



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalternità; lottare sul terreno della cultura?

Alessandro Deiana

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Deiana, Alessandro, Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalternità; lottare sul terreno della cultura?, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 113-133.
Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/9>

Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalternità; lottare sul terreno della cultura?

Abstract

This article intends to expound the idea that folklore and, more generally, popular culture cannot be identified only with the material and symbolic life of subaltern groups and classes, but must also be considered as the product and the incorporation of élite and ruling class hegemony. Reconnecting folklore to hegemony is the consequent, logical and dialectical solution of the Gramscian idea of folklore as subalternity. This relationship, investigated in this article through the paradigmatic cases of folklorism and heritage, can help us to understand the dynamics of contemporary popular culture; to recognize old and new forms of subalternity; to make a contribution to the criticism of bourgeois and liberal hegemony, beyond any exclusively culturalist approach.

Keywords

folklore; popular culture; heritage; hegemony; subalternity

***Folklore come egemonia.
Comprendere la cultura popolare; riconoscere
la subalternità; lottare sul terreno della cultura?***

Alessandro Deiana

1. Introduzione

“Folklore come egemonia” è il nome che uso per un programma di ricerca che, in generale, muove dall’interesse per i meccanismi di potere simbolico e di interiorizzazione dell’ideologia dominante che agiscono negli ambiti più insospettabili o sottovalutati delle nostre società, e che, in particolare, si concentra sul campo del folklore nelle sue principali articolazioni contemporanee, ossia il folklorismo e il patrimonialismo, dove, come vedremo, il primo mi interessa innanzitutto per la sua connotazione di trivialità e il secondo, invece, per essersi guadagnato “titolo” di legittimità culturale e politica. Tutti e due, tuttavia, sono strettamente imparentati nel nome della famiglia semantica del folklore, delle tradizioni e della cultura popolare. A dispetto di un titolo che può sembrare di primo acchito non perfettamente gramsciano o, comunque, non in linea con la tradizione di studi italiana – egemonia è, sì, uno dei concetti gramsciani per eccellenza, ma siamo abituati a pensarlo in opposizione al folklore e alle cosiddette tradizioni popolari e per definizione a ciò che è subalterno – vorrei proporre l’idea che identificare il folklore con l’egemonia sia esattamente lo sbocco conseguente, logico e dialettico dell’idea gramsciana del folklore come subalternità. E, non ultimo, mi piacerebbe che questa idea possa, nei suoi limiti, contribuire a forgiare strumenti intellettuali e politici utili a combattere l’egemonia borghese e i suoi invisibili meccanismi di dominazione.

2. L'egemonia come risvolto dialettico (non riconosciuto) della subaltermità

Quando Antonio Gramsci scrive di come il folklore era stato studiato fino a quel momento (cioè come materiale «pittorresco» da raccogliere, selezionare e classificare) e come invece dovesse essere finalmente studiato (cioè come «concezione del mondo e della vita delle classi subalterne e strumentali»)¹ sta operando ciò che Louis Althusser avrebbe chiamato una «rottura epistemologica», poiché sta instaurando una discontinuità radicale tra un vecchio «campo problematico» – per usare un'altra preziosa categoria althusseriana – e un campo problematico nuovo, ancora *in fieri*: sta quindi immaginando un passaggio verso un nuovo modo di vedere non solo i vecchi oggetti, ma anche oggetti mai visti prima². La demologia, ossia gli studi di folklore rifondati da Alberto M. Cirese tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso sulla scorta di Gramsci, ha indubbiamente raccolto il programma gramsciano di vedere vecchie cose con un nuovo sguardo, ma si è fermata quando si trattò di vedere le nuove cose che questo nuovo sguardo avrebbe invece potuto rendere possibile. La demologia ha, cioè, iniziato a vedere gli oggetti classici del folklore non più in senso romantico, evolucionista o positivista, bensì in senso storico-materialista, ossia come prodotti storici connotati socialmente e in particolar modo dai rapporti di classe. Tuttavia, ha continuato a vedere sempre e solo quegli oggetti. Se si scorre la letteratura demologica di ispirazione gramsciana, per la stragrande maggioranza essa si è concentrata su forme di vita residuali o marginali (il che non significa che non fossero rilevanti) delle classi subalterne rurali: poco o niente sulla cultura operaia e metropolitana, per non parlare dell'industria culturale, della cosiddetta cultura di massa o della *popular culture* nel senso anglosassone del termine. La rottura epistemologica per la quale Gramsci aveva gettato le basi non è stata realizzata fino in fondo, dal momento che gli antropologi che si richiama-

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 2311-2312 (Quaderno 27).

² Per i concetti di «rottura epistemologica» e «campo problematico» si veda L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1967; Id., E. Balibar, *Leggere il Capitale*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1971.

vano a Gramsci sono rimasti a metà strada tra il vecchio campo di oggetti degli studi di folklore classici e un nuovo paradigma di cui non hanno sviluppato tutte le potenzialità. Non è un caso che il paradigma gramsciano risenta di un graduale ma inesorabile abbandono a partire dagli anni '80 del secolo scorso, in una congiuntura storica nella quale, oltre al declino della sinistra – per non dire la sconfitta – si registra la residualità e la marginalità di quella cosiddetta civiltà contadina che aveva costituito la ragion d'essere degli studi antropologici di folklore: a dimostrazione del fatto che la demologia di ispirazione gramsciana si reggeva più su un campo di oggetti che, definito preliminarmente, dovesse stabilire anche un campo di studi legittimo da un punto di vista accademico, e meno su un metodo capace di cogliere la dinamica storica, dialettica e processuale in cui si collocano gli oggetti della ricerca e il potere di questa stessa dinamica di creare nuovi oggetti e nuovi problemi. Ritengo che Gramsci ci abbia indicato questo metodo. La demologia italiana ha avuto dei meriti enormi e indiscutibili: innanzitutto l'adozione di un approccio antiessenzialista e relazionale in virtù di una storicizzazione integrale che faceva dipendere il folklore dalle dinamiche dei rapporti di classe, e l'introduzione di una tensione sociale e politica progressiva ed emancipatrice negli studi, dal momento che il folklore veniva identificato con la vita storica dei gruppi subalterni. Tuttavia, mi sembra che questo, nella maggior parte dei casi, non sia bastato, dopo la propulsiva spinata iniziale, a evitare l'irrigidimento e la limitazione del paradigma che pure aveva consentito una svolta radicale agli studi italiani.

La fortunata opposizione stabilita da Cirese tra cultura egemonica e culture subalterne, formula conseguente alla teoria dei dislivelli interni di cultura³, se da una parte ha costituito la più lucida e più produttiva

³ «Se conveniamo di chiamare “dislivelli” le distanze culturali che ci separano dalle situazioni “altre” dalla nostra, possiamo parlare anche di “dislivelli esterni” alla nostra società, quando ci riferiamo alle società etnologiche o “primitive”, e di “dislivelli interni” alla nostra società quando ci riferiamo ai comportamenti e alle concezioni degli strati subalterni e periferici della nostra società. In linea molto sommaria (e con tutte le riserve che debbono ormai farsi in relazione alle modificazioni politico-sociali prodotte dalle rivoluzioni anticoloniali) possiamo allora dire che i dislivelli esterni sono l'oggetto dell'etnologia correntemente intesa, mentre i dislivelli di cultura interni alle società dette “superiori” sono l'oggetto delle indagini demologiche (o di folklore, tradizioni popolari ecc.)» (A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, p. 10).

elaborazione del pensiero di Gramsci sul terreno specifico dell'antropologia del folklore, dall'altra – proprio perché ha instaurato questa opposizione – a lungo andare ha mostrato il suo limite nell'aver perso di vista il risvolto dialettico di questo rapporto oppositivo. Mi riferisco al fatto che la relazione tra egemoni e subalterni non si dà solo come interscambio tra due termini che comunque continuerebbero a rimanere nettamente distinti, ma si dà anche e, soprattutto, come interiorizzazione e incorporazione dell'egemonia da parte del subalterno, tanto più che l'egemonia in questione è l'egemonia del particolare (la borghesia) che si presenta come l'universale (l'intera società) e che, quindi, non può che funzionare e operare attraverso l'intero corpo sociale che gli è sottomesso o «strumentale». Il risvolto dialettico, o se si vuole il paradosso implacabile della dialettica, in questo caso consiste nel fatto che l'egemonia borghese o liberale, o anche cattolica, esiste solo perché il subalterno la interiorizza, cioè la rende operativa ed efficace con la sua esistenza concreta di subalterno. Non c'è dunque l'egemonia da una parte e la subalternità dall'altra, seppure in relazione di scambio reciproco e finanche di conflittualità, ma un'egemonia che funziona e che ha effetto, oppure – al contrario – tentativi di egemonia che non riescono. Nel nostro caso, cioè nel caso dell'egemonia borghese o liberale, l'effetto è la subalternità materiale e simbolica del resto della società, se concordiamo col fatto che questa egemonia è tale perché riproduce materialmente la divisione in classi della società e simbolicamente o ideologicamente la legittima⁴. Questo ragionamento tradotto sul terreno del folklore e della cultura popolare significa che i relativi studi hanno tendenzialmente⁵ trascurato il contenuto e il significato dei due termini del rapporto egemonia-subalternità nonché il loro risvolto dialettico nascosto, col risultato che egemonia e subalternità si sono cristallizzati in poli fissi, utili per assegnare di volta in volta de-

⁴ Per una interpretazione della subalternità come «espressione attiva» ed efficace dell'egemonia borghese e dei subalterni come «attivamente integrati in un sistema storicamente specifico del potere egemonico» si veda P. D. Thomas, *Cosa rimane dei subalterni alla luce dello "Stato integrale"?*, «International Gramsci Journal», Vol. 1, 2015, n. 4, pp. 83-93.

⁵ Vorrei rimarcare il carattere di tendenza di questo aspetto che ritengo di rinvenire nella demologia, tendenza ascrivibile quindi meno ai «padri fondatori» e più al paradigma demologico fattosi senso comune nell'antropologia italiana.

terminati fatti culturali all'uno o all'altro. Così gli studi di folklore e la demologia potevano delimitare e accreditarsi come campo di ricerca pertinente il polo subalterno come un mondo tradizionale che, se nelle parole degli studiosi non mancava mai di essere giustamente considerato un mondo comunque in comunicazione con l'altro polo, quello egemone, di fatto, nella scelta degli oggetti della ricerca e nel farsi della ricerca stessa, la dialettica egemonia-subalternità dalla quale il folklore dipende era come se si fosse fermata alle vecchie tradizioni popolari (credenze, pratiche rituali, espressioni estetiche, forme di religiosità ecc. legate al mondo rurale o al ciclo della vita contadina), smettendo improvvisamente di operare per quanto riguarda le nuove configurazioni della cultura popolare (il folklorismo, i consumi di massa, l'industria culturale, la vita urbana, i mass media, le politiche del patrimonio, la rete digitale ecc.)⁶. L'irrigidimento delle categorie di egemonia e subalternità ha portato in molti casi a non sfruttare tutte le loro potenzialità analitiche e a non vedere come i fatti a cui queste categorie rimandano si svolgono in tutta la loro ricchezza e la loro complessa articolazione nella realtà sociale. Pertanto l'egemonia non è solo quella della cultura ufficiale o delle *élite* borghesi a cui si contrappone la cultura folklorica o delle classi subalterne e strumentali, ma è l'effetto del potere produttivo dell'egemonia borghese, o cattolica, o (neo)liberale – a seconda dell'epoca e dei contesti – sulla «concezione del mondo e della vita» delle classi subalterne, cioè è «un determinato sistema di vita morale» che si sedimenta e agisce a partire dalla vita concreta dei subalterni⁷. Detto in altri termini, l'egemonia si dispiega come una relazione sociale che informa di sé sia l'egemone che il subalterno, che lega gli uni agli altri dirigenti e diretti, governanti e governati sul terreno condiviso dell'ideologia, del senso comune e del consenso. Da questo punto di vista, è il terreno insieme materiale e simbolico prodotto da questa relazione che dobbiamo analizzare e capire. Su questo terreno, e a

⁶ A onor del vero va ricordato che sempre Cirese riconobbe nella cultura di massa un possibile campo di ricerca della demologia (*Tradizioni popolari e società dei consumi* [1970], in Id., *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma, Meltemi, 1997, pp. 175-188). Ma questa potenzialità nel campo problematico della demologia non si attualizzò mai.

⁷ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1084 (Quaderno 8).

partire da questa relazione costitutiva, possiamo vedere che tutti i fatti culturali ricondotti al folklore e alle tradizioni popolari sono allo stesso tempo propri di soggetti subalterni e intrisi di rapporti egemonici. Così tutto l'inventario di fatti folklorici indagato dai demologi (le tecniche e i rapporti di lavoro; le ricorrenze legate al ciclo dell'anno; il folklore religioso; la letteratura orale; i riti di passaggio; i canti e le musiche di tradizione orale ecc.) se non c'è dubbio che, da un lato, si connota come prodotto di una condizione oggettiva di subalternità sociale che comporta forme di accettazione, adattamento, creatività o resistenza rispetto a tale condizione, dall'altro lato riproduce dei determinati rapporti sociali di potere che non possono che funzionare attraverso l'interiorizzazione *soggettiva* di quegli stessi rapporti *oggettivi*. Con questo non voglio certo dire che il momento egemonico fosse ignorato dalla demologia. Anzi, a partire innanzitutto da de Martino e Cirese diventa una delle categorie fondanti dei nuovi studi demologici. Ciò che qui mi preme evidenziare è che tendenzialmente l'egemonia è stata trattata come un'istanza negativa, ovvero come ciò che si manifesta nella forma dell'interdizione e del divieto (un *topos* classico sono le proibizioni ecclesiastiche): interdizioni e divieti sicuramente capaci di penetrare nella carne viva dei soggetti subalterni (e questo, almeno implicitamente, la demologia ce lo ha detto), ma dei quali, mi pare, si è privilegiato quell'aspetto che serviva a marcare la differenza, o la contrapposizione, tra la cultura subalterna e quella egemonica⁸.

Ora, se tutto questo è vero, che cosa può significare nella nostra contemporaneità? Almeno tre cose, credo:

⁸ Lo stesso de Martino, per esempio, a proposito del rapporto tra magia e religione, sembra oscillare tra il riconoscimento in contesti subalterni di «tutta una serie di rapporti e di raccordi e di momenti intermedi che fa da ponte alle forme egemoniche di cultura», da una parte e la contrapposizione della subalternità popolare alle «forze ideologiche e repressive della cultura egemonica», dall'altra. Vedi E. de Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2001 (1959), p. 117 e p. 131. Se ci tengo a fare queste precisazioni è perché sono stato pungolato dalle osservazioni critiche rivoltemi da Gabriella Da Re e Antonio Fanelli nel corso di una recente presentazione cagliaritana del numero monografico di *Lares* dedicato ai quarant'anni di *Cultura egemonica e culture subalterne* («Lares», 81, 2015, nn. 2-3, a cura di F. Dei e A. Fanelli), occasione nella quale ho presentato una relazione che, in maniera più succinta, affrontava questa questione. Li ringrazio per avermi spinto con le loro osservazioni a ritornare a riflettere su questo problema, anche se probabilmente le mie precisazioni non li soddisfaranno del tutto, e non senza delle buoni ragioni da parte loro. Il che è un motivo per ripromettermi di approfondire questo tema ed eventualmente rilanciarlo per discussioni future.

1) Comprendere la cultura popolare oggi vuol dire comprenderla nella doppia accezione del verbo “comprendere”, e cioè *non escludere* nessun fatto culturale che sia socialmente connotato in senso popolare, ossia proprio delle classi subalterne e di tutti i gruppi sociali che si collocano in determinate condizioni sociali e materiali, quindi *includere* in un nuovo campo problematico tutto ciò che finora è stato ritenuto non pertinente, non legittimo, non degno di rispetto all’orizzonte epistemico consolidato degli studi; e comprendere nel senso insieme ermeneutico e filologico-vivente del termine, ossia *afferrare il significato* dei fatti culturali socialmente connotati nella loro particolarità storica e nella rete di relazioni vive in cui si formano⁹;

2) La particolarità storica e la dimensione relazionale sono segnate in modo decisivo da rapporti egemonici in atto, il che significa, tra l’altro, porsi dal punto di vista della contraddizione e del conflitto: cogliere il funzionamento dell’egemonia all’opera in tutti i suoi aspetti significa, pertanto, anche riconoscere il persistere di vecchie subalternità e l’emergere di nuove, anche laddove solitamente non si penserebbe ci siano;

3) Questa prospettiva chiama evidentemente a una presa di posizione dello studioso, o meglio non può essere separata per definizione dall’assunzione della conoscenza come pratica trasformatrice, ma non soltanto nel senso di applicazione dei suoi risultati o di contributo al miglioramento della vita e della società, bensì nel senso di collocarsi da una parte delle contraddizioni sociali e delle lotte che esse generano, nella prospettiva di un percorso di liberazione reale e di realizzazione delle potenzialità umane che queste possono indicare. Nel nostro caso, bisogna riprendere l’idea della cultura come un terreno del conflitto di classe, e più in generale del fronteggiarsi di diverse forme di potere, e capire qual è il giusto peso da assegnare, sia da un punto di vista della conoscenza critica che della lotta politica, alle forze materiali e all’ordine simbolico.

Proverò a dare una breve illustrazione di questi tre punti conseguenti all’idea del folklore come egemonia in relazione a due specifiche e-

⁹ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 856-857 (Quaderno 7) e pp. 1430-1431 (Quaderno 11).

mergenze storiche della cultura popolare contemporanea: il folklorismo e il patrimonialismo.

3. Comprendere la cultura popolare

Va detto subito che il concetto di cultura popolare non è un concetto esente da problematicità. Esiste *una* cultura specifica e definita che può essere chiamata “popolare”? E il popolo che cosa è? Ciò che si distingue dall’élite? La massa indistinta di individui che dentro l’ordinamento statale diventano cittadini? Le classi subalterne che costituiscono la maggioranza della popolazione all’interno della formazione sociale capitalista? La locuzione “cultura popolare” probabilmente, più che un concetto esplicativo, è un concetto che va spiegato, se non decostruito, dal momento che pare essere a sua volta la posta in gioco di una «lotta delle classificazioni»¹⁰ che vede coinvolti non ultimi gli studiosi e alcuni settori dei gruppi subalterni. Poiché sia il concetto di “cultura” che di “popolare” non sono scontati – ma ad oggi risulta ancora difficile trovare dei sostituti meno problematici – penso che bisogna partecipare alle lotte di classificazione e schierarsi per una definizione anziché per un’altra. In questo caso ritengo che il concetto problematico, ma ancora utile e fecondo, di cultura popolare vado liberato da ogni aura di astrattezza, di astoricità e di essenzialismo per riconsegnarla ai rapporti sociali storicamente determinati che la produce e la riproduce. Pertanto considerare la cultura popolare come l’espressione simbolica delle condizioni materiali proprie dei gruppi subalterni delle società divise in classi credo che sia l’opzione insieme scientifica e politica per cui vale la pena schierarsi.

Detto questo, per quanto riguarda il problema che chiamo “comprendere la cultura popolare”, il mio punto di osservazione si situa a metà strada tra i vecchi oggetti del folklore classico e le nuove forme della cultura popolare modernamente intesa. Ovvero, da una parte, il

¹⁰ P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, trad. it. Bologna, il Mulino, 1995, p. 24. Vedi anche Id., *Gli usi del “popolo”*, in Id., *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, trad. it. Napoli-Salerno, Orthotes, 2013 (1987), pp. 189-194.

folklorismo o quello che chiamo folklore riflessivo e organizzato di massa, cioè la riproposizione e la messa in scena di alcuni aspetti delle tradizioni popolari nella forma organizzata dell'associazionismo culturale e nella forma estetica della rappresentazione spettacolare rivolta a un pubblico¹¹. E dall'altra, i processi di patrimonializzazione di alcuni aspetti dello stesso mondo tradizionale e popolare, però nella forma della tutela selettiva di ciò che merita di essere considerato patrimonio culturale, al crocevia tra istanze di natura globale provenienti da agenzie ufficiali (UNESCO, Ministeri della Cultura ecc.) e istanze locali proprie di una variegata gamma di soggetti più o meno vernacolari (operatori culturali, associazioni, gruppi di cittadini, assessorati alla cultura, studiosi locali ecc.)¹². Se il primo si caratterizza per la sua "trivialità" o per il suo aspetto "spurio" (i proverbiali spettacoli folkloristici, le sagre dei prodotti tipici, l'invenzione della tradizione ecc.), il secondo invece si è guadagnato "titolo" di legittimità culturale e politica (il patrocinio dell'Unesco, i musei etnografici curati da antropologi professionisti ecc.). Tutti e due, tuttavia, sono strettamente imparentati nel nome della famiglia semantica del folklore, delle tradizioni e della cultura popolare. Probabilmente è stato il fatto di concentrarmi su questa sorta di evoluzione imprevista della cultura popolare nel senso di una folkloriz-

¹¹ Per la prima e più influente formulazione del concetto di folklorismo si veda: H. Moser, *Vom Folklorismus in unserer Zeit*, «Zeitschrift für Volkskunde», 58, 1962, pp. 177-209. Per una ricostruzione del dibattito sul folklorismo: R. Bendix, *Folklorism: The Challenge of a Concept*, «International Folklore Review», 1988, n. 6, pp. 5-15; G. Šmidchens, *Folklorism Revisited*, «Journal of Folklore Research», Vol. 36, 1999, n. 1, pp. 51-70. Per uno dei più decisivi e stimolanti ripensamenti critici di questo concetto: H. Bausinger, *Per una critica alle critiche del folklorismo* (1966), in P. Clemente, F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001, pp. 145-165.

¹² Nell'ambito di una ormai vastissima letteratura su patrimonio, patrimonializzazione e patrimonialismo si vedano almeno, tra gli iniziatori più influenti del dibattito sul patrimonio culturale, P. Wright, *On Living in an Old Country: The National past in Contemporary Britain*, London and New York, Verso, 1985; D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; R. Hewison, *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*, London, Methuen, 1987. Tutti riconducibili a una visione pessimista del patrimonio. Per una lettura critica, da un punto di vista antropologico ed etnografico, di alcune tesi di Lowenthal si veda B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003. Per degli appunti critici, da una prospettiva sociologica, ai libri di Wright e Hewison si veda J. Urry, *Lo sguardo del turista: il tempo libero e il viaggio nella società contemporanee*, Roma, Seam, 2002 (1990) e, sul versante storico, R. Samuel, *Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture*, London and New York, Verso, 1994. Quest'ultimo viene anche annoverato nell'ambito delle letture ottimiste del patrimonio.

zazione da una parte e di una patrimonializzazione dall'altra – questa zona di confina tra la continuità del folklore locale e la discontinuità della cultura globale – a spingermi a pensare il mio oggetto in termini di processo relazionale storicamente in movimento e non di qualità da classificare e date una volta per tutte. Perciò ritengo che questi fenomeni siano ascrivibili alla cultura popolare contemporanea e come tali da *comprendere* in un ipotetico canone popolare allargato e aperto. Con una precisazione importante. I processi di patrimonializzazione sono ormai uno dei temi principali dell'antropologia contemporanea e si può dire che, dal punto di vista del prestigio e della legittimità, abbiano preso il posto dei vecchi studi di folklore. Mentre invece la trivialità, il carattere spurio e ambiguo del folklorismo, il suo collocarsi in una zona grigia, quasi imbarazzante per l'antropologia più raffinata, ne fa un oggetto culturale pressoché non identificato, o – se lo è – serve come marcatore negativo per stabilire i confini del campo di studi legittimo¹³. Eppure si tratta di un vero e proprio fenomeno di massa, dal momento che probabilmente quasi ogni comune italiano presenta gruppi di persone più o meno formalizzati dediti a questo tipo di pratica culturale. Ignorare questo fenomeno, o affrontarlo solo dal punto di vista della correttezza filologica e storiografica delle rappresentazioni folkloriche, significa in realtà ignorare che, come diceva Gramsci, «la qualità è sempre connessa alla quantità» e che è idealistico ipostatizzare la quali-

¹³ Proprio per questo non c'è una ricca letteratura etnografica sul folklorismo. Si tratta soprattutto di ricerche incentrate sui festival di folklore (R. Bauman, P. Sawin, I. Gale Carpenter, *Reflections on the Folklife Festival: An Ethnography of Participant Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 1992), o da una prospettiva musicologica (J. T. Tilton, "The Real Thing": *Tourism, Authenticity, and Pilgrimage among the Old Regular Baptists at the 1997 Smithsonian Folklife Festival*, «The World of Music», 41, 1999. n. 3, pp. 115-139), oppure coreologica (A. Shay, *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation, and Power*, Middletown, Wesleyan University Press, 2002; Id. *Choreographing Identities: Folk Dance, Ethnicity And Festival in the United States and Canada*, Jefferson, MacFarland, 2006). Per una delle prime etnografie su associazioni folkloriche ascrivibili alla categoria di folklorismo e analizzate antropologicamente come pratiche culturali contemporanee si veda K. Da Costa Holton, *Performing Folklore. Ranchos Folclóricos from Lisbon to Newark*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2005. Mentre per l'ambito italiano rimando a due saggi di Daniele Parbuono: *Il gruppo folcloristico Agilla e Trasimeno. Tradizione e innovazione e Il gruppo folcloristico di Castelraimondo. La storia, l'attività, le voci*, in G. Baronti, D. Parbuono (a cura di), *Studi di tradizioni popolari. Passato e presente*, Perugia, Morlacchi, 2012, pp. 347-398; e alla mia monografia *Effetto folklore. Usi e significati della tradizione nella Sardegna contemporanea*, Roma, Aracne, 2017.

tà come «un ente a sé»¹⁴. Le tradizioni popolari non sono un ente a sé, ma si danno solo entro una rete di relazioni storiche. Forse è per questo che non solo si fa fatica a considerare il folklorismo come parte della cultura popolare e «come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio»¹⁵, ma che gli stessi studi di antropologia dei patrimoni sembrano non riconoscere la relazione egemonia-subalternità all'opera anche nel loro campo¹⁶. Questo è l'ulteriore accezione della formula «comprendere la cultura popolare»: sapere riconoscere l'universo pratico e simbolico delle classi subalterne all'interno del processo storico che lo costituisce e quindi riconoscere le diverse forme che può assumere attraverso questo processo.

4. Riconoscere la subalternità

Innanzitutto, c'è da fare una constatazione logica: se un potere egemonico è all'opera in tutte le forme della cultura popolare; se questa

¹⁴ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1447 (Quaderno 11).

¹⁵ Ivi, p. 2314 (Quaderno 27).

¹⁶ Va, tuttavia, segnalata un'agguerrita minoranza di studiosi e studiose afferenti al campo multidisciplinare dei *Critical Heritage Studies* che da alcuni anni sta portando avanti delle letture alternative delle pratiche e dei processi patrimoniali. A partire dall'individuazione e dalla critica di un «discorso patrimoniale autorizzato» (*Authorised Heritage Discourse*) prodotto nell'Ottocento dalle élites sociali e culturali europee e andato poi universalizzandosi (vedi L. Smith, *Uses of Heritage*, Abingdon and London, Routledge, 2006) per arrivare poi a un insieme di discorsi e a pratiche differenti e alternative del patrimonio definito come «patrimonio dal basso» (I. J. M. Robertson, ed., *Heritage From Below*, London, Ashgate, 2012) e in particolare riguardanti gli usi e le ricezioni del patrimonio dal punto di vista e ad opera delle classi lavoratrici e delle loro organizzazioni (L. Smith, P. Shackel, G. Campbell, eds., *Heritage, Labour and the Working Classes*, Abingdon and London, Routledge, 2011). Questo filone di studi si spinge fino alla teorizzazione della possibilità, offerta dalle concezioni alternative del patrimonio storico e culturale, di costituire delle risorse e degli strumenti per i movimenti sociali contro-egemonici. Tale postura è a mio avviso estremamente interessante, oltre che necessaria. Tuttavia, mi pare, la maggior parte di questi studiosi mancano di fare un passo ulteriore per venire fuori da quello che io ritengo un limite politico-conoscitivo: la contro-egemonia è pensata solo come una forma di resistenza entro i confini stabiliti dall'ordine dominante e non anche come un preludio a un'egemonia alternativa; inoltre c'è il rischio fondato che anche nel campo dei processi di patrimonializzazione la lotta di classe si riduca a una lotta per il riconoscimento (come peraltro, per quanto riguarda questo ultimo punto, è stato già osservato: vedi M. Nilsson, *Swedish Working Class Literature and the Class Politics of Heritage*, in L. Smith et al. (eds.), *Heritage, Labour and the Working Classes*, cit., pp. 178-191).

egemonia è ascrivibile al blocco storico che per concisione definisco organico all'ordine borghese o liberale; e se conveniamo che questo ordine è tale anche perché divide la società in classi; allora, dobbiamo ritenere che la multiforme costellazione della cultura popolare contemporanea, ivi compresi il folklorismo e il patrimonialismo, presenta elementi di subalternità sociale, materiale o simbolica. La logica evidentemente non basta, se per caso le sue premesse dovessero essere errate. Pertanto, è sempre meglio procedere anche in senso empirico, pur ritenendo di poter dire che le premesse del mio ragionamento possono già annoverare, almeno in parte, una solida base empirica¹⁷. Qui subentra tutto un lavoro di ordine antropologico, sociologico e storiografico per verificare o meno la condizione di subalternità dei soggetti popolari e, soprattutto, come questa condizione venga riprodotta e legittimata anche da dispositivi culturali come il folklore organizzato e i processi di patrimonializzazione, che riconduco – in ultima istanza – all'ordine dell'egemonico. Per esempio, è noto che un impulso decisivo alla mobilitazione del folklore come rappresentazione e valorizzazione delle tradizioni popolari è stato dato dal fascismo; ed è noto come il folklorismo fascista fosse funzionale a un programma politico e ideologico di legittimazione del regime mussoliniano e di controllo delle masse, specie attraverso apparati come il dopolavoro e politiche di cooptazione dall'alto verso il basso¹⁸. Molto meno indagati mi sembrano, invece, gli effetti di lunga durata e di radicamento profondo del modello folklorista fascista. Ossia il fatto che quel modello sembra aver fatto scuola, almeno sotto il profilo estetico e spettacolare, anche per l'organizzazione del folklore dal dopoguerra in poi, e il fatto inoltre che questa organizzazione del folklore, non ultimo nella sua dimensione di messa in scena, sia anche un'organizzazione pedagogica e disciplinare della vita dei soggetti collettivi e individuali coinvolti, con tutti i suoi effetti di

¹⁷ La letteratura demologica gramsciana in fondo ci mostra questo: l'interconnessione tra popolare e subalterno. E penso che questo sia uno dei lasciti decisivi di questa tradizione di studi che noi dovremmo portare avanti e rinnovare.

¹⁸ R. Cipriani, *Cultura popolare e orientamenti ideologici*, in Id. (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979, pp. 13-57; V. De Grazia, *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopolavoro*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1981; S. Cavazza, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, il Mulino, 2003.

interiorizzazione e di somatizzazione dell'ordine sociale di cui tale organizzazione è espressione. Se dunque il fascismo ha costituito uno spartiacque nella storia del folklorismo, avanzo l'idea che ancora oggi assistiamo all'onda lunga di quella rottura, quindi una continuità o una riproduzione continua – sebbene aggiornata, riadattata e con le sue novità e peculiarità – di quella idea e di quella pratica del folklore organizzato, che per ora propongo di riassumere in questo modo: sul piano simbolico essa si fonda su un'idealizzazione del popolare per la quale ogni aspetto problematico, contraddittorio e perturbante viene omesso per lasciare solamente un discorso vagamente e genericamente umanitarista e patrimonialista; sul piano politico e sociale costituisce uno dei punti di articolazione del rapporto egemonico, ovvero uno dei momenti in cui si riproduce la relazione che lega egemoni e subalterni, dirigenti e diretti, governanti e governati, dal momento che la pratica del folklore organizzato sembra costituire un punto di raccordo tra élite (istituzioni ufficiali e dirigenti del folklore organizzato) e base popolare (la composizione sociale dei gruppi folklorici e delle associazioni culturali locali), generando un rapporto depoliticizzato e interclassista attraverso forme di gestione delegata di alcuni aspetti dell'ordine sociale e della società civile, quali possono essere il tempo libero, la socialità, l'educazione, il controllo dei giovani e, ovviamente, la cura e la salvaguardia delle tradizioni locali e nazionali. Questi livelli sono certamente interconnessi, e il potere di mobilitazione e cooptazione, attraverso forme di clientelismo e patronage, da parte di quei soggetti e di quei gruppi dotati di maggiore capitale politico, economico e relazionale, possono avvenire solo su un terreno ideologico che prepara tutti i soggetti coinvolti a recepire come indiscutibile la rappresentazione della cultura popolare come ciò che resisterebbe al tempo e alla storia grazie allo sforzo dei detentori della tradizione e dell'identità, col risultato che le gerarchie sociali, i rapporti egemonici di classe e le condizioni di subalternità vengono continuamente riconfermati.

Quest'ultimo riferimento al tempo e alla storia è importante e ci riconnette al patrimonialismo propriamente detto. Se il folklorismo rappresenta il lato appunto più "folkloristico" di questo fenomeno, il patrimonialismo ne è il lato colto e ufficialmente legittimato, con punte non indifferenti di autoriflessività e problematizzazione. Tuttavia, ri-

tengo che esso esprima una filosofia della storia che ha troppo in comune con quella incarnata dallo Stato borghese, e forse dalla forma-Stato in quanto tale, ossia quello schema cognitivo che fa dipendere la tradizione dalla continuità e il presente dal passato. Se il patrimonialismo da un lato rivendica per sé, non a torto, il merito di restituire dignità e parola a quelle forme culturali (di tradizione orale, popolare o subalterna) «ai margini della storia» – per usare le parole di Gramsci –, dall'altro sembra non rendersi conto che valorizzare ciò che è emarginato e subalterno significa anche legittimare l'egemonia storica che ha prodotto tali forme culturali. Per questo ritengo che l'immagine della storia che il patrimonialismo rischia di riprodurre è quella per cui il rapporto tra il passato e il presente non viene colto come processo storico in cui il presente è il superamento del passato, ma fondamentalmente come eredità dei padri ai figli, cioè come tradizione e continuità: col patrimonio la storia è come se si fermasse perché il concetto di patrimonio rimanda necessariamente a un lascito che il presente prende in custodia dal passato¹⁹. Uno dei risultati di questo modo di intendere la storia, di questa sorta di storia destoricata, è che il presente, non apparendo come storia, non è più il luogo di un cambiamento possibile, ma solo della continuità. Ne consegue allora che la questione della subalternità diventa secondaria, se non invisibile, per il paradigma patrimonialista: non solo perché i gruppi subalterni coinvolti e finanche protagonisti in tutti quegli eventi e quelle pratiche considerate come patrimonio immateriale dell'umanità (pratiche rituali e festive, espressioni estetiche ecc.) vengono sussunti dall'onnicomprensivo concetto di patrimonio, ma qualora accada che vengano individuati si ritiene di solito che essi possono essere beneficiati dai processi virtuosi che il patrimonio può innescare in termini di proiezione del locale nel globale e di valorizzazione economica: si dice, insomma, senza riconoscerlo, che

¹⁹ A ben vedere, da un punto di vista analitico, è il contrario della dinamica della tradizione, ormai ampiamente accolta tra gli antropologi, così come è stata messa in luce da Jean Pouillon fin dagli anni '70 del secolo scorso, ovvero come «filiazione inversa»: è il figlio (il presente) che crea il padre (il passato). Vedi J. Pouillon *Tradition: transmission ou reconstruction?*, in Id., *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp. 155-173. Salvo poi, da un punto di vista fattuale, non poter non rilevare che il patrimonialismo seleziona a partire dal presente ciò che del passato (o presunto tale) merita di essere patrimonializzato rispetto a ciò che invece non avrebbe i giusti requisiti.

il patrimonio culturale è la nuova frontiera del capitale in quanto creazione di valori di scambio nel campo dei beni simbolici e cognitivi quali sono la tradizione, le forme di vita in comune, la creatività collettiva. Per ora non mi viene altro modo per definire tutto questo che chiamarlo “egemonia liberale”²⁰.

Gramsci, se vogliamo seguirlo, è stato molto chiaro: il folklore deve essere «superato» perché è il prodotto di una condizione di subalternità e di un’egemonia che legittima e riproduce tale subalternità. E da questo punto di vista esso si contrappone non tanto o non solo alla cultura egemonica, quanto e soprattutto alla filosofia della prassi e alle sue prospettive di emancipazione. Gramsci, a differenza della maggior parte della demologia o dell’antropologia che a lui si è ispirata e che ha fatto del folklore il suo oggetto di studio e quindi la sua ragion d’essere, non è preoccupato di difendere, preservare o nobilitare la cultura popolare; non ha paura, come rimproverava a Henri De Man, «che la modernità gli distrugga l’oggetto della sua scienza»²¹. Di essa ne riconosceva l’importanza fondamentale in quanto universo materiale e simbolico dei subalterni²², ma non in quanto astratto e metafisico valore in sé. Ciò che Gramsci auspicava era «la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari» e la sparizione del «distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folclore»²³.

²⁰ Da alcuni anni a questa parte negli studi antropologici inizia ad affacciarsi l’idea di un nesso profondo tra processi di patrimonializzazione ed egemonia (neo)liberale. Si vedano, per esempio: B. Palumbo, *Patrimonializzazione e governance neoliberista*, in *Recupero, valorizzazione, manutenzione nei centri storici. Un tavolo di confronto interdisciplinare*, Siracusa, Lettera Ventidue, 2013, pp. 288-292; P. Alonso Gonzalez, *The Heritage Machine: The Neoliberal Order and the Individualisation of Identity in Maragatería (Spain)*, «Identities: Global Studies in Culture and Power», 2014, pp. 1-19; C. De Cesari, M. Herzfeld, *Urban Heritage and Social Movements*, in L. Meskell (ed.), *Global Heritage: A Reader*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015, pp. 171-195.

²¹ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1506 (Quaderno 11)..

²² Si pensi all’interesse quasi etnografico e all’umana partecipazione di Gramsci nei confronti della vita popolare così come emerge da alcune sue lettere dal carcere.

²³ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2314 (Quaderno 27).

5. Lottare sul terreno della cultura?

Dinanzi all'importanza della dimensione culturale (o simbolica, o ideologica) nel mantenimento dello *status quo*, dobbiamo chiederci se questo terreno esiste in quanto terreno di lotta, quanto è importante e quali sono i suoi limiti. Nel caso del folklore organizzato contemporaneo ho provato a mostrare, certo in maniera ancora insufficiente, che anche se si tratta di un campo assai specifico, e per certi versi minore, esso non fa mancare il suo contributo all'economia generale dell'egemonia borghese oggi in Italia. Probabilmente la sua importanza sta nel fatto di costituire un esempio non solo di riproduzione dell'ideologia dominante, accanto ad apparati molto più potenti come la scuola o i mass media, ma anche e soprattutto di una zona, tutta da studiare e capire, di raccordo e di mediazione tra gruppi sociali con interessi opposti. Per esempio, che cosa ha spinto in passato e cosa spinge oggi proletari e borghesi a sfilare convintamente insieme con il vestiario tradizionale e poi magari eseguire una danza folklorica sotto lo sguardo delle autorità di turno, che sia il Presidente, il Cardinale o il Generale²⁴? L'importanza di questo campo di ricerca particolare va dunque ricollegata all'importanza dell'egemonia e dell'ordine simbolico in generale. Se la dimensione ideologica è un ambito di riproduzione della società divisa in classi e delle sue gerarchie sociali, il campo del folklore partecipa di tutto questo e si tratta allora di un campo di battaglia, che ci piaccia oppure no, che lo riconosciamo o meno. E non è solamente un terreno di scontro che ha deciso l'avversario, ma sembra piuttosto essere una dimensione della società umana in quanto tale per

²⁴ Questa dinamica interclassista è frequente almeno a partire dall'organizzazione fascista del folklore dopolavoristico dove alle élite locali era affidata, in quanto mediatrici con il potere centrale, la cooptazione e la mobilitazione di persone di diversa estrazione sociale allo scopo di rappresentare il folklore locale, specialmente attraverso l'esibizione di sfilate e di danze in costume, in determinati eventi organizzati dal regime mussoliniano. Oggi un meccanismo simile sembra funzionare allorché i gruppi folkloristici, i cui componenti spesso appartengono alle classi popolari, sono diretti da frazioni localmente egemoni della borghesia (spesso provenienti dalla borghesia delle professioni), o si ritrovano a omaggiare qualche autorità in occasione di visite di personaggi illustri, proseguendo una tradizione che deriva almeno dalle cerimonie di accoglienza (che solitamente annoveravano diversi momenti folklorici) dedicate ai sovrani o a esponenti di casa Savoia durante le tappe dei loro viaggi ufficiali nei territori del Regno d'Italia tra Ottocento e Novecento.

la quale deve passare qualunque idea e qualunque prassi di trasformazione sociale: il concetto di egemonia ci dice anche questo. Tuttavia, la questione non finisce qui, anzi forse qui inizia. Domandarsi se dobbiamo lottare sul terreno della cultura significa anche domandarsi se questo basta, se questo è tutto. Dal punto di vista relazionale e materialista in cui mi pongo non è accettabile una separazione netta tra oggetto e soggetto, strutture e pratiche, forze materiali e ordine simbolico. A dispetto del forte effetto di realtà che questi termini presi singolarmente trasmettono, è da ritenere che la realtà vera sia la relazione storica e sociale che li costituisce e che questa relazione sia il vero oggetto delle nostre ricerche²⁵. Pertanto non posso ignorare che la forza dell'ideologia si accompagna sempre a delle forze materiali e strutturali, anche se decido di ritagliarmi come campo di ricerca un ambito prettamente culturale. Perciò lottare sul terreno della cultura significa non solo lottare con armi simboliche per trasformare i modi di produzione simbolica, per così dire, dall'interno, ma anche saper individuare una serie di assi strutturali attorno ai quali ruotano le possibilità di cambiamento delle condizioni oggettive che contribuiscono a un dato ordine simbolico e a una data configurazione egemonica che legittimano e sostengono un intero ordine sociale. Nel campo del folklore organizzato e dei processi di patrimonializzazione bisogna chiedersi cosa succederebbe se anziché puntare tutto o quasi sulla tutela e valorizzazione di una data pratica culturale (che sia un cerimoniale festivo, una pratica estetica come la musica o la danza, un sapere produttivo come il lavoro artigiano ecc.), ci si concentrasse sulle condizioni sociali e culturali globali in cui tali forme patrimoniali hanno luogo e in particolare sulle condizioni sociali e culturali dei loro protagonisti dal lato subalterno. Che cosa succederebbe, per esempio, se quelle masse popolari che spesso danno un contributo fondamentale alle feste religiose si emancipassero dalle necessità materiali che limitano seriamente la loro libertà di concepire il mondo e la vita in una maniera diversa da quella dell'ideologia dominante? Che cosa succederebbe se iniziassimo a dare

²⁵ Gramsci in fondo dice proprio questo quando parla della centralità del «contesto» e non dell'«ente a sé». Si veda anche P. Bourdieu, *Pensare in maniera relazionale*, in Id., L. Wacquant, *Risposte per un'antropologia riflessiva*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 177-186.

meno importanza al cerimoniale festivo o all'arte popolare in sé e più importanza alle condizioni di vita materiali e culturali delle classi popolari?

Si potrebbe pensare che stia scavalcando tutti gli aspetti sociali, creativi e di umanità in comune che queste pratiche e queste forme di vita messe in patrimonio comprendono. In realtà, fino a tempi relativamente recenti, la cultura popolare non è mai stata considerata in termini di patrimonio da valorizzare: i suoi protagonisti la vivevano in maniera fondamentale irriflessa, e gli interventi dall'alto, che indubbiamente c'erano, erano volti o a censurarla e regolarla (i ben noti interventi ecclesiastici) o a parteciparci sotto diversi ruoli codificati (si pensi, per esempio, al ruolo giocato dall'aristocrazia nelle feste popolari di antico regime). Fino alla scoperta della cultura popolare da parte delle élite intellettuali europee nel XIX secolo e, soprattutto, all'affermazione del paradigma patrimoniale nella seconda metà del XX secolo, il folklore e la cultura popolare erano semplicemente parte di una dinamica storica che le ignorava in quanto tali: ciò evidentemente non gli ha impedito di cambiare nel tempo. Oggi sembra, come detto più sopra, che la loro tematizzazione riflessiva e il loro inserimento in processi politici *ad hoc* li voglia sottrarre al processo storico: evidentemente questo è impossibile e i fautori del patrimonialismo sono i primi a saperlo, essendo la patrimonializzazione della cultura popolare un fatto storico tra tanti. Eppure l'effetto simbolico è esattamente quello, cioè far apparire il patrimonio culturale come qualcosa che è stato difeso e tutelato dai mutamenti della storia. Quello che voglio dire è che la dimensione attuale e potenziale della socialità umana, presente per definizione in ogni forma di vita culturale, comprese quelle patrimonializzate, dovrebbe essere considerata – e perciò, se è il caso, anche rispettata, ammirata e difesa – come prodotto della totalità sociale in divenire e non come valore in sé espunto dalla storia umana che l'ha prodotto. Non è un caso, a mio parere, che molto spesso il culto del popolare, nella migliore delle ipotesi, riposi sulla convinzione che si possa fare un buon servizio alla causa del popolo valorizzandolo ed esaltandolo; nella peggiore, obliteri totalmente le condizioni strutturali di produzione della subalterità materiale e simbolica del popolo, facendosi tutto sommato complice di queste condizioni di produzione.

6. Conclusioni

Esiste nelle scienze sociali tutta una corrente, senz'altro eterogenea, accomunata dall'idea di queste scienze come «critica della società»²⁶. Tuttavia, anche a causa della pervasività dei meccanismi di dominazione che pure le scienze sociali così intese si impegnano a svelare, sembra che la tradizione del pensiero critico non sia riuscita ad andare oltre la fiducia illuministica nel potere rischiarante della ragione, assestandosi su una posizione che il pensiero storico-materialista sembrava aver superato, ossia che il mondo si potesse cambiare cambiando le idee. Non è da escludere che l'affidarsi alla conoscenza critica sia l'unica cosa che rimane quando sembrano venire meno le condizioni per l'organizzazione pratica e collettiva di quel pensiero (nonostante il generoso impegno militante di molti studiosi). Può essere Gramsci uno di quegli uomini che ha iniziato ad approntare (dico iniziato, perché sta a chi è venuto dopo di lui a proseguire, sviluppare, affinare, adattare o modificare) alcuni dei più importanti strumenti teorici e pratici, come può essere il concetto e la pratica dell'egemonia, per tentare di superare concretamente questa *impasse*? La nozione di egemonia, insieme analitica e politica, può aiutarci a uscire dalle secche in cui tende ad arenarsi la buona vecchia ragione illuminista? In fondo sappiamo che non basta fare appello al potere demistificante della ragione critica per liberarci dall'ideologia che sostiene simbolicamente e inconsciamente un ordine sociale che riteniamo ingiusto. Ma, allo stesso tempo, sappiamo anche che non possiamo illuderci di trovare nella dimensione economico-materiale la causa immediata degli effetti ideologico-culturali. L'egemonia è una di quelle categorie – similmente forse al concetto affine di ideologia – che rivelano la natura relazionale e dialettica del mondo sociale, dal momento che è essa stessa dialettica e relazionale; per questo essa è insieme teorica e pratica. Infatti, da una parte, registra il funzionamento dello stato di cose presenti (l'egemonia borghese o liberale, ma anche l'egemonia religiosa), dall'altra, costituisce la formula pratica per una possibile via di uscita da questo stato di cose

²⁶ T. W. Adorno, *Lezioni di sociologia*, trad. it. Torino, Einaudi, 2001 (1966), p. 37.

(l'egemonia socialista o popolare). Se la riflessione carceraria di Gramsci parte anche dalla considerazione dei motivi del fallimento della rivoluzione comunista nei paesi a capitalismo avanzato, questa considerazione lo porta, tra l'altro, a scoprire il terreno culturale non solo come luogo tattico del conflitto sociale (la «guerra di posizione» che prende il posto della «guerra di movimento»), ma anche come posta in gioco strategica del conflitto (la formazione di una nuova cultura e quindi di una nuova egemonia o forse sarebbe meglio dire: un'altra egemonia). Ancora una volta si rivela il ritmo dialettico del pensiero gramsciano: il popolare, così com'è dato storicamente (e non idealmente), è uno dei terreni in cui si sviluppa, evolve o involge, la lotta di classe, ma allo stesso tempo, proprio per via di questa lotta, è destinato ad essere *superato* verso qualcosa che al momento ci appare con i contorni appena immaginabili di una cultura “altra” proprio di un'egemonia “altra”. Uno dei problemi decisivi è, allora, come superare il determinismo economico senza ricadere nel culturalismo. Dal mio punto di vista, e dal punto di vista di un'antropologia della cultura popolare e insieme dell'egemonico così come la immagino e cerco di praticarla, il modo migliore per occuparsi concretamente di folklore e cultura popolare oggi è, per dirla in modo provocatorio, non occuparsene affatto. Ossia non considerarle in sé, ma per le relazioni costitutive che instaurano col resto del mondo sociale, ciò che chiamo il loro “fuori”. Se il folklore contemporaneo e la cultura popolare modernamente intesa sono (anche) un risultato dell'egemonia borghese, il punto di svolta non è l'intervento sul folklore e la cultura popolare come campi specifici e autonomi (seppure da una prospettiva di sinistra), ma sui rapporti sociali globali che influenzano il culturale e il popolare. Il che significherebbe né affidarsi ciecamente alle virtù salvifiche dell'economia (un cambiamento della struttura che si rifletterebbe automaticamente nella sovrastruttura) né a quelle della cultura (la pretesa di cambiare la cultura con la sola cultura). Nell'ottica, dunque, di una scienza sociale e di un'antropologia culturale che non sia fine a se stessa o strumento inconsapevole delle ingiunzioni del capitale e dello Stato, ma invece epistemologicamente e politicamente impegnata a scardinare qualunque autoreferenzialità e partecipare alla costruzione di reali percorsi di liberazione e di giustizia, in quest'ottica la comprensione della cultura po-

polare e del folklore deve essere finalizzata al riconoscimento delle subalternità e dei meccanismi che la riproducono, e questo obiettivo deve poter predisporre a considerare il folklore e la cultura popolare contemporanei delle forme di vita in cui si riverberano processi storici e conflitti sociali più vasti. Perciò si tratterebbe non tanto di agire dall'interno di questi campi sociali (sotto forma di patrimonialismo o in generale di valorizzazione e difesa della cultura popolare), quanto di saper cogliere – da parte di chi si muove o gli capita di muoversi all'interno di tali campi – quei processi e quei conflitti più vasti e profondi, e saperli cogliere nel loro risvolto di libertà, uguaglianza e solidarietà sostanziali. In altre parole, prefigurando, forse, un'egemonia altra.