



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Gramsci in antropologia politica. Conessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne

Riccardo Ciavolella

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

Recommended Citation

Ciavolella, Riccardo, Gramsci in antropologia politica. Conessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 174-207.
Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/11>

Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne

Abstract

The current article starts from the hypothesis that, despite their different intentionalities, political anthropology and Gramsci's thought converge in the attempt to understand the political subjectivity of the subaltern groups and popular masses. The article then goes on to present the way in which Gramsci confronted the question in order to then discuss, in a chronological perspective, from the origin of the discipline to the present day, the contributions of political anthropology – sometimes under the direct influence of Gramsci – in the light of his considerations regarding the political dimension to the cultural expressions of the subaltern classes and also as regards the dilemmas that anthropology faces between the quest for a “connection of feeling” and the risk of a “populist representation.”

Keywords

Political anthropology, populism, representation, popular culture

Alla ricerca del soggetto politico popolare. Gramsci, l'antropologia politica e la questione della rappresentazione

Riccardo Ciavolella

1. Introduzione

L'antropologia politica ha recentemente preso parte al dibattito critico contemporaneo sulla crisi delle istituzioni democratiche e sull'emergere della tentazione populista nel quadro della rigenerazione passiva del capitalismo globale (Kalb 2012, Friedman 2014). Oltre ad analisi concrete, fondate su studi empirici, a partire da diversi contesti di crisi, nel dibattito antropologico si discute della funzione critica della disciplina e della possibilità che l'immersione etnografica e l'elaborazione antropologica possano indicare nuovi modi per stabilire una connessione organica con il "popolo" (Smith 2017) e per creare e articolare nuove soggettività politiche popolari in un contesto di frammentazione identitaria e sociale (Boni, Ciavolella 2015). In questo quadro si rinnovano oggi, come vedremo, le invocazioni a utilizzare il pensiero di Gramsci e a farlo convergere con l'antropologia politica. A partire da questa constatazione, questo articolo intende affrontare la questione del rapporto di influenza e le eventuali convergenze tra pensiero gramsciano e antropologia politica a proposito della maniera in cui si tenta di comprendere il pensare, il sentire e l'agire politico del "popolo". Più in particolare, si descriverà il contributo passato e presente dell'antropologia allo studio della questione analizzandolo alla luce delle critiche formulate, degli accorgimenti invocati e delle metodologie proposte da Gramsci nei confronti di ogni tentativo di «andare al popolo» e di rappresentarlo. Gramsci, in effetti, esprimeva il bisogno di trovare nuovi modi di "rappresentare" il popolo perché esso acquisti soggettività storica e politica; ma al tempo stesso metteva in guardia contro i rischi "populisti" in cui si può incorrere nel tentativo di rappresentare il popolo.

Piuttosto che considerare Gramsci come un precursore o un anticipatore dell'antropologia politica del secondo dopoguerra, preferiamo intendere la riflessione gramsciana e la disciplina come due tentativi diversi, sviluppatasi in sequenza storica, per rispondere a domande simili: come cogliere l'agire e il pensare politico di masse e gruppi subalterni? Come pensare la loro articolazione reciproca in un soggetto politico? Come tradurli e interpretarli? Come superare le frontiere della rappresentazione? Per discutere queste questioni, la riflessione parte da una disamina della critica di Gramsci al positivismo dell'antropologia della sua epoca, per poi dimostrare come l'antropologia politica in particolare abbia accolto, o formulato in maniera autonoma ma convergente rispetto a Gramsci, l'idea di considerare masse popolari e gruppi subalterni come soggetti propriamente storici. Il cuore dell'articolo ripercorre quindi in prospettiva diacronica i modi in cui l'antropologia ha affrontato il problema della soggettività politica delle masse popolari e della loro rappresentazione. In un primo momento, l'articolo discute la nozione di "folklore progressivo" elaborata da Ernesto De Martino all'interno di una antropologia italiana influenzata direttamente da Gramsci e poi quella di "prepolitica" nella storia sociale e nell'antropologia politica anglofona degli anni '50 e '60. In un secondo momento, l'articolo analizza i modi in cui l'antropologia politica internazionale ha affrontato la questione assumendo il pensiero di Gramsci come fonte di ispirazione o come elemento di critica dialettica, soprattutto sotto l'influenza delle teorie post-strutturaliste. Infine, nell'ultima parte, l'articolo declina su considerazioni più generali sull'orientamento attuale dell'antropologia politica, in particolare di fronte alle questioni dei movimenti sociali che invocano alternative alla globalizzazione capitalistica, dell'emergere di movimenti politici populistici, della critica post-coloniale e dell'antropologia detta militante.

2. Gramsci e la questione della rappresentazione del "popolo"

L'interesse nei confronti del pensiero gramsciano riemerso negli ultimi decenni ha subito recentemente un'accelerazione ulteriore. Le sue riflessioni sembrano permettere di porre domande pertinenti

nell'interpretare i diversi fenomeni e tendenze riconducibili alla questione del "populismo". Si tratta ad esempio della disconnessione tra intellettuali e masse e della crisi di legittimità delle istituzioni politiche e culturali connessa alle transizioni economiche e geopolitiche del capitalismo globale: la "crisi egemonica" sarebbe collegata all'approfondirsi di disuguaglianze e ingiustizie e al tempo stesso alla perdita di capacità da parte della politica e della cultura di rappresentare sentimenti, bisogni e aspirazioni che emergono nella società, ma che non trovano né interpretazione culturale né espressione politicamente organizzata e coerente (Crehan 2016).

Di fronte a questa situazione, in molti identificano nel pensiero e negli scritti gramsciani degli elementi utili per pensare una versione positiva del "populismo". Sono questi elementi, ad esempio, ad essere stati messi in luce dall'interpretazione che Ernesto Laclau (2005) ha voluto dare dell'egemonia gramsciana, dove i riferimenti al "popolo" si pongono come necessari all'articolazione organica di soggetti diversi, all'origine socialmente e culturalmente differenti, in un soggetto politico unitario, in quanto generico antagonista della classe politica al potere.

Al tempo stesso, però, si trovano negli scritti di Gramsci diversi concetti e riflessioni che permettono di sviluppare una posizione critica sul "populismo", come i passaggi sui "mostri" che potrebbero sorgere in una situazione di crisi e quelli che trattano della versione "deteriore" della "demagogia" e sul cesarismo (Quaderno 6, § 97), tutte minacce che si presenterebbero in contesti di crisi egemonica. La demagogia, in particolare, sarebbe un esito politico possibile qualora si siano esauriti tutti gli altri tentativi dell'egemonia di riconfigurarsi attraverso delle «rivoluzioni passive», ossia di rinnovarsi e di superare la proprio crisi assorbendo o disinnescando la critica (Quaderno 1, § 48): la demagogia costituirebbe proprio lo stadio ultimo e supremo della rivoluzione passiva, poiché tenta di palliare l'assenza di ogni rappresentatività e legittimità con riferimenti puramente simbolici e strumentali al popolo, solitamente chiamato, in questi casi, "nazione". È in questi casi che il malcontento spontaneo, o quantomeno informe, delle masse è recuperato e orientato da proclami di rigenerazione sociale e politica, e soprattutto morale, e di ritorno "al popolo", ma essi possono nascondere

in realtà posizioni conservatrici, che oggi definiremmo antidemocratiche e xenofobe.

Gramsci discute della demagogia non soltanto nei termini di una forma prettamente politica di direzione delle masse, ma anche affrontando la questione del populismo in una prospettiva culturale, o meglio etico-politica: la questione del nesso politica-popolo ha infatti a che vedere con l'egemonia come tentativo di produrre consenso e concezioni del mondo condivise. Per Gramsci, la demagogia politica è deleteria poiché si arroga il diritto e si attribuisce la capacità di cogliere quale sia la verità inespressa del popolo per farsene rappresentante. In questo senso, la demagogia si risolve a semplice *retorica*, in cui il "popolo" è chiamato a farsi protagonista della storia, ma solo nella misura in cui esso è *rappresentato* dal potere. La rappresentazione del popolo, in questo caso, è da intendere nel duplice senso che esso è descritto dallo sguardo esteriore del politico e che quest'ultimo pretende di farsene il portavoce.

È in questo quadro che si comprende il modo in cui Gramsci sviluppa la nota riflessione sul rapporto organico tra intellettuale e massa come di un rapporto alternativo a quello demagogico, nel caso in cui sia in grado di fondarsi su una «connessione sentimentale» che integri il sapere, il comprendere e il sentire come modalità di accesso alla vita reale delle masse e all'espressione organica delle loro aspirazioni (Quaderno 11, § 67). Questa forma di connessione e rappresentanza, però, richiede una riflessione d'ordine epistemologico, se non proprio metodologico su come l'intellettuale possa accedere o meno a tale conoscenza empatica del "popolo".

Molti dei temi trattati nei *Quaderni* appaiono come contributi a una disanima storica, politica e culturale di questo problema, anche se essi – teniamolo sempre presente – sono ancora allo stadio preparatorio in quanto fatta di semplici note e appunti. Tali contributi comprendono, ad esempio, la storia degli intellettuali italiani, la storia della letteratura nazional-popolare e delle scienze sociali, la formazione storica e l'articolazione sociale delle classi popolari e dei gruppi subalterni o, ancora, i modi di espressione culturale e politica della contestazione o del malcontento da parte delle masse. Di fronte a queste tematiche, Gramsci pone degli interrogativi sui modi in cui le masse possano essere

comprese e rappresentate. L'obiettivo ultimo, per il politico rivoluzionario e non il freddo scienziato sociale, è di capire come innestare l'attività storica e intellettuale delle masse in un processo politico di trasformazione ed emancipazione. In termini propriamente gramsciani, il problema è come fare uscire le masse dal loro stato di *subalternità*, ossia una situazione in cui esse «subiscono sempre l'iniziativa delle classi dominanti» ed accompagnarle verso la produzione di «un'iniziativa politica autonoma» (Quaderno 25). Altrimenti detto, questa emancipazione dalla subalternità consiste nel liberare le masse dalla disgregazione sociale e politica a cui sono costrette e dunque nel dare forma a quello che Gramsci chiama un *popolo-nazione* (Quaderno 19, § 28, Quaderno 21, § 5): un soggetto storico e politico dotato di una nuova e organica cultura, una nuova e organica *volontà collettiva*.

Nella visione di Gramsci, l'emancipazione delle masse da condizionamenti storici, sia materiali che culturali, che le rendono *subalterne*, ossia passivo o soggetto all'iniziativa politica altrui, implica diversi *passaggi* o *traduzioni*: la capacità di superare la disarticolazione sociale con cui i diversi gruppi subalterni sono differenziati e posti in posizioni reciprocamente antagoniste al fine di creare una volontà collettiva; la possibilità di superare la propria condizione di classe in sé, ossia determinata dalle condizioni socio-economiche, a uno stato di classe per sé, capace dunque di assumere una cultura superiore, intesa come consapevolezza del proprio ruolo storico – altrimenti detto di operare una *catarsi* dallo stato economico-corporativo a quello etico-politico; e soprattutto, il passaggio dalla «spontaneità» alla «direzione consapevole» nella lotta per l'egemonia. La soggettività politica, dunque, non è data, ma deve essere creata, in un processo che corrisponde alla definizione stessa di *politica*. Per Gramsci, si tratta certamente di un progetto politico, quello dell'emancipazione dei subalterni per iniziativa autonoma, ma che presuppone comunque una previa analisi e comprensione della forma con cui la politica si presenta presso le masse popolari quando ancora non si sono fatte soggetto politico. Da questo punto di vista, Gramsci ha la capacità, in controtendenza rispetto a buona parte della filosofia, di svincolare la politica dalle sue sole espressioni formali e istituzionali, per rintracciarla e riconoscerla nella forme, certo embrionali e non completamente coscienti e organizzate, di contestazione, resistenza e

insubordinazione delle masse, ma anche offrendo un'interpretazione propriamente politica perfino dell'apolitismo e del fatalismo popolare come espressioni di apparente passività.

Una volta precisato quale fosse l'obiettivo di Gramsci, bisogna però ricordare che la riflessione sviluppata nei *Quaderni* non offre un quadro completo e definitivo, ma solo indicazioni e suggestioni su *come* si possa effettivamente e stabilire una «connessione sentimentale» con le masse o dare forma a tale soggetto politico popolare: possiamo ricordare, al limite, i «criteri metodologici» per la ricostruzione della storia – sporadica, episodica, disgregata e marginale – delle classi subalterne, attraverso un lavoro di recupero delle sue deboli tracce da parte di uno «storico integrale» (Quaderno 25). Lo spazio consacrato a una pianificazione metodologica dello studio delle classi subalterne in un'ottica politica di formazione di un “popolo-nazione” appare tuttavia ridotto rispetto a quello dedicato da Gramsci allo sviluppo di una posizione decostruttiva. In buona parte dei passaggi dei *Quaderni* dedicati alla questione Gramsci si lancia, infatti, nella critica dei tentativi storici con cui intellettuali e politici hanno provato ad accedere ad una conoscenza dell'agire, del sentire e del pensare del popolo e di costruire con essi un rapporto di rappresentanza organica. Questa predominanza della posizione negativa si spiega, lo ricordiamo, con il fatto che, in fin dei conti, i *Quaderni* rimangono non una proposta di fondazione di una nuova scienza sociale, ma una riflessione storica e politica sulle ragioni di una sconfitta, quella del movimento proletario e comunista: e punto centrale dell'interpretazione di Gramsci è che tale sconfitta è dovuta in gran parte al fallimento di intellettuali e dirigenti politici di costruire un rapporto organico e di rappresentanza con le masse, cosa che ha permesso l'emergere dell'opzione demagogica nel suo senso deteriore, a suo tempo il fascismo.

3. Gramsci e l'antropologia politica per una scienza storica del soggetto

Venendo al rapporto tra Gramsci e antropologia politica, si potrebbe rapidamente sbrigare la questione ammettendo da subito che, al di là dell'identificazione dell'agire e nel sentire politico del popolo come

problematica comune, i due approcci sarebbero incomparabili perché mossi da obiettivi e intenzioni differenti. Da una parte, abbiamo evidentemente un'intenzionalità politica: quella di un politico rivoluzionario che, se tenta di comprendere il sentire e l'agire politico del popolo, è per costruire con esso un soggetto politico capace di ribaltare i rapporti di forza storici. Il problema per Gramsci, infatti, era quello di capire come il "popolo" potesse storicamente emergere dalla "massa" in forme di gruppi socialmente disarticolati, economicamente subordinati e politicamente subalterni in un soggetto propriamente politico, in un processo che egli designava come "catartico". Per quanto riguarda l'antropologia, invece, se la consideriamo come una "scienza sociale", dovremmo riconoscere in lei la sola vocazione a descrivere la dimensione politica dell'agire e del pensare popolare come un elemento oggettivo e, in quanto tale, una delle tante dimensioni in cui s'articola un'organizzazione sociale particolare. Se la prospettiva gramsciana sembra dunque interessarsi alla "politica del popolo" nei termini politici e normativi della volontà e della produzione storica, ossia dell'ideologia, l'antropologia politica sembrerebbe accontentarsi della sua descrizione, nei termini dunque di una "scienza": la sua intenzionalità sarebbe puramente descrittiva e conoscitiva, fermandosi dunque allo stadio dello studio e della comprensione della politica del popolo come fenomeno storico, sociale e culturale puramente dato.

Tuttavia, questa distinzione presuppone un'opposizione troppo radicale tra sapere scientifico e politica o ideologia, un'opposizione che può essere facilmente messa in discussione, anche se a gradi variabili, sia dalla riflessione critica gramsciana sullo "scientismo" e sulla scienza – e le scienze sociali in particolare – sia dalla critica che l'antropologia – e l'antropologia politica in particolare – ha mosso a una propria tendenza al naturalismo etnografico. In una prospettiva gramsciana l'opposizione tra ideologia e scienza, o anche tra soggettività e oggettività conoscitiva, ha poco senso. E in maniera simile, la stessa antropologia si è resa conto di quanto qualsiasi sapere sulla società e la storia non sia "oggettiva", nel senso di slegata dal contesto storico e dagli orizzonti politici ed ideologici nei quali essa si sviluppa e il suo sapere è prodotto. Al pari di ogni altra disciplina scientifica, l'antropologia politica è nata in un preciso momento storico per rispondere a precise sol-

lecitazioni politiche e sociali, quali ad esempio la costruzione di un mondo globale attraverso l'imperialismo occidentale e la sua crisi (Vincent 1990). Ma l'antropologia è una scienza e al tempo una prassi propriamente "politica" nella misura in cui essa è inestricabilmente associata ad una pratica d'indagine – l'etnografia o la ricerca sul campo – che pone in relazione diretta la costruzione del sapere teorico con la prassi storica di uomini in carne ed ossa con cui si interagisce e si condivide, quantomeno in maniera transitoria, il vissuto (Fassin, Bensa 2008; Vargas-Cetina 2013).

Qui vorrei insistere sull'anticipazione che rappresenta la riflessione di Gramsci, rispetto all'antropologia politica, nel superare il positivismo e nell'interessarsi al "popolo" – o ai "popoli" al plurale – trasformandoli da puri oggetti naturali di una scienza positivista a soggetti propriamente storici. Secondo la critica che Gramsci muove alle scienze sociali positivistiche (Quaderno 15, § 10), ridurre le masse a delle fredde categorie significava supporre che le masse fossero determinate da logiche e leggi a cui non potevano sottrarsi: in sostanza, fare una scienza dell'uomo significava considerarlo essenzialmente un soggetto storicamente passivo, se non addirittura un semplice oggetto, una massa – nel senso fisico del termine – inerte.

La critica di Gramsci appare particolarmente calzante per quei sociologi e antropologi che avevano fondato queste discipline in Italia. Qui, infatti, esse si erano sviluppate, a partire dall'antropologia criminale di Cesare Lombroso e poi sviluppatesi con le teorie razziali sul Meridione di Alfredo Niceforo, nel senso di un positivismo che si voleva scientifico e oggettivo, ma che non faceva altro che ridurre le classi povere, gli umili e la massa in genere a un ammasso di vite insignificanti e inerti e soprattutto colpevoli della propria condizione. Come dimostra l'analisi che Lombroso fece dell'esperienza e perfino del cadavere di Davide Lazzaretti (Quaderno 25, § 1), per questi intellettuali i popolani erano dotati solo di passioni e capaci solo di sofferenza corporale o di pazzia mentale, così che a loro si poteva rivolgere al limite uno sguardo compassionevole, misericordioso, pietoso, ma sempre distaccato: la loro passione era a disposizione dello sguardo scientifico e dell'animo nobile di chi li osservava. Tale rapporto conoscitivo era espressione di un rapporto di classe, di un rapporto gerarchico. Benché

velato da buoni principi morali, lo sguardo scientifico sui “poveri” e gli “umili” finiva inevitabilmente per supportare giudizi discriminatori, utili all’ideologia dominante per confermare i rapporti di forza presenti e a tenere escluso il popolo osservato dal potere: l’osservazione scientifica ribadiva l’inferiorità culturale, e addirittura razziale, delle classi inferiori e la loro incapacità ad emanciparsi dal loro stato.

La critica di Gramsci non toccava però solo gli antropologi lombrosiani. Essa era rivolta ugualmente agli scienziati del folklore, che riducevano la cultura delle masse a tratti pittoreschi; e ai sociologi positivisti, rappresentati ad esempio dal socialista belga Henri De Man. Tra gli obiettivi principali della critica gramsciana nei *Quaderni*, De Man era accusato da Gramsci di ridurre la cultura e lo spirito delle masse proletarie a una questione di puro psicologismo, poiché negava una qualsiasi vocazione operaia alla trasformazione radicale dei rapporti di forza. Per Gramsci, «l’atteggiamento del De Man» era come quello degli studiosi positivisti del folklore, come risulta dalla celebre nota su spontaneità e direzione consapevole (Quaderno 11, § 66):

L’atteggiamento del De Man è [...] quello «scientificista»: egli si china verso il popolo non per comprenderlo disinteressatamente, ma per «teorizzare» i suoi sentimenti, per costruire scherni pseudo-scientifici; non per mettersi all’unisono ed estrarre principi giuridico-educativi, ma come lo zoologo osserva un mondo di insetti, come Maeterlinck osserva le api e le termiti (Gramsci 1975, 1501).

In tale nota, Gramsci mostrava di condividere con gli scienziati sociali il bisogno di «studiare oggettivamente ciò che gli uomini pensano di sé e degli altri in proposito». Ma si rifiutava di «supinamente accettare come eterno questo modo di pensare», poiché questo sarebbe «il peggiore dei meccanicismi e dei fatalismi» (Gramsci 1975, 1501).

Molte delle critiche mosse da Gramsci alle scienze positiviste nei loro sviluppi tra fine Ottocento e inizio Novecento potrebbero valere anche per l’antropologia sociale e culturale che si sviluppava – in ambito britannico, francese e americano – proprio negli anni della maturità intellettuale di Gramsci, il quale, però, non ebbe il tempo di conoscerla e discuterla. Tra le due guerre, l’antropologia si prospettava ancora come studio “naturale” della società, sotto l’influenza di teorie sociali positiviste che tendevano a rappresentare culture e società come uni-

versi chiusi e stabili. Rispetto ad altre scienze sociali e anche alla filosofia, questa antropologia detta struttural-funzionalista aveva però due pregi che resteranno tra i principali contributi della disciplina e che Gramsci non ebbe modo di discutere: il processo induttivo con cui la riflessione teorica deve sempre essere ancorata a uno studio empirico di campo; e una concezione di cultura larga e “democratica” – ereditata dall’antropologia ottocentesca di Edward Tylor, ma ben diversa dall’antropologia ad essa contemporanea di un Lombroso – e opposta alle quelle ristrette ed elitiste: la cultura come un insieme di abitudini e concezioni del mondo condivise dai membri di una società e non solo portata e sviluppata dalle classi dominanti.

Rispetto al pensiero gramsciano ad essa coevo, all’antropologia mancava certamente, all’epoca, una reintegrazione di una visione storica della cultura e delle società umane: la disciplina aveva pensato che negarla fosse una conquista scientifica, poiché con essa si rifiutavano le visioni evoluzioniste che riducevano la comparazione tra società diverse a una questione, puramente etnocentrica, di ritardi e anticipazioni. Tuttavia, la dimensione storica cominciò ad essere reintrodotta in seno all’antropologia attorno agli anni 1940, proprio quando si sviluppava una branca specifica della disciplina consacrata allo studio della “politica”. Pur essendo nata nel solco positivista dell’antropologia generale, l’antropologia politica se n’è presto distaccata con il suo tentativo di reintrodurre una lettura storica e dinamica nello studio delle società contemporanee, inserendo ad esempio la questione del conflitto e dell’origine storica dei rapporti di potere. Questa trasformazione per certi versi radicale dello sguardo antropologico era dovuta al fatto che gli antropologi del secondo dopoguerra, da “informatori” coloniali seppur “reticenti”, erano diventate le principali voci critiche dei regimi coloniali e più in generale dei rapporti disuguali in un mondo sempre più integrato. Essi tentavano allora di accompagnare i movimenti sociali e culturali che preparavano la costruzione di movimenti politici dei cosiddetti “popoli oppressi” contro il colonialismo, lo sfruttamento capitalistico e nuove forme di dominazione culturale e politica. Per fare ciò, cominciarono dunque ad interessarsi ai processi di costituzione di soggettività storiche e politiche in tali contesti, contro quelle ideologie della dominazione che preferivano vedere in “tribù”, “razze” e “con-

tadini” uno stato di passività storica. Solo grazie a questo lascito di un’antropologia politica nata in quella fase è possibile oggi, per studiosi come Kate Crehan (2002), affermare l’esistenza di una forte convergenza tra l’antropologia contemporanea e l’approccio gramsciano, soprattutto nella concezione dinamica e politica della cultura e della storia delle società umane.

Un volta accertata la convergenza di pensiero gramsciano e di antropologia politica nel considerare il “popolo” come un soggetto storico e non un oggetto naturale, rimane il problema di capire come identificare e interpretare i modi in cui tali soggetti si fanno anche propriamente *politici*. L’antropologia politica condivide con Gramsci, amplificandone per certi versi i tratti, l’idea che il concetto di “politica” debba essere allargato a manifestazioni che non siano formali o istituzionali e ad esperienze alternative a quelle considerate canoniche nella prospettiva dello sviluppo politico della società occidentale e borghese. Questo, peraltro, si dimostra indispensabile per comprendere le forme “popolari” che la politica assume. Fin dall’origine, l’obiettivo dell’antropologia politica è stato quello di allargare il campo dei fenomeni sociali da interpretare politicamente. Da una posizione esplicitamente critica nei confronti della filosofia politica moderna perché troppo incentrata sulle istituzioni statali della modernità europea, l’antropologia politica ha voluto nobilitare a politica altre forme di organizzazione sociale che non si materializzano nelle medesime istituzioni, ma soprattutto riconoscere come politiche altre forme di espressione sociale e culturale. Secondo una definizione canonica, offerta ad esempio da Georges Balandier, l’antropologia politica si interessa a tutte quelle situazioni in cui esiste un’asimmetria nelle relazioni sociali, e dunque un rapporto di potere fra due gruppi sociali (Balandier 1985). Senza negare l’autonomia del politico, l’antropologia ha così identificato la politica nelle sue forme *incastrate (embedded)* nelle relazioni sociali. Per questa ragione, possono essere ricondotte a “politiche” tutte quelle antropologie che studiano non per forza la politica in senso ristretto, ma i rapporti di potere e le dialettiche tra dominazione e resistenza che si esprimono anche in altri campi dell’esistenza sociale, come in particolare i rapporti di sfruttamento economico, i rapporti tra religioni ufficiali e religioni popolari e il campo della produzione e della manife-

stazione culturale. L'antropologia politica si è andata così configurando da una parte come lo studio dei sistemi di potere e dell'autorità in contesti esotici; ma dall'altra, come lo studio della dialettica tra dominazione e resistenza, tentando di identificare nei gruppi dominati delle capacità di azione e iniziativa storica sovversiva (Ciavolella, Wittersheim 2016).

Appare chiara qui una convergenza perlomeno tematica negli interessi degli antropologi politici e di Gramsci, tanto che per quanto riguarda ad esempio l'antropologia italiana del dopoguerra, anche se piuttosto incentrata su religione e cultura e non sulla politica, la disciplina ha esplicitamente fatto riferimento a Gramsci per pensare ai rapporti dialettici tra dogma ecclesiastico e religiosità popolare e tra cultura ufficiale e cultura popolare. Tuttavia, queste riflessioni hanno posto non pochi problemi agli antropologi proprio nel determinare in quale misura alcune espressioni sociali e culturali possano essere ricondotte a forme politiche. Il primo problema che si pone è che, in queste prospettive, sembra emergere una distinzione di grado di politicizzazione dei discorsi, degli atti, dei pensieri e delle pratiche di gruppi subordinati e popolari, ridotti a uno stato di latenza storica o di imperfezione nella loro capacità a farsi esplicitamente politici. Abbiamo visto che Gramsci risolveva il problema in termini politici: la subalternità si definisce come una situazione politica (e non una condizione di classe determinata) in cui si subisce l'iniziativa politica altrui: dunque, il suo superamento è rappresentato dall'assunzione di una soggettività politica positiva ed autonoma, sostenuta da una coscienza di sé e del proprio ruolo storico da parte del subalterno.

4. Il "folklore progressivo" o l'auto-rappresentazione del popolo come soggetto

In antropologia, uno dei primi tentativi di risolvere il problema di come allargare le manifestazioni di soggettività popolare che possono essere considerate "politiche" anche se non lo sono esplicitamente è rappresentato dal modo in cui, ad esempio, Ernesto de Martino ha elaborato il concetto di "folklore progressivo" attorno agli anni '50 (De Martino 1951a, 1951b). La riflessione di De Martino era allora l'esito di

una lunga e travagliata evoluzione intellettuale. Da storico delle religioni, egli era partito dalla concezione del fascismo come materializzazione storica positiva di quella “religione civile” che era stata al centro del dibattito intellettuale italiano d’inizio Novecento attorno alla necessità di una *riforma* culturale e morale del popolo italiano per accedere alla costruzione della nazione, una tematica peraltro posta al centro dell’analisi dallo stesso Gramsci (Quaderno 6, § 158), con esiti allora chiaramente opposti rispetto al fascismo. L’incontro poi con la filosofia crociana aveva indotto De Martino a uno slittamento della “religione civile” intravista nel fascismo a una “religione della libertà” di matrice mazziniana, liberale e storicista che si sposterà ulteriormente verso posizioni azioniste e poi liberal-socialiste. L’esperienza della Resistenza durante il suo soggiorno romagnolo tra il ’43 e il ’45, dove De Martino divenne ideologo di un Partito a vocazione socialista, costituisce, per il futuro antropologo meridionalista, un momento di riflessione sul bisogno di ancorare la riflessione intellettuale al sentire e all’agire del “popolo” (Ciavolella 2016b). Dopo la fine del conflitto, la lettura dei *Quaderni* fece del pensiero gramsciano, agli occhi di De Martino, una sorta di risposta ai suoi interrogativi sulla possibilità di accedere alla “cultura popolare” e di innestarla in un processo di emancipazione di massa. Nel 1948, nell’articolo *Cultura e classe operaia* apparso su “Quarto stato”, De Martino scriveva:

Attraverso Gramsci per la prima volta da parte di un militante italiano della classe operaia venne effettuato il tentativo di fare i conti con la storia culturale della nazione, con l’Italia che ebbe la Rinascenza, che non ebbe la Riforma, che dopo il Rinascimento ebbe la Controriforma, che cercò di risollevarsi a una funzione culturale universale attraverso il Risorgimento, e che tuttavia, dopo il 1870, si ripiegò quasi su sé stessa, lasciando disperdere a isterilire i fermenti dell’età precedente; con l’Italia che si inserì di nuovo nella grande tradizione culturale europea attraverso l’idealismo storicistico, svolgendo e mandando innanzi la coscienza culturale della filosofia classica tedesca; con l’Italia concreta, storica, hic et nunc determinata, con le sue strutture sociali, col suo Mezzogiorno disgregato e col suo Cristo fermo ad Eboli, secondo l’immagine che piacque al Levi.

È in questo senso di giunzione gramsciana tra cultura popolare e storicismo marxista nella prospettiva di rifondazione di un popolazione, allora, che deve essere intesa la nozione di “folklore progres-

sivo”. Essa era ispirata all’etnografia sovietica ed aveva come intento quello di sostenere che nella cultura popolare, come quella espressa dai canti contadini, dalla poesia o dal teatro popolare, ci fossero già *in nuce* degli elementi progressivi di riscatto o addirittura di rivoluzione. Tale nozione fu definita, d’altronde, in occasione di un primo tentativo demartiniano di effettuare una ricerca sul campo e dunque di trasformarsi, da storico delle religioni, in etnologo e antropologo: tra il ’50 e il ’52, infatti, De Martino tornò più volte, anche se brevemente, in Romagna con l’intenzione di registrare canti popolari di rivolta, come quelli che ricordavano l’eccidio di Conselice del 1° maggio 1890, quando i carabinieri spararono su braccianti e mondine manifestanti. Il principale soggiorno di ricerca fu tra il settembre e l’ottobre del ’51, durante il quale De Martino abbozzò una vera e propria ricerca etnografica assieme ad alcuni collaboratori locali, ai quali, secondo la loro stessa testimonianza, egli evocava le riflessioni di Gramsci sul canto popolare (vol. 6, p. 220 della prima edizione dei *Quaderni*) e un contributo di Gorki del 1934 al Congresso degli intellettuali sovietici (Brandolini 1996). In quei mesi, De Martino si recava spesso in Romagna perché partecipava, come giudice, a diversi concorsi e convegni sulla cultura popolare, come in particolare sul *teatro di massa*¹.

Le considerazioni di De Martino sul “folklore progressivo” furono pubblicate su diverse riviste, tra le quali in particolare «Emilia» (1951). Questa rivista era espressione allora della corrente di storiografia marxista emiliano-romagnola che faceva capo a Luigi Dal Pane, prima biografo di Antonio Labriola e poi storico del lavoro e delle campagne a livello locale ed allora membro del comitato scientifico del nascente Istituto Gramsci, che De Martino aveva probabilmente incontrato qualche anno prima durante la guerra nella campagna ravennate. È forse eccessivo parlare di un’influenza reciproca tra De Martino e Dal Pane, ma è importante rilevare qui una convergenza, in seno a una medesima rivista, di storiografia ed etnologia sotto il segno comune di Gramsci. Dal Pane (1950) parlava in quegli anni dell’importanza dell’etnografia come esempio di studio sottratto dalla storiografia all’idealismo, facen-

¹ Cfr. Forlì. *Convegno del teatro di massa*, «l’Unità», 21 dicembre 1951

do riferimento all'etnografia sovietica, proprio come De Martino aveva fatto, l'anno precedente, nel celebre articolo *Intorno a una storia del mondo popolare e subalterno* sulla rivista «Società» (De Martino 1949). Ecco le parole di Dal Pane:

Prendiamo l'etnografia. Questa può essere considerata nella cerchia delle scienze della natura oppure nella cerchia delle scienze storiche. Nel primo caso le caratteristiche etnografiche vengono ricondotte al fisico dell'uomo e si collegano alle predisposizioni costituzionali e razziali; nel secondo invece esse rientrano nell'ambito delle formazioni storiche e si presentano come complesse stratificazioni culturali. È merito della scienza sovietica dell'etnografia di avere dato rilievo all'aspetto storicistico di questa disciplina: «studiando la cultura di qualsiasi popolo (e non solo dei popoli privi di un linguaggio scritto, i primitivi) nelle sue caratteristiche nazionali oppure etniche, l'etnografo sovietico le analizza storicamente scoprendo gli strati dei vari periodi di sviluppo storico del popolo, leggendovi un riflesso di tutta la complessità del suo precedente destino storico». Questo indirizzo deve dare naturalmente risalto al tipo delle monografie storico-etnografiche e quindi avvalorare la rilevazione regionale quando la regione non rappresenti una semplice circoscrizione amministrativa, ma corrisponda grosso modo a una formazione storica del popolo. E nel medesimo tempo deve sottolineare l'importanza del materiale etnografico per lo studio delle classi che si trovano sui gradini inferiori della gerarchia sociale. Eccoci in presenza di vie nuove per lo studio del folklore, della lingua, delle tradizioni, delle leggende, delle fiabe, della letteratura popolare.

Nello stesso articolo, Dal Pane sosteneva che l'etnografia può convergere con la storiografia attorno all'oggetto degli studi regionali, e in particolare romagnoli. Essi, infatti, sarebbero essenziali per comprendere la storia delle “classi subalterne”: in questo caso, il riferimento a Gramsci, anche se non è citato, è più che esplicito poiché le sue pagine sulla “storia delle classi subalterne” del Quaderno 25 sono quasi parafrasate – in modo talvolta rasente il ventriloquio – da parte di Dal Pane per affermare che i “criteri metodologici” vedono la loro concretizzazione in una unione di etnografia e storiografia:

Bisogna altresì rilevare che, pur con notevoli difetti e senza la coscienza precisa di ciò che faceva, la storiografia tradizionale – e così anche per la Romagna – ha illustrato abbastanza largamente l'attività dei ceti dirigenti, ma ha lasciato del tutto nell'ombra le classi soggette, quelle che si possono anche chiamare le classi subalterne. Nasce a tal proposito una complessa tematica metodologica, di cui tentai di offrire esempi pratici di applicazione nel mio volume su la *Storia del lavoro in Italia*

dagli inizi del secolo XVIII al 1815 (1944). È ovvio che essa si complichì di molto quando passiamo ai tempi più vicini a noi, che son quelli in cui le classi economicamente inferiori salgono con passo deciso sul palcoscenico della storia attiva. Come si sono formati i gruppi sociali subalterni e quale ne è stata la consistenza dal punto di vista quantitativo? Come si è effettuata nei primi tempi la loro influenza politica? A quali formazioni politiche preesistenti si sono accodate, e attraverso quali rapporti e modalità – e dentro quali limiti – si è esplicitata la loro influenza sui programmi e sulla condotta pratica di tali formazioni? In qual maniera gli elementi nuovi hanno agito sulle formazioni preesistenti nel senso di provocarne processi di decomposizione e di rinnovamento oppure di orientare i gruppi dirigenti verso azioni difensive del loro predominio, dando vita a partiti nuovi capaci di mantenere il consenso e il controllo sulle classi inferiori? Quali sono state le prime formazioni autonome dei gruppi subalterni per rivendicazioni di carattere ristretto, e come da queste si è passati a formazioni che rappresentano, in un primo tempo, l'autonomia dei gruppi subalterni nei vecchi quadri, e, poi, in un secondo tempo, la loro autonomia integrale?

Degli articoli di De Martino pubblicati sul periodo della ricerca in Romagna, prenderò qui in esame una pubblicazione molto significativa del 1952, *Il mondo popolare nel teatro di massa* (De Martino 1952a). Questo articolo è fondamentale, nella nostra riflessione, nella misura in cui, oltre a sviluppare la sua concezione del “folklore progressivo” in una prospettiva di contestazione politica, in esso De Martino riannoda il filo che, a suo parere, collega le riflessioni di Gramsci sull'assenza di una cultura nazional-popolare e sulla frattura tra intellettuali e popolo con il ruolo rigenerativo e risolutivo che avrebbe avuto, in tal senso, la Resistenza e il periodo “populista” post-bellico. L'articolo si sviluppa poi in una discussione critica incentrata sulla questione del “teatro di massa”, come un elemento cardine del processo di unificazione culturale nazionale. Esso costituirebbe, infatti, per De Martino, una manifestazione culturale che aveva tutto il potenziale di assumere il ruolo di giuntura tra la cultura popolare e cultura intellettuale, allo stesso tempo via di mezzo e sintesi dialettica:

Il teatro di massa, infatti, rappresenta uno dei più caratteristici punti di incontro fra intellettuali e mondo popolare, fra scrittori, pittori, registi, folkloristi ecc. che stanno sbloccando la tradizione di casta della cultura italiana, e operai e contadini e popolani in genere, che dopo aver creato la nuova situazione politica e sociale emersa dalla resistenza e dalla liberazione, si apprestano a rinnovare anche il loro

mondo culturale, facendo rapidamente giustizia del vecchio “pittresco” folklore, e sbloccandosi anche loro dalla tradizione dispersa, frammentaria, incoerente di un’epoca in cui erano ancora servi senza fermento di libertà.

In queste parole riecheggia una prospettiva gramsciana che incita al superamento o alla catarsi delle masse popolari rispetto ad un folklore tradizionale incoerente, anche se forse Gramsci non avrebbe sottoscritto l’idea che in esso mancasse ogni «fermento di libertà», poiché la cultura popolare era per lui comunque dotata di capacità di ribellione, anche se difensiva e negativa, nei confronti dei potenti. In ogni caso, per quanto riguarda il rapporto tra la cultura popolare o il folklore e il teatro di massa in questione, De Martino affermava che quest’ultimo «ha rapporti naturali con la materia folkloristica, e in genere con la vita concreta delle masse popolari». A questo proposito, però, senza riconoscerlo, De Martino è costretto ad ammettere che tale rapporto “naturale” non si traduce per forza in un rapporto di immediatezza e di corrispondenza diretta tra cultura popolare e teatro di massa. In effetti, se quest’ultimo presuppone la messa in scena della vita concreta delle masse e del folklore popolare, esso richiede anche, come qualsiasi espressione teatrale, un’attività di *rappresentazione*: e come in ogni attività di rappresentazione, la realtà si trova ad essere tradotta in una scena che è, letteralmente, presente al posto della realtà stessa. La rappresentazione è un’immagine o copia – il “copione” – della realtà (appunto la *ri*-presenta), eppure proprio in quanto tale non è la realtà. Nel processo di rappresentazione c’è, dapprima, un filtro o scarto, dato dalla riduzione del flusso del vivere sociale in uno spazio temporale e scenico limitato e semplificato. Ma soprattutto, la rappresentazione presuppone uno sdoppiamento dei soggetti agenti: se nella realtà, non c’è che un soggetto reale ad essere presente – nel nostro caso la massa – nella rappresentazione c’è chi rappresenta e chi è rappresentato. L’antropologia culturale successiva (Turner 1974), ma anche la storia sociale e culturale (Thompson 1977) insisterà più volte sulla teatralizzazione della vita sociale – nei rituali, nelle cerimonie, ma anche in forme “teatrali” vere e proprie – come rivelatrice di alcune dinamiche profonde della vita sociale stessa, ma rifletterà anche sui limiti e gli scarti della rappresentazione del reale. Tradotto nella problematica della cultura popolare e della sua rappresentazione, a De Martino si pone-

va così il problema della corrispondenza e della fedeltà della messa in scena rispetto al folklore e al vivere concreto delle masse. Il teatro si configurava, in effetti, come un «innesto del copione sulla vita culturale delle masse»: ma come scrivere un copione, cioè una rappresentazione, che esprimesse fedelmente l'autentica vita del popolo?

Questo esercizio, secondo de Martino, era ancora tutto da inventare poiché, nei tentativi fino allora compiuti, gli autori (intellettuali) dei copioni non erano riusciti a restituire il mondo popolare nella sua autenticità, usando piuttosto i propri linguaggi espressivi. De Martino si interrogava allora su alcune tecniche che il teatro di massa avrebbe potuto utilizzare per restituire fedelmente la concretezza della vita spirituale e pratica delle masse, come ad esempio l'utilizzazione di attori non professionisti e soprattutto del dialetto, cose che erano pensate parallelamente, in quegli anni, dallo stesso cinema neorealista e dalla letteratura "populista".

La questione del teatro di massa conduceva inevitabilmente la discussione sulla cultura popolare sul terreno incerto del rapporto tra rappresentazione e autenticità, che altro non è che una traduzione, in termini di restituzione e descrizione della realtà, del rapporto tra soggettività intellettuale (che rappresenta) e soggettività popolare (rappresentata). Al tempo, De Martino propendeva certamente per quell'indirizzo culturale italiano che credeva possibile un punto d'incontro di queste due soggettività, ma che in molti dopo di lui, ma in parte già altri, tra cui lo stesso Gramsci, avevano criticato: il "populismo" dell'"andare al popolo": ascoltarlo e poi descriverlo, per poi infine parlare a suo nome o in sua vece, o addirittura mettendogli in bocca le parole che l'intellettuale crede siano le sue. Questa non sarebbe, per i critici, che una postura borghese. De Martino riteneva invece ancora possibile questo incontro tra rappresentazione intellettuale e autenticità popolare. Discutendo della questione degli «argomenti narrabili col teatro di massa», l'autore riteneva inutile offrire un elenco di essi, poiché gli argomenti sarebbero stati quelli emersi dall'esprimersi autonomo delle masse stesse e poi raccolti da autori di fedeli copioni, il cui compito avrebbe intersecato quello, più etnologico, di «raccolta folkloristica, sia dei prodotti tradizionali ancora validi, sia dei prodotti del co-

siddetto folklore progressivo» e delle stesse «rappresentazioni popolari ancora in vita», ossia feste, cerimonie o rituali.

A partire dalle tematiche autonomamente espresse dal popolo, però, De Martino provava ad andare oltre e tentava di risolvere l'ambiguità della rappresentazione "populista", di cui era consapevole seppur riluttante, proponendo una soluzione interessante. Al di là degli argomenti specifici, che potevano andare dai grandi fatti della storia d'Italia al dramma passionale, per De Martino era importante che «lo spettacolo rappresenti, scenicamente risolta, la nuova presa di coscienza che il popolo italiano ha effettuato della propria storia e del proprio destino futuro». Il dilemma tra la presenza del reale popolare e la sua rappresentazione scenica intellettuale veniva risolto da De Martino introducendo, come convinzione, l'emergere storico di una "coscienza" nel popolo del proprio ruolo storico: da soggetto di una produzione spontanea di cultura, il popolo diventava, dopo la Resistenza, un soggetto capace di produrre esso stesso la propria narrazione e la propria rappresentazione. Con questa convinzione il cerchio poteva essere chiuso e il dilemma risolto: non c'è distacco e artificio nella rappresentazione scenica, poiché tale rappresentazione coincide non con la realtà, ma con la stessa rappresentazione, ossia con la coscienza di sé, che il popolo ha assunto del proprio ruolo storico. Per De Martino, si delineava inoltre, in quel periodo, il metodo d'indagine con cui sarebbe stato possibile accedere, per l'intellettuale, a tale auto-rappresentazione del popolo, ossia il campo etnologico (De Martino 1952b):

Io penso che intorno a queste spedizioni organizzate dovrebbero raccogliersi gli intellettuali italiani, a qualunque categoria essi appartengono, narratori, pittori, saggisti, registi, folcloristi, storici, medici, maestri ecc. Il nuovo realismo, il nuovo umanesimo, manca, per quel che mi sembra, di questa esperienza in profondità, e spedizioni di questo genere costituiscono un'occasione unica per formarsela, e per colmare quella distanza tra popolo e intellettuali che Gramsci segnalava come uno dei caratteri salienti della nostra cultura nazionale.

In questo senso, sembra qui emergere per l'antropologia la possibilità che la ricerca sul campo – una metodologia d'indagine che nasceva e si sviluppava in maniera coeva alla maturità intellettuale di Gramsci, ma della quale quest'ultimo non poteva essere al corrente – possa co-

stituire quel metodo scientifico con cui realizzare l'aspirazione gramsciana a produrre una "connessione sentimentale" e un'organicità feconda tra intellettuale e popolo, nella misura in cui il "campo" poteva costituire l'occasione di un passaggio dal sapere, al comprendere, al sentire e viceversa.

5. *La prepolitica dei gruppi subalterni nel dibattito internazionale*

Qualche anno dopo il tentativo demartiniano di definire la soggettività storica e politica del "popolo" con il concetto di "folklore progressivo", l'antropologia politica internazionale doveva offrire un altro tipo di risposta alla questione del grado di "politicizzazione" della cultura popolare. Tale risposta è caratterizzata al meglio dal concetto di "prepolitica" che Eric Hobsbawm ha elaborato per definire le "forme arcaiche di movimenti sociali" e le "ribellioni primitive" di società e gruppi sociali pre-industriali (Hobsbawm 1959). Pur non essendo egli un antropologo, l'analisi di Hobsbawm non solo ebbe un impatto cruciale sull'antropologia politica, ma essa stessa fu formulata dallo storico in un suo confronto con gli antropologi politici. Hobsbawm dialogava in particolare con antropologi, come il sudafricano Max Gluckman, che analizzavano il modo in cui l'anti-colonialismo dei popoli africani, che ne attestava la soggettività storica, trovasse espressione in forme culturali, rituali e religiose e non in movimenti propriamente ed esplicitamente politici (Ciavolella 2016a).

Come dimostra il suo articolo *Per lo studio delle classi subalterne* (Hobsbawm 1960), pubblicato sulla rivista "Società" l'anno seguente l'uscita di *Primitive Rebels*, per Hobsbawm l'incontro con l'antropologia delle insurrezioni anti-coloniali africane o dei movimenti millenaristi fu fondamentale, facendola convergere con la storia sociale *d'en bas* (Lefebvre, Cobb e Rudé) all'interno di un progetto intellettuale gramsciano, anche se lo storico inglese evitò di associarla all'antropologia demartiniana nonostante si sviluppasse su piste simili. Dell'antropologia politica, Hobsbawm prendeva l'interpretazione di ribellioni e conflitti come dimostrazioni di una pre-politica emergente tra le masse subalterne coloniali. Ma la lettura antropologica della loro funzione, come disordini

che alla fine permettono la ricostituzione dell'ordine, come un carnevale, poneva il problema, eluso fino ad allora dagli antropologi, della loro trasformazione in rivoluzioni, in contestazioni non solo rituali, ma anche storicamente efficaci. È qui che Hobsbawm propone di sostituire all'ultimo retaggio struttural-funzionalista dell'antropologia politica – ossia l'importanza data alla ricostituzione dell'ordine – la problematica gramsciana della loro catarsi, della loro emancipazione dal circolo vizioso del potere e della contestazione. In una prospettiva gramsciana, ciò implicava non tanto analizzare le procedure giuridiche, le consuetudini sociali o le strutture politiche che ricompongono l'ordine sociale, come facevano gli antropologi dell'epoca, ma di considerare l'esito delle ribellioni come storicamente aperto, a condizione che esse fossero in grado di trasformarsi in un progetto attivo di trasformazione sociale e che i subalterni si istituissero, da “massa incapace di darsi forma centralizzata”, in soggetti politici coscienti e volitivi della propria emancipazione storica.

Al seminario di Manchester del 1956, organizzato da Gluckman, in cui Hobsbawm discusse di tale questione, partecipò anche l'antropologo australiano Peter Worsley, riconosciuto poi dallo storico inglese come uno dei principali interlocutori per la sua riflessione. Worsley presentò il suo studio *The trumpet shall sound* (1957) – tradotto in Italia da Einaudi grazie a Raniero Panzieri –, sui culti del cargo della Melanesia. Worsley spiegava, in modi simili ai suoi colleghi, che tali movimenti millenaristici e spirituali erano in realtà una reazione indigena all'integrazione della società locale al mondo capitalistico e alla dominazione coloniale. In una prospettiva simile a quella di Hobsbawm e della sua nozione di “prepolitica”, Worsley definiva tali movimenti come “proto-nazionalistici”. Ad inizio anni '60, infatti, in corrispondenza con il processo di decolonizzazione, Worsley fu tra i primi ad analizzare i movimenti politici di indipendenza propriamente nazionalistici, i quali, secondo lui, soprattutto in Africa, avevano rimpiazzato i movimenti religiosi e culturali messianici e millenaristi perché maggiormente coscienti e consapevoli storicamente (Worsley 1964, 1969). La caratteristica di questi movimenti nazionalistici era di non avere un contenuto ideologico e programmatico preciso, al di là di un'aspirazione generica alla “modernizzazione”: si trattava piuttosto di

offrire l'idea di una rappresentazione veritiera e autentica d'un "popolo" emancipato dal giogo straniero, presentandolo come un corpo uniforme, come un "soggetto" per intero, sulla ribalta della storia. Se cito questo studio è perché, al di là dell'interesse per la storia dell'antropologia, fu uno dei primi casi in cui è stato usato, con carattere epistemologico, la definizione di "populismo" per caratterizzare tali movimenti nazionalistici. Worsley è stato uno dei primi commentatori di lingua inglese, assieme a Christopher Hill, di alcune *Lettere dal carcere* di Gramsci, tradotte e pubblicate sul «New Reasoner» (Worsley 1959); ma soprattutto, la sua teoria sul "populismo" in Africa ha rappresentato la base di partenza della riflessione più recente di Ernesto Laclau sul populismo (Laclau 2005).

Le riflessioni di Gluckman e Worsley, ma ancora di più quella di Hobsbawm, sono state fondamentali nello sviluppo dell'antropologia politica internazionale, nella misura in cui hanno posto le basi di un dibattito sulla resistenza e la soggettività dei gruppi subalterni e della loro capacità di farsi soggetto politico. Il loro lascito, però, sarebbe stato tradotto, a partire dalla fine degli anni '70, all'interno di un orizzonte intellettuale e teorico ormai segnato dalle teorie post-strutturaliste, nelle quali Gramsci avrebbe trovato nuove interpretazioni.

6. Gramsci nell'antropologia politica post-strutturalista

Come ha sottolineato Gavin Smith (1999, 2004), a partire dagli anni '80, ossia da quando la disciplina è stata influenzata dalla teoria post-strutturalista, molti antropologi politici hanno trovato una convergenza tra il loro progetto intellettuale e il pensiero di Gramsci. Prima di tutto, il concetto di "subalterno", rispetto a proletariato, si è meglio adattato alla caratterizzazione dei soggetti tradizionali delle etnografie antropologiche, soprattutto nel Sud del mondo. Inoltre, «la valorizzazione della dimensione culturale» promossa da Gramsci (Quaderno 10) ha permesso alla disciplina antropologica, come suggerito più tardi dallo stesso Worsley (1981), di rimanere all'interno del marxismo, integrandovi al tempo stesso la dimensione culturale e presentando dunque la cultura come un campo di forze e conflitti (Wolf 1999, p.44.). Qui, non a

caso, l'antropologia ha fatto riferimento a Gramsci attraverso alcuni suoi interpreti come Hall e Laclau e Mouffe, fecendone dunque spesso un uso per interposta lettura.

Come Kate Crehan (2002) ha notato, uno dei principali problemi dell'introduzione di Gramsci nell'antropologia internazionale, in particolare quella anglofona, è che essa è avvenuta accettando la lettura del concetto di egemonia offerta dagli studi culturali. Questa lettura, che Crehan chiama "leggera", avrebbe condotto gli antropologi ad utilizzare una versione parziale del concetto di egemonia, come sviluppata solo nei suoi aspetti sovra-strutturali discorsivi, ideali e culturali. Questi antropologi hanno considerato il "discorso" come l'unico campo del conflitto politico: hanno identificato il problema del potere e del dominio come il solo frutto della produzione del consenso, con il conformare il comportamento e l'inculcare il pensiero dominante, al punto che la resistenza si presenta semplicemente come parola di demistificazione o pratica anticonformista. Questa lettura di Gramsci è confermata dal fatto che gli antropologi ne fanno un uso combinato con altri autori, in particolare quelli che hanno partecipato al dibattito post-strutturalista, come Althusser, Foucault e Bourdieu (Ciavolella 2017). Così, Gramsci entra in antropologia politica subendo, come detto, un processo di "post-strutturalizzazione", per partecipare al dibattito sui margini di libertà o l'*agency* dei soggetti all'interno di strutture simboliche del potere considerate saturanti.

L'uso combinato di Gramsci e di Bourdieu in antropologia mi sembra particolarmente emblematico. Dagli anni '80, i principali antropologi ad essersi confrontati con il pensiero di Gramsci hanno coniugato le sue nozioni di egemonia a quelle di dominazione, violenza simbolica, *doxa* e senso pratico di Bourdieu. Sherry Ortner, una celebre antropologa americana che ha lavorato sui Sherpa del Tibet, sulla teoria femminista, sulla nozione di "classe" negli Stati Uniti, ha introdotto in antropologia la "teoria della pratica" di Bourdieu. In una delle più importanti elaborazioni antropologiche del concetto di *agency*, Ortner (2006, 148) associa tale teoria a quella gramsciana per spiegare la tensione tra struttura e libertà nel rapporto tra azione del soggetto e sistema in cui il soggetto è ingabbiato. Per Ortner, l'egemonia gramsciana sarebbe l'equivalente dell'ortodossia di Bourdieu: le due nozioni suggerirebbero

la condivisione di uno spazio comune di referenti culturali, all'interno dei quali si formerebbero delle gerarchie, delle scale di valori secondo la distribuzione ineguale del capitale, per lo più simbolico. L'*agency* si situerebbe dunque dal lato della pratica, nella contraddizione implicita, o quasi incosciente, dell'economia del valore dominante.

Un avvicinamento simile tra Gramsci e Bourdieu è effettuato anche dagli antropologi sudafricani John e Jean Comaroff, una coppia che partecipa, a partire dall'antropologia e dalle loro etnografie sul Sudafrica, al più ampio dibattito della teoria critica sulle attuali crisi morali del capitalismo. Nella loro famosa analisi del colonialismo in Africa meridionale (Comaroff, Comaroff 1991), i Comaroff cercano di dimostrare che il regime coloniale ha introdotto una logica di dominazione ideologica nella mente dei soggetti colonizzati fino a dare forma alle loro pratiche e comportamenti. Questo processo è invariabilmente spiegato con riferimenti incrociati a Gramsci e a Bourdieu (ivi, 125). L'egemonia, al pari della *doxa* di Bourdieu, sarebbe la conseguenza di una imposizione ideologica, vale a dire, la traduzione del pensiero dominante nella pratica quotidiana dei soggetti. Per spiegare l'egemonia gramsciana, i Comaroff utilizzano non le parole di Gramsci, ma la definizione che Bourdieu ha dato di *doxa*: «L'egemonia è quella parte della visione dominante del mondo che è stata naturalizzata e, dopo essersi camuffata in ortodossia, non appare affatto come ideologia» (ivi, 25). Con le loro equivalenze tra Gramsci e Bourdieu, questi antropologi sviluppano strutture concettuali che evidenziano il rapporto ambiguo tra la pratica e la coscienza di soggetti, a volte richiamando l'idea gramsciana di due coscienze potenzialmente conflittuali del lavoratore, una implicita nella sua azione pratica, l'altra esplicita o verbale, acquisito dal passato in modo acritico (Quaderno 11), richiamando in questi casi anche Giddens e la sua distinzione tra coscienza pratica e coscienza discorsiva (Giddens 1984).

Secondo l'antropologo David Kurtz, con questa convergenza forzata tra egemonia e ortodossia, gli antropologi americani hanno usato il concetto gramsciano come un sostituto della nozione di tradizione (Kurtz 1996), intesa come una forza esterna che si impone sul soggetto, facendo perdere di vista l'idea del soggetto storico, o del blocco storico, che produce tale egemonia. Allo stesso tempo, queste interpre-

tazioni confermano l'idea di una lettura "leggera" del pensiero gramsciano, concentrata esclusivamente sugli aspetti sovra-strutturali ed enfaticamente il concetto di egemonia come stato compiuto e stabile.

Questo quadro della ricezione e dell'uso di Gramsci in antropologia politica mostra, a mio avviso, alcuni aspetti cruciali dello sviluppo più generale della disciplina negli ultimi decenni. I determinismi e i naturalismi ereditati dagli strutturalismi di vario genere, sono stati superati, integrando nozioni come quella di *agency* e soggettività che identificano certo lo spazio di libertà degli attori sociali all'interno di strutture culturali ed economiche e sistemi di potere, ma limitando appunto tale spazio di libertà all'interno del perimetro sociale o ideologico definito da queste strutture e questi sistemi. Utilizzando la metafora di De Certeau, potremmo dire che gli antropologi politici si sono interessati a quelle azioni e a quei pensieri degli attori sociali che, pur senza riprodurre l'ideologia dominante, rimangono "all'interno dello spazio dell'altro". Ci si è così interessati alla questione della "resistenza" e della "soggettività", a tutte quelle forme di azione del dominato o dell'emarginato che rimangono prigioniere di una dialettica stabile con il potere. Il Gramsci mobilitato qui è un teorico della riproduzione dell'ideologia dominante e per dare conto delle aporie o dell'incapacità dell'egemonia a farsi totalizzante, questo Gramsci ha lasciato spesso il passo, non a caso, a Foucault e alle sue teorie sulla "resistenza" come reazione microfisica al potere e sulla soggettivazione, offrendo delle antropologie politiche più orientate alla descrizione dei modi di affermazione identitaria e dell'espressione culturale particolare delle molteplici soggettività del postmoderno che ai processi con cui i soggetti sociali possono operare una catarsi verso forme di soggettivazione politica collettiva.

È in questo senso, ad esempio, che si può capire la ricezione e l'uso della teoria gramsciana negli studi di "antropologia della resistenza" dei gruppi subalterni. James Scott, antropologo e politologo di Yale, è attualmente il punto di riferimento intellettuale di questo tipo di studi. In una presa di posizione anti-marxista più generale, Scott offre una lettura critica del pensiero di Gramsci che riproduce per larghi tratti l'uso superficiale che è stato fatto in ambito anglosassone del concetto di egemonia (Scott 1985, 1990), attribuendogli la responsabilità di essere

all'origine della prospettiva teleologica della nozione di "prepolitica" di Hobsbawm e di altri scienziati sociali e storici marxisti (Scott 1999). Antropologo anarchico famoso per i suoi studi sulle forme di resistenza e le "armi dei deboli" tra i contadini asiatici, Scott, e come lui altri antropologi e storici come Steven Feierman sull'Africa (1990), ha inteso Gramsci come il teorico di un'egemonia culturale che assume un consenso pieno, associando la nozione a quella di ideologia presentata nell'*Ideologia tedesca*, come pensiero al servizio delle classi dominanti (Scott 1985, 336). Per Scott, tuttavia, questa egemonia compiuta non avrebbe mai luogo realmente, dato che il subalterno è sempre in grado di sviluppare una coscienza politica e delle pratiche d'azione antagoniste. Questa resistenza dal basso, tuttavia, non dovrebbe produrre, come auspicato da Gramsci, un'altra egemonia: come affermato in modi simili da David Graeber (2013), per l'antropologia anarchica la libertà è sempre al margine, o in altri spazi interstiziali del potere, e mai nella trasformazione scientemente organizzata e diretta.

È interessante notare che anche nel caso di Scott, il concetto di egemonia che critica non è ricostruito sulla base delle idee gramsciane filologicamente ricostituite, ma per loro associazione arbitraria con le teorie di Bourdieu che Scott assume come equivalenti: in particolare, l'idea che l'ordine stabilito tende a produrre la naturalizzazione del proprio arbitrio (Scott 1990, 75). Anche in questo caso, l'antropologo ritiene che l'egemonia gramsciana, come la *doxa* di Bourdieu, escluda qualsiasi possibilità «che il cambiamento sociale venga dal basso» (ivi, 78). John Gledhill (2012, 11-12.) ha dimostrato che Scott non è stato in grado di capire la natura storica e quindi instabile dell'egemonia, perdendo di vista la capacità di Gramsci di offrire una certa comprensione delle possibilità di resistenza dei subordinati, e soprattutto mostrandosi reticente ad accogliere la sfida di Gramsci per capire come trasformare tali resistenze in progetto politico. Tuttavia, la posizione di Scott rimane importante nella nostra riflessione poiché essa riflette una tendenza particolare nella teoria critica dei movimenti sociali, influenzata dal post-strutturalismo e dal cosiddetto post-anarchismo, che propongono una concezione della politica dei subalterni solamente nei termini di una "contro-egemonia", di una risposta dialettica dal basso ad un'egemonia imperante. Da questo punto di vista, l'immaginario an-

tropologico che è spesso mobilitato dalla teoria critica è quello più populista e romantico, per non dire primitivista, legato all'idea di uno spontaneismo politico del sociale, che solo con qualche forzatura potrebbe essere accostato a un pensiero gramsciano incentrato sulla guerra di posizione, sulla politica dei subalterni come pura negatività difensiva e sul bisogno di una sua catarsi.

7. Tradurre il popolo oggi?

La maniera in cui l'antropologia ha usato e dibattuto dei concetti gramsciani influenza ancora tutt'oggi il modo in cui la disciplina fa riferimento, positivamente o criticamente, a Gramsci per rispondere agli interrogativi, vecchi e nuovi, posti dalle società contemporanee. Curiosamente, Gramsci e l'antropologia si ritrovano spesso invocati per le stesse ragioni. Dall'inizio del nostro secolo, il pensiero di Gramsci e l'antropologia politica godono entrambi di una sorta di riscoperta in seno alla teoria critica, in particolare quella impegnata prima a criticare le dinamiche egemoniche del potere capitalistico e delle sue crisi populiste e xenofobe e poi a costruire nuovi movimenti sociali e nuove soggettività politiche "dal basso". Insieme o separatamente, Gramsci e l'antropologia politica si trovano in ogni caso sollecitati e discussi nel dibattito politico-intellettuale, nella misura in cui si sente con urgenza il bisogno di immaginare nuove forme e modi di accedere alla comprensione del sentire e dell'agire politico "popolare", passaggio obbligato per pensare a un movimento radicalmente democratico e di massa. Tanto in Gramsci quanto nell'antropologia si cercano saperi e teorie utili a criticare l'ordine esistente, nella sua saldatura storica tra economia, cultura e politica, e al tempo stesso ad aprire visioni di rifondazione o rigenerazione della politica in senso popolare ed emancipatorio. Infine, tanto Gramsci quanto l'antropologia sembrano costituire due appigli per pensare connessioni, in modi finalmente risolutivi, tra la teoria e la prassi politica e tra intellettuali e movimenti sociali.

Le considerazioni di Gramsci appaiono evidentemente utili e significative se *tradotte* al giorno d'oggi e all'emergere dell'opzione populista di fronte alla crisi rigenerativa del capitalismo globale: e questo spiega,

almeno in parte, la sua sollecitazione nei dibattiti politici e teorici su tali questioni. Da antropologi, è interessante notare che anche l'antropologia politica sembra oggi sollecitata nella teoria critica e perfino dai movimenti sociali contestatari per ragioni assai simili. In primo luogo, il "populismo" nella sua forma politica si presenta come un oggetto di indagine etnografica, nella misura in cui la disciplina si è mostrata in grado di criticare la produzione discorsiva e culturale dei movimenti populistici, soprattutto quelli incentrati sulla xenofobia e l'ossessione identitaria o nazionalista (Holmes 2010; Gusterson 2017), spesso a partire dalla descrizione etnografica del vissuto individuale e della socializzazione politica di aderenti e militanti (Avanza 2007; Lynda 2011; Abélès, Dematteo 2015; Gretel Cammelli 2017). Inoltre, la letteratura antropologica è invocata per offrire esempi di organizzazione sociale e politica e di valori morali differenti, grazie all'imprinting originario di sapere sulla diversità, antagonista di una filosofia politica incentrata sull'Occidente, e dunque suscettibile di rispondere al bisogno di immaginare "un altro mondo possibile", come recitava lo slogan *no global* (Boni, Ciavolella 2015). Ma quel che ci interessa maggiormente qui è che l'antropologia è invocata perché ritenuta capace di accedere a una conoscenza culturalmente e storicamente situata dei soggetti sociali e dunque una via preferenziale di comprensione del sentire, del pensare e dell'agire del "popolo". Si assiste così a un ritorno all'antropologia, come scienza della politica pratica e dal basso, e via d'accesso alla riconnessione sentimentale e culturale – cioè organica – tra intellettuali e massa attraverso l'esperienza etnografica di sul campo dove si congiungono teoria e prassi.

Tuttavia, a mio avviso, questo appello congiunto all'antropologia e a Gramsci rimane perlopiù a livello di intenzioni, mentre i problemi epistemologici e di prassi politica posti da Gramsci ai tentativi di "andare al popolo" rimangono in larga parte inevasi. Nello studio della politica nelle società contemporanee, l'antropologia rimane in un'ambiguità irrisolta. Da una parte, in effetti, si celebra la capacità di gruppi subalterni di ogni orizzonte culturale, ma meglio se esotico o "non-occidentale", di creare mondi differenti da quelli imposti dall'egemonia neoliberale attraverso l'affermazione di valori, pratiche e immaginari improntati ad esempio alla solidarietà o al rispetto della natura. In que-

sto senso, l'antropologia si trasforma in una sorta di critica della società "occidentale", ricordandole, in una prospettiva prettamente morale, che "un altro mondo è possibile" grazie all'attestazione dell'esistenza di una irriducibile "diversità culturale". Al tempo stesso, però, l'antropologia ha rinunciato ad attribuirsi il compito o perfino la capacità potenziale di descrivere la cultura altrui, assunta a cultura dell'alternativa o addirittura a contro-cultura. Ciò è stata la conseguenza della necessaria riflessione auto-critica dell'antropologo, alimentata anche dal dibattito post-coloniale, a proposito di una discussa origine coloniale del sapere etnologico e del posizionamento, al contempo euro-centrico e borghese, dell'etnografo (Marcus, Fischer 1986). Da un punto di vista gramsciano, questo tipo di autocritica è stato in un certo senso benefico, delucidando le condizioni politiche ed ideologiche di produzione di un sapere che, fin ad allora, si voleva oggettivo. Eppure, una radicalizzazione di tale prospettiva ha condotto a una sorta di relativismo assoluto che nega uno degli obiettivi di Gramsci, ossia la possibilità di una *traduzione* di linguaggi e di esperienze storiche differenti, un obiettivo politico necessario in vista dell'articolazione reciproca di soggettività storiche diverse ma sempre più interdipendenti nel processo di integrazione di spazi e di uniformizzazioni di temporalità nel mondo contemporaneo. Sulla scia della critica post-coloniale di Spivak (2010) sull'impossibilità dell'intellettuale di parlare a nome del subalterno, l'antropologia che si vuole decolonizzata arriva a sancire l'impossibile intelligibilità di qualsiasi immaginario e valore culturale che non sia quello espresso dalla propria cultura o dalla propria classe, ricacciando la questione della diversità della "concezioni del mondo" a una questione ontologica. Ci si ritrova così ad affermare che la risposta ai mali della società globale contemporanea, in quanto sovra-determinata da una cultura specifica come quella "occidentale", risiederebbe in una pluralità di culture altre che rimangono indefinitamente "estranee" allo sguardo, per forza esteriore, dell'intellettuale o dell'antropologo. E' forse utile ricordare, a questo proposito, la critica che Vivek Chibber (2013) ha rivolto a questa visione post-coloniale del mondo come contrassegnato da un Occidente monolitico e da una pluralità culturale alternativa, in nome di una molteplicità di storie e di rapporti di forza interni tanto a ciò che si definisce Occidente quanto a

ciò che è considerato il “resto del mondo”, perché comunque contraddistinti dai rapporti ineguali e dalle contraddizioni di comuni processi di accumulazione del capitale e di dominazione politica. Tuttavia, quel che ci interessa qui sono piuttosto le conseguenze sull’antropologia politica di tale tipo di visioni. In effetti, in questo quadro, il pensiero di Gramsci si trova mobilitato non per comprendere il pensare e l’agire di masse popolari e subalterne, quanto per una critica al “discorso” della disuguaglianza o della xenofobia prodotto dal sistema e dai regimi populistici contemporanei, come nel caso dell’ultima opera di Kate Crehan (2016); oppure, si è pensato alla congiunzione di antropologia e pensiero gramsciano nei termini generici di un’antropologia militante. Nella riflessione attuale in antropologia politica, questo si traduce in urgenti e ripetuti appelli a un impegno militante degli antropologi poiché predisposti a formulare un pensiero critico del sistema e al tempo stesso a comprendere e articolare la propria pratica conoscitiva con le lotte e i movimenti sociali che incontrano “sul campo”. L’ultimo e significativo esempio di questo, in ordine di tempo, è un numero speciale della più prestigiosa rivista di antropologia statunitense, «American Ethnologist», sulle conseguenze, sul piano sociale e politico delle masse, della Brexit e dell’elezione di Trump (Edwards *et al.* 2017). In esso si legge che l’antropologia dovrebbe «prestare grande attenzione alle contraddizioni interne al “tradizionale” governo liberal-democratico e alle comunità e ai partecipanti ai movimenti sociali che immaginano futuri politici ed economici alternativi», invitando gli antropologi ad approfondire la loro partecipazione e il loro attivismo in «mobilitazioni per la giustizia economica, diritti delle donne, diritti riproduttivi, giustizia climatica», ecc. A mio parere, l’idea che la questione del rapporto tra antropologia e politica, che è una versione del rapporto tra teoria e prassi, debba immediatamente sfociare in un’ingiunzione morale di un’*antropologia militante* è certo lodevole, ma, in tali termini, troppo affrettata perché, in un certo senso, venata da un certo “populismo”. Manca probabilmente la possibilità e la capacità di immaginare e costruire nuove concezioni del mondo che siano traduzione – nel senso che al contempo le riflettano e le superino – delle concezioni del mondo particolari. Eppure, forse, in quel caso non saremmo più entro i confini dell’antropologia; saremmo forse già nel campo della politica,

se mai ci fosse davvero una frontiera tra discipline scientifiche e mondo storico.

Bibliografia

Abélès M., Dematteo L. (a cura di) 2015, *Beyond the mask. Ethnographies of populist parties*, «Etnografia e ricerca qualitativa», n. 1.

Avanza M. 2007, *Les «purs et durs de Padanie»: ethnographie du militantisme nationaliste à la Ligue du Nord (Italie), 1999-2002*, Paris, EHESS.

Balandier G. 1985, *Anthropo-logiques: augmenté d'un avant-propos inédit, Les anthropo-logiques dans la modernité*, Paris, Librairie générale française.

Boni L., Ciavolella R. (a cura di) 2015, *Inspiring alter politics. Anthropology, critical theory and social movements*, «Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology», 72.

Brandolini G. 1996, *Appunti per una ricerca nel ravvenate*, «Il de Martino», n. 5-6, pp. 16 sgg.

Chibber V. 2013, *Postcolonial theory and the specter of capital*, London, Verso.

Ciavolella R. 2016a, *L'émancipation des subalternes par la « culture populaire »*. *La pensée gramscienne et l'anthropologie pour appréhender l'Italie de l'après-guerre et le Tiers monde en voie de décolonisation (1948-1960)*, «Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 128, n.2.

_____ 2016b, *L'intellettuale e il popolo dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto De Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945)*, «nostos», 1, pp. 151-330.

_____ 2017, *Les deux Gramsci de l'anthropologie. Lectures avec Bourdieu en contrepoint*, in R. Ciavolella, G. Cospito, J.-N. Ducange, *Gramsci maintenant*, Paris, Editions sociales.

_____, Wittersheim E. 2016, *Introduction à l'anthropologie du politique*, Bruxelles, De Boeck supérieur.

Comaroff J., Comaroff J. L. 1991, *Of revelation and revolution*, Chicago, University of Chicago Press.

Crehan K. 2002, *Gramsci, culture, and anthropology*, Berkeley, University of California Press.

_____ 2016, *Gramsci's Common Sense: Inequality and Its Narratives*, Durham, Duke University Press.

Dal Pane L. 1950, *I moderni indirizzi delle scienze storico-sociali e lo stato attuale degli studi romagnoli in questo campo*, «Studi romagnoli», 1, pp.17-38.

De Martino E. 1948, *Cultura e classe operaia*, «Quarto stato», 1, n. 1, pp. 19-22.

_____ 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, «Società», 5, n. 3, pp. 411-435.

_____ 1951, *Il folklore progressivo*, «l'Unità», 26 giugno.

_____ 1951a, *Il folklore progressivo emiliano*, «Emilia», 3, pp. 251-254.

_____ 1951b, *Il folklore, un invito ai lettori del «Calendario»*, «Il Calendario del popolo», 7, p. 989.

_____ 1952a, *Il mondo popolare nel teatro di massa*, «Emilia», n. 3, pp. 91-93.

_____ 1952b, *Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni contadine del Mezzogiorno – Importanti sviluppi della iniziativa Zavattini*, «Il Rinascimento d'Italia», 1° settembre.

Dematteo L. 2011, *L'idiota in politica. Antropologia della Lega Nord*, Milano, Feltrinelli.

Edwards J., Haugerud A., Parikh S., *Brexit, Trump, and Anthropology*, «American Ethnologist», doi:10.1111/amet.12467.

Gramsci A. 1975, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.

Gusterson H., *From Brexit to Trump: Anthropology and the Rise of Nationalist Populism*, «American Ethnologist», n. 44; doi:10.1111/amet.12467.

Fassin D., Bensa A. (a cura di) 2008, *Les politiques de l'enquête: épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte.

Feierman S. 1990, *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*, Madison, The University of Wisconsin.

Friedman J. 2014, *Did someone say globalization? The mystification of intellectuals and the cunning of history*, «FocaalBlog», 17 luglio, www.focaalblog.com/2014/07/17/did-someone-say-globalization-the-

mystification-of-intellectuals-and-the-cunning-of-history-by-jonathan-friedman.

Giddens A. 1984, *The Constitution of Society: Outline of The Theory Construction*, Berkeley, University of California Press.

Gledhill J. 2012, *Introduction: A Case for Rethinking Resistance*, in J. Gledhill, P. A. Schell (a cura di), *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, Durham, Duke University Press, pp.1-34.

Graeber D. 2013, *The democracy project: A history, a crisis, a movement*, New York, Random House LLC.

Gretel Cammelli M. 2017, *Fascistes du troisième millénaire*, Milano-Parigi, Editions Mimesis.

Hobsbawm E. J. 1959, *Primitive rebels : studies in archaic forms of social movements in the 19th and 20th centuries*, Manchester, Manchester University Press.

_____ 1960, *Per lo studio delle classi subalterne*, «Società», 16, pp. 436-449.

Holmes D. R. 2010, *Integral Europe: fast-capitalism, multiculturalism, neo-fascism*, Princeton, Princeton University Press.

Kalb D. 2012, *Thinking about neoliberalism as if the crisis was actually happening*, «Social Anthropology», 20, n. 3, pp. 318-330.

Kurtz D. W. 1996, *Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegetes, transformations*, «Critique of Anthropology», n. 15, pp. 103-135.

Laclau E. 2005, *On populist reason*, London, Verso.

Marcus G. E., Fischer M. M. J. 1986, *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

Ortner S. B., *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*, Durham, Duke University Press.

Scott J. C. 1985, *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale University Press.

_____ 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.

_____ 1999, *Foreward*, in R. Guha, *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Durham, Duke University Press, pp. IX-XV.

Smith G. 1999, *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology*, London, Bloomsbury Academic.

_____ 2004, *Hegemony: Critical interpretations in anthropology and beyond*, «Focaal», n. 43, pp. 99-120.

_____ 2014, *Intellectuals and (counter-) politics: Essays in historical realism*, London, Berghahn Books.

Spivak G. C. 2010, *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*, New York, Columbia University Press.

Thompson E. P. 1977, *Folklore, anthropology and social history*, «Indian Historical Review», Vol. III, n. 2.

Turner V. W. 1974, *Dramas, fields, and metaphors; symbolic action in human society*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press.

Vargas-Cetina G. (a cura di) 2013, *Anthropology and the Politics of Representation*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.

Vincent J. 1990, *Anthropology and politics: visions, traditions, and trends*, Tucson, University of Arizona Press.

Wolf E. R. 1999, *Envisioning power: ideologies of dominance and crisis*, Berkeley, University of California Press.

Worsley P. 1957, *The trumpet shall sound: A study of "cargo" cults in Melanesia*, London, MacGibbon & Kee.

_____ 1959, *Further Letters of Gramsci*, «The New Reasoner», n. 10.

_____ 1964, *The third world*, London, Weidenfeld and Nicolson.

_____ 1969, *The concept of populism*, in G. Ionescu, E. Gellner (a cura di), *Populism: its meanings and national characteristics*, London, Weidenfeld & Nicolson, pp. 212-250.

_____ 1981, *Marxism and culture: The missing concept*, «Dialectical Anthropology», 6, n. 2, pp. 103-121.