

Lia Giancristofaro

Università di Chieti-Pescara

Osservazioni sul folklore per una teoria della cultura e delle istituzioni politiche

Abstract

This essay observes the Italian situation in order to make an “anthropology of the sciences of culture” and in order to highlight the contribution that the sciences of culture could offer for a better understanding of the political processes that are taking place. In fact, some political problems of today could be interpreted through the particular lens of “demology”, or study of “popular culture”, which was a very important part of the Italian anthropological sciences. The same political problems of today could be interpreted as the cause and effect of the events of the Italian anthropological sciences, and of the attitude of intellectuals towards “non-intellectuals”. The essay makes “theory” and does not report the experiences on the ground on which it rests, because it is the sum of the results of a thirty-year ethnography on this field, for which the Author refers to her volumes and articles mentioned in the bibliography. This Italian case is illuminating, and can provide an historical reading key to understand folklore and cultures in general.

Keywords: *Popular culture; folklore; populism; academic anthropologist.*

1. C'era una volta lo studio del folklore

Il folklore, o studio dei “saperi del popolo”, nasce da un atteggiamento degli intellettuali nei confronti dei “non intellettuali”. La necessità di studiare il folklore nasce nel corso

del XIX secolo, in Europa. Per popolo si intendeva, in quel caso, non un popolo “lontano”, perché i popoli “lontani” venivano studiati dagli etnologi e dagli esploratori. Per gli studiosi del folklore, il “popolo da studiare” è quello vicino, quello che vive nella loro stessa Nazione. Insomma, gli intellettuali comprendono che la diversità culturale, di usi e di idee, esiste e si manifesta anche vicino casa loro.

Gli studiosi si avvicinano al folklore con due obiettivi: l’obiettivo scientifico, cioè il bisogno “culturalista” di comprendere la diversità dei gruppi nello spazio geografico; e l’obiettivo “narrativo” e retorico di indagare le radici popolari delle “nazioni”. Per gli studiosi del XIX secolo, le tradizioni del popolo erano *popular antiquities*: le antichità popolari, un “patrimonio”, una “preziosità”, perché il popolo, dal punto di vista degli intellettuali, era lento a recepire le innovazioni, specie nelle zone rurali e periferiche, dunque conservava gusti e comportamenti dei secoli passati. Gli studiosi costruivano una ingenua polarizzazione tra il tradizionale/rurale/autentico e il moderno/cittadino/inautentico, come se le “tradizioni del popolo” fossero concentrate nei villaggi agricoli e isolati. Per definire questa nuova idea scientifica, si sviluppò un dibattito intellettuale. L’archeologo William John Thoms, meglio conosciuto con lo pseudonimo di Ambrogio Merton (1803-1885), nel 1946 pubblicò sulla rivista londinese “Athenaeum” una lettera in cui proponeva di adoperare il termine *folklore* per intendere sia gli usi antichi dei villaggi, sia la scienza che se ne occupa (Cocchiara 1952).

Gli studiosi si appassionarono molto al folklore concentrandosi sulle tradizioni trasmesse “faccia a faccia” nelle famiglie e nei villaggi, cioè storie, canzoni, proverbi, racconti. L’esempio venne individuato in quell’insieme di favole che i

fratelli Grimm avevano per primi selezionato come “anima del popolo” (*Volksgeist*). Poiché l’antropologia culturale era ancora lontana dalla sua formazione disciplinare, nelle nazioni europee gli studiosi del folklore erano letterati, filologi, storici e giuristi che avevano una visione nazionalistica del “sapere del popolo”. Gli studiosi individuavano il “sapere del popolo” secondo i confini della cartina geografica, senza considerare la porosità delle culture e la presenza di gruppi transfrontalieri. Insomma, gli intellettuali scelsero cosa era rappresentativo della loro Nazione e cosa non lo era, scartando tanta produzione orale e selezionando *Hänsel e Gretel* o *Il ricco e il povero* come il “patrimonio popolare” che era degno di passare alla documentazione scritta. La selezione fu intellettuale e paternalistica, insomma, perché gli studiosi evidentemente pensarono che il “popolo” non avrebbe potuto scegliere, da sé, cosa era più valido per rappresentare la cultura nazionale.

Sin da questo momento, si delinea il primo aspetto fondamentale della cultura popolare, cioè che essa ha bisogno degli intellettuali per essere individuata, descritta e riempita di valore; insomma, il “popolo” esiste solo se esistono gli intellettuali che lo osservano e diffondono nel popolo forme di autocoscienza. Il secondo aspetto è che esiste una “cultura popolare buona”, che gli intellettuali cercano di valorizzare, e una cultura popolare “cattiva”, che gli intellettuali cercano di rimuovere, di non documentare, di far cadere nell’oblio (Storey 2006: 67).

2. Un “popolo buono”: il folklore e la costruzione delle Nazioni

Assieme al concetto di “tradizione”, nel XIX secolo in Europa è nato anche il concetto intellettuale di “patrimonio”, il quale si

intreccia con le basi concettuali del diritto romano. I giureconsulti elaborarono il concetto di *patrimonium* per indicare l'eredità che dal padre passava al figlio maggiore. Tale dispositivo politico equivale, ma non del tutto, a quello della *hereditas*, per il quale chi riceve qualcosa dagli antenati ha il “dovere di conservarlo”. Questo “dovere di conservare” si riscontra in molti sistemi culturali come dovere legato all'idea del tempo che passa, perché, a causa del cambiamento delle generazioni, è necessario conservare qualcosa per creare una continuità. Per molti sistemi di pensiero, occidentali e non occidentali, la trasmissione dei beni (materiali o astratti) è il fondamento della famiglia e del gruppo sociale, che da questa trasmissione ricevono appunto un senso di continuità e di identità. A partire da questo senso di continuità, gli intellettuali europei del XIX secolo hanno elaborato l'idea della “tradizione” come un elemento del passato che persiste nel presente: gli antenati regalano tradizioni alle nuove generazioni, che hanno il “dovere di conservarle”. Al contrario, la tradizione è «un processo dinamico in cui il presente riconosce una paternità culturale in una parte del suo passato» (Lenclud 1999: 123-124). La tradizione è un figlio, ovvero il presente, che genera il suo passato, per un meccanismo di “filiazione inversa”, ma questo gli intellettuali hanno impiegato almeno cent'anni a capirlo. Nel senso comune, cioè all'interno della “cultura popolare”, oggi come ieri le tradizioni sono il “passato che genera il presente”.

Anno dopo anno, gli intellettuali in Europa studiarono il folklore e le tradizioni del popolo: alcuni si liberarono dal condizionamento nazionalistico e ebbero una visione più ampia e comparativa; altri continuarono ad avere una visione paternalista e populista nei confronti del “popolo” e della sua cultura (Dei 2017). La visione paternalista e populista nei

confronti del “popolo” continuava a considerare le “tradizioni popolari” come “attardamenti” che si trovavano nei villaggi isolati, dove i ritmi erano lenti, come residui di visioni del mondo “genuine” che erano più valide e più vicine alla natura rispetto a quelle degli abitanti delle città, che sembravano essere stati “corrotti” dalla civiltà.

Una espansione della prospettiva si ebbe grazie all’incontro con l’etnologia anglosassone e con la scuola francese di sociologia, che fornì allo studio delle tradizioni e delle culture la possibilità di capire non solo la vita del passato, ma anche la vita del presente. Lo studio dei riti e delle feste spiegò che le “tradizioni” creano un calendario, infondono sacralità e creano ordine nella vita dei popoli (Durkheim [1912], 1991), e spiegò che i riti e le feste permettono di prendere coscienza del tempo facendo dimenticare il tempo, facendo sperimentare forme estreme di sacralità, come la trance o la possessione. Lo studio del folklore, insomma, si mescolò alla sociologia e all’etnologia, allo studio dei popoli lontani, diventò una scienza globale, fu sempre meno “campanilistico” e fu sempre meno facile da comprendere per i “non addetti ai lavori”, i non specialisti: appunto, il popolo.

3. Dalla propaganda all’autocoscienza

Tra la Prima e la Seconda Guerra Mondiale, gli studi sul folklore vennero interrotti, emarginati e, nel contempo, sfruttati dal nazismo e fascismo per realizzare spettacolari “revival” della tradizione popolare. Il nazismo per esaltare la “razza ariana” inventava il mito di una cultura germanica antica e coerente. Invece il fascismo esaltava una cultura “italica” contadina e patriarcale per arginare il cambiamento delle abitudini collettive e della figura femminile. Il Ministero della Cultura Popolare -

istituzione addetta all'indottrinamento del "popolo" - organizzava nelle province dell'Italia pesanti interventi propagandistici, implementando attraverso l'uso del "costume tradizionale" quella ingenua polarizzazione tra il moderno/cittadino/inautentico e il tradizionale/locale/autentico. Il regime organizzò spettacoli di "ritorno al passato" tramite l'uso del "costume popolare", che i cittadini indossavano nelle feste folkloristiche. Questa operazione politica era finalizzata al rafforzamento della famiglia patriarcale come simbolo di stabilità sociale: il costume esaltava l'immagine virile del maschio, riportava le persone al lavoro agricolo da cui erano precedentemente fuggite, e consacrava la donna a fare l'angelo del focolare e la madre di numerosa prole (Cavazza 1997). Alcuni intellettuali e studiosi del folklore "vecchio stampo" furono complici di queste operazioni politiche di cui il popolo fu entusiasta (Dei 2017, 2018; Giancristofaro 2018).

Dopo la caduta del fascismo e la Seconda Guerra Mondiale, gli intellettuali provenienti dalla storia e dalle scienze umane ricominciarono a studiare le culture interne alle Nazioni, considerandole ancora come "culture popolari". In Italia, per l'influenza di Antonio Gramsci e Ernesto De Martino, lo studio del folklore si trasformò in un campo di ricerca nuovo, perché focalizzato sulle differenze culturali che demarcano le classi sociali subalterne dalle classi egemoniche. In Italia, questo campo prende il nome di "demologia" (dal greco δῆμος, *démos*: popolo e λόγος, *logos*: studio). La demologia è un sinonimo della parola inglese *folklore*, cioè il sapere del popolo, ma nel tempo stesso si separa dalla vecchia disciplina dello studio folklorico, che spesso aveva un approccio filologico e una visione "pittoresca" della diversità culturale. La demologia, infatti, afferma la centralità della questione culturale per

costruire una teoria sociale in grado di analizzare le differenze di classe e di contribuire all'emancipazione dei gruppi subalterni (De Martino 1961). La parola "demologia" si usa, con lo stesso significato di "cambiamento disciplinare in senso marxiano e gramsciano", anche in Francia, Spagna e Portogallo. Per via di questa "eredità demartiniana", la demologia italiana ha interpretato il potere e la società con la mediazione del linguaggio storico-religioso, e questo ha spinto gli studiosi a concentrarsi sul rito e sulla festa folklorica. Lo studio demologico sicuramente ha guadagnato in termini di scientificità e adeguatezza alle società complesse, intrecciandosi con la psichiatria, con la sociologia, con la storia, oltre che ovviamente con l'antropologia culturale. Tuttavia, specializzandosi e "normalizzandosi" come disciplina scientifica, lo "studio della cultura popolare" si è allontanato sempre di più dal "punto di vista del nativo". Operazioni di "restituzione popolare" di questa prospettiva, infatti, sono molto difficili e possono realizzarsi solo nei contesti dove c'è una coscienza politica marxiana.

Ciononostante, in Italia negli anni Settanta la mansione specifica del demologo si è istituzionalizzata e i ricercatori hanno lavorato in vario modo con il Ministero dei Beni Culturali (Giancristofaro Lapicciarella 2020). Mentre gli etnologi e gli antropologi hanno lavorato rispettivamente nei contesti extra-europei e nelle questioni teoriche, i demologi hanno lavorato nelle regioni italiane, realizzando ricerche e operazioni di "musealizzazione" di oggetti, feste altri beni culturali "volatili", i quali sono stati riconosciuti, documentati e, contemporaneamente, istituzionalizzati come "beni culturali" (Cirese 1977). Si è trattato di attività descrittive che escludevano o sottovalutavano la partecipazione dei portatori: i censimenti si limitavano a richiedere un consenso affinché lo schedatore

potesse “prelevare” dati, registrare un audio o un video, scattare una fotografia, trascrivere un’opinione o un ricordo, riportare il nome e il cognome dell’informatore (Giancristofaro 2017: 67, 128; 2018). Insomma, l’approccio disciplinare al patrimonio ha consentito il riconoscimento di una funzione operativa della demologia e dell’antropologia culturale sul terreno delle regioni italiane, dando autorevolezza e dignità professionale agli specialisti. Tuttavia, questo approccio ha sottovalutato la partecipazione dei “portatori della cultura popolare”, e non ha prodotto una vera operazione culturale di “coinvolgimento del popolo”, al quale invece sembra essere diretta.

Insomma, la politica di “autocoscienza popolare” non si è realizzata sostanzialmente per due motivi. Il primo motivo di questo fallimento è il difetto di impostazione: i demo-etno-antropologi italiani hanno lavorato “per il popolo”, ma non “con il popolo”, cioè non hanno sollecitato la sua partecipazione nelle operazioni culturali e si sono arroccati nel loro ruolo professionale e intellettuale. Il secondo motivo di questo fallimento risiede nella mancanza di investimenti pubblici nella cultura e nell’educazione collettiva di qualità. Non a caso, il MiBACT in Italia è un ministero recente, non a caso ha apparati pubblici poco estesi e bilanci poverissimi rispetto agli altri Ministeri, come del resto l’UNESCO, che è l’agenzia che si occupa di educazione pubblica in seno all’Organizzazione delle Nazioni Unite e promuove politiche culturali di livello globale. Si pensi a come siano prioritari, rispetto al patrimonio culturale, settori come la salute, il lavoro, la sicurezza, la mobilità.

In uno scenario di generale marginalizzazione delle politiche culturali, anche i programmi politici che l’UNESCO ha promosso tra gli Stati (tramite i patti internazionali detti *Convenzioni*) sono stati osteggiati dai governi, interessati da

altre questioni. Ma non solo. Sono anche gli intellettuali che criticano i programmi politici che l'UNESCO ha promosso tra gli Stati, accordi che peraltro non sono certo una priorità per molti Stati-Parte, che per essa versano contributi finanziari complessivamente irrisori. Per esempio, la *Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale*, promulgata nel 2003, è un programma politico che mira a riattivare forme di autocoscienza popolare e sollecita il lavoro congiunto di comunità, ricercatori e istituzioni in settori come la tutela del paesaggio e dell'artigianato. Questo programma politico riceve dotazioni irrisorie dagli Stati-Parte e si realizza attraverso il volontariato. Per creare una riflessione pubblica attorno al concetto di "patrimonio culturale" e per educare la cittadinanza alla sostenibilità ambientale e ai diritti umani, l'escamotage politico è stato individuato nelle Liste del Patrimonio Culturale (le famose Liste UNESCO), che riescono ad attivare le energie della cittadinanza e della società civile. Tuttavia, per una sorta di "moda critica", sovente gli intellettuali accusano questo programma fragile e marginale di essere un pericoloso *moloch* populista (Giancristofaro Lapicciarella 2020). Oggi è necessario che gli intellettuali realizzino un'antropologia culturale che partecipi al movimento di sfida e decostruzione del potere; ma è altrettanto necessario che lo facciano con una visione globale, restituendo al potere una dimensione più rispondente alla realtà.

4. Sugli intellettuali che criticano gli studi sul folklore e sul patrimonio culturale

In sintesi, nel XIX secolo lo studio del folklore mirava a classificare tratti culturali di ogni gruppo o "villaggio", descrivendo le attività "culturali" e dividendole per settori d'interesse (magia e religione, linguaggio popolare,

organizzazione familiare e politica, forme d'arte). Nella seconda metà del XX secolo, dopo le tragedie delle dittature e della guerra, questo modo di approcciare la "cultura popolare" sembra insufficiente, e lo studio del folklore si evolve, prendendo il nome di "demologia". La demologia mira a documentare le differenze culturali causate dall'appartenenza di classe, al fine di aiutare i gruppi subalterni a guadagnare consapevolezza culturale. Ma i demologi, fino alla fine del XX secolo, ancora consideravano "impermeabile" la cultura popolare, intesa come cultura del singolo villaggio o della singola corporazione lavorativa (contadini, pastori, pescatori, minatori), ancora la vedevano come "autonoma" e "impermeabile", e ancora la descrivevano "radicalmente diversa" come gli etnologi avevano rappresentato le culture degli aborigeni o delle tribù amazzoniche. I demologi, che pure erano stati messi in guardia da De Martino sulla pericolosità di oggettivare la "cultura popolare", non considerano la prospettiva dell'interculturalità e del cambiamento culturale nelle singole persone del popolo, non pensano che ognuno di noi, nelle alterne vicende della sua vita, può appartenere e non appartenere alla "cultura popolare". Ma la visione "essenzializzata" della "cultura popolare" risultava molto affascinante e tuttora attrae sia gli studiosi, sia i lettori del ceto alto o istruito.

Però in Italia, così come in altri Paesi, la demologia, o studio del folklore, o studio delle "tradizioni popolari", dopo un periodo ininterrotto di ascesa, a partire dal Duemila è andata incontro ad un gravissimo declino. Il suo ultimo "periodo aureo" si ebbe negli anni Ottanta e Novanta, epoca di amore per la modernità: il popolo rifiutava le sue "tradizioni popolari" perché esse incarnavano povertà e subalternità culturale, e di quelle tradizioni si prendevano cura gli antropologi, considerandole

come “espressioni di una civiltà al tramonto”. In evidenza, il ceto intellettuale era separato dal “popolo” che studiava. Gli antropologi, preoccupati per la “fine di un mondo”, intervistavano gli anziani contadini analfabeti che, emarginati dai loro stessi familiari, raccontavano il passaggio della transumanza, di milioni di pecore che due volte all’anno attraversavano l’Italia; raccontavano di come si fossero ritirati dalla scuola elementare, per andare a lavorare in campagna o in miniera; raccontavano di come le nonne e le zie del paese curassero la febbre o la sventura tramite impacchi d’erbe, preghiere, talismani e formule di incantesimo. Fino al Duemila, i demologi italiani raccolsero le “storie di vita” di questi informatori, contadini analfabeti e frugali, invecchiati nelle contrade solitarie e ancora dediti all’orto e alla vigna, ultimi esponenti della “cultura popolare” così come veniva intesa dagli intellettuali. Ma una volta morti costoro, si sono trovati “senza oggetto di studio” e incapaci di intessere un dialogo con i figli di questi informatori, soggetti moderni e assidui consumatori dell’industria culturale. Per questi “soggetti moderni”, per la loro passione per gli oggetti seriali e plastificati, per le loro canzonette televisive che contaminavano il “vero” canto popolare, gli intellettuali dichiaravano una vera e propria repulsione (Pasolini 1975).

Emergendo il fenomeno della globalizzazione e dell’interconnessione culturale, fare il demologo, fare il sociologo, fare l’antropologo è diventato sempre più difficile, perché lo studio della cultura si è complicato: gli intellettuali oggi osservano le culture nella loro prospettiva relazionale e reticolare, tra popolarità e intenzionalità, tra localismi, diffusione di massa e ibridazione. Nei paesi europei, ex colonialisti, il processo di decolonizzazione ha sollecitato ad

applicare i metodi antropologici alle società occidentali. I sistemi collettivi di significato hanno smesso di appartenere ai luoghi, e si riferiscono ai territori senza una necessità logica, incorporandosi nelle relazioni sociali e nei network di queste relazioni (Hannerz 1998). Lo studio delle “culture locali” però non è sparito, così come non sono sparite le culture locali. Il folklore, divulgato attraverso i libri, i documentari televisivi, la musealizzazione e l’istituzionalizzazione dei “beni culturali etno-antropologici”, a partire dagli anni Duemila è risultato interessante per le comunità di riferimento, che ha riscoperto le “tradizioni popolari” come strumenti di distinzione verso gli “immigrati” e le culture diverse. Mentre ovunque si assisteva all’esaltazione dell’*etnorama* e al “ritorno alle tradizioni” (Appadurai 2001, Bauman 2017), la comunità scientifica degli antropologi dichiarava l’artificialità e talvolta anche l’erroneità del concetto di “cultura”, preoccupata per questi “eccessi di cultura” e per sfuggire al rischio che la funzione dell’antropologo venisse fraintesa come quella di un esperto della “valorizzazione dell’identità”. Si crearono distanze tra l’antropologia accademica e l’antropologia dei programmi culturali regionali, nazionali e sovra-nazionali, questi ultimi sovente prodotti dalle iniziative dell’UNESCO, che però a loro volta erano mosse da antropologi come Marshall Sahlins. Ulteriori proteste contro le cosiddette “Liste del patrimonio” vennero condotte, in modo più o meno esplicito, da autori come Michael Herzfeld, Bernardino Palumbo, Daniel Fabre o Christian Bromberger, i quali fin dagli anni Ottanta avevano messo in luce l’identitarismo aggressivo e le sfumature nostalgiche dell’attaccamento alle tradizioni. Sull’onda di questi studi, sempre più antropologi dichiarano oggi una postura “anti-culturalista”, ritenendo che la nozione di cultura sia

intrinsecamente pericolosa. Tuttavia, osservando a mia volta la “postura anti-culturale”, ho notato che essa molto spesso preferisce sostenere la sua critica tramite la riflessione teorica, piuttosto che usando gli esempi concreti dell’esperienza sul campo.

La visione delle culture popolari si è ormai “patrimonializzata” e continua a realizzare, tra le persone, un network di prospettive che si incanala nei mezzi di comunicazione e che, anche in mancanza degli antropologi, sollecita la riappropriazione popolare delle “tradizioni”. Il “multiculturalismo” alla fine del XX secolo sembrava una soluzione per gestire la questione della diversità, ma ora, applicato all’accelerazione del fenomeno migratorio, si traduce nel motto populista per cui “ognuno resti a casa sua”, stabilisce muri e confini, si satura di razzismo etnico. In questa situazione, in Italia è diventato imbarazzante occuparsi di “cultura popolare”, un settore di studio che, nel cosmopolitismo forzato delle scienze antropologiche, viene visto come “complice” del localismo e strumento della mercificazione delle identità (Clifford, Marcus 2005; Comaroff, Comaroff 2009). Insomma in Italia, nell’emergere veloce dell’antropologia post-coloniale e iper-critica, la demologia, strettamente legata all’etnologia e all’antropologia, è stata “vittima sacrificale”, proprio in quanto questa disciplina si dedica alle stratificazioni interne delle culture occidentali. Sicché gli intellettuali, dopo aver inventato i concetti di “identità”, “tradizione”, “popolo” e “cultura”, e dopo averli implementati per oltre un secolo, a partire dal Duemila, nel giro di pochi anni hanno abbandonato questi “rifiuti pericolosi”, lasciandoli alla mercé degli usi aggregativi locali. E questi concetti sono stati facilmente riciclati come strumenti politici rivendicativi e anche razzisti.

Il presente saggio da un lato porta una prova tangibile della pericolosità del concetto di cultura, che può facilmente venire usato dal populismo; dall'altro lato, però, esso dimostra la pericolosità di un'antropologia post-coloniale che pratica un'eccessiva distanza dal terreno, abbandonandolo appunto al populismo e alle polarizzazioni.

5. *La polarizzazione (e popolarizzazione) degli intellettuali*

A mio avviso, e questo cerco di dimostrare in questo saggio, mentre il concetto di cultura è perfettamente valido e funzionante, quello di "popolo" è il concetto più inadeguato, in quanto anche gli intellettuali sono coinvolti dal ragionamento popolare. Poiché sono un'antropologa, in questo saggio esamino l'ideologia "popolareggiante" che constato tra gli antropologi: se anche gli intellettuali hanno atteggiamenti popolari, e li hanno proprio quegli intellettuali che pretendono di essere in grado di individuare il popolo, allora vuol dire che non è possibile individuare il popolo, perché tutto è popolo.

Andiamo per gradi. In Italia, da almeno vent'anni il folklore non è più una materia ufficiale nei corsi di laurea. Il folklore fino alla fine del XX secolo veniva insegnato all'Università col nome di *Storia delle tradizioni popolari*. Oggi, le uniche materie proposte dall'università sono l'antropologia, nelle sue varie declinazioni (culturale, sociale, medica, del genere, della famiglia, delle migrazioni, economica, dell'arte, delle istituzioni o dei processi di patrimonializzazione) e l'etnologia, in chiave piuttosto residuale e riferita ai contesti extra-europei. Queste due "materie" non si concentrano sulla stessa cosa: l'etnologia è interessata alla diversità delle culture, mentre l'antropologia studia l'unità dell'uomo.

La cancellazione degli studi folklorici e della *Storia delle tradizioni popolari* è dovuta a ragioni diverse. Innanzitutto, il folklore si è fuso con il campo dell'antropologia europea. In secondo luogo, l'antropologia è considerata più alla moda del folklore in quanto è una disciplina più generale e più teorica. Come già detto, l'antropologia riguarda l'uomo in generale, mentre l'etnologia e il folklore riguardano le culture al plurale. Grazie a Lévi-Strauss, l'antropologia riuscì nel secondo dopoguerra a stringere forti legami con gli studi linguistici e letterari attraverso lo strutturalismo, mentre l'etnologia dei paesi europei e il folklore rimasero principalmente descrittivi, privi di grandi teorizzazioni che non si limitassero a coinvolgere fenomeni culturali presenti solo in Europa, come ad esempio il Carnevale, la devozione per i Santi, le feste del ciclo calendariale ed altri "frutti impuri" del Cristianesimo

Come sovente accade tra gli intellettuali, gli antropologi applicano gli strumenti della loro scienza agli altri, ma quasi mai a loro stessi. Essi criticano l'identità, ma sono molto identitaristi tra loro; essi auspicano l'egualitarismo, criticano la gerarchia e il potere, ma sono molto gerarchici nell'università, dove esistono gruppi di potere baronali; e, soprattutto, oggi si rifiutano di usare i concetti che bisogna usare: folklore, tradizione, cultura, identità, solo perché gruppi più ampi della popolazione se ne sono impossessati, e magari li usano in riferimento al patrimonio culturale, alla politica, al turismo, al marketing o alle attività ricreative. Alla base di questo atteggiamento c'è sia il desiderio di "distinguersi" dagli altri, in questo caso dal "popolo" o da altre discipline scientifiche, come l'economia (Bourdieu 1987), sia la tendenza popolare di pensare e a dividere lo spazio fisico secondo un principio oppositivo bipolare, cui corrisponderebbe

una ancestrale opposizione, questa volta a livello concettuale, tra il sacro e il profano (Hertz 1909).

Una sintesi della “tribalizzazione” interna agli antropologi italiani può essere riassunta dalla seguente conversazione, impostata sul “noismo” e su altre dinamiche identitarie: «Voi folkloristi siete rimasti senza contadini analfabeti e ora frequentate il MiBACT e l’UNESCO, contagiati dal delirio collettivo dei percorsi educazione del “popolo”. Erano meglio i folkloristi di una volta». Queste parole mi sono state dette ironicamente da un collega in occasione del I Congresso Nazionale Annuale della Società Italiana di Antropologia Culturale (“Razza, razzismi, discriminazioni razziali”, Roma 8-9-10 novembre 2018). Non riporto il suo nome per via del Regolamento UE 2016/679, noto come GDPR, ma se leggerà questo articolo, ritroverà il nostro divertente teatrino, indicativo di processi di polarizzazione molto marcati. Infatti, dato il suo interesse per le tematiche dell’antropologia medica, gli ho risposto: «E voi che vi fregiate di essere “etnologi” siete rimasti senza “esotismo” e ora frequentate le Aziende Sanitarie Locali alla ricerca di follie, miracoli e altre storie in grado di stupire».

In un’antropologia culturale che è sempre più un’antropologia politica e delle istituzioni, immaginavo che queste polarizzazioni in Italia sarebbero state superate con la creazione della SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale), la quale rappresenta l’unione simbolica di tre grandi associazioni: due associazioni vicine alle tematiche demologiche, cioè la AISEA (Associazione Italiana Scienze EtnoAntropologiche) e la SIMBDEA (Società Italiana Museografia Beni DemoEtnoAntropologici) e una terza associazione, ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali), che invece sembrava incarnare un’anima più “antropologica”.

Invece, a distanza di anni, le polarizzazioni sembrano aumentare. I centri accademici della disciplina, incarnati nelle università metropolitane di Roma, Milano o Bologna, tendono a considerare sovversivo lo studio del folklore, perché esso incoraggerebbe la diversità più che l'unità dello studio antropologico, sollecitando le rivendicazioni regionali e provinciali. Insomma, sullo studioso delle feste popolari, dei riti e delle "diversità locali", oggi più che mai pesa ancora il pregiudizio storico di uno studioso di folklore che è "colluso con la propaganda", e che coincide con quella figura opaca del "folklorista strapaesano" che si affermò sotto il fascismo (Cavazza 1987). Si tratta ovviamente di un errore: la caratterizzazione scientifica dell'antropologia italiana è detta al plurale Materie DemoEtnoAntropologiche, e la demologia, che resta una parte fondante della disciplina, potrebbe rinnovarsi nelle congiunture attuali, come il presente lavoro cerca di spiegare.

6. Cambiare prospettiva: la cultura popolare è laddove il discorso è ripetitivo

Torniamo alla demologia della fine del XX secolo e alla sua "morte presunta", dichiarata frettolosamente nei primi anni del Duemila a causa della "fine del ceto subalterno" incarnato nei contadini analfabeti.

Ad essere morta non è la "cultura popolare": è morta solo l'idea di una "cultura popolare" che sia isolata, separata e autonoma. Il primo processo che ha distrutto l'idea di una "cultura popolare impermeabile" è stato la diffusione della cultura di massa, che in apparenza ha travolto le differenze e ha omologato ogni gruppo sociale a estetiche e valori diffusi industrialmente. Il secondo processo che ha distrutto l'idea di

una “cultura popolare impermeabile” è stato il veloce mutamento sociale e demografico, che ha reso sempre più difficile individuare un “popolo” nettamente distinto dalle classi dominanti, producendo invece una indistinta “classe di massa” che ingloba le ibridazioni culturali più impensabili: operai laureati, ricchi illetterati, agricoltori appassionati di letteratura, immigrati di successo, individui che sono emittenti e ricettori al tempo stesso, performers di loro stessi, YouTubers e followers nello stesso tempo.

Da questa rinnovata vitalità del “popolo”, proprio durante l’era dell’individualismo nasce la vastissima e recente letteratura sul populismo che, a partire dal Duemila, mette in luce prima di tutto il carattere multiforme del fenomeno, che sfugge a una definizione unitaria (Taguieff 2003). L’infinita gamma di populismi contemporanei contempla il populismo liberale americano (da Reagan a Trump), il demo-cristianesimo italiano, il peronismo argentino, i movimenti populistici sudamericani o europei e ogni altra forma di partito di massa. Le versioni del populismo oggi aumentano a vista d’occhio, con i nazionalismi dell’Europa dell’Est nati dopo il crollo dell’Unione Sovietica, il berlusconismo italiano e il “tele-populismo” dei partiti-azienda che si sono affermati sotto la guida di vari *tycoon* d’Oriente, fino ad arrivare ai movimenti transnazionali come i No-Global, contrapposti ai più recenti sovranismi identitari.

Per “populismo”, possiamo anche intendere uno stile di comunicazione politica che si afferma trasversalmente ed emerge con particolare intensità in alcuni contesti. In Italia, ad esempio, a causa della debolezza dello Stato post-unitario e della differenza culturale tra Nord e Sud, il populismo ha connotato la politica del fascismo, del leghismo, nel berlusconismo, del “grillismo”, facendo facili promesse e dando corpo alle ombre,

agitando tra le persone le paure più elementari, come quella del “complotto ai danni del popolo” (Tranfaglia 2014). L’Italia, che è un paese cattolico, tendenzialmente manicheo, vede una intera generazione di leader politici, da Salvini a Giorgia Meloni, esercitarsi sul terreno per incarnare in discorsi semplici e pratici la dicotomia netta tra bene e male che contraddistingue il ragionamento popolare, e per entrare nel profondo della vita sociale attraverso l’uso costante di riferimenti alla famiglia, alla tradizione, al presepe, al rosario, alla casa, alla festa, ai costumi, alla terra e ai confini.

Il folklore, insomma, è assai presente nella comunicazione politica contemporanea, ed è su di esso che si configurano movimenti anti-moderni, fondati sull’esaltazione dell’identità e sulla chiusura dei confini. L’intenso riferimento al passato ed al localismo risulta funzionale ad evitare un complicato confronto col presente e col futuro, secondo quel particolare atteggiamento contemporaneo identificato come “retrotopia” (Bauman 2017). Tuttavia, le “tradizioni” vengono utilizzate come “linfa culturale” anti-patriottica e anti-nazionalistica: contrariamente a ciò che succedeva tra Ottocento e Novecento, quando gli intellettuali usavano le tradizioni popolari per “costruire lo Stato” (Anderson 2009), i populismi di oggi mirano a “distruggere lo Stato”, a massimizzare i conflitti, a far esplodere i contrasti sociali. Attraverso un costante richiamo ai temi del folklore, i populismi oggi mobilitano le persone richiamandole ad un senso di comunità perduta, ad una autenticità esistenziale e relazionale minacciata dalla modernizzazione o da un qualche nemico esterno o interno, individuato in varie forme di élite, cioè di soggetti che vengono ritenuti essere “ingiustamente privilegiati”.

Attraverso l'uso costante di concetti riferiti al folklore (tradizioni, casa, famiglia, religione, credenza, antenati, terra, guerra, cibo) il concetto di popolo insomma viene costruito e ricostruito in molti modi: su base etnica nei movimenti nazionalisti, ma più spesso in riferimento a una dicotomia alto/basso, demonizzando non tanto i ricchi, quanto “gli acculturati”, “i professoroni”, “i radical chic”, “i giudici”, “i diplomatici”, “quelli in giacca e cravatta”, i “funzionari della Pubblica Amministrazione” o addirittura “gli ebrei” e “gli omosessuali”, accusandoli di essere “lobby” o “massonerie” consorziate per andare a scapito, appunto, del “popolo”. Il popolo viene così inteso come “il gigante buono” alle cui spalle si ordiscono trame, la “base sociale” che viene tradita da un'élite arroccata in difesa dei propri privilegi. L'élite che viene accusata di “complotto ai danni del popolo”, in realtà, compone quei corpi intermedi dello stato che nelle forme di democrazia rappresentativa sono il principale tessuto connettivo tra il potere politico e la base sociale, e fornisce sostanza alla cosiddetta “società civile”: insomma, l'élite fa parte del popolo ed è per questo che risulta facile da identificare e accusare.

L'avversione alla mediazione e l'idea di un consenso che si forma attraverso un rapporto diretto tra i leader e il “popolo” è il secondo elemento caratteristico dei populismi. I populismi individuano il “capro espiatorio” all'interno dello stesso popolo, accusando i gruppi intermedi (come gli intellettuali, nella classica analisi gramsciana, ma anche i corpi dello Stato) che sono visti come “costruttori di egemonia”.

Oggi, tra i movimenti populistici, in Italia si affermano soprattutto i movimenti tradizionalisti e sovranisti che esprimono una forte resistenza ai cambiamenti e una incapacità di sopportare emergenze come ad esempio la pandemia da

COVID-19 e la correlata crisi economica. Facendo leva sulle “tradizioni” intese come “ritorno al passato”, i movimenti tradizionalisti e sovranisti cercano di rovesciare soprattutto le istituzioni più ampie, come l’Europa, e il sistema dei diritti civili conquistati negli ultimi cinquant’anni, auspicando che un uomo forte al comando ripristini una situazione antecedente alla complessità politica e alla concessione dei diritti civili, visti come causa di disordine sociale e di impoverimento economico. Tuttavia, sul piano internazionale i partiti sovranisti non riescono a creare un’unica agenda, dato il loro appello alla primazia di ogni singolo gruppo, e si limitano a condividere sia la volontà di superare la democrazia rappresentativa per inaugurare l’era della democrazia diretta per cui ogni comunità ha il diritto di autoproclamare il proprio “autogoverno”, sia la volontà di sciogliere i patti instaurati con le organizzazioni internazionali, nella convinzione che si tratti di accordi che garantiscono diritti a chi non li merita: in sostanza, “imbrogli” alle spalle del popolo.

Questo tipo di politica è sicuramente efficace nel breve periodo, perché il “complotto” è un discorso sempre fedele a se stesso: una forma di cultura, di religione, di ideologia che, come vedremo in seguito, offre agli studiosi di folklore la possibilità di interpretare i comportamenti contemporanei andando oltre il concetto di “popolo”, oltre le “classi sociali”, e riportando il discorso collettivo alla sua base “narrativa”. Per le persone, senza distinzione alcuna di ceto o di cultura (nel paragrafo 5 abbiamo spiegato che persino gli antropologi culturali soffrono di polarizzazioni culturali), il discorso è ripetitivo. È facile leggere tutto quanto è seriale, tutto ciò che ritorna con gli stessi personaggi, dove i cattivi (per esempio gli ebrei uccisori di Cristo, oppure i funzionari, detentori

dell'istruzione e servi di un potere invisibile) sono i cattivi di sempre (Bonato 1998; Davie 2000).

7. Per un'analisi del folklore "oltre le classi sociali"

Torniamo dunque ai demologi, e alla loro crisi del Duemila: ad essere morta non è la "cultura popolare". È morta solo l'idea di una "cultura popolare" che sia contadina, analfabeta, isolata, separata e autonoma. Infatti, la cultura popolare non riguarda una sola classe sociale, quella subalterna, ma i rapporti tra gruppi sociali diversi, che percepiscono ed elaborano la propria identità specchiandosi gli uni negli altri.

Secondo la visione gramsciana e marxista, dunque secondo la "demologia", esistono indicatori oggettivi in base ai quali è possibile stabilire chi fa parte del popolo e chi dell'élite: da questo punto di vista, le classi subalterne sono quelle che, in un determinato contesto storico, hanno un ruolo "strumentale" per le altre classi sociali. I gruppi quantitativamente maggioritari (le "masse popolari") vengono sfruttati da altri gruppi (minoritari), i quali con il loro sapere più completo e le loro rendite di posizione sottraggono potere e ricchezza alle "masse popolari". La posizione del gruppo all'interno del sistema di produzione della ricchezza spiega se nel sistema il gruppo guadagna ricchezza, o la perde. Guadagnare ricchezza significa anche guadagnare sapere e istruzione formale. Secondo la visione gramsciana e marxista, la condizione del subalterno intellettuale dunque è impossibile, perché nel momento in cui una persona è intellettuale, si eleva al di sopra della condizione subalterna e ha una capacità di scelta che il subalterno non ha.

Questa prospettiva è poco funzionale per comprendere i rapporti tra gruppi sociali diversi: il ceto medio è cresciuto, e le classi sociali si sono frammentate ma talvolta anche fuse; si

sono create nuove figure, per esempio quella del laureato in beni culturali che fa l'operatore socio-sanitario in una casa di riposo, e quella del dentista indiano che rigoverna le mucche in un allevamento italiano. Ho conosciuto decine di queste figure nel corso delle mie etnografie in Italia, così come ho conosciuto imprenditori che sono divenuti molto ricchi procedendo in spregio degli obblighi finanziari, e senatori che non sono andati oltre la quinta elementare, e non hanno mai letto neppure la Costituzione della Repubblica Italiana. Bisogna inoltre considerare che molte di queste figure "spiazzate" lo sono solo di passaggio: si pensi a quanti professionisti hanno fatto i camerieri per mantenersi agli studi. Insomma, il capitale economico e quello culturale non vanno più di pari passo, come invece supponeva la teoria demologica. La mobilità e la differenziazione sociale hanno svuotato il concetto di "classe" e hanno sfondato le sue barriere, omologando la posizione di immigrati e autoctoni col titolo di studio, tutti costretti, anche temporaneamente, a fare lavori per i quali il titolo non viene richiesto. Dunque, la differenza tra i gruppi non dipende esclusivamente né dall'alfabetizzazione, né dal titolo di studio, né da elementi obiettivi come il censo.

In gioco sono entrati nuovi fattori, cioè nuove forme di "differenza" di cui abbiamo riscontro analizzando le strategie della distinzione sociale basate sul consumo (Bourdieu 1987). Anche il capitale culturale è un criterio di classificazione importante quanto quello economico, e non è del tutto dipendente da esso, pensiamo ad esempio al capitale culturale "ereditato" oppure "appreso sul campo" (A. Bagnasco, F. Piselli, F. Pizzorno, C. Trigilia 2001). Questo nuovo tipo di "distinzione" crea un modello quadripartito della società, con combinazioni di alto e basso capitale economico, alto e basso

capitale culturale. I gruppi sociali peraltro sono mobili, raramente si trovano in posizioni statiche, perché usano attivamente le strategie del consumo e del gusto per distinguersi dagli altri gruppi. Per esempio, come ho notato nelle mie etnografie, la persona di genere femminile con basso capitale culturale ha determinate attenzioni per la propria immagine per distinguersi dalle donne del ceto economico più basso e dalle donne con alto capitale culturale. In questo senso, andrebbero rianalizzate, ri-collocate e riletti sia gli apprezzamenti, sia le accuse di cattivo gusto, di volgarità, di inciviltà. Nel momento in cui il senatore Matteo Salvini il 27/3/2020 commenta i fatti della politica internazionale indirizzando agli Stati dell'Unione Europea l'esortativo di andare a "defecare", in Italia tante persone si sono collocate a favore del discorso, condividendo il linguaggio colorito attraverso una strategia di distinzione dai "professoroni" e una necessità di "dire le cose come stanno realmente"; altre persone invece si sono collocate a sfavore del discorso, rifiutando il linguaggio colorito come "inadatto" alla diplomazia internazionale. Ogni oggettiva "struttura di classe" sembra essere sparita, ed è stata sostituita da meccanismi che in ogni contesto generano la disuguaglianza, attorno ai quali i gruppi sociali e le persone giocano la partita dell'identità socio-culturale.

L'unica oggettività dei meccanismi generativi della disuguaglianza risiede nell'atto di incorporarsi negli habitus. Tra questi meccanismi, annoveriamo soprattutto l'atto di utilizzare o ostentare qualcosa: beni materiali o immateriali, appartenenze reali e simboliche, e anche le amicizie, i viaggi e i rapporti altolocati che gli stessi intellettuali sfoggiano nei social network.

In un quadro così complesso, non è più possibile identificare empiricamente i ceti sociali attraverso il loro ruolo nel modo di

produzione: l'operaio col Master in sociologia non può essere considerato tout court "classe operaia". Addirittura, l'operaio col Master, in condizioni congiunturali come quelle che si stanno vivendo in occasione della pandemia da COVID-19, risulta quasi appartenere alla "classe media" rispetto ai liberi professionisti, che rischiano di scivolare verso l'impovertimento e l'incertezza lavorativa. Persino la sociologia, con le sue rilevazioni quantitative, ha abbandonato la possibilità di caratterizzare i gruppi attraverso le teorie predeterminate sulla stratificazione e la disuguaglianza sociale. Fino agli anni Novanta, in Italia, l'ISTAT faceva rilevazioni sulla struttura sociale utilizzando lo schema classico delle sei categorie (borghesia, classe media, piccola borghesia urbana, piccola borghesia agricola, classe operaia urbana, classe operaia agricola), ma lo schema nel giro di pochi anni è diventato inservibile e fuorviante. Insomma, la classificazione va basata sull'incrocio di scale e parametri diversi: il reddito e la posizione lavorativa vanno separati tra contratto stabile e contratto precario, e si intersecano con istruzione, età, origine etnica, collocazione geografica (Nord/Sud), consumi culturali, partecipazione socio-politica.

In Italia, la crisi della classe media che, invece di proiettarsi verso l'ascesa sociale, oggi si percepisce negativamente, viene espressa dal numero altissimo di NEET, un acronimo inglese che indica la persona giovane (da 14 a 29 anni) non impegnata nello studio, né nel lavoro, né nella formazione (*not in employment, education or training*). L'Italia, rispetto ai paesi europei, ha un numero altissimo di NEET, specialmente nel Sud, ma questo significa che l'astensione da qualsiasi impegno viene consentita da una forma di benessere o rendita di posizione (Ricolfi 2019). In Italia in realtà esistono forme di economia

che, in concomitanza con il vertiginoso decremento demografico, consentono all'unico giovane della famiglia di non lavorare, assicurandogli uno stile di consumo accettabile attraverso le pensioni, i redditi e i risparmi che cadono in capo alla generazione più anziana. La "riserva di valore" che oggi viene spesa dalle famiglie è il frutto da un lato di politiche demagogiche e pensionistiche realizzate in passato, dall'altro lato degli accantonamenti che le famiglie hanno costruito nei decenni di maggior sviluppo economico (Felice 2018). Malgrado la crisi economica, l'impoverimento della classe media e l'accentuazione delle disuguaglianze interne, la stragrande maggioranza della popolazione italiana dispone di ampia capacità di spesa, e la utilizza per mantenere un livello di consumo decisamente opulento. Sicché, quello che, in passato, era il privilegio delle minoranze, cioè dei "signori", oggi coinvolge un ceto maggioritario, come conseguenza della stagnazione economica, del decremento demografico e del basso tasso di occupazione. Si tratta, ovviamente, di una condizione di benessere temporaneo, perché la mancanza di istruzione e occupazione è un grande ostacolo allo sviluppo delle persone e del Paese: non studiare, non lavorare, né seguire percorsi di formazione al lavoro porta al disagio e all'esclusione sociale. Questi giovani, insomma, non potranno esprimere le loro potenzialità e rischiano di restare indietro, in un momento storico in cui il mondo del lavoro necessita di lavoratori iper-qualificati e costantemente aggiornati.

Questa condizione, in apparenza privilegiata, esclude quasi sempre i lavoratori immigrati, che non hanno case di proprietà, non ereditano beni, né hanno parenti anziani muniti di reddito o pensioni, per cui, privi di "paracadute sociale", sono particolarmente esposti alla povertà. Spetterebbe alle famiglie e

alle generazioni più anziane, visto che esse detengono il potere economico, indirizzare i giovani NEET verso un uso più responsabile del tempo e della gioventù. Eppure, non lo fanno, per una pervasiva mancanza di prospettive, acuita dal clima di protesta e rivendicazione sociale. Un'analisi del folklore che vada "oltre le classi sociali" potrebbe dunque occuparsi dei giovani NEET e delle loro famiglie; delle nuove concezioni culturali del tempo e del ciclo della vita che si stanno sviluppando in Italia; delle aspettative che stanno prendendo forma; dei riti di passaggio vecchi e nuovi che strutturano la vita di queste persone; delle ambizioni individuali, e di come esse si intersecano con la cultura delle generazioni precedenti.

8. Per una decostruzione del concetto di "popolo"

In Italia, nel coacervo di consumatori che impropriamente definiamo "popolo", ovviamente, ci sono anche quei "soggetti marginali" che rischiano continuamente di scivolare nella povertà: lavoratori stagionali, persone di servizio come colf e badanti, dipendenti in nero, riders e lavoratori del settore dei servizi esternalizzati, lavoratori precari che hanno acquistato una casa con un mutuo in una grande città, ma anche le prostitute, gli spacciatori, i pregiudicati, coloro che vivono nel cono d'ombra della malavita e delle occupazioni illegali. A parte queste eccezioni, che sono pari a tre milioni di persone, oggi l'élite sembra essersi incuneata "dentro il popolo", e il popolo sembra incarnare, in linea di massima, una forma massificata di élitismo economico che non ha eguali nella storia umana dell'Italia e, forse, dell'intero Occidente (Ricolfi 2019). Queste valutazioni vengono suggerite dalle stesse generazioni anziane, quelle che hanno vissuto e incorporato, nel Novecento, le differenze di classe e la povertà del Dopoguerra. Le mie

etnografie di quelle generazioni sono contenute in vari volumi e articoli, ognuno dei quali riporta opinioni che tendono, tutte assieme, a “decostruire” le attuali rimostranze populiste. Infatti, dimostrando una certa obbiettività meta-storica, molti informatori, appartenenti alla generazione mediamente istruita che oggi ha tra 70 e 90 anni, ritengono assurdo che lamentino la loro povertà milioni di italiani che, senza alcun problema, al supermercato acquistano interi carrelli di merce anche voluttuaria, vivono in abitazioni dotate di ogni confort, si muovono agevolmente in automobile, ricevono cure mediche gratuite, hanno una vita privata assai libera, godono di garanzie giuridiche e dedicano moltissimo tempo al gioco, allo sport e alla vita sociale (Giancristofaro 2017, 2018).

Questa lettura “decostruttiva” delle attuali rimostranze populiste vanifica il concetto rigido di “popolo”, svelandone la “natura politica” e “costruita”, che evidentemente è funzionale alle nuove istanze politiche del sovranismo, le quali appunto utilizzano il populismo e la creazione di una realtà immaginaria che è il “popolo”. Il popolo non esiste, e forse non è mai esistito: per questo, la categoria si è prestata ad esser strumentalizzata da ogni tipo di propaganda politica, a partire dal XIX secolo, quando i fratelli Grimm, seguiti da altri intellettuali nazionalisti, inventarono l’idea che le diverse tradizioni dei vari villaggi componessero, tutte assieme, “l’anima del popolo” (*Volksgeist*) o il “coro delle diverse culture delle Nazioni europee”. A partire dal XIX secolo, ogni stagione politico-culturale ha “inventato” una sua idea di “popolo”, a seconda delle esigenze dominanti. La stagione romantica e nazionalista ha “scoperto” il popolo, caratterizzandolo al punto tale da ricavare, tramite esso, una nuova categoria, quella di “cultura” che, assieme alle categorie collegate (storia, letteratura, folklore, tradizioni) ha fondato tre

discipline scientifiche collegate: l'etnologia, il folklore e l'antropologia culturale. In ogni "popolo" si incarnano "tradizioni", e le tradizioni servono a dare sostanza all'idea di "popolo", che di per sé è debole (Hobsbawn, Ranger 1987 [1983]). L'esperimento riesce benissimo, e si riproduce fino al XX secolo, con la particolarità del fatto che le "tradizioni" possono essere individuate da pochi intellettuali, gli antropologi, quasi sempre estranei a quei popoli stessi (Asad 1973). Nell'auto-narrazione della storia occidentale, il concetto di "popolo" è servito moltissimo, ha incarnato narrazioni collettive e movimenti politici nazionalistici, ma con la modernità e il benessere questo mito si è svuotato, diventando una misera categoria del senso comune, del tutto variabile e priva di scientificità (Dal Lago 2017).

Lo spegnimento della tensione nazionale e popolare corrisponde allo spegnimento dell'interesse intellettuale per il "popolo". Insomma, l'abbandono è stato reciproco. Fino al XX secolo, erano gli intellettuali a "creare" il popolo, a motivarlo, a condurlo, e i leader dei movimenti e dei partiti politici si legittimavano, davanti al popolo, scrivendo impegnati saggi di teoria sociale. In Italia, il concetto di "popolo" si è incarnato nella *Costituzione della Repubblica* (l'art. 1 fissa in modo solenne il risultato del referendum del 2 giugno 1946: *L'Italia è una repubblica democratica fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione*) e nello statuto di tutti i partiti maggioritari che, dal Partito Comunista, alla Democrazia Cristiana, al Partito Repubblicano, a Forza Italia e ai Popolari. Ma da quando occuparsi di "popolo" è diventata un'attività imbarazzante agli occhi degli intellettuali, improvvisamente lo stesso "popolo" (o di quelli che credono di essere il "popolo") ha rigettato gli

intellettuali e le loro teorie sociali: gli intellettuali hanno rifiutato il popolo, e il popolo ha rifiutato gli intellettuali. Da allora, la preparazione intellettuale e politica del leader è diventata secondaria, se non deleteria: per cui, a partire da Berlusconi, i leaders politici dei partiti di massa hanno cominciato ad usare espressioni scurrili e sgrammaticate, a mostrarsi sui rotocalchi di gossip, in costume e col vello sul petto, sudati, nei luoghi del divertimento di massa, abbracciati a belle ragazze, con la lingua da fuori e tra i fumi delle bevande alcoliche, ostentando la lontananza dallo studio e dalla professionalità.

La comunicazione politica, nel giro di pochi anni, è diventata “pop”, si è adeguata ad una identità culturale costruita tramite i mezzi di comunicazione di massa e in continuo rapporto con essi: una sorta di macro-genere contraddistinto dalla “facile ascoltabilità” e dalla massima semplificazione concettuale, tarata sulla ripetizione delle vecchie storie della colpa, dei buoni e dei cattivi. Secondo la Scuola di Francoforte, come ogni prodotto “trash” dell’industria culturale, questo tipo di comunicazione impoverisce il cittadino, lo degrada, lo inebetisce, distrugge le sue capacità di ragionamento autonomo (Eco 1963; D’Alessandro 2003). Ma questa teoria è fallace: come spiegano *i cultural studies*, i consumatori sono tutt’altro che passivi. Le pratiche di consumo culturale devono essere studiate costantemente ed etnograficamente, gruppo per gruppo, per scoprire in che modo i diversi gruppi interpretano i messaggi, mettendo in atto tattiche di resistenza e di difesa anti-egemonica. L’atteggiamento che possiamo chiamare “populista” accetta tutto ciò che il “popolo” fa, assecondando tutte le sue espressioni temporanee. È, questo, un modo efficace per

interloquire con il “popolo” senza fargli ergere uno steccato di resistenza difensiva.

Paradossalmente, il popolo non esiste, e la politica populista è rimasta la sola ad utilizzare questa categoria artificiale: ella chiama continuamente in causa il “popolo”, si auto-proclama amica del “popolo” e baluardo del “popolo”, accondiscende agli aspetti più deteriori dell’invenzione detta “popolo”, che loda, accetta, dichiara sovrano perfetto e incriticabile. Fatto ciò, la politica populista non ha bisogno di costruire un capro espiatorio verso il quale dirigere la rabbia del “popolo”, perché il capro espiatorio esiste già, nella mente delle persone che non comprendono la realtà complessa, ed è sotto i loro occhi: secondo la vecchia narrazione polarizzata della colpa, dei buoni e dei cattivi, la negatività si concentra in tutto ciò che risulta troppo grande, nuovo e ingestibile, secondo quello specifico atteggiamento popolare che viene detto “complottismo”.

9. La categoria del populismo come espressione di un fallimento politico e intellettuale

Si chiama “resistenza culturale” la non volontà di integrarsi e di cooperare che si verifica quando due gruppi si incontrano. Questa non volontà di integrarsi spesso è inconscia perché stiamo parlando di identità, dell’immagine di sé stessi, della consapevolezza di appartenere ad un certo gruppo, e anche del significato che questo gruppo ha per gli altri. Nell’incontro con la diversità, ogni gruppo, anche se è incuriosito, tende a rimanere coeso e, specie se l’integrazione viene imposta, si irrigidisce, si mette in una posizione di resistenza, perché sente che la sua identità viene minacciata, e addirittura rinforza le sue abitudini e i suoi atteggiamenti. Lo fanno i gruppi delle minoranze culturali che vivono in un Paese, e lo fanno anche gli

abitanti di quel Paese quando vanno all'estero e diventano, a loro volta, una minoranza.

Un simile paradosso si ripresenta sul piano politico. Prendiamo lo studio del folklore ed esaminiamo rapidamente i suoi due secoli di studio della "cultura popolare". Lo studio del folklore lo hanno inventato gli intellettuali, in particolare gli antropologi culturali; ora gli antropologi culturali trovano imbarazzante studiare il folklore e categorizzano negativamente chi lo fa, ma nel contempo temono che il populismo distruggerà lo Stato. Ma se sono stati gli intellettuali a "inventare" il popolo, come si può pensare che una entità inesistente possa preservare lo Stato?

Lo studio del folklore, sempre nel XIX secolo, è poi passato attraverso il positivismo, il movimento intellettuale e scientifico che classificava le "culture", dividendole tra evolute e involute, ed è questo passaggio che viene evocato dalla condanna anti-populista degli intellettuali contemporanei, i quali condannano la risposta populista come "incivile" e "retrograda", indegna di una democrazia. Ma se, appunto, sono stati gli intellettuali del XIX e i giuristi del XX secolo a "inventare" il popolo e a "valorizzarlo" in vario modo, menzionandolo anche nella Costituzione della Repubblica, come si può pretendere che a preservare la Costituzione si impegni una entità inesistente?

Lo studio del folklore è infine approdato al marxismo e alla demologia di stampo gramsciano, fondendosi con atteggiamento altrettanto paternalista. I "demologi", con atteggiamento squisitamente intellettuale, hanno osservato selezionato alcuni tratti culturali del mondo subalterno, soprattutto del mondo contadino e quasi tutti riferiti alla "povertà", e dopo averne valutato l'espressività storica, ne hanno proposto forme sofisticate di valorizzazione, che non sempre hanno ottenuto il

gradimento pubblico da parte di gruppi che erano ben felici di essersi finalmente liberati da quella cultura, percepita come negativa e frustrante. I demologi, distorcendo il messaggio di Gramsci e De Martino, hanno esaltato una intensa vita culturale laddove dominavano l'incompletezza e la mancanza di prospettive, hanno espresso disgusto verso le culture che negli anni Settanta e Ottanta erano tipiche dei ceti sociali impegnati in un miglioramento del livello di vita, dimostrando una scarsa capacità di empatia e di comprensione del "punto di vista del diverso". I demologi ammiravano gli abitanti superstiti delle contrade abbandonate, prive di elettricità, riscaldamento e acqua corrente, in rapporto diretto con la natura, ma inaccettabili nel mondo contemporaneo. E disprezzavano gli ex-contadini che erano scappati dalle campagne per andare a vivere nelle periferie delle città, che avevano rottamato il focolare, sostituendolo col televisore, e che avevano rottamato l'orto, sostituendolo col supermercato. In una fase storica in cui le masse uscivano dalla miseria, il progetto intellettuale della demologia, scienza gramsciana, si è svolto in una nuova chiusura élitista, con lo scopo di esaltare e distinguere i ceti intellettuali con basso capitale economico ma alto capitale culturale, che si riconoscevano, e tuttora si riconoscono, nell'estetica folk, la quale oggi si è "evoluta" in nuove tipologie che vanno dall'etnico-salentino allo *shabby chic*.

Queste vicende degli studi folklorici e demologici evidenziano i rischi dell'approccio uguale e contrario al populismo, che è l'élitismo paternalista. Gli intellettuali hanno "creato" il popolo, lo hanno esaltato ed educato, e lo hanno disprezzato quando non ha risposto come gli intellettuali si aspettavano che rispondesse. Il populismo in effetti rappresenta lo scollamento tra la sinistra politica e intellettuale che ha preteso di avere un rapporto

privilegiato col popolo, effettivamente riuscendo in alcune fasi ad esercitare un'egemonia. Il fallimento della sinistra politica e intellettuale va di pari passo con quello della demologia, la quale intendeva "dare voce al popolo" per valorizzare i suoi valori sociali più "autentici", arrogandosi il potere di scegliere da sola cosa fosse "autentico" e degno di essere valorizzato.

Sicché, i gruppi e le persone che compongono ciò che impropriamente viene chiamato "popolo" sono scappate da questa idealizzazione, da questa immagine positiva voluta dalla sinistra politica e intellettuale. I gruppi e le persone hanno trovato, perlomeno in Italia, nei consumi e nel benessere una forma di emancipazione e soddisfacimento immediato dei propri bisogni culturali. Una nuova relazione politica, quella tra il centro e le periferie, ha soppiantato la vecchia opposizione fra destra e sinistra. Per via della specializzazione del lavoro, il ceto "intellettuale", "globale" e "interculturale", il ceto "politico", capace di intuire la complessità del mondo contemporaneo, è sempre più lontano da chi si occupa d'altro, e che magari fa anche il medico, ma non riesce a comprendere il funzionamento delle società complesse (Appadurai 2001 [1996]).

Chi conosce ed esercita le scienze politiche e sociali, comprendere la complessità culturale e il "punto di vista del diverso": chi invece non gestisce queste risorse, trova gli strumenti in un linguaggio diverso, la narrazione della colpa, di un nemico per mobilitare la polarizzazione tra buoni e cattivi, e questo nemico è vicino, e soprattutto interno, e ordisce trame e complotti ai danni di chi merita garanzie e diritti. Sovente, il nemico dei sovranisti è il sistema di principi, regole e valori che sono stati faticosamente riconosciuti nello Stato, o nella città. Per esempio, le convenzioni internazionali per la protezione dell'ambiente, la democrazia rappresentativa, i diritti delle

minoranze, la parità tra uomo e donna, l'apertura ai generi diversi, il diritto all'aborto, all'asilo politico, i programmi culturali e persino i progetti Erasmus. L'expertise socio-politica trova più agevole, e a sua volta polarizzante, pensare che i popolani siano "incivili", "involuti", incapaci di cogliere i vantaggi della diplomazia e del *politically correct*, e a sua volta si arrocca nella sua posizione (Friedman 2019). Ed è proprio su questo che si concentrano i miei programmi di ricerca etnografica, che porto avanti attraverso gli strumenti della ricerca folklorica.

Abbiamo visto, nell'estate del 2019, milioni di italiani identificarsi con Salvini che, senatore e ministro, sorseggiava cocktails al Papete e dichiarava di proteggere gli italiani da una mal percepita invasione di africani. E abbiamo anche visto che le reazioni della sinistra e degli intellettuali, di fronte a quel tipo di narrazione, risultavano le sterili e lamentose, non in grado di scalfire minimamente la comunicazione populista, nella quale le associazioni nello spazio e nel tempo hanno la precedenza sul contenuto di ciò che viene comunicato. La proposta analitica e riflessiva risulta poco comprensibile alle masse per la natura stessa della cultura popolare, che tende a volgarizzare il messaggio colto, a riprodurlo e a materializzarlo in narrazioni pratiche e semplici, fondate sulla regola "dei buoni e dei cattivi". Eppure questa cultura folklorica, negli anni Settanta, quando era in fase di distruzione e cambiamento, non solo i demologi, ma tutti gli intellettuali di sinistra, sotto la guida di Pasolini, l'hanno valorizzata contrapponendola alla cultura di massa. Nella cultura folklorica e "di massa" di oggi, io trovo gli stessi meccanismi narrativi della cultura folklorica di ieri. Pensare che ci siano state radicali cesure nell'ambito della cultura popolare fa trovare gli intellettuali sovrastati da quegli stessi meccanismi popolari

che essi intendevano arricchire di consapevolezza e coscienza (Bausinger 2005).

È poco produttivo, oggi, che sempre più antropologi e sociologi dichiarino una postura “anti-culturalista”, ritenendo che la nozione di cultura sia intrinsecamente pericolosa perché contribuisce a reificare i fatti che descrive e interpreta. In realtà, non è stato il culturalismo a partorire il tradizionalismo, il populismo, il razzismo etnico. A partorire il tradizionalismo, il populismo, il razzismo etnico è stata la visione intellettuale che ha visto il cambiamento culturale come un’apocalissi, l’idea della fine di un mondo culturale al cui posto sarebbe arrivata una società di massa incapace di cultura e folklore. In realtà, nessun mondo folklorico è mai finito: quello che rischia di finire è il dialogo tra la “postura anti-culturalista”, o iper-critica, e i “non antropologi”, i “non-addetti ai lavori”, i quali, avendo compreso e interiorizzato il lessico culturalista, oggi devono sentirsi rispondere che “la cultura non esiste” e che “la tradizione è un’invenzione”. Esprimersi in questi termini significa dire ad una persona che le pietanze e i dialetti che danno corpo alla sua vita sono una menzogna, dunque significa mettersi dalla parte dei “cattivi”, di quelli che stanno ordendo trappole ai danni dei meno esperti. Sicché il presente saggio, che si basa su un’etnografia trentennale sulle “culture popolari”, da un lato porta una prova tangibile della pericolosità del concetto di tradizione e cultura, usato dai populistici; dall’altro lato, però, esso dimostra la pericolosità di un’antropologia post-coloniale che pratica un’eccessiva distanza dal terreno, magari per distinguersi da un’etnografia troppo vicina al terreno: appunto, lo studio folklorico contemporaneo.

Nell’aggravamento della situazione, di fronte all’accentuata insicurezza, alla paura - che dopo la pandemia da COVID-19

diventa ormai una prospettiva - di perdere diritti e privilegi, si può provare a ricostituire un'idea di popolo come "l'insieme di quelli che sono rimasti fuori" dal flusso della comunicazione di un sapere complesso e specialistico, che rappresenta sempre più la linea decisiva di demarcazione fra i ceti sociali. Il *politically correct* incarna l'intervento pubblico nel settore della diversità sociale e culturale. Questo intervento politico si sostanzia in forme precarie di razionalizzazione delle relazioni sociali, un esercizio di strutturazione del campo di azione adatto a "dirigere la condotta altrui" (Foucault 1989). Questo "governo a distanza", contrariamente ad altre forme di governo, cerca di non schiacciare la capacità di azione dei suoi soggetti, ma piuttosto la riconosce, e agisce su di essa attraverso tecniche e programmi di collegamento. Il progressivo riconoscimento degli attori in gioco (i professionisti e gli "esperti", le associazioni culturali come "fattori di organizzazione" e le istituzioni come "referenti ufficiali") realizzano quella proliferazione dei centri di potere che consente l'estensione, anche all'ambito culturalista, della governamentalità.

Si tratta, tuttavia, di una governamentalità assai labile e precaria. Quando l'intellettuale accusa la governamentalità di realizzare una dittatura e colonizzare i corpi, si irrigidisce in una ideologia conservatrice che non gli consente una comprensione profonda della società, perché non gli consente né di lavorare "dentro le istituzioni", e neppure di instaurare un rapporto con "il punto di vista del diverso". Di fronte a un discorso intellettuale che risulta iper-critico e lontano, incomprensibile e confuso, succede che la narrazione folklorica del populismo, con la sua disarmante chiarezza, prende direttamente il suo ruolo egemone.

10. Oltre le polarizzazioni: per una responsabilizzazione pubblica

Alla luce di questa sintesi “italiana” sui motivi della crisi della demologia come pratica epistemologica per “conoscere la cultura popolare”, non è più possibile rispondere alla presenza della cultura di massa semplicemente esprimendo disgusto o riprovazione per la “fine delle buone tradizioni di una volta”, perché ciò equivale ad esaltare una condizione di indigenza e scomodità in cui nessuno vorrebbe trovarsi, soprattutto in una fase storica in cui si profila una “decrescita infelice”, destinata ad un rapido scivolamento in seguito alla pandemia da COVID-19. Allo stesso modo, la sinistra intellettuale non può rispondere all’attuale crisi delle egemonie politiche ed intellettuali con una semplice “critica al popolo”, non abbastanza sofisticato da distinguere il leader competente dal cialtrone, non abbastanza intelligente da distinguere i problemi veri da quelli falsi. Non può sostenere che il “popolo” non esista, né che sia solo una costruzione utilizzata della destra, né che esso va bene solo quando vota la sinistra o si adegua ai valori “politicamente corretti”.

In conclusione, per capire “dove” sia il popolo, e cercare le narrazioni contemporanee della “cultura popolare”, l’unico strumento è fare etnografia, cioè interloquire con le persone per capire, insieme, quali siano i loro riferimenti e in quale gruppo culturale esse stesse si collocano. Gli indicatori oggettivi di tipo economico o culturale utilizzati dall’analisi quantitativa sono inutili. L’unico strumento di indagine è il lavoro sull’auto-percezione delle persone nei gruppi sociali. Un “lavoro culturale” svolto dall’etnografia può produrre forme di riflessività, se non di coscienza e maggiore responsabilità. I punti di partenza esistono già, perché la modernizzazione,

insieme al benessere, ha portato alla distinzione tra lo Stato e la “società civile”, dunque tra la società politica e quella incarnata dai processi stessi della modernizzazione. La ”società civile” è un momento intermedio tra la famiglia e lo Stato che consente l’autonomizzazione sia rispetto all’organizzazione familiare, sia rispetto agli interessi dei singoli. Questo spazio di mediazione tra famiglia e stato è uno strumento di responsabilizzazione e maturazione che lo stesso Gramsci considera indispensabile (Ginsborg 2007).

Gramsci, frequentemente evocato dall’antropologia critica per sottolineare la violenza coloniale dei programmi politici e istituzionali, al contrario introdusse nel marxismo le nozioni di società civile, di articolazione, di egemonia, di “intellettuale organico” (Gramsci 1975: I, 44; IV, 476; VII, 83; III, 1550). Quella dell’intellettuale organico è la figura-chiave per emancipare le masse dalle narrazioni polarizzate del populismo, e viene messa in campo da tanti programmi politici e culturali, che sono il frutto di Convenzioni internazionali che impegnano gli Stati-Parte in lavori riflessivi e partecipativi sulla tutela dell’ambiente, del paesaggio e dei beni comuni, sulle pari opportunità e su un’educazione di qualità per tutti. Queste attività mettono in campo, primariamente, l’etnografia, demandandola al ruolo dell’antropologo o del sociologo, che partecipa alle attività socio-culturali e le “normalizza”, integrandosi intimamente col gruppo sociale o politico in cui opera, senza però abdicare alla sua missione intellettuale. Attraverso la pratica etnografia, si realizza una mediazione in cui l’intellettuale non è più uno ”scienziato neutrale”, ma riesce a rappresentare una cultura in uno spazio ”altro”, facendosi pienamente responsabile rispetto ai soggetti con cui si relaziona. Un’antropologia o una sociologia critica, fondata sul singolo

ricercatore che si fa documentatore e interprete della comunità di fronte al mondo, è sicuramente utile per il progresso scientifico, ma non contribuisce in modo profondo alla vita dei gruppi osservati: insomma, rischia di parlare al proprio stesso livello, e solo a quello.

Insomma, per fare in modo che le idee progressiste e “politicamente corrette” si connettano nuovamente con gli “interessi” e con le “richieste” di ampi strati sociali, recuperando magari anche una intesa con le “richieste” dei lavoratori migranti, è indispensabile superare le condizioni di polarizzazione ideologica, nelle quali si corre il rischio non solo di usare gli stessi strumenti ideologici del populismo, cioè la contrapposizione “buoni vs. cattivi”, ma anche di riprodurre gli stessi meccanismi di reificazione e stigmatizzazione della diversità di vedute, secondo quanto accade pure nella contrapposizione tra razzismo e anti-razzismo (Taguieff 1991). I concetti di cultura e ideologia non sono equivalenti, ma insieme contribuiscono a delimitare il punto di vista che vogliamo studiare e soprattutto la differenza tra i vari punti di vista (Hall 1992). In tal senso, lo studio del folklore e della “cultura popolare” può contribuire ad una più ampia “antropologia politica e delle istituzioni”.

Bibliografia

1. ANDERSON B., *Comunità immaginate. Origini e fortune del nazionalismo* (ManifestoLibri, Roma, 2009 [1983]).
2. APPADURAI A., *Modernità in polvere* (Meltemi, Roma, 2001 [1996]).
3. ASAD T., a cura di, *Anthropology and the Colonial Encounter* (Humanity Books, New York, 1973).

Osservazioni sul folklore per una teoria della cultura e delle istituzioni politiche

4. BAGNASCO A., PISELLI F., PIZZORNO F., TRIGILIA C., *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso* (Il Mulino, Bologna, 2001).
5. BAUMAN Z., *Retrotopia* (Wiley, London, 2017).
6. BAUSINGER H., *Cultura popolare e mondo tecnologico* (Guida, Napoli, 2005).
7. BONATO L., *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia* (Meltemi, Roma, 1998).
8. BOURDIEU P., *La distinzione. Critica sociale del gusto* (Il Mulino, Bologna, 1987 [1979]).
9. CAVAZZA S., *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo* (Il Mulino, Bologna, 1997).
10. Cirese A. M., *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine* (Einaudi, Torino, 1977).
11. CLIFFORD J., MARCUS G., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia* (Meltemi, Roma, 2005 [1986]).
12. COMAROFF J., COMAROFF J., *Ethnicity, Inc.* (University of Chicago Press, Chicago, 2009).
13. COCCHIARA G., *Storia del folklore in Europa* (Einaudi, Torino, 1952).
14. D'ALESSANDRO R., *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte* (ManifestoLibri, Roma, 2003).
15. DAL LAGO A., *Populismo digitale* (Cortina, Milano, 2017).
16. Davie G., *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (Oxford University Press, Oxford, 2000).
17. DEI F., *La demologia come "scienza normale"? Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, in "Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici", LXXXI, 2-3, 2015: 377-95.
18. DEI F., *Il populista Pitrè*, in "Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici", LXXXIII, 1, 2017: 55-58.

19. DEI F., *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco* (Il Mulino, Bologna, 2018).
20. DE MARTINO E., *La terra del rimorso* (Il Saggiatore, Milano, 1961).
21. ECO U., *Fenomenologia di Mike Buongiorno*, in *Diario Minimo* (Mondadori, Milano, 1963).
22. FELICE E., *Ascesa e declino. Storia economica d'Italia* (Il Mulino, Bologna, 2018).
23. FOUCAULT M., *Perché studiare il potere. La questione del soggetto*, in *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Dreyfus H., Rabinow P., a cura di (Ponte alle Grazie, Firenze, 1989).
24. FRIEDMAN J., *PC Worlds. Political Correctness and Rising Elites at the End of Hegemony* (Berghahn, New York, 2019).
25. GIANCRISTOFARO L., *Il ritorno della tradizione. Feste, propaganda e diritti culturali in un contesto dell'Italia centrale* (CISU, Roma, 2017).
26. GIANCRISTOFARO L., *Le tradizioni al tempo di facebook* (Carabba, Lanciano, 2017).
27. GIANCRISTOFARO L., *Politiche dell'immateriale e professionalità demoetnoantropologica in Italia* (Aracne, Roma, 2018).
28. GIANCRISTOFARO L., *Identitarismo e "regressione patrimoniale". Osservazioni su comunità, istituzioni, demoetnoantropologia*, in "Antropologia pubblica", 3, 2019.
29. GIANCRISTOFARO L., LAPICCIRELLA ZINGARI V., *Patrimonio culturale immateriale e società civile* (Aracne, Roma, 2020).
30. GINSBORG P., *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato, 1980-1996* (Einaudi, Torino, 2007).

31. GRAMSCI A., *Quaderni dal carcere*, a cura di Gerratana V. (Einaudi, Torino, 1975).
32. HALL S., *The question of cultural identity*, in Hall S., Held D., McGrew A., *Modernity and its futures* (Polity Press, Cambridge, 1992: 273–325).
33. HANNERZ U., *La complessità culturale* (Il Mulino, Bologna, 1998).
34. HERTZ R., *La preminenza della mano destra. Studio sulla polarità religiosa* (Mimesis, Milano, 2017 [1909]).
35. LENCLUD G., *La tradizione non è più quella d'un tempo*, in *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, a cura di Clemente P., Mugnaini F. (Carocci, Roma, 2001: 123-133).
36. PASOLINI P., *Scritti corsari* (Garzanti, Milano, 1975)
37. RICOLFI L., *La società signorile di massa* (La Nave di Teseo, Milano, 2019).
38. STOREY J., *Teoria culturale e cultura popolare. Un'introduzione* (Armando, Napoli, 2006).
39. TRANFAGLIA N., *Populismo. Un carattere originale nella storia d'Italia* (Laterza, Bari-Roma, 2014).
40. TAGUIEFF P. A., *L'illusione populista* (Bruno Mondadori, Milano, 2003).
41. TAGUIEFF P.A., *Riflessioni sulla questione antirazzista*, in "Problemi del socialismo", 32, 2, 1991: 15-31.

