



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Cover Page Vol. 2, 2017, n. 3

Fabio Frosini

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

Recommended Citation

Frosini, Fabio, Cover Page Vol. 2, 2017, n. 3, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/1>

Cover Page Vol. 2, 2017, n. 3

Abstract

Cover Page Vol. 2, 2017, n. 3

Keywords

Cover Page Vol. 2, 2017, n. 3

INTERNATIONAL GRAMSCI JOURNAL

Vol. 2, No. 3 (Second Series / Seconda Serie)
December / Dicembre 2017

GRAMSCI AND ANTHROPOLOGY: A “ROUND TRIP”

edited by Sabrina Tosi Cambini and Fabio Frosini



Murales ad Orgosolo, Via Gramsci / Murals in Orgosolo, Via Gramsci.

ISSN: 1836-6554

INTERNATIONAL GRAMSCI SOCIETY

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round
Trip"*

Article 2

2017

Table of contents

Fabio Frosini

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

Recommended Citation

Frosini, Fabio, Table of contents, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/2>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Table of contents

Abstract

Table of contents

Keywords

Table of contents

Special Issue:

Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"

edited by Sabrina Tosi Cambini and Fabio Frosini

Editorial

Derek Boothman 1

Editors' Introduction

Sabrina Tosi Cambini, Fabio Frosini 2

Introduzione dei curatori

Sabrina Tosi Cambini, Fabio Frosini 17

Part I: Uses of Gramsci

1. Elizabeth L. Krause, Massimo Bressan

Via Gramsci: Hegemony and Wars of Position in the Streets of Prato 31

2. Veronica Redini

*«Un nuovo tipo umano». Per un antropologia del lavoro industriale a partire da
«Americanismo e Fordismo»* 67

3. Alessandro Simonicca

Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up 87

4. Alessandro Deiana

*Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subaltermità;
lottare sul terreno della cultura?* 113

Part II: History

5. Roberto Beneduce

*History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination
in Gramsci, De Martino, and Fanon* 134

6. Riccardo Ciavolella

*Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali
e senso comune delle lotte subalterne* 174

7. Fabio Dei

Popolo, popolare, populismo 208

8. Gino Satta

Gramsci's «Prison Notebooks» and the "re-foundation" of anthropology in post-war Italy 239

Part IV: Intersections

9. Eugenio Testa

L'incanto del serpente. Gramsci in contrappunto tra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese 258

10. Lelio La Porta

Lo studio «disinteressato» come nuovo terreno applicativo della scienza dell'educazione 288

11. Roberto Dainotto	
<i>Filosofia, filologia, e il «senso delle masse»</i>	306
Part IV: Memos and interviews	
12. Piergiorgio Solinas	
<i>Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»</i>	331
13. Luigi M. Lombardi Satriani	
<i>Pluralismo degli ordinamenti giuridici e le «“nuove” credenze popolari» gramsciane: la sfida della modernità</i>	342
14. Eugenio Testa	
<i>Notizie sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Cirese</i>	351
15. Pietro Clemente	
<i>Gramsci ed io. Intervista (a cura di Sabrina Tosi Cambini e Fabio Frosini)</i>	357
Part V: Reviews	
16. Anthony Crézégut	
<i>Pour Tosel, un Aufklärer dans les Holzwege gramsciens</i>	372

INTERNATIONAL GRAMSCI JOURNAL

ISSN: 1836-6554

Editorial Board / Comitato scientifico

- Ursula Apitzsch, Deutschland
- Javier Balsa, Argentina
- † Giorgio Baratta, Italia
- Alvaro Bianchi, Brasil
- Derek Boothman, Italia
- Raúl Burgos, Brasil
- Joseph A. Buttigieg, U.S.A.
- Martin Cortés, Argentina
- Giuseppe Cospito, Italia
- † Carlos N. Coutinho, Brasil
- Marcos Del Roio, Brasil
- Romain Descendre, France
- Alessandro Errico, Italia
- Benedetto Fontana, U.S.A.
- Gianni Francioni, Italia
- Fabio Frosini, Italia/España
- Nichole Georgeou, Australia
- Nigel Greaves, Κύπρος (Kúpros)
- Marcus E. Green, U.S.A.
- Charles Hawksley, Australia
- Renate Holub, U.S.A.
- Richard Howson, Australia
- Peter Ives, Canada
- Domenico Jervolino, Italia
- Juha Koivisto, Suomi-Finland
- Guido Liguori, Italia
- Peter Mayo, Malta
- Rita Medici, Italia
- Massimo Modonesi, México
- Adam D. Morton, Australia
- Kôichi Ohara, Japan
- David F. Ruccio, U.S.A.
- Anne Showstack Sassoon, Britain
- Giovanni Semeraro, Brasil
- Kylie Smith, Australia
- Panagiotis Sotiris, Ἑλλάς (Hellás)
- Peter D. Thomas, Britain
- † André Tosel, France
- Birgit Wagner, Austria
- Jean-Claude Zancarini, France

Editorial committee / Comitato redazionale

Derek Boothman (editor / direttore)
Giuseppe Cospito
Alessandro Errico (technical editor / direttore tecnico)
Fabio Frosini (adviser / consigliere)
Marcus E. Green
Peter D. Thomas

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round
Trip"*

Article 3

2017

Editorial

Derek Boothman

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

Recommended Citation

Boothman, Derek, Editorial, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 1-1.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/3>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Editorial

Abstract

Editorial

Keywords

Editorial

Editorial

When Gramsci's concepts had begun to be absorbed in the Anglophone world, in his *Gramsci's Political Thought*, Joseph Femia stated what Italians and others, perhaps especially in Latin America, were already aware of: that the *Prison Notebooks* contain a series of interpretative concepts, often directly interrelated, useful for both the world of Gramsci's time and ours, with the proviso that their semantic contours may undergo change, as indeed they do in the *Notebooks* themselves.

The present issue of the "International Gramsci Journal", whose topics and contributions are outlined in the Italian and English *Introductions*, is a vivid illustration of this. It is a monographic number, devoted to *Gramsci and Anthropology*, particularly but not exclusively to the schools of this discipline in Italy, in both their historical development and current applications. In the various contributions, in Italian or in English, we see an extension mainly in the anthropological field, of what Femia wrote. Gramsci's range of concepts, starting naturally with major ones such as the relation between the hegemonic and the subaltern social groups (which then implies notions such as common sense, wars of position, consent and consensus, populism, popular – and "high" – culture, folklore and so on) is extended perhaps beyond even what most studies of Gramsci's writings normally indicate. Gramsci always needed an interlocutor (necessarily for him an indirect one), and analogously, in the articles of this issue of the IGJ, we see a juxtaposition between him and important figures ranging from Fanon through various anthropologists to Althusser, Foucault and Bourdieu.

The terms and concepts in Gramsci of relevance to anthropology and here discussed, are well illustrated in the *Regesto gramsciano* [*Gramscian Register*] of Alberto M. Cirese, one of the Italian anthropologists most closely influenced by Gramsci's thought, and Giorgio Baratta's interlocutor in an important dialogue, to which space is devoted.

The other major historical figure in Italian anthropology, appearing in various articles here, is Ernesto de Martino, whose "expeditions" to Southern Italy in the 1950s carried out a multidisciplinary investigation of the rituals of popular "folkloristic" practices, and their rationale, all typical of the range of phenomena analysed in Gramsci's *Notebooks*.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Editors' Introduction

Sabrina Tosi Cambini

Fabio Frosini

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

Recommended Citation

Tosi Cambini, Sabrina and Frosini, Fabio, Editors' Introduction, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 2-16.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/4>

Editors' Introduction

Abstract

Editors' Introduction

Keywords

Editors' Introduction

Introduction

The human and the political: being with Gramsci

Sabrina Tosi Cambini and Fabio Frosini

Sabrina Tosi Cambini, Fabio Frosini and the journal's editor, Derek Boothman, dedicate this number of the "International Gramsci Journal" to the anthropologists whom we have lost over the last year: Giulio Angioni, Clara Gallini, Antonio Buttitta, Ugo Fabietti, Tullio Seppilli, and Amalia Signorelli. The last-named in this list, together with Angioni and Gallini, were directly involved in producing this issue of the IGJ. The latter two were to have contributed with interviews, already at an advanced stage of preparation while Amalia Signorelli had announced a text bearing the title TheUndigested Agglomerates. We are grateful to all of them for having illuminated the discipline of anthropology and inaugurated irreplaceable lines of research.



*1. Why Gramsci?*¹

In the negative present-day times, when a whole generation of anthropologists are leaving us, teachers who had shaped the discipline of anthropology itself in Italy, this issue of the IGJ review on *Gramsci and Anthropology* comes as a homage paid to the past and the future – the awareness of seeking to be inside historical processes, with the readiness and courage to respond to ever more arduous challenges, in order to contribute to building a more just world. To ask oneself how to honour the lessons we have learnt from these teachers of ours is, for the two of us, most of all to think of anthropology – as Tullio Seppilli indicated – as a “research into the very heart of society, its problems and its injustices. [It is] an anthropology that aims to ‘understand’, but also to ‘act’, ‘to become involved’” (2014, 74). These are trajectories that require the intellectual to impregnate her/his own biography with

¹ Section 1 of this *Introduction* is by Sabrina Tosi Cambini and section 2 by Fabio Frosini.

study and battles, taking positions, namely a full circularity between theory and practice.

During the university sociology courses at Urbino in the 1990s, and the evenings spent at the student-organized retrospective movie sessions, the *Prison letters* constituted my first – very personalized – encounter with Gramsci. The first resonance to be awakened was that of Gramsci the man, followed by his deep human sense of political struggle and its method and, finally, the realization of the total consistency between the choices he made and his own thought:² his life was the concrete translation of his writings, incarnated in the first place by himself located within the field of action of reality. Even from within the prison walls he managed to intervene in and on the world, transmuting analysis itself into praxis, given that praxis is the way in which man as a socio-historical agent comes to know and transform the world, thanks to the use of his own knowledge and to the thickness of his relation with the historical context.

This initial intimacy has remained ever-present in my approach to Gramsci, almost as a reverence. As, first, my training and, then, my scientific research came ever closer to and ever more immersed in a critical consciousness and in political involvement, there grew in my interest, located as it was inside and not outside affairs, the consideration of Gramsci as a master on the same level as others who, in flesh and blood, are or have been such.

I began to feel him near not at all just in thought, but as an example. The figure of the organic intellectual which he theorized, and which substantially corresponded to himself, more and more came to represent the fixed reference for developing a critical, reflective and political look on society. Other than indicating, Gramsci revealed the method for understanding, acting, transforming. This *molecular transformation* (see the letter of 6 March 1933 to Tatjana) which outlines a microphys-

² “Gramsci makes a choice of class [...] In our sphere of imagination today, how can we collocate, Gramsci’s original choice of collocating himself, of going to place himself (starting off from a sort of petty-bourgeois rebellionism, which might have led to other, different outcomes) in that context of a restricted and risky, but also fruitful, visual angle that we may define as the working-class point of view? Further, to remember Gramsci without remembering his youthful, definitive choice, would be a vain and sterile memory” (Asor Rosa, 1987).

ics of power and its processes of incorporation, anticipating Foucault, is perhaps the most immediate, and through this perhaps still the most disconcerting, description of what happens to each of us in interaction with our own social environment:³ of how no one among us is immune to this process, and thus of the need to enquire into what takes place within ourselves, before looking at what happens outside ourselves, in order to understand – and seek to escape from – the mechanisms of hegemony, in particular from that *consent*, which has been thrown into relief by that extremely complex concept itself, but which much of the literature has debilitated not only at the level of theory but also in its most revolutionary force.

For me as an anthropologist the connection between the micro- and macro- dimensions, a central node of my emic and etic speculation, is represented by the definition of those exceptionally subtle yet such powerful threads that bind lives to the coercive configurations of the State and of cultural hegemonies.

Fundamental in this is the tightening of the grip of power over lives, but also the capacity to understand the nature of the mechanisms at work in that small dimension, which ensures that the reproduction of the relations of power does not fall apart at the political level. To bring into focus that hegemonic circularity in precise contexts allows us then to single out the key points of the mechanisms and processes in operation so as to be able to work on them. This is an unsparing operative work of the intelligence.

In reading the *Prison Letters* and *Notebooks* in parallel – which nowadays is a matter of course for Gramsci scholars, as the best way to understand his thought – there clearly emerges the two-fold dimension of that reflective turn of Gramsci's thought, here too well in advance of the theorizations of the second half of the twentieth century. One re-

³ “Gramsci's letters are the diary of a man subjected, in an inhuman historical and political battle to a great, tragic, concrete experiment of destiny on the soul and body of a being in flesh and blood”. When Giacomo Debenedetti pronounced these words, in awarding the 1947 Viareggio literary prize to the *Prison Letters* (in a speech published only much later in 1972: cf. Debenedetti 1972), and spoke of Gramsci's *human method*, at the centre of which was the concept of *molecular*, the famous above-mentioned letter to Tatjana, which contained the metaphor of the shipwrecked, had not yet been published and saw the light of day only in 1965.

flectivity is turned on us, as a given historically determinate and determined society, and the second on the self, as primary and ultimate fount in which the mechanisms of power concentrate, reproduce and exert their effect. This is not a general and generic power, of the type on which discussion too often focuses, but one that is well incarnated by the men and the women of the institutions and their productions. In Gramsci's own words: "As I once told you, I don't like to cast stones into the darkness; I want to feel a concrete interlocutor or adversary" (letter to Tatjana of 15 December 1930: Gramsci 1965, 390; 1994, Vol. I, 369).

Spurred on by Italian anthropology's renewed interest in the figure of Antonio Gramsci, I proposed to Fabio Frosini that together we should organize a session within the Third Congress of the Italian Society of Applied Anthropology,⁴ dedicated to Gramsci. The congress lent itself well, in my view, to hosting the session, since it centred on the public use of anthropology, including its interdisciplinarity. In once again "drawing near" to Gramsci it seemed to me necessary, on the one hand, to continue along the road indicated in the special number, *Gramsci ritrovato* ("Gramsci found again") of the review "Lares",⁵ namely that of a non-improvised dialogue with the historical and philosophical sciences (which had never really wholly distanced themselves from

⁴ The congress was held in the city of Prato on 15-17 December 2015, in collaboration with the PIN-University Pole of Prato and the IRIS.

⁵ This number of "Lares", edited by Antonio Deias, Giovanni Mimmo Boninelli and Eugenio Testa, contains the contributions at two meetings of study on Gramsci held at Nuoro in 2007 and 2008, which constituted important stages in this recent renewed closeness of Italian anthropology to Gramsci (Pizza 2010). Indeed – here it is sufficient to think of Ernesto De Martino and of Alberto Maria Cirese and then of their pupils – a sort of three-decades-long removal of Gramsci from the discipline took place, which has been interrupted every so often over the last decade by a number of texts and seminars (including one of Gianni Pizza's at Perugia), then a certain interest in *Cultural, Subaltern and Postcolonial Studies*, thanks in particular to Miguel Mellino, followed by the above-mentioned number of "Lares" and, recently, Riccardo Ciavolella's seminars at the EHESS in Paris. The great international expansion of Gramsci's thought has for some time been at the source of a whole series of conceptual innovations, subtracting his thought from its original collocation within the heritage of the PCI and deeply enriching its historical and disciplinary references. It has also given rise, or at least risked giving rise, to confusion, due – above all in the Anglophone world – to a scanty attention paid to the sources and historical and social context in which Gramsci grew and worked; to these, however, in Italy in the same years there has corresponded a certain interest shown by a number of disciplines, to which reference has been made in the case of anthropology.

Gramsci).⁶ On the other hand, it was necessary to strengthen this renewed disciplinary interest by way of a reflection and a practice able to give rise, through Gramsci, to a detailed and operative debate on the present, having its methodological and a disciplinary side, while also having a cultural and political nature.

The panel *L'unità della teoria e dalla pratica. Gramsci vivente nelle pratiche e nelle applicazioni delle scienze umane e sociali oggi* (*The unity of theory and practice. Gramsci alive in the practices and applications of the human and social sciences today*) thus included contributions not exclusively from anthropologists but, in an interdisciplinary framework, from scholars coming from the humanistic and social sciences, who had come to know Gramsci through the study of his writings and thereby seeking to connect his stimulating reflections and his particular conceptual galaxies (to name but a few: hegemony, organic and traditional intellectuals, organicity, national-popular, living philology, molecular) to an approach that tends to that “unity of theory and practice” (Gramsci 1975: Q11, §54, p. 1482; Gramsci 1975, 364), which is so central to his lesson.

The phrase from the *Prison Letters* quoted earlier is anticipated by a summary that Gramsci himself gave of the meaning he assigned to study: “... even thinking ‘disinterestedly’ is difficult for me, that is studying for study’s sake. [...] Ordinarily, I need to set out from a dialogical point or dialectical standpoint, otherwise I don’t experience any intellectual stimulation”. indeed, for Gramsci a theory has no sense if detached from concrete historical reality, theoretical concepts must be “an expression” of phenomena, which are never crystal-clear but represent a sort of portion of that reality whose confines are given by the perspective that one adopts. Not only this, but theory is solidly anchored to the empirical configurations of a given historicized society, and it is with what constitutes this latter that it has to measure itself.

⁶ It was in fact Giorgio Baratta, as Pietro Clemente underlines in his editorial to the number of “Lares”, who considered “that the Cirese who wrote of Gramsci in the 1969 *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe* (*Conceptions of the world, spontaneous philosophy and class instinct*), then revised in the 1970s, and who continued the dialogue with him in various successive essays [...], could again be a reference point for once more finding Gramsci and reading him in a key that is simultaneously both Italian and international” (Clemente 2008: 243).

In producing, together with Fabio Frosini, this number of the “International Gramsci Journal”, beginning from that session and the debate that developed within it,⁷ our aim has been to give greater breadth to Anthropology’s relationship with Gramsci, not neglecting in this context its link either with other disciplines or with other cardinal aspects of the work from which this stems: the “profoundly political nature of his intellectual project in the prison notebooks” (Crehan 2010, 24; originally Crehan 2002, 8), and knowledge which, for Gramsci, must have a transformational vocation. Where, then, is Gramsci, and in what way is he a participant in the living context of contemporaneity, thought and acted by the intellectuals of the human sciences in their practical and applied engagement? This question sums up in essence the overall meaning that we have wanted to give to that session, one that returns here in a number of the articles, while we have at the same time enriched the scenario by means of contributions that enquire from closer-up into the historical relationship between Italian anthropology and Gramsci, in order to have a reflection that opens up roads for answers to the questions posed by the present.

To locate Gramsci in this present, as we know, implies a highly risky operation requiring, as Giorgio Baratta so effectively summed up in confronting the questions posed by Balibar, “a shift, a translation of Gramscian categories into a profoundly different economic and political, and therefore cultural, situation, one that was neither foreseen nor foreseeable by Gramsci” (Baratta 2003, 191). But possibly it was this Sardinian leader himself who indicated how to go beyond him. In that immensity constituted by the *Notebooks*, one may find living thought in movement restored to us, a theorization in other words that feeds on contradiction, giving shape to the non-categories that subvert the principle of non-contradiction. This is a constant dialectic through which the prismatic nature of reality is restored. And the incomplete nature

⁷ In the order of their presentations, the participants at the panel were Riccardo Ciavolella (in the form of a written contribution), Giuseppe Cospito, Alessandro Deiana, Lelio La Porta, Rocco Lacorte (written contribution), Emiliano Alessandrini, Vanessa Bilancetti, Miguel Mellino (written contribution), Michele Fiorillo, Antonio De Meo (written contribution), Veronica Redini, Natalia Gaboardi, Nadia Breda. Last, we were honoured by the presence of Amalia Signorelli at the session.

itself of the *Notebooks* (by analogy with the ‘incomplete’ works of Michelangelo) opens up the possibility, perhaps by pressurizing the optimism of the will more than the pessimism of the intelligence, that Gramsci will not remain a lonely figure among the intellectuals.

2. *This number*

The dossier that we present here contains fifteen essays, interventions and interviews. The underlying idea has its origin, as recalled in the first part of this *Introduction*, in the idea that a renewal of interest in Gramsci by anthropology – understood as a disciplinary study – could not and should not remain confined within the well-defined limits of academia, but must be corroborated by measuring up to the wider context of the social sciences. The necessity to measure ourselves against the *present*, understood in all its structural thickness, presupposes the ability to avoid facile impressionistic shortcuts consisting in putting disparate phenomena together into one sole category, which in this way loses any heuristic value: in other words interpreting them from the starting point of one sole critical perspective, as if everything could be understood from an anthropological, or sociological, or historical etc., stance.

To bring theory and practice, history and theory, past and present, towards each other therefore means in our view setting into motion a discourse that of necessity does not stop here, but which will acquire a meaning if it serves to lead along a common road those who are interested in a non-improvised reaffirmation of Gramsci within the panorama of present-day critical thought.

We have said that of necessity the discourse does not stop here. In the time limits we set ourselves, within the terms that the facts themselves establish, our effort has in the first place consisted in providing some of the elements – in this navigation on the high seas in which today everyone, willy-nilly, is involved – that allow us to pinpoint our position in the map, in other words first of all to acquire some reference points for finding our bearings. The different sections into which

we have divided the dossier give the approximate coordinates within which, today or tomorrow, we will have to move.

The first part of the dossier, then, documents how, under various headings and starting from very different queries, Gramsci today provides anthropology with a fruitful analytical instrument. The second part gives a deep vertical insight in an almost monographic way into the historiographical constellation represented by the way in which Gramsci “entered” the discourse of Italian anthropological and ethnological studies, i.e. starting from the discussion on folklore initiated by an intervention in 1949 by Ernesto De Martino (*Intorno a una storia del mondo popolare* [Regarding a history of the popular world], published in “Società”, the theoretical journal of the time of the PCI). The third part gives examples of a number of possible disciplinary intersections among the questions arising from anthropology, in the first place the rich and problematic one of “subalternity” in relation to “hegemony”, and perspectives having other origins, such as pedagogical or historical-political and literary questions. Finally, the fourth part brings together a number of interventions which – in a more agile way, and in one case in the form of an interview – touch on all the questions present in the previous three sections: subalternity, the autonomy of the popular classes and also Gramsci’s Karstic presence in Italian anthropological science, and the relationship between culture (in the anthropological sense) and other disciplinary contexts such as law.

The essay by Elizabeth L. Krause and Massimo Bressan, *Via Gramsci: Hegemony and War of Position in the Streets of Prato*, starts off from the xenophobic turn in Prato, an important and also industrial district, which is also particular because of its very high presence of immigrant workers, to a great extent Chinese, which lies at the basis of its extraordinary economic expansion. In just a few decades, the town has not only grown but in the 2009 elections its dominant political orientation shifted at the municipal elections of 2009 from left to right. Anthropologists are then faced with a dual question, that may be summed up along the axes of globalization and the conflict among “classes”. A realistic understanding of these phenomena requires a preliminary critique of the simplifications to which the Gramscian concept of hegemony has been subjected in the way it has been received in the An-

glophone world, freeing it from the “culturalism” with which it has been impregnated in order to have it once again discover the richness of its origins. First of all this means its nexus with pedagogy and ethics and, secondly, its essential link with *institutions* of civil society, which function as the mediators of state power and which, insofar as they are “private” organisms, are however always open to different forms of orientation. For this reason the authors use the plural (“wars of position”) to underline this political opening that the concept of hegemony impresses on power, if used correctly for its analysis.

Veronica Redini’s article “*Un nuovo tipo umano*”. *Per una antropologia del lavoro industriale a partire da “Americanismo e Fordismo”* (“*A new type of human*”. *Towards an anthropology of industrial work starting from “Americanism and Fordism”*) sets off from the analyses in Gramsci’s Notebook 22 on Americanism and Fordism to show how contemporary capitalism work according to a complex web of conditionings and influences that embrace the spheres of production and reproduction as an *ensemble*. Here too, the case studied – Italian entrepreneurs in Romania – offers, but with a reversal of roles, the same *décalage* between cultures and temporality as can be seen in Prato, here too giving the possibility of underscoring the utility of the category of hegemony for the critical understanding of the processes of dominion and subordination.

Redini’s contribution refers to a conceptual paradigm close to Foucaultian and post-workerist suggestions, one which presses her to emphasize not only “how capitalism proceeds simultaneously with the production of commodities and of the subjectivities of the labour force”, but also to read the production of a “new type of human” evoked by Gramsci in relation to Fordism, as a great “disciplinary project” that is organic to the logics of contemporary capitalist development.

Alessandro Simonicca’s essay, *Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up* (*Recouping the Scalarity of Thickness, between Resistance and Studying up*) may in some ways juxtaposed with that of Krause and Bressan (not by chance, both essays start with a discussion of Kate Crehan’s 2002 book *Gramsci, Culture and Anthropology*) in the sense that he interrogates the epistemological premises of the that allow an escape from a dual dichotomy: the one that exists between exteriority

and being-at-one in the anthropologist's insight into the culture being studied, and that between resistance and subordination within each culture. The point where these two levels meet, and which in this sense could help to overcome both, is identified in the notion of "civil society": "... the continual conversion of past and present opens up to a meaning of 'civil society' neither instrumental only to dominion (not necessarily the State), nor only antagonistic to power. There exists a 'war of position' that is simultaneously the mirror and the locus of its own decomposition in differentiated social movements, whose formation responds to two basic models, on the one hand *cooptation* of and into the ideological hegemony of power and, on the other, the constitution of a movement or movements of *counter-resistance* that leads to opposition or refusal, in order to reach other forms of political freedom".

The same perspective – which I would define dialectical – is also found in the article by Alessandro Deiana, *Folklore come egemonia: Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalternità; lottare sul terreno della cultura?* (*Folklore as Hegemony. Understanding Popular Culture; Recognizing Subalternity; Fighting on the Terrain of Culture?*). The author sets off from the premise that in order to realistically understand folklore, this latter cannot be separated off from hegemony: folklore expresses as much the forms of life of the popular classes as the exercise over them of a hegemony which, precisely, institutes them as subalterns and therefore incapable of leaving folklore itself behind.

With Roberto Beneduce (*History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation and Domination in Gramsci, De Martino and Fanon*) we come to the part dedicated to history, even though in this particular case the author's interest goes, rather, to a method of a comparative type, appropriate for the emergence of another method, able to show the way in which the subalterns, the popular world, the oppressed, rewrite – as would be said in a palimpsest – their own "discourses" under the text that has already been written by the dominant classes. With this end in view – basing himself on Althusser and on other recent writings by Livio Boni – the author suggests adopting a "symptomatic" approach, in the dual sense of a search for the non-said and an enquiry into the forms of the pathologizing of the lower social classes, realized by the

hegemonic construction operative on each occasion. In this case, too (Beneduce's recourse to Chakravarty suggest this latter annotation), there comes into play not so much a refusal or acceptance of an approach of a dialectical type as, instead, the need for a redefinition of the dialectic itself.

The next three articles (*Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne* [*Gramsci in Political Anthropology. Connections of Feeling, Integral Monographs and Common Sense of Subaltern Struggles*] by Riccardo Ciavolella; *Popolo, popolare, populismo* [*People, Popular, Populism*] by Fabio Dei and *Gramsci's "Prison Notebooks" and the 're-foundation' of anthropology in post-war Italy* by Gino Satta) show a certain compactness if for no other reason than, as a reference point, they take the "node" to a large extent represented by Ernesto De Martino's adoption, at a certain period of his intellectual life, of an explicitly Gramscian perspective. This above-mentioned circumstance gave a very precise direction to Italian anthropology in which the question of the *autonomy* of the culture of folklore entered directly into relation with the question of hegemony, and of the type of relation that "progressive" culture ought to have established between "people" and high culture, in which Marxism obviously has a role. This opening, of a "populist" type, present in the culture of the Italian left – and absent in others, as for example in the French case – explains not only a series of otherwise inexplicable interventions (suffice it to think of *Scrittori e popolo* [*Writers and People*] by Alberto Asor Rosa), but locates the Italian discussion which has always been, so to speak, on a plane that not only goes beyond the horizon of a "class politics" in the narrow sense, but also – as in the acute recognition of Fabio Dei – beyond any historical-materialist approach to politics that remains enmeshed in the nets of economism.

The third part brings together contributions in which the subalternity-hegemony axis is declined in relation to disciplinary fields in which anthropology intertwines with other subjects. This part opens with an article by Eugenio Testa *L'incanto del serpente. Gramsci in contrappunto tra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese* (*The snake charm. Gramsci in counterpoint between Giorgio Baratta and Alberto M. Cirese*), which reconstructs the dialogue between these two figures in Gramscian studies who, at the be-

hest of Baratta, began a fruitful dialogue starting in Spring 2008 which, moving through philosophy, philology and anthropology, between methods and contents, between past and present, made an important contribution to the reintroduction of Gramsci into the Italian anthropological debate. Cirese, together with De Martino, is in effect the other great protagonist of “anthropological Gramscism” in Italy. Cirese, a generation younger than De Martino and, above all, having a very different and, from certain points of view, opposed intellectual heritage, as from the 1960s created conceptual and enquiry spaces, between which a great part of the second wave of research in Italy flowed, after the first one – due to De Martino – beginning in the immediate post-war years, had broken. Not by chance, Cirese’s name comes back in many other contributions, but it is here especially that he, alongside Baratta, was the protagonist of a memorable seminar in the Sardinian city of Nuoro, in Spring 2008, which, together with the previous year’s seminar, again in Nuoro (both hosted by the local Higher Regional Institute of Ethnology), gave rise to a series of monographic dossiers in the review “Lares” which helped to pinpoint – to use that image again – the state of research in Italy and its link with its own past.

Lelio La Porta’s article *Lo studio “disinteressato” come nuovo terreno applicativo della scienza dell’educazione* (“Disinterested” study as a new applied terrain for the science of education) focuses attention on the school, seen as a laboratory in which the translation into practice of the connection between education, philosophy and common sense may be realized as a basis for culture in the anthropological sense. The criterion of “disinterestedness” here assumes a crucial importance, since within it there is the condensation of a relationship between theory and practice, between science and common sense, between master and disciple, which attempts to escape the dual reduction of the master to a controller and verifier of the acquisition of a series of notions and fields of knowledge, and of the disciple as merely a passive product of a purely functional training, without any inherent meaning.

The contribution of Roberto Dainotto – *Filosofia, filologia e il “senso delle masse”* (Philosophy, Philology and the “Sense of the Masses”) – starts from a very brief passage in Gramsci, contained in Notebook 1 and relating

to Marx and Hegel, in their respective relationship to the State and politics. On the basis of a precise reconnaissance of the sources available to Gramsci, the author shows how that one passage contains a question around which Gramsci concentrates the greater part of his efforts of study and understanding in the *Prison Notebooks*. This involves the nexus between State and hegemony, in other words the way in which the exercise of hegemony produces subalternity, in a mechanism that it is hard to escape from. We are here dealing with a subject at the centre of the totality of the other interventions, the relationship between dominion and the production of consent, etc., and the merit of this contribution lies not only in having shown in all its depth its presence in the pages written by Gramsci, but also in putting these pages into relation with the whole history of the working-class movement, which has always gone in the direction of an alternative different from the one between “subversivism” and “integration”, between sectarianism and reformism.

We thus arrive at the last part of the dossier which, as has been said, brings together interventions and an interview that extend – but more rapidly – to all the subjects mentioned in the other parts. Piergiorgio Solinas’s contribution (*Egemonia e gerarchia, tracce nei “Quaderni del carcere: Hegemony and Hierarchy, traces in the “Prison Notebooks”*) may be read as an annex to Dainotto’s article, in the sense of developing the methodological implications of the latter from an anthropological stance. Analogously, Luigi M. Lombardi Satriani’s article (*Pluralismo degli ordinamenti giuridici e la “nuove” credenze popolari gramsciane: la sfida della modernità: Pluralism of the Juridical Set-up and the “New” Gramscian Popular Beliefs*), by bringing out the notion of implicit law, of informal juridical production, bound up with the popular world and with the concrete life experience of the masses, also opens up a reflection on the ways in which it may be possible to produce form of “popular belief” which may escape the official hegemonic system. The dossier closes with two contributions. The first consists of a precious note from Eugenio Testa *Sul “Regesto gramsciano” di Alberto Maria Cirese* (*On the “Gramscian Register” of Alberto Maria Cirese*), a project which over the course of a decade (1975-1985) involved scholars from Turin, Florence, Siena, Rome and Cagliari in producing an anthropological lexis of the *Prison*

Notebooks. The second is an interview with Pietro Clemente (*Gramsci ed io: Gramsci and I*) which runs through all the nodes present in the dossier itself, relating them to the anxieties of Italian society in the second half of the twentieth century, with its cultural battles, with the relationship between youth movements and the official left parties, and finally with the irruption of a “contemporaneity” whose traits are hard to recognize but which, as said at the start, must still possess a “thickness” of its own.

This number of the journal closes with a review that a young French scholar, Anthony Crézéguet, has dedicated to the last book by André Tosel, who died recently (14 March 2017). For many years, Tosel was a student of Gramsci’s thought, and this long and impassioned review, as well as rendering homage to the figure and work of its subtle interpreter, the impassioned teacher, the intellectual *engagé*, the Marxist intellectual, aspires to reopening a real discussion in France on the meaning of the *philosophy of praxis*.

Bibliography

Asor Rosa A. 1964, *Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia*, Roma, Samonà e Savelli.

_____ 1987, *Il Principe e i poveri*, «la Repubblica», 11 aprile 1987.

Baratta G. 2003, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.

Clemente P. 2008, *Prima voce*, in *Editoriale a tre voci*, “Lares”, 74, 2008, n. 2, pp. 241-244.

Crehan K. 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Berkeley, University of California Press.

_____ 2010, *Gramsci, cultura e antropologia*, trad. it. di F. Cezzi, Lecce, Argo, 2010.

Debenedetti G. 1972, *Il metodo di Antonio Gramsci. Appunti del 1947 per un saggio sulle “Lettere dal carcere”*, “Rinascita-Il contemporaneo”, 39, n. 6, pp. 15-19.

De Martino E. 1949, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, "Società", 5, n. 3, pp. 411-435.

"Lares" 2008, monographic number *Gramsci ritrovato*, ed. A. Deias, G. M. Boninelli and E. Testa, 74, n. 2.

Gramsci A. 1965, *Lettere dal carcere*, ed. S. Caprioglio and E. Fubini, Torino, Einaudi.

_____ 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Q. Hoare and G. Nowell-Smith, London, Lawrence and Wishart and New York, International Press.

_____ 1975, *Quaderni del carcere*, critical edition of the Istituto Gramsci, ed. V. Gerratana, Torino, Einaudi.

_____ 1994, *Letters from Prison*, ed. F. Rosengarten and trans. R. Rosenthal, New York, Columbia University Press.

Pizza G. *Prefazione all'edizione italiana*, in K. Crehan (2010, *cit.*).

Seppilli T. 2014, *Come e perché decidere di "fare l'antropologo": una personale case history nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta*, «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 39, n. 2, pp. 67-84; DOI: 10.7386/79674.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Introduzione dei curatori

Sabrina Tosi Cambini

Fabio Frosini

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

Recommended Citation

Tosi Cambini, Sabrina and Frosini, Fabio, Introduzione dei curatori, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 17-30.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/5>

Introduzione dei curatori

Abstract

Introduzione dei curatori

Keywords

Introduzione dei curatori

Introduzione

Umano e politico: essere con Gramsci

Sabrina Tosi Cambini e Fabio Frosini

Sabrina Tosi Cambini, Fabio Frosini e il direttore della rivista, Derek Boothman, dedicano questo numero dello «International Gramsci Journal» agli antropologi e alle antropologhe che ci hanno lasciato nel corso di questo ultimo anno: Giulio Angioni, Clara Gallini, Antonino Buttitta, Ugo Fabietti, Tullio Seppilli e Amalia Signorelli. Quest'ultima, come anche Angioni e Gallini, erano stati coinvolti direttamente nella realizzazione di questo fascicolo: gli ultimi due avrebbero contribuito con un'intervista, che per entrambi era già in avanzata fase di preparazione, mentre Signorelli aveva annunciato un testo dal titolo evocativo
Gli agglomerati indigesti. A tutte/i loro va
la nostra gratitudine per aver illuminato
la disciplina antropologica e
inaugurato insostituibili
filoni di ricerca.



*1. Perché Gramsci*¹

In questo cattivo presente, in cui una intera generazione di antropologi e antropologhe se ne sta andando, maestri che hanno dato forma alla disciplina stessa in Italia, questo numero su *Gramsci e l'antropologia* ci sembra poter essere un omaggio al passato come al futuro: cercare di stare dentro i processi storici consapevolmente, con la prontezza e il coraggio di rispondere alla sfide sempre più ardue per contribuire a costruire un mondo più giusto. Porsi la questione di onorare la lezione dei nostri maestri, è per chi scrive, anzitutto pensare all'antropologia come ha indicato Tullio Seppilli: «ricerca nel cuore stesso della società, dei suoi problemi e delle sue ingiustizie. Un'antropologia per “capire”, ma anche per “agire”, per “impegnarsi”» (2014, 74). Sono percorsi che chiedono all'intellettuale di impregnare la propria biografia di studio e battaglie, posizionamenti, piena circolarità tra teoria e pratica.

¹ Il cap. 1 di questa *Introduzione* è stato scritto da Sabrina Tosi Cambini, il 2 da Fabio Frosini.

Durante i corsi universitari di sociologia a Urbino negli anni '90 e le notti alle retrospettive cinematografiche studentesche, le *Lettere* sono state il mio primo incontro con Gramsci, un incontro personalissimo: prima ha risuonato in me l'uomo Gramsci, poi il suo profondo senso umano della lotta politica e il suo metodo. Infine, la totale coerenza della sue scelte con il proprio pensiero²: la sua vita era traduzione concreta dei suoi scritti, incarnati anzitutto da lui stesso, posizionato dentro il campo d'azione del reale. Persino dal carcere è riuscito ad intervenire sul mondo, tramutando l'analisi stessa in prassi (poiché prassi è il modo attraverso il quale l'uomo come agente storico-sociale conosce e trasforma il mondo, grazie all'utilizzo delle proprie conoscenze e nel rapporto denso col contesto storico).

Quell'intimità iniziale è rimasta nel mio approccio al filosofo sardo, quasi come una reverenza. Via via che la mia formazione, prima, e la ricerca scientifica, dopo, si avvicinavano e si immergevano sempre di più nella coscienza critica e nell'impegno politico, nel mio interesse posizionato dentro alla cose e non fuori di esse, più aumentava il sentire Gramsci come un maestro al pari degli altri che lo sono o lo sono stati in carne e ossa.

Lo iniziavo a sentire vicino non già solo come pensiero, ma come esempio. La figura dell'intellettuale organico che teorizzava, e che sostanzialmente corrispondeva a se stesso, rappresentava sempre più il riferimento costante per lo sviluppo di uno sguardo critico, riflessivo e politico sulla società. Gramsci svela, oltre che indicare il metodo per capire, agire, trasformare. Quella *trasformazione molecolare* (si veda la lettera del 6 marzo 1933 a Tatiana) che delinea una microfisica del potere, e i suoi processi di incorporazione, anticipando Foucault, è forse la descrizione più immediata, e per questo ancora più sconcertante, di ciò che avviene a ciascuno di noi in interazione con il proprio ambiente

² «Gramsci fa una scelta di classe [...] Come collocare, nel nostro odierno immaginario, la scelta originaria di Gramsci di collocarsi, di andarsi a mettere (a partire da una sorta di ribellismo piccolo-borghese, che avrebbe potuto avere molti e diversi esiti) nell'ambito di quell'angolo visuale ristretto e rischioso, ma anche fecondo, che possiamo definire il punto di vista operaio? D'altronde, ricordare Gramsci senza ricordare quella sua scelta giovanile e definitiva, sarebbe un vano e sterile ricordo» (Asor Rosa 1987).

sociale³; di quanto nessuno sia immune da questo processo, e della necessità allora di indagare ciò che avviene in noi, prima che fuori di noi, per comprendere – e cercare di sfuggire – ai meccanismi dell’egemonia, e in particolare a quel *consenso*, che quel concetto così complesso mette in risalto, ma che molta letteratura ha indebolito non solo teoricamente, ma nella sua forza più rivoluzionaria.

Per me, che sono un’antropologa, la connessione fra le dimensioni del micro e del macro, riuscire a individuare quei sottilissimi e così potenti fili che legano le vite alle configurazioni coercitive dello Stato e delle egemonie culturali, rappresenta un nodo centrale della mia speculazione emica ed etica.

La stretta della maglia del potere sulle vite, ma anche la capacità di comprensione di quali siano i meccanismi che sono all’opera in quella dimensione piccola, che fa sì che la riproduzione dei rapporti di potere non si scardini a livello politico, è fondamentale. Mettere a fuoco quella circolarità egemonica in contesti precisi ci permette allora di individuare i punti chiave dei meccanismi e dei processi per lavorarci sopra. Un lavoro intellettuale agente, che non si risparmia.

Leggendo le *Lettere* e i *Quaderni* in parallelo – come ormai gli studiosi di Gramsci fanno abitualmente, quale migliore via per comprendere il suo pensiero – quel volgersi riflessivo del pensiero di Gramsci, anche qui in netto anticipo con le teorizzazioni della seconda metà del XX secolo, emerge chiaramente nella sua doppia dimensione: una riflessività sul noi, quale società storicamente determinata e determinatasi, e sull’io, quale fonte prima e ultima in cui si coagulano, si riproducono e hanno effetto i meccanismi del potere. Un potere non generico e generale, di cui troppe volte si discute, ma ben incarnato dagli uomini e dalle donne delle istituzioni e dalle loro produzioni. «Come ti ho detto una volta, non mi piace tirar sassi nel buio: voglio sentire un interlocu-

³ «Le lettere di Gramsci sono il diario di un uomo sottoposto, da una inumana battaglia storica e politica, a un grande, tragico, concreto esperimento del destino sull’anima e sul corpo di un essere di carne e ossa». Quando Debenedetti pronunciò il discorso per l’assegnazione del Premio Viareggio 1947 alle *Lettere dal carcere* (testo pubblicato molti anni dopo, nel 1972; cfr. Debenedetti 1972) e parlò del *metodo umano* di Antonio Gramsci, al cui centro sta quella nozione di *molecolare*, la famosa e sopracitata lettera a Tatiana, contenente la metafora dei naufraghi, non era stata ancora pubblicata. Lo sarà solo nel 1965.

tore o un avversario in concreto». Così nella lettera a Tatiana del 15 dicembre 1930 (Gramsci 1965, 390).

Stimolata da un rinnovato interesse dell'antropologia italiana per la figura e il pensiero di Antonio Gramsci, ho proposto a Fabio Frosini di curare assieme una sessione all'interno del III Convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata⁴ dedicata a Gramsci. Il convegno si prestava bene, a mio avviso, a ospitare questa sessione, perché era incentrato sull'uso pubblico dell'Antropologia e in relazione interdisciplinare. Nel "riavvicinamento" al maestro sardo mi era apparso necessario, da una parte, continuare sulla strada indicata dal numero di «Lares» *Gramsci ritrovato*⁵, ossia quella di un dialogo che non sia estemporaneo con le scienze filosofiche e storiche (che in Italia da Gramsci non si sono mai allontanate del tutto)⁶; dall'altra, rafforzare questo rinnovato interesse disciplinare attraverso una riflessione e una pratica che sapessero animare con Gramsci un dibattito denso e operativo – sia di carattere metodologico e disciplinare, sia di natura culturale e politica – sul presente.

⁴ Il convegno si è tenuto a Prato nei giorni 15-17 dicembre 2015, in collaborazione con il PIN-Polo universitario della città di Prato e IRIS.

⁵ Questo numero di «Lares», a cura di Antonio Deias, Giovanni Mimmo Boninelli e Eugenio Testa, pubblica gli interventi di due incontri di studio su Gramsci tenutisi a Nuoro nel 2007 e nel 2008, tappe importanti nel recente riavvicinamento dell'antropologia italiana e il maestro sardo. Al rapporto costitutivo dell'antropologia italiana con Gramsci (Pizza 2010), infatti, – basti pensare a de Martino a Cirese, e successivamente ai loro allievi, – è seguita nella disciplina una sorta di rimozione trentennale, interrotta episodicamente nell'ultimo decennio da alcuni testi e seminari (tra cui il seminario tenuto da Giovanni Pizza a Perugia), un certo interesse verso i *Cultural*, i *Subaltern* e i *Postcolonial Studies*, in particolare grazie agli scritti di Miguel Mellino, il citato numero di «Lares» e i recenti seminari di Roberto Ciavolella all'EHESS di Parigi. La grande diffusione internazionale del pensiero di Gramsci è da qualche tempo non solo all'origine di un'intera serie di innovazioni concettuali, che hanno sottratto il suo pensiero all'originaria collocazione nell'eredità del PCI, profondamente arricchendone i riferimenti storici e disciplinari, ma dà luogo o rischia di dar luogo a confusioni, dovute – soprattutto in ambito anglofono – alla scarsa attenzione per le fonti e il contesto storico e culturale nel quale Gramsci crebbe e operò, al quale però ha corrisposto negli stessi anni in ambito italiano, un certo interesse da parte di alcune discipline, al quale prima si accennava per l'ambito antropologico.

⁶ È stato proprio Giorgio Baratta, come sottolinea Pietro Clemente nell'*Editoriale* del citato numero di «Lares», «a pensare che Cirese che scrive di Gramsci nel 1969 *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe*, rivisto negli anni '70, e che continua a dialogare con lui in vari saggi successivi [...], poteva essere ancora un riferimento per ri-trovare Gramsci e leggerlo in una chiave italiana e insieme internazionale» (Clemente 2008, 243).

Il panel «*L'unità della teoria e della pratica*». Gramsci vivente nelle pratiche e nelle applicazioni delle scienze umane e sociali oggi raccolse quindi contributi non esclusivamente di antropologi, ma – in un'ottica interdisciplinare – di studiosi provenienti dalle scienze sociali e umanistiche, che si sono avvicinati a Gramsci, studiandone gli scritti, e cercando di connettere le sue sollecitanti riflessioni e le sue singolari galassie concettuali (egemonia, intellettuali organici e tradizionali, organicità, nazionale-popolare, filologia vivente, molecolare, solo per citarne alcune) alle questioni attuali, con un approccio che tende a quella «unità della teoria e della pratica» (Gramsci 1975, 1482), che è così centrale nella sua lezione.

La frase citata più sopra tratta dalle *Lettere* è anticipata da una sintesi che lo stesso Gramsci dà del significato da lui assegnato allo studio: «... anche il pensare “disinteressatamente” mi è difficile, cioè lo studio per lo studio [...]. Ordinariamente mi è necessario pormi da un punto di vista dialogico o dialettico, altrimenti non sento nessuno stimolo intellettuale». Per Gramsci, infatti, una teoria non ha nessun senso se staccata dalla concreta realtà storica, i concetti teorici debbono essere «un'espressione» dei fenomeni, i quali non sono mai netti, ma rappresentano una sorta di porzione di quella realtà, i cui confini sono dati dalla prospettiva adottata. Non solo, la teoria è saldamente ancorata alle configurazioni empiriche della società storicizzata, ma è con ciò che costituisce quest'ultima che deve confrontarsi.

Nell'organizzare, con Fabio Frosini, questo numero dell'«International» Gramsci Journal, a partire da quella sessione e dal dibattito sviluppato al suo interno⁷, abbiamo voluto dare un maggiore respiro al rapporto dell'Antropologia con Gramsci, non venendo meno – in questo contesto – alla relazione di questa con altre discipline né ad alcuni aspetti cardine di quel lavoro dal quale questo prende le mosse: la «natura profondamente politica del progetto intellettuale espresso nei *Quaderni*» (Crehan 2010, 24), e la vocazione trasformatrice che per

⁷ Al panel parteciparono (in ordine di interventi): Riccardo Ciavolella (in forma di contributo scritto), Giuseppe Cospito, Alessandro Deiana, Lelio La Porta, Rocco Lacorte (in forma di contributo scritto), Emiliano Alessandrini, Vanessa Bilancetti, Miguel Mellino (in forma di contributo scritto), Michele Fiorillo, Antonio Di Meo (in forma di contributo scritto), Veronica Redini, Natalia Gaboardi, Nadia Breda. Infine, Amalia Signorelli ci fece l'onore di seguirne i lavori.

Gramsci deve avere la conoscenza. Dove e in che modo è, quindi, Gramsci nel gioco vivo della contemporaneità pensata e agita dagli intellettuali delle scienze umane e sociali nel loro impegno pratico e applicato? In tale domanda si riassumeva, sostanzialmente, il significato complessivo che avevamo inteso dare a quella sessione e che qui ritorna in alcuni articoli, mentre abbiamo arricchito lo scenario attraverso contributi che indagano più da vicino il rapporto storico fra l'Antropologia italiana e Gramsci, per una riflessione che ci apra strade alle domande che ci pone il presente.

Collocare Gramsci in questo presente, implica – com'è noto – un'operazione fortemente rischiosa, richiedendo – come Baratta ha efficacemente sintetizzato per il confronto con Balibar – «uno spostamento, una traduzione delle categorie gramsciane in una situazione economica e politica, quindi anche culturale, da Gramsci non prevista né prevedibile e profondamente diversa» (2003, 191). Ma forse è il maestro sardo stesso che ci indica come andare oltre lui stesso. In quell'immensità che sono i *Quaderni* si ritrova anche una restituzione del pensiero vivente, in movimento; una teorizzazione che si nutre di contraddizioni, che plasma non-categorie che sovvertono il principio di non-contraddizione. Una dialettica costante attraverso la quale si restituisce alla realtà il suo carattere di prisma. E il carattere di incompiuto stesso dei *Quaderni* (per analogia all'incompiuto michelangiolesco) apre alla possibilità, forse facendo leva sull'ottimismo della volontà più che sul pessimismo dell'intelligenza, che Gramsci fra gli intellettuali non rimanga solo.

2. *Questo numero*

Il *dossier* che presentiamo raccoglie quindici tra saggi, interventi e interviste. L'idea all'origine di esso traeva alimento, come si è ricordato nella prima parte di questa *Introduzione*, dall'idea che una ripresa di interesse per Gramsci da parte dell'antropologia – intesa come disciplina di studio – non potesse e non dovesse rimanere confinata entro limiti accademici definiti, ma dovesse essere corroborata da un confronto con l'ambito più vasto delle scienze sociali. La necessità di confrontarsi con

il *presente*, inteso nella sua densità strutturale, presuppone infatti la capacità di evitare le facili scorciatoie impressionistiche, consistenti nel ricondurre fenomeni disparati sotto un'unica categoria, che in questo modo perde qualsiasi valore euristico, ovvero nell'interpretarli a partire da una sola prospettiva critica, come se tutto si potesse comprendere con uno sguardo antropologico, o sociologico, o storico, ecc.

Avvicinare teoria e pratica, storia e teoria, passato e presente, significa pertanto, a nostro avviso, avviare un discorso che necessariamente non termina qui, ma che avrà avuto un significato se sarà servito ad avviare un cammino comune a chi abbia interesse per una riaffermazione non estemporanea di Gramsci dentro il panorama del pensiero critico attuale.

Necessariamente, si è detto, il discorso non termina qui. Nei limiti di tempo che ci siamo dati, entro i termini stabiliti dai fatti stessi, il nostro sforzo è consistito anzitutto nel fornire alcuni elementi per – in questa navigazione in mare aperto nella quale oggi tutti, volenti o nolenti, siamo coinvolti – fare il punto sulla mappa, e cioè anzitutto conquistare alcuni punti di riferimento per orientarci. Le diverse sezioni in cui il *dossier* è suddiviso danno di questa mappa le grandi coordinate in cui, oggi o domani, dovremo muoverci.

Così, la prima parte documenta anzitutto il modo in cui Gramsci, a vario titolo e a partire da domande molto diverse, è oggi uno strumento fecondo di analisi per l'antropologia. La seconda affonda verticalmente lo sguardo in modo quasi monografico entro una costellazione storiografica rappresentata dal modo in cui Gramsci "entrò" nel discorso degli studi antropologici ed etnologici italiani, e cioè a partire dalla discussione sul folklore occasionata da un intervento di Ernesto de Martino risalente al 1949 (*Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, pubblicato su «Società»). La terza dà esempi di alcune possibili intersezioni disciplinari tra le questioni provenienti dall'antropologia, in primo luogo quella ricca e problematica della "subalternità" in relazione all'"egemonia", e prospettive di altra matrice, come quella pedagogica o quella storico-politica e letteraria. Infine, la quarta parte riunisce alcuni interventi che – in modo più agile, e in un caso in forma di intervista – toccano tutte le questioni presenti nelle precedenti tre: la subalternità, l'autonomia delle classi popolari, ma anche la presenza car-

sica di Gramsci nella scienza antropologica in Italia e il rapporto tra cultura (in senso antropologico) e altri ambiti disciplinari, come il diritto.

Il saggio di Elizabeth L. Krause e Massimo Bressan, *Via Gramsci: Hegemony and Wars of Position in the Streets of Prato* prende le mosse dalla virata xenofobica che ha conosciuto Prato, un distretto industriale importante ma anche singolare, per l'altissima percentuale di lavoratori immigrati, in grande maggioranza cinesi, che è alla base della sua straordinaria espansione economica. In pochi decenni questa cittadina non solamente è cresciuta, ma l'orientamento politico in essa dominante nelle elezioni del 2009 si è spostato da sinistra a destra. Si pone pertanto, per gli antropologi, una doppia questione, riassumibile negli assi della globalizzazione e dello scontro tra "classi". Una comprensione realistica di questi fenomeni richiede una preliminare critica delle semplificazioni alle quali il concetto gramsciano di egemonia è stato sottoposto nella sua ricezione nel mondo anglofono, liberandolo dal "culturalismo" di cui è stato impregnato e facendogli ritrovare la ricchezza originaria. Anzitutto, il suo nesso con la pedagogia e l'etica, in secondo luogo, il suo necessario legame con le *istituzioni* della società civile, che funzionano come mediatori del potere statale e che sono però, in quanto organismi "privati", sempre aperti a forme diverse di orientamento. Per questo motivo gli autori usano il plurale ("wars of position"): per sottolineare questa apertura politica che il concetto di egemonia imprime al potere, se correttamente utilizzato per la sua analisi.

L'articolo di Veronica Redini, «*Un nuovo tipo umano*». *Per un'antropologia del lavoro industriale a partire da «Americanismo e Fordismo»*, trae spunto dalle analisi contenute nel Quaderno 22 di Gramsci, per mostrare come il capitalismo contemporaneo funzioni secondo una complessa trama di condizionamenti e influenze che abbracciano la sfera della produzione e quella della riproduzione come un *insieme*. Il caso studiato – gli imprenditori italiani in Romania – offre anche in questo caso, ma a parti rovesciate, lo stesso *décalage* tra culture e temporalità registrabile a Prato, dando anche qui la possibilità di mettere in luce l'utilità della categoria di egemonia per la comprensione critica dei processi di dominio e subordinazione.

Il contributo di Redini fa riferimento a un paradigma concettuale prossimo a suggestioni foucaultiane e post-operaiste, ciò che la spinge a mettere in luce non solamente «come il capitalismo proceda simultaneamente nella produzione di merci e delle soggettività della forza lavoro», ma a leggere la produzione di un «nuovo tipo umano», evocato da Gramsci in relazione al fordismo, come un grande «progetto disciplinare» organico alle logiche di sviluppo del capitalismo contemporaneo.

Il saggio di Alessandro Simonicca, *Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up*, può per alcuni aspetti accostato a quello di Krause e Bressan (non casualmente, entrambi gli scritti prendono le mosse da una discussione del libro di Kate Crehan *Gramsci, Culture and Anthropology*, del 2002), nel senso che si interroga sulle premesse epistemologiche che permettono di sfuggire a una duplice dicotomia: quella tra esteriorità e immedesimazione dello sguardo dell'antropologo rispetto alla cultura studiata, e quello tra resistenza e subordinazione all'interno di ogni cultura. Il punto di congiunzione tra questi due livelli, e che potrebbe in questo senso aiutare a superare entrambi, è identificato nella nozione di «società civile»: «... il continuo convertirsi di passato e presente apre ad una accezione di “società civile” né solo strumentale al dominio (non necessariamente lo Stato), né solo antagonista al potere. Esiste una “guerra di posizione” che è al contempo lo specchio e il luogo della scomposizione di essa in movimenti sociali differenziati, la cui formazione risponde a due modelli fondamentali, la *cooptazione* della e nella egemonia ideologica del potere da un lato, e dall'altro la costituzione del/i movimento/i della *contro-resistenza* che porta all'opposizione o al rifiuto, per raggiungere altre forme di libertà politica».

La stessa prospettiva – che vorrei definire dialettica – si rintraccia anche nell'articolo di Alessandro Deiana, *Folklore come egemonia. Comprendere la cultura popolare; riconoscere la subalternità; lottare sul terreno della cultura?* L'autore parte dalla premessa che per poter intendere realisticamente il folklore, esso non può essere separato dall'egemonia: il folklore esprime altrettanto le forme di vita delle classi popolari e l'esercizio su di esse di un'egemonia che per l'appunto le istituisce come subalterne, e pertanto incapaci di uscire dal folklore medesimo.

Con Roberto Beneduce (*History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination in Gramsci, de Martino, and Fanon*) entriamo nella parte dedicata alla storia, anche se in questo particolare caso l'interesse dell'autore va piuttosto a un metodo di carattere comparativo, funzionale a far emergere un altro metodo, che sia capace di far trasparire il modo nel quale i subalterni, il mondo popolare, gli oppressi, riscrivono – per così dire come in un palinsesto – i propri “discorsi” sotto il testo già scritto dalle classi dominanti. A questo scopo l'autore suggerisce – appoggiandosi ad Althusser e ad alcuni scritti più recenti di Livio Boni – di adottare un approccio “sintomale”, nel duplice senso di una ricerca del non-detto e di un'indagine sulle forme della patologizzazione delle classi inferiori, realizzata dalla costruzione egemonica ogni volta operante. Anche in questo caso (il ricorso a Chakrabarty da parte di Beneduce sollecita quest'ultima annotazione) è in gioco non tanto un rifiuto o accoglimento di un approccio di tipo “dialettico”, quanto piuttosto l'esigenza di una ridefinizione della dialettica stessa.

I seguenti tre articoli (*Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne* di Riccardo Ciavolella; *Popolo, popolare, populismo* di Fabio Dei e *Gramsci's «Prison Notebooks» and the “re-foundation” of anthropology in post-war Italy* di Gino Satta) esibiscono una certa compattezza, se non altro, perché hanno come riferimento comunque il “nodo” rappresentato in grande parte dall'adozione da parte di Ernesto de Martino, in un certo momento del suo percorso, di una prospettiva esplicitamente gramsciana. Questa circostanza, già ricordata, ha impresso all'antropologia italiana una direzione molto precisa, nella quale la questione dell'*autonomia* della cultura folklorica entrava direttamente in relazione con la questione dell'egemonia e del tipo di rapporto che la cultura “progressista” avrebbe dovuto stabilire tra “popolo” e alta cultura, della quale fa parte evidentemente anche il marxismo. Questa fenditura di carattere “populista” presente nella cultura di sinistra italiana – e assente in altre, come ad esempio la francese – spiega non solamente una serie di interventi altrimenti incomprensibili (si pensi solamente a *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa), ma colloca anche la discussione italiana già da sempre, per così dire, su di un piano che non solamente travalica l'orizzonte di una “politica di classe” strettamente intesa, ma anche –

come acutamente riconosce Fabio Dei – al di là di qualsiasi approccio storico-materialistico alla politica che rimanga impigliato entro le maglie dell'economicismo.

La terza parte raccoglie contributi nei quali l'asse subalternità/egemonia viene declinato in relazione a campi disciplinari che intrecciano l'antropologia con altri saperi. Questa parte è aperta da uno scritto di Eugenio Testa intitolato *L'incanto del serpente. Gramsci in contrappunto tra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese*, che ricostruisce il dialogo tra queste due figure degli studi gramsciani i quali, per volontà di Baratta, a partire dalla primavera del 2008 intavolarono un fecondo dialogo che, muovendosi tra filosofia, filologia e antropologia, tra metodi e contenuti, tra passato e presente, tra scienza e politica, diede un contributo importante alla reintroduzione di Gramsci nel dibattito antropologico italiano. Cirese è in effetti, insieme a de Martino, l'altro grande protagonista del "gramscismo antropologico" italiano. Di una generazione più giovane di DeMartino, e soprattutto proveniente da una formazione molto diversa, per certi aspetti opposta, Cirese creò a partire dagli anni Sessanta uno spazio concettuale e d'indagine, entro il quale è fluìta gran parte della seconda ondata della ricerca italiana, dopo l'esaurimento della prima, demartiniana, risalente agli anni immediatamente successivi alla fine della guerra. Il nome di Cirese torna non casualmente in molti altri contributi, ma è qui in particolare che egli è protagonista, insieme a Baratta, di un memorabile seminario sardo – Nuoro 2008 – che, insieme a quello dell'anno precedente, nella stessa città (entrambi furono ospitati dal locale Istituto Superiore Regionale Etnografico) alimentarono nella rivista «Lares» una serie di dossier monografici che hanno aiutato a fare il punto – per riprendere questa immagine – sullo stato della ricerca italiana e sul suo legame con il proprio passato.

L'articolo di Lelio La Porta, *Lo studio «disinteressato» come nuovo terreno applicativo della scienza dell'educazione*, dirige l'attenzione verso la scuola, vista come un laboratorio nel quale può realizzarsi la traduzione in pratica della connessione tra Gramsci stabilita tra educazione, filosofia e senso comune, inteso come base della cultura in senso antropologico. Il concetto di "disinteresse" assume qui una importanza cruciale, perché in esso si condensa una relazione tra teoria e pratica, tra scienza e

senso comune, tra maestro e discepolo, che tenta di sfuggire alla duplice riduzione del maestro a un controllore e verificatore dell'acquisizione di una serie di nozioni e saperi, e del discepolo a un prodotto passivo di un addestramento puramente funzionale e privo di significato in sé stesso.

Il contributo di Roberto Dainotto – *Filosofia, filologia, e il «senso delle masse»* – prende le mosse da un passo di Gramsci molto delimitato, contenuto nel Quaderno 1 e relativo a Hegel e a Marx, nel rispettivo rapporto con lo Stato e la politica. Sulla base di un'accurata ricognizione delle fonti da Gramsci tenute presenti, l'autore mostra come in quel passaggio sia contenuta una questione attorno alla quale Gramsci concentra la maggior parte dei suoi sforzi di studio e di comprensione nei *Quaderni del carcere*: il nesso tra Stato ed egemonia, ovvero il modo in cui l'esercizio dell'egemonia produce subalternità, secondo un meccanismo dal quale è difficile evadere. Si tratta di un tema al centro della totalità degli altri interventi: il rapporto tra subalternità e resistenza, tra dominio e produzione del consenso, etc., e il merito di questo scritto sta non solamente nell'averne mostrato in tutta la sua profondità la presenza dentro le pagine di Gramsci, ma anche nel mettere in collegamento queste pagine con tutta la storia del movimento operaio, che da sempre è andato alla ricerca di una via d'uscita rispetto all'alternativa tra "sovversivismo" e "integrazione", tra settarismo e riformismo.

Giungiamo così all'ultima parte del *dossier*, che raccoglie, come detto, interventi e un'intervista che si estendono – ma in modo più rapido – a tutti i temi toccati nelle altre parti. L'intervento di Piergiorgio Solinas (*Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»*) può essere letto come *pendant* dell'articolo di Dainotto, di cui svolge per così dire le implicazioni metodologiche dal punto di vista dell'antropologia. Analogamente, anche quello di Luigi M. Lombardi Satriani (*Pluralismo degli ordinamenti giuridici e le «nuove» credenze popolari» gramsciane: la sfida della modernità*), mettendo in evidenza la nozione di diritto implicito, di produzione giuridica informale, legata al mondo popolare e alla concreta esperienza di vita delle masse, apre anch'esso una riflessione sul modo in cui sia possibile produrre forme di "credenze popolari" che sfuggano al sistema dell'egemonia ufficiale. Il dossier è completato da una preziosa nota di Eugenio Testa *Sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Ci-*

rese, un progetto che nell'arco di un decennio (1975-1985) impegnò studiosi di Torino, Firenze, Siena, Roma e Cagliari alla redazione di un lessico antropologico dei *Quaderni del carcere*, e da un'intervista a Pietro Clemente (*Gramsci ed io*) in cui sono ripercorsi tutti i nodi presenti nel dossier ed essi sono messi in collegamento con le inquietudini della società italiana della seconda metà del XX secolo, con le battaglie culturali, con il rapporto tra movimenti giovanili e partiti ufficiali della sinistra, e infine con l'irrompere di una "contemporaneità" della quale fatichiamo e riconoscere i tratti ma che, come detto in principio, deve pur avere un suo "spessore".

Potremmo dirci soddisfatti se, almeno in parte e consapevoli delle manchevolezze del nostro apporto, siamo riusciti con questo dossier per lo meno a far sospettare l'esistenza di questo "spessore" e convincere dell'opportunità di cercare ancora una volta in Gramsci qualche domanda che ci illumini, se non più delle piene risposte.

Il fascicolo è chiuso da una recensione che un giovane studioso francese, Anthony Crézégut, ha dedicato all'ultimo libro di André Tosel. Recentemente scomparso (il 14 marzo 2017), Tosel era il testimone di una lunga fedeltà a Gramsci. Questa lunga e appassionata recensione, oltre a rendere omaggio alla figura e all'opera del sottile interprete, del docente appassionato, dell'intellettuale *engagé*, del filosofo marxista, aspira a riaprire anche in Francia una vera discussione sul significato della *filosofia della praxis*.

Bibliografia

Asor Rosa A. 1964, *Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia*, Roma, Samonà e Savelli.

_____ 1987, *Il Principe e i poveri*, «la Repubblica», 11 aprile 1987.

Baratta G. 2003, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.

Clemente P. 2008, *Prima voce*, in *Editoriale a tre voci*, «Lares», 74, 2008, n. 2, pp. 241-244.

Crehan K. 2010, *Gramsci, cultura e antropologia*, trad. it. di F. Cezzi, Lecce, Argo, 2010 (ed. or. 2002).

Debenedetti G. 1972, *Il metodo di Antonio Gramsci. Appunti del 1947 per un saggio sulle "Lettere dal carcere"*, «Rinascita-Il contemporaneo», 39, n. 6, pp. 15-19.

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

«Lares» 2008, numero monografico *Gramsci ritrovato*, a cura di A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa, 74, n. 2.

Gramsci A. 1965, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Torino, Einaudi.

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

Pizza G. *Prefazione all'edizione italiana*, in K. Crehan, trad. it. di F. Cezzi, Lecce, Argo, 2010 (ed. or. 2002).

Seppilli T. 2014, *Come e perché decidere di "fare l'antropologo": una personale case history nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta*, «L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo», 39, n. 2, pp. 67-84; DOI: 10.7386/79674.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Via Gramsci: Hegemony and Wars of Position in the Streets of Prato

Elizabeth L. Krause

Massimo Bressan

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

Recommended Citation

L. Krause, Elizabeth and Bressan, Massimo, Via Gramsci: Hegemony and Wars of Position in the Streets of Prato, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 31-66.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/6>

Via Gramsci: Hegemony and Wars of Position in the Streets of Prato

Abstract

Unfathomable economic pressures have warped an Italian textile district. The city of Prato, Italy, serves as an ethnographic laboratory of globalization and crisis. Labeled the most multicultural city of Europe, Prato ranks No. 1 in terms of ratios of foreign residents to local citizens. Residents grapple with bewildering transformations and contrasts in work rhythms. Chinese immigrants own or are employed in more than 5,200 Chinese firms registered in Prato's Chamber of Commerce, a large portion of which manufacture or wholesale low-cost fast fashion. Different tempos manifest in two neighborhoods, where residents, engaged urban planners, and anthropologists have launched efforts to counter segregation and xenophobia. This article takes a Gramscian perspective to expose struggles in different "wars of position." On the one hand, a right-wing mayor sustained a hostile and coercive approach to dealing with the immigrant presence. On the other hand, residents along with engaged urban planners and anthropologists launched a counter-effort in a working-class neighborhood that has transitioned from Little Italy to Little Wenzhou. The presence of transnational migrant workers and their families has made the neighborhoods more complex, presenting new challenges and opportunities for realizing mixité.

Keywords

Urban ethnography, immigration, hegemony, action, diversity

*Via Gramsci: Hegemony and Wars of Position in the Streets of Prato**

Elizabeth L. Krause and Massimo Bressan

Il mondo è grande e terribile e complicato. Ogni azione lanciata sulla sua complessità
sveglia echi inaspettati.
The world is large and terrible and complicated. Every action launched against its complexity
awakens unexpected echoes.
(Antonio Gramsci)

Publicized as “An Idea of the City”, new urban questions related to diversity were at the heart of Open Prato’s hosting of Bernardo Secchi, one of Italy’s most renowned urban theorists and planners. The event took place in Circolo Curiel, a grungy cultural center on Via Filzi in the core of Macrolotto Zero. This borderland of ill repute sits just beyond the medieval wall of the historic city center. Here, and in the adjoining neighborhood of San Paolo, Little Italy uncomfortably comesling with Little Wenzhou. The senior planner’s visit brought into relief contrasting political views on the status and stakes of visioning the city¹.

The event drew an admiring audience and kindled controversy. Residents, activists, and students listened as Secchi said that he considered Macrolotto Zero «one of the most fascinating places of the city because it is a place of diversity». His guiding star was *mixité*, the principle of a vibrant mixing of different social and cultural elements. «I prefer a diversity of activity and of population to socially homogene-

* This research was made possible thanks to the National Science Foundation for funding “Chinese Immigration and Family Encounters in Italy” (BCS 1157218), and the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research for supporting our International Collaborative Research Grant, “Tight Knit: Familistic Encounters in a Fast-Fashion District” (ICRG-114). We are also grateful to the Circolo Ricreativo San Paolo and the Progetto Prato of the Regione Toscana for underwriting the *Trame di Quartiere* initiative. Sections of this article will also appear in *Tight Knit: The Social Life of Fast Fashion* (Krause, In Press), and gratitude is also due to the University of Chicago Press.

¹ <http://iltirreno.gelocal.it/prato/cronaca/2014/02/20/news/ritorna-a-prato-bernardo-secchi-il-padre-della-mixite-1.8705472>

ous neighborhoods», Secchi said. «Let's not forget that the twentieth century was the century of the autonomous individual - which is exactly why it is necessary to give space to difference». He outright rejected the city council's urban planning vision, which he described «as a disaster» (*Il Tirreno* 2014).

Despite Secchi's appreciative audience, by all accounts his visit turned out to be a political bomb. In a press release a few days later, then-mayor Roberto Cenni shot back, describing the «exaltation of Macrolotto Zero as inappropriate and morally harmful» (Comune of Prato 2014). A local headline captured the extent of the disagreement and the mayor's strategy to discredit the urban planner: «Cenni Attacks Secchi over Macrolotto Zero: "He seems to have landed from an alien spaceship"». For a mayor to liken an urban planner's arrival to a spaceship landing was a colorful and insulting way to say his foe was out of touch with local reality. It was also a way to advance political warfare, for as the editors of the Gramscian lexicon volume so keenly point out (Frosini, Liguori 2004), metaphors and events are ways of making interpretations and of connecting the past with the present and the present with the future.

The mayor went on to mock Secchi's position on diversity. He characterized him as having a «fascination» with the «Chinese fast-fashion firms and enormous uncontrolled migratory flux present in that area», Cenni wrote. «I do not see any charm in those old sheds used previously for weaving, warping, or craft activities, transformed into absolutely uncivilized workplaces, which has taken Prato back hundreds of years instead of bringing it toward the future». Cenni then referred to «niches of promiscuity», listing features such as lawlessness, tax evasion, treatment of workers «like slaves», indiscriminate use of propane gas cylinders, unhealthy and unsafe environments, and a general disregard for human dignity. All told, he questioned how such a neighborhood could qualify as a «place of difference and diversity» (Comune of Prato 2014). Rather, Cenni called for respect toward the people who lived in those neighborhoods and who must contend with such realities on a daily basis.

Meanwhile, Secchi was hardly a newcomer to Prato. He was the author of the well-known Secchi Plan completed in the 1990s and known

for coining the phrase *città fabbrica* and developing a vision of *mixité*. He was invited not only because of his past knowledge of the city and his international notoriety, but also because of his experience working on the urban plan of another major European city: Antwerp. Similarities were striking between the Italian and Belgian cities: They shared tensions and challenges related to a migrant presence and rapid growth of a xenophobic political party.

In the daily «Il Tirreno», Prato-based architect and urban planner Roberto Vezzosi drew comparisons between Antwerp and Prato in terms of a status of «near desperation» stemming from an incapacity to adequately confront their problems, including economic ones but especially those related to immigration and coexistence. Antwerp's new city leaders had turned to Secchi and asked, «Give us a vision of the future», In Prato, by contrast, it was not the city's elected leaders who invited the planner to share his vision but rather a group of concerned citizens. Those citizens, in fact, accused their leaders as having completely lost any idea of the city. At stake were crucial issues such as the “right” to the city, its services, and deepening segregation between rich and poor neighborhoods.

For some local residents, Secchi's vision of *mixité* was difficult to embrace. Even before the concentrated presence of non-Europeans, the neighborhood of Macrolotto Zero intermingled residential dwellings and manufacturing activities. Now, older residents associated the area with Chinese newcomers, economic activities that push the limits of legality, militarized security blitzes that intensified under Cenni's mayorship, compromised hygienic conditions of roads and trash receptacles, and overcrowding of private homes (Bracci 2012; see also Parbuono 2016) . All told, the migration of citizens from China rendered the neighborhood more complex and accentuated its character as a *transition zone* (Bressan, Tosi Cambini 2011) resulting from an assemblage of local and global economic and social spaces with new hierarchical relations and internal differentiations. It has only gradually and reluctantly assumed the moniker of Chinatown. By association, the adjoining neighborhood of San Paolo has become known as a *zona di degrado*, a rough and neglected area, a place best left to its own devices, dilapidated, beyond the possibilities of planning.

If San Paolo and Macrolotto Zero have come to be considered as places to avoid, even seen as unsafe, they have also become the site of remarkable citizen and notorious government action to bring about change. Visions for the direction of change assumed dramatically contrasting tones and interventions. Drastically different ideas circulated about how to address pressing issues such as concerns with too much segregation, too little public safety, and too few green spaces. In a word, dueling «wars of position» erupted concerning the management of the changing cityscape. Cenni brought a negative valence to what Secchi had framed as positive. Secchi's visit itself became an event, one of many in the ongoing wars of position that were underway in Prato. These wars of position represent struggles for hegemony related to urban space. In this article, we extend a Gramscian framework to analyze contestations over the future of the city.

1. *Via Gramsci*

As with other contexts where migrant newcomers are a prominent feature of the population profile, ideological wars erupted over symbols, policies, and resources (Holmes and Castañeda 2016). These struggles to gain and sustain hegemony lend themselves well to a Gramscian analysis, particularly his concept of «wars of position» (see also Hall 1996).

Writing during fascist rule from his cell between 1926-37, Antonio Gramsci in the *Prison Notebooks* used military metaphors to define political struggle. The editors of *Le parole di Gramsci*, a volume dedicated to Gramsci's key concepts, underscore the importance of metaphors for Gramscian thought. Perhaps even more than literal terms, editors Fabio Frosini e Guido Liguori suggest that metaphors for Gramsci allow conceptual stations for depositing loads of friction that travel between past and present and between present and future. As an example, the authors emphasize how certain metaphors may belong to a specific time or place, whereas others, newly coined, render acceptable and thinkable new concepts, relationships, or ways of being. We understand that Gramsci's reliance on metaphors was likely heightened

by the incarcerated and censored conditions under which he thought and wrote. Yet in drawing our attention to metaphors, the editors lead us to appreciate certain temporal tensions that may very well exist internal to words and their usage – whether in highfalutin prose or vernacular speech. Frosini and Liguori draw our attention to the ways in which tensions may collect. The practice of noticing such tensions may help aspiring interpreters of social life to comprehend historical dynamics. Ultimately, texts, actions, and events cannot be understood on their own. Interpretation of a text or of an event, after all, is not just inevitable but is the only path to comprehension that we have as human beings (Frosini, Liguori 2004).

Gramsci frequently relied on war metaphors to describe political processes. He contrasted wars of movement with wars of position. The former involved literal maneuver and were common in weak or «gelatinous states», such as Russia at the time, and tended to be violent and involve head-on revolution. The latter involved positioning, often of the discursive type, and were common in the West, where states were strong. Hence, this version of warfare took place on the terrain of civil society. As Gramsci famously wrote: «The superstructures of civil society are like the trench-systems of modern warfare» (Gramsci 1971, 235). He offered the insight that Italian fascism had violent streaks but its duration was due to its political power, to hegemony, consent with the threat of coercion.

Anthropologists interested in understanding relationships between culture and power have found Gramsci to be a tremendously useful theorist. His concept of hegemony has proven particularly productive, perhaps because his method itself is so dialogic. For Gramsci, hegemony names the problem: how power relations underpinning various forms of inequality are produced and reproduced (Crehan 2002, 104). Furthermore, hegemony helps explain how dominance is lived (Williams 1977). Ultimately, consent is won through wars of position and education writ large. In other words, civil society institutions play a key role in “educating” people linked to dominant values, common sense, and economic resources. Thus, political struggle, for Gramsci, has moral stakes at its core.

At times, U.S. anthropologists have been guilty of what Kate Crehan refers to as «hegemony lite». This watered-down version of hegemony saps the concept of its materiality and emphasizes an ideological or super-structural approach to interpreting cultural dynamics. In his key word entry on hegemony in *Le parole di Gramsci*, Giuseppe Cospito reminds that Gramsci's concept of hegemony is one of the most studied of Gramscian thought (2004, 74). Where does the concept come from? Cospito takes us to the roots of the idea, reminding us that it emerges in the course of a veritable «explosion» of theoretical reflections represented in the didactic notes concerning the problem of the Risorgimento as a «revolution without revolution». The point he drives home is a «weak» or emergent view of hegemony. Here, hegemony is depicted as a process, as a movement toward the consolidation of political power, but not yet the absolute securing of that power. Cospito's essay emphasizes the relational aspect of hegemony: in early 19th-century Europe, the hegemony of France over the rest of Europe; or in Italy, the hegemony of the North over the South in city-country territorial relationships. Hegemony as process leads to the strong connection in Gramsci's thought between hegemony itself and war of position. Gramsci writes in 1932: «the war of position, in politics, is the concept of hegemony» (Cospito 2004, 82).

His dynamic theories continue to have relevance for understanding cultural struggles in a globalized urban context (Crehan 2016). Gramsci's enduring relevance derives from a heterodox Marxist approach, which legitimizes the application of concepts across places and periods. Fabio Frosini, commenting on a new edition of the *Quaderni del carcere*, describes Gramsci as a «provisional and open thinker, uncertain actually [...] an author who works along the lines of a research program [...] that at its base allows for changing political circumstances» (Frosini 2017).

This point of changing circumstances is particularly important in recognizing the resilience as well as relevance of applying Gramsci's method, as much as his concepts, in cases that are distant from those he studied. Consider, for example, the case of subaltern classes in the context of economic crisis in which there exist both Chinese cut-and-sew workers and Pratesi artisans without work. These groups, in dif-

ferent times and ways, have been “evaders” and “illegals” (for simplicity’s sake, let’s say: against the State). They have also been considered by the State in different ways for behaving in the same way. The times and the “identities” of the subalterns change, and as such the responses change. This is an open way to interpret the happenings of subaltern groups using the analytic keys of a Gramscian approach.

This case demonstrates how subaltern classes have internal variation yet, as Guido Liguori writes, commenting on Gramsci’s writings, «precisely because the subaltern classes are subjected to initiatives of adversity [read: *from the dominant class*] they are constrained to be on the defensive» (Liguori 2015, 42). He goes on to define classes: «In the first place, the “dominant class” is one (in the singular), the ‘subaltern classes’ are more than one: the expression of “subaltern classes” indicates a variegated assemblage of social and economic classes» (Liguori 2015, 43). Furthermore, in the past, as Gramsci noted, subaltern classes had significant levels of autonomy, to the extent that they even produced institutions with state functions. Today the modern State, with its tendency to incorporate subaltern institutional forms, including livelihood strategies that subjects manage to devise so as to withstand the crisis, clearly demonstrates its vulnerability (D’Aloisio, Ghezzi 2016). Therefore, the State must adapt its control tactics in order to govern social and economic organizational patterns that reproduce themselves in local circuits of global capital formation. The launching of hegemonic offenses in turn gives rise to a host of spontaneous subaltern responses to enact the goal of seizing power.

Debates about the future of the city were being fought out in formal government settings and in informal community settings. Struggles became especially tense during 2009-2014, the term of Prato’s first right-wing mayor since the fall of fascism in 1944 and the first postwar elections in 1946. Strategies fell out along a political spectrum. The positions between the Open Prato group and the mayor’s supporters could not have been starker.

On the one hand, the city government led by Prato’s right-wing mayor had sustained a five-year hostile and militaristic approach to contain and conquer the immigrant presence. The mayor’s allies downplayed the forces of globalization. Through policies and police

forces, the mayor sought to heighten security efforts, criminalize global workers, and use them as scapegoats for political gain. In fact, Mayor Cenni had been elected to office on a blatant anti-immigrant campaign.

On the other hand, residents affiliated with neighborhood associations along with engaged urban planners and anthropologists launched a countereffort to value and build a diverse city. Initiatives such as Open Prato among others aimed to bring attention to urban exigencies and spatial injustices confronting historic residents, newcomers, immigrants, and youth². Those involved sought to recast the dominant narrative of perceived threats to social cohesion, drawing on a discourse of *mixité*, the idea of a vibrant mixing of different social and cultural elements as opposed to tendencies, for example, of racial and ethnic segregation. A major source of inspiration was the renowned urban theorist and planner himself, Bernardo Secchi (1934-2014), who advocated for future cities as permeable, accessible, and democratic. He and his team viewed access as a fundamental right and developed visionary plans for small and large European cities alike. His plan for Prato was shelved, however, a decision that numerous commentators found to be misguided and disappointing. The legacy of Secchi has nevertheless stimulated ideas and actions for addressing social inequality and spatial injustice in urban territories.

This article analyzes actions as they played out in the neighborhoods. It contrasts the mayor's hegemonic strategies with counter-hegemonic ones. It offers historical context into industrial rise and decline and draws on ethnographic fieldwork to explore the contours of a grassroots initiative, the Gymnasium of Ideas, as well as a collaborative action-research project, *Trame di Quartiere*, or Neighborhood Plots.

In documenting and making sense of diverse political encounters, we take inspiration from Gramscian political theory as well as the anthropology of value, particularly in the sense of value as action-oriented theory (Graeber 2001). As people try to grasp what unfolds around them, they also engage in imaginative acts, which is a fundamental human process. Imagination implies the possibility of doing

² For a perspective on a previous initiative involving social relations and urban space, see Raffaetà, Baldassar (2015).

things differently. Through actions people ultimately pursue value, and through these pursuits society transforms. Whether related to minerals, food, parks, or garments, as Elizabeth Ferry observes, «through attempts to create things as valuable, the social and material world is stabilized in enduring ways» (Ferry 2013, 9). Attempts at value-making can also destabilize social worlds. To examine value-making in the context of human action is thus another way to understand what people value and the ways local meanings manifest and what worlds will or will not endure in the face of global forces.

2. *Crossroads of Diversity*

The neighborhood of San Paolo flanks the western side of the city of Prato, where silent smoke stacks soar skyward like brick beacons to twentieth-century industrial fervor. Here, a chaotic layout of streets and structures reflects a particular model of a *città fabbrica*, or factory city. Narrow roads curve into dead ends. Stucco structures squeeze into tight spaces. Cement walls rise naked with rebar. Factory windows stand shattered. On one wall graffitied words blare, “OUT SARS”. A lone chicken paces in a strip of weeds behind a wire fence.

The original nucleus of San Paolo adjoins the historic district known as Macrolotto Zero. The boundaries of Macrolotto Zero consist of physical barriers, such as raised railroad tracks, which slice through the neighborhood to the north and allow crossings through only a few treacherously narrow underpasses, and a highly trafficked bypass that creates a west ring. Tucked in spaces intermingled with textile and garment production live some families of Italian origin. In other spaces live Chinese residents who own or rent, at times, just a portion of the space for sewing clothes with a quick turnaround. Up until the deadly Teresa Moda factory fire made international headlines in December 2013 and stimulated a new regime of health and safety inspectors, the workers commonly lived inside workshops. They slept on bulky rolled mattresses that Chinese shopkeepers stocked in stores along Via Pi-stoiese, the major artery that nearly parallels the track, along with other household items that new arrivals from the mainland need for a night’s

sleep – or a day’s sleep, as may be the case, as often they rested during daytime hours when electricity was at its peak demand and price.

When referring to San Paolo, some residents include the territorial area of Macrolotto Zero itself. The name resonates: “macro” translates as large and “lotto” means parcel, but also has connotations that derive from *lòtto*, which refers to something that belongs to everyone, e.g., land that is held in common. The plots and parcels precede the name itself, which dates to the urban vision completed by a working group coordinated by Secchi himself (Secchi 1996a).

The factory city evokes a history of labor, of sweat, and of dreams – some realized, others broken. A colorful yet grizzly description of Prato could easily apply to this part of town: “la città delle mani mozze” the city of the chopped-off hands. That reputation is a consequence of lots of textile work involving recycled rags and used clothing that arrived from ships departing from all parts of the world, especially America. The “Little Hand”, an excerpt from native son Curzio Malaparte’s *Those Cursed Tuscans*, recounts the story of a severed hand lacquered with gold nail polish that the author found as a child playing in a bundle of rags (Malaparte 1998).

The weaving machines were dangerous. They made a lot of dust, and people were known to spit a lot. The looms were loud, too. People went deaf – at least partially. Some still joke about the brusque local way of speaking. They’ll recount in a self-deprecating way about the generation who came of age during the 1960s. They had a habit of yelling when they talked. If all that work around those machines didn’t cost them an arm or a limb, it certainly cost them some hearing³.

Machines were everywhere – in side rooms of houses, in the nooks of basements, in separate workshops. Pratesi hated working for others – that’s what Malaparte wrote originally in 1954 in the Italian original, *I Maledetti Toscani*, and that’s what economist Giacomo Becattini wrote

³ Il Museo del Tessuto is a rich reference for the history of the textile industry in Prato, particularly known for the regeneration of used fibers, a niche that is receiving new attention in the context of green economy innovation.

in 1998⁴. So many had left the farm life, the life of sharecropping, to get out from under the rule of the *padrone*, the landlord, as well as the rigid hierarchical ordering and injustices of the patriarchal family (Beccattini 1998, Malaparte 1964). In the factory-city, there was work then, and a lot of it. There were also labor struggles, factory owners, returned partisans, shamed fascists, new communists, ambivalent Catholics, and new streets being named after heroic figures of the sort you'd never see lining the avenues of an American city, such as Via Marx or Via Gramsci. New communist-inspired cultural clubs were also being formed where men could drink espresso, argue, and strategize. Women eventually joined, too⁵.

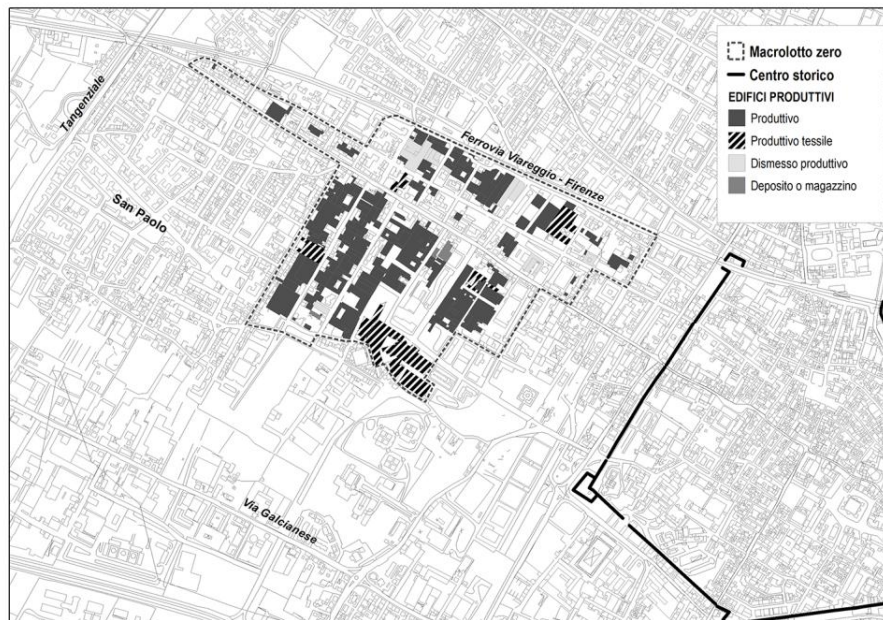


Figure 1. Macrolotto Zero and the historic city center of Prato.

⁴ Malaparte wrote «poiché [I pratesi] stimano una grossa coglioneria il lavorare per gli altri [...] ognuno si adopra a lavorare per sé» (1968, 59-60). Since the pratesi detest working for others [...] everybody strives to work for him/herself.

⁵ The theater group Compagnia per l'Acquisto dell'Ottone performed a play in the piazza of Carmignano on June 11, 2013, that told the story of one of the first people's clubs established in Prato, *Racconta da una casa del popolo*, written and directed by Viviano Vannucci.

A problem arose in housing the massive number of migrants arriving from the nearby rural hinterlands and the distant Italian south during the postwar decades to central and northern industrial cities. The solution was found in the familistic-private realm with its tolerance toward self-construction: agreements between small construction companies and groups of individuals and families, who purchased homes without recourse to banks, but relied instead on agreements with contractors. The oldest cluster of houses and apartments along the main access routes of Via Pistoiese or Via Donizetti, roads that for some residents mark San Paolo's border, eventually became part of a dense and hectic industrial suburb resulting not from public planning processes but rather from industrialization private initiative. The pace of construction in those years was intense. This solution proved to be viable in the short term for a large majority of Italians to the point that they were able to ignore «the obvious drawbacks that it had in terms of managing the city and its territory» (Signorelli 1996, 112-113). This version of growth offered quick responses to an urgent demand for new structures but proved detrimental to public and residential spaces.

The shape and boundaries of Macrolotto Zero came into being in a sense after the fact as a result of Secchi's (1996a) intention to carve out an exemplary physical space of urban development that revalued the factory city in all its diversity. His purpose was not, therefore, simply to identify a neighborhood – a task he preferred to leave up to the groups of people who live there – but rather to accomplish something much bigger: to recognize and represent the unique physical and social aspects and potentialities of an urban phenomenon characterized by the postwar phase of development that launched the Italian industrial districts. Secchi's version of planning for *mixité* goes well beyond “diversity” in the American sense of identity liberalism – what Mark Lilla describes as a foundation for democratic politics that «slipped into a kind of moral panic about racial, gender and sexual identity» (Lilla 2016). Secchi's vision of planning aims to counter individualism run amok. Such a vision fuels what can be understood as a Gramscian war of position to envision and enact a certain kind of urban space.

3. Politics of Containment

Defining the perimeters of Macrolotto Zero assumed new stakes when a policy was enacted to limit business practices operating within its boundaries. The entrepreneur-cum-mayor in September 2010 approved what proved to be a highly contested policy, «Hours for Macrolotto Zero and Adjacent Streets». Ordinance No. 2054/2010 restricted hours of operation for the «exercise of artisan, trade, administration, services, entertainment and leisure activities that cause, because of their schedules into the late hours of the night, noise and environmental discomfort to residents». Moving to draft and approve this policy was an event of sorts that we interpret as a tactic in a larger war of position that aimed to marginalize and even criminalize Chinese migrants living and working in the area.

The restrictions applied only to the zone of factories, workshops, and residences of Macrolotto Zero, a targeted area that corresponded with a dense population of Chinese residents and workers. This regulation effectively marked Chinatown as a “ghetto” in the old-fashioned Italian sense of the word – a word that came to epitomize the most exclusionary way to manage Jewish populations⁶.

The ordinance followed on the heels of Prato’s sea change after the 2008 global economic crisis. Citizens on June 22, 2009, lurched to the political right and elected their first center-right coalition mayor since the fall of fascism. Cenni, a textile and garment entrepreneur, ran his successful bid to a five-year term on a blatant anti-immigrant campaign, specifically capitalizing on fears of a “Chinese invasion”⁷. Threat

⁶ “Comune di Prato, Proponente: 4° Attività Economiche, 4°2 Sportello unico per attività commerciali e produttive, Ordinanza N. 2054, 07 settembre 2010, Oggetto: Ordinanza orari Macrolotto zero e vie limitrofe.”

⁷ Biografia del Sindaco Roberto Cenni. <http://www.comune.prato.it/sindaco/?act=i&fid=637&id=20090519125603982>, accessed November 12, 2013. His mayoral candidacy was backed by the following parties of a Right and Center Coalition: Pdl, Udc, Lega, Destra, Movimento Giovani Pratesi, Liste Civiche. These acronyms stand for Il Popolo della Libertà (The People of Liberty), Unione di Centro (Union of Center), Lega Nord (Northern League), La Destra (The Right), Movimento Giovani Pratesi (Movement of Young Pratesi). See also La Pietra Dialogues of NYU, Short List of Political Parties, 2013. http://www.lapietradialogues.org/publications_det.php?id=62, accessed November 13, 2013.

narratives found fertile ground (Bracci 2012). Ironically, yet not surprisingly, the winning candidate was former president and current shareholder of Go-Fin, which the *New York Times* described as «a holding company that is behind several midrange Italian fashion companies», at least one of which «has moved much of its production to China within the last 10 years». Cenni sought to make use abroad of China's cheap labor to enhance profits, yet at home embraced anti-globalist hostility toward immigrants.

Cenni's supporters justified the ordinance as a necessary step for intervening in urban decay. The administration justified its action as an attempt to reconcile the exercise of economic activities in the territory with citizens' rights to quiet and rest (Comune di Prato 2010). Complaints of noise and odors motivated the policy. Residents objected to the noise from cut-and-sew surgeons late into the night, as well as odors from Chinese takeout restaurants.

Critics, including members of the Chinese community, underscored the fact that the policy only applied to only a limited area of the city. Its approval triggered organized legal action among shopkeepers and entrepreneurs operating within Macrolotto's boundaries. In short order, thirty Chinese business leaders filed a lawsuit and, backed by Italian lawyers' investigation, won a judgment. In March 2012, the Regional Administrative Court (TAR) deemed the ordinance to be discriminatory and thus unjustified (Bressan and Krause 2014).

Despite being overturned, the policy itself illustrates the approach of local political power to manage and even incite conflict. Never before in Prato had a local administration advanced such an aggressive policy. Ironically, the city's planning office superimposed the mayor's restrictive policy over an almost identical area to what Secchi had mapped of Macrolotto Zero, originally created as a template to promote *mixité* (Figure 2). Thus, a redevelopment tool designed for the "factory city" became, fifteen years later, albeit briefly, a tool of segregation while the diversity of the neighborhood was sanctioned.

http://www.nytimes.com/2010/09/13/world/europe/13prato.html?pagewanted=all&_r=0, accessed November 12, 2013.

Gramsci predicted that weak states are gelatinous and will resort to wars of manoeuvre whereas stronger states will tend to rely to wars of position to sustain their hegemonic rule. In Prato, as the right-wing mayor took control, the political and social climate was characterized by rampant uncertainty about the economy, xenophobic mistrust toward immigrant others, and skepticism toward the government's ability to make things better in light of accusations of widespread corruption and incompetence. Indeed, the politics of containment, on a spectrum between wars of position and movement, were toward movement and suggest a weakened state apparatus. The fact that the regional court deemed the mayor's ordinance illegal was perhaps an omen of the limited duration of the rule of the mayor and his right-leaning xenophobic-inspired politics.

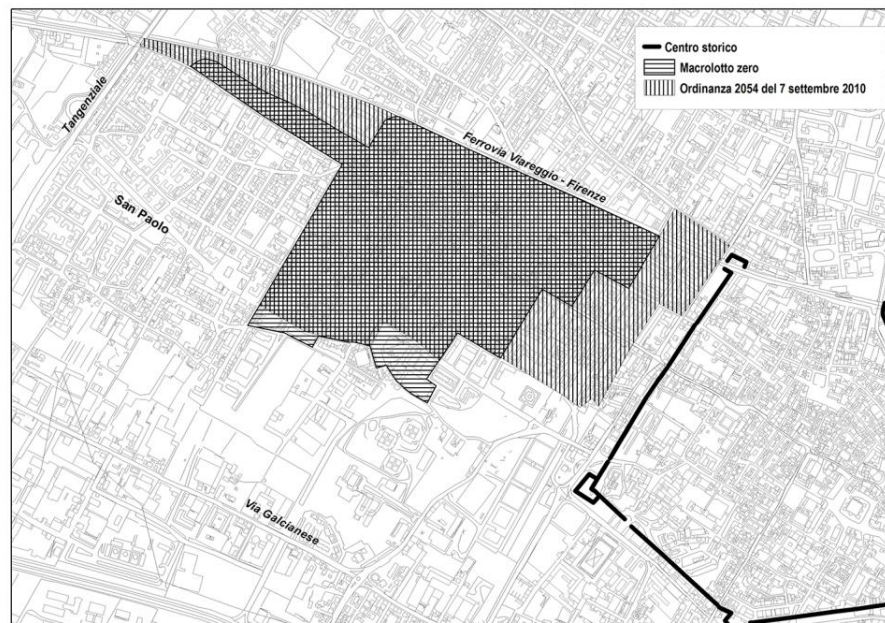


Figure 2. Macrolotto Zero as per Secchi and the perimeter of the Ordinance.

A recurring refrain among Chinese residents in audio-recorded interviews with more than 41 immigrant parents, during our ethnographic research between 2012–15, was the expression of alienation not only from the tempos of work but specifically from living in Prato. Although participants said they felt comfort in having many other

Chinese people around them, living in neighborhoods such as Macrolotto Zero, they also deeply felt the anger and racism directed at them. Many recounted experiences of being burglarized and mugged. They expressed fear and vulnerability. An adult son and his mother who had finally managed to own their own firm balked at the suggestion that things must be better for them now:

«That's still nothing», Ming, the adult son said of firm ownership». «Nothing, we are still bullied», echoed his mother, Yue-Sai»⁸.

The man was considering sending the grandparents back to China with his child because life in Prato had become intolerable.

Interviewees frequently noted the greater level of tension and discrimination they experienced in Prato as compared with other European cities. Peng, a young migrant who told of exchanging his youth for money, recalled a story of police brutality shortly after he became a new father in Prato. The year was 2010, and he had recently filed amnesty-related information with the government, but the policeman accused him of lying.

After Lily gave birth to the baby, she was having her postnatal care, and so she had to stay at home. There is no one else who can drive but me, so the company called me to pick up the goods. Lily has a driver's license, but I don't. So she was having her postnatal care, the company asked me to pick up the goods. I was driving and I still hadn't gotten the goods, and a policeman pulled me over. He pulled me over, but I can't speak Italian, so I didn't know what the policeman was saying, I just kept shaking my head. Then the police took me to police station and asked me for the residency permits. But I didn't have one at that time; I had just applied for the residency permits during the amnesty period. [...] So the policeman said I lied to him, and he asked me to sit inside the car. He hit me on my chest twice and on my back once. He took off his helmet, and put it in front of my chest and punched me [...]. That way, he won't leave any bruises [...].

The Chinese have to suffer through it because there are language barriers! If you don't understand the language, it's the same as not knowing anything, I can't bear it. If I don't understand the language, how can I sue him? There are people who can speak Italian well, if the police take action against them, they would sue

⁸ Interview no. 35, January 24, 2013.

them. Therefore, basically, there are some Chinese people here, people from Wenzhou, that don't understand the language, and they have to bear it. Policemen like this – we can only forget about⁹.

Despite language barriers, Peng explained that he eventually hired a “foreign” lawyer, meaning an Italian who, the next day and at the cost of €1,000, went to the police station and guaranteed him immunity. In any case, the power hierarchies are clear in such narratives. The police violently put into action the collective anger and xenophobia. Such a collective sentiment had been legitimated through democratic politics and transformed into common sense. Given this force of common sense, Peng felt powerless. The result is profound social suffering on his part and the Chinese community writ large (see Krause *in press*.)

In *Chinese Migration to Europe*, Loretta Baldassar and the volume editors describe the case of Prato as representing «a kind of litmus test for the possibilities and challenges of global mobility and immigrant incorporation in contemporary receiving societies». (Baldassar *et al.* 2015, 3). A litmus test implies a moral judgment about whether the course forward will be acceptable. The mayor's discriminatory tactics became unpalatable for too many of Prato's citizens and leaders given the city's particular postwar history and political sensibilities.

4. Hong Kong, Italian Style

During the decades of rapid growth of the textile industry, between 1950 and 1970, Prato's population doubled from 77,631 to 143,232¹⁰. The built environment followed suit. Industrial and domestic spheres intermingled: production activities were born in garages, basements, and factories. In 1953, Italy already ranked No. 1 as the world exporter of wool fabrics, Prato's original specialization (Becattini 2001). Within this “economic miracle”, a major transformation of the local production structure also took shape. In the two decades of 1951-1971, small

⁹ Interview no. 18, December 1, 2012.

¹⁰ See Bandettini 1961, Comune di Prato n.d., Krause 2005a, 598).

firms grew and large firms shrunk. The category of local woolen textile firms with more than 500 employees disappeared; the category with 101–500 declined from 37% to 12% of the total; the category of local firms with 11–50 workers constituted 40% of employment; and those with 1–10 employees accounted for one third of the total workers. The figures are particularly noteworthy given that at the same time the total textile workers rose from about 21,600 to 50,000 (cf. Becattini 2001, 56-60).

The explanation for Italy's small firm economy has been famously documented in Piore and Sabel's *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*. The book analyzes the fact that other countries desired to duplicate U.S. standards of industrial efficiency but could never totally succeed. The authors compare several national contexts – France, Germany, Japan, and Italy – to account for differences in the organization of mass production. Their explanation for the Italian case comes down to a story of several cycles of collaborative and destructive relations between capital and labor especially throughout the twentieth century. Italy came rather late to industrialization, in the 1880s, first in heavy industries and, then, at the turn of the century, in consumer industries, such as FIAT and Olivetti. Labor and industry made strides to collaborate but fell apart after World War I and entered a phase of intense strikes and then violent reprisals with the rise of fascism and the March on Rome in 1922. After World War II, a rural exodus brought about decreasing wages yet increasing competitiveness on the world market. Former peasants who had sought to throw off the shackles of patriarchal power but retain relations steeped in reciprocity confronted working conditions that dismayed them. They sought out a communitarian experience, which manifested in “militant egalitarianism” and the so-called Hot Autumn of 1969. Trade union struggles led to a major victory in terms of a comprehensive Workers' Statute, but the employers' reaction was to decentralize production. By the 1970s, mass subcontracting became the norm and small firms proliferated (Blim 1990, Piore and Sabel 1984, Clean Clothes Campaign 2014).

In this new production context, which witnessed the launch of the industrial district, a large sector of *lavoro sommerso*, or informal economy work, thrived in a realm of practices defined as a *logica dell'essenzione*, or a

logic of exemption. Little attention was paid to preventing accidents and safeguarding working conditions. Meanwhile, state intervention in industry concentrated on defining incentives for the benefit of big business, while a special regime was reserved for small firms, which were exempt from costs and also «excluded from institutional advantages» (Arrighetti and Serravalli 1997, p.336; authors' translation). The main advantage for small businesses consisted of a "silent agreement" that made them exempt from tax inspections in exchange for the creation of jobs and wealth. This form of exemption from public regulations (when they existed) extended to the environment, planning, and land use.

For its exploitive conditions, the French fashion magazine «Elle» in 1978 compared Prato to India and dubbed the city *l'inferno del tessile*, or the hell of textiles. «The city fell into turmoil, the political and economic world became involved, but it reacted almost like a cartel, and forgot about its internal conflicts» (Cammelli 2014, 28, authors' translation). The local textile union workers intervened, accusing the journalist of being in the city just a couple of hours, and asserting that the labor situation in Prato was substantially in order. Faced with threats to local competitiveness, a homogeneous front came together and all but wiped out local debate on contractual terms as well as workplace health and safety to defend the image of the city that even then was considered a factor of competitiveness in European and global markets.

This media coverage was one of several attempts by high-profile European publications to get the scoop on the rapid success of Prato's textile industry, which had brought many European competitors to their knees. The prestigious «Le Monde» followed suit in 1980, offering a title that in retrospect seems nothing short of provocation: «Italian Hong Kong» (Maurus 1980). The journalist highlighted the city's ability to respond to any type of problem posed by production needs whether investments for renewing machinery or provisions for supplying industrial water purification systems. With irony, the report underscored the severe effects of its development on the urban environment and the health of its citizens and workers. The article referred to "self-

exploitation,” a term that, the journalist asserted, had its origins in Prato.

This characterization resonates with the present: The term self-exploitation is commonly used to describe, often disparagingly, the disposition of migrant workers from China. In both cases, considering the Italian and Chinese migrants, discipline to incessant work rhythms occurred not on large factory floors but rather in small workshops. The types of top-down time thrift imposed on the working classes of E.P. Thompson’s «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism» (Thompson 1967) are transmogrified in this story. Workers in Prato are known for a quest for autonomy and subsequent self-exploitation. In both cases, most work was or is carried out in small workshops, which now includes some 5,230 Chinese-owned firms, of which the vast majority, or 3,423, are engaged in cut-and-sew production for the Made in Italy fast-fashion market (Caserta 2016).

Contemporary use of “self-exploitation” has become disparaging. The insult, to borrow from Pierre Bourdieu, «fails to historicize economic dispositions» (Bourdieu 2000, 18). Indeed, workers with these dispositions, or economic habitus, have a social and historical genesis. Drawing on the violent Algerian case of colonial France forcing market logics on a society with an intact precapitalist economy, Bourdieu traced how «the so-called “rational” economic agent is the product of quite particular historical conditions» (Ibidem). His scathing critique of «rational action theory» underscored the «*mismatch* between economic dispositions fashioned in a precapitalist economy and the economic cosmos imported and imposed, oftentimes in the most brutal way, by colonization» (Ibidem, emphasis original). A similar observation could be made about the collisions that ensue in globalization encounters. Considering Italian and Chinese workers, in both cases, “flexibility” has been used as a gloss for self-exploitation that serves as a “rite of passage” necessary for entry into an affluent society (Berti, Pedone and Valzania 2013).

5. *The Gymnasium of Ideas*

In front of the Circolo Ricreativo San Paolo on Sunday morning June 9, 2013, a neighborhood group converted a paved lot at a triangular intersection of Via Cilea into a public forum. Volunteers set up a tent, table, and chairs in front of this Gramscian-style social club. The event marked the fifth in a series of initiatives called *La Palestra delle Idee*, or the Gymnasium of Ideas, organized by a group based in the popular club, affiliated with the Associazione Ricreativa e Culturale Italiana (ARCI), a national solidarity association founded in 1957 in Florence to promote Italian social and cultural life.

The organizers of the Gymnasium of Ideas were desperately trying to re-create a sense of possibility. The collective sense was that city leaders had neglected their neighborhood. They were building a grass-roots movement to bring attention and action to its doorsteps. In this sense, they were engaging in their own Gramscian-style war of position to open minds, change the discourse about the city, and chart a new course of action. This was no small task. On a banner, large green and red letters “PD” were printed above an image of an olive branch, the symbol of the *Partito Democratico*, recognized as a social-democratic political party that resulted, in 2007, from the merger of various center and left parties. The tent provided shelter for the P.A. system and the six panelists, three men and three women, who sat in front of about thirty-five spectators sitting in plastic armchairs. The backdrop was a three-story factory, numerous windowpanes auspiciously missing.

On the agenda was “Work and Made in Italy”. This theme seemed to be on everyone’s mind. How would people talk about Made in Italy in a public setting? What might be revealed about its value, its vulnerability, and its future prospects? The theme of work came up frequently across the province during our collaboration. A few months earlier, on a Sunday morning in January 2013, a different cultural club hosted an event billed as a “Democratic Breakfast”. Guest speakers campaigning for parliamentary elections included one candidate for the Chamber of Deputies, Matteo Biffoni of the Democratic Party (PD), and two candidates for the Senate, Ilaria Santi also of the Democratic Party, and Francesco Paoletti of *Sinistra Ecologia Libertà* (SEL), or the

Left Ecology Freedom Party. The local chapter had billed the theme as “Fair Italy”, as a way to counter rampant disillusionment vis-à-vis national politics and kick-start a new era of trust in light of the groundswell around comedian-turned-rabble-rouser Beppe Grillo and his political Five Star Movement. Candidates messaged on key challenges, particularly those related to generating work and managing immigration. Democratic Party candidate Biffoni put it clearly: «The mother of all battles will be work» (*La madre di tutte le battaglie sarà il lavoro*).

The speakers were engaging and the crowd was supportive, but at the conclusion of the meet-and-greet session widespread skepticism cast doubt any of these candidates’ ability to bring about much positive change. After twenty years of Berlusconi and his cronies, together with economic uncertainty and European-wide austerity, the problems were complex and felt insurmountable. Creative alternatives admittedly seemed absent. A half-century earlier, these clubs were known as hotbeds of possibility.

Development was on people’s minds. The economic downturn had brought a sense of despair. Unemployment was rampant. Poverty was on the rise. Indicators revealed 33 percent of the population had a very low income, below €10,000 annually (IRIS 2015). Youth unemployment nationwide had reached 37 percent, a figure that appeared in the newspaper and that politicians and ordinary people threw around with regularity. Austerity measures were brutal. Local news reported incessantly on businesses that closed altogether or were under bankruptcy reorganization. Prato, with its history of industrial production, had been hit hard. While some blamed the Chinese workforce, others were grateful for the immigrants, saying if it weren’t for them, Prato would long be a ghost town. In this light, the event’s organizers were taking action. During fieldwork, citizens commonly conveyed their frustration at the political situation. The sense we perceived was that they could not wait around and expect any concrete solutions from the government, particularly the government in Rome, with all of its shenanigans focused on Berlusconi and politicians who appeared better at spending money on luxury villas, gala events, and official security cars known as *auto blu* than time on representing and governing. In this context, the organizers of the Gymnasium of Ideas were taking action.

Krause attended the event as the team ethnographer. Despite the prevalent pessimistic mood toward politicians, one of the invited guests was Valeria Fedeli, vice president of the Italian Senate, along with several local figures: an entrepreneur, an artisan serving as president of the city's industrial artisan's union (CNA), a young businesswoman, a regional representative from the national union (CGIL), and secretary of the city section of the Democratic Party. A major theme emerged around the value of the Made in Italy brand. After describing the current moment as «the worst economic crisis in the last fifty years» and pointing to serious effects on «our social cohesion», the first speaker passionately said Made in Italy should be defended because it was «one of the crown jewels of this country». Later, listening to the audio recording and hearing the metaphor, «*gioielli della corona*», Malinowski's encounter with the crown jewels of Scotland and his insight about «historical sentiment» (Malinowski 1922) came vividly to mind. Historical sentiment ran deep here, as did the desire to reclaim a sense of history gone awry.

During the event, Chinese residents walked along the street behind the speakers' tent, casting a quizzical gaze at the happenings, the flapping political party flags, and the lot filled with Italian spectators. Occasionally, an individual of Chinese descent ducked into the San Paolo bar for a coffee, a drink, a snack, or a game of video poker. None of the resident Chinese migrants joined the event. The irony couldn't have been more poignant. Chinese passersby could have joined the discussion. Their non-involvement suggested different networks, different stakes, and different realities.

The senator took the microphone and reminded, with a tone of regret, of the national incentives and bonuses that had been given to businesses willing to uproot and produce “*all'estero*”, abroad. She noted the way in which Italian businesses are undercapitalized and drew negative comparisons with Germany. Finally, she discussed a new law in the works that would protect and boost the Made in Italy brand, a voluntary sort of certification designed to «*far esplodere* il Made in Italy» to make the brand explode, in a positive sense, of course. An existing law, passed in 2009, required that the label be used only on items that are exclusively made in the Italian territory, including the design, de-

velopment, manufacture, and packaging¹¹. The senator's proposal was framed in the language of sustainability, as it emphasized a crackdown on counterfeit goods, on unfair competition, and on irregular workers. In other words, the certification would also ensure decent and fair working conditions.

The entrepreneur argued for seeing the textile and fashion sectors as deeply connected. Despite the crisis, he said, Prato remains an intensely industrial and fast-fashion district. He made a heartfelt speech about businesses that resist going bankrupt. Rhetorically, he pointed to Germany, Russia, and China and asked how Italy could possibly compete, particularly in places where democratic principles were unknown.

Speakers shared talk of teamwork and collaboration. The young woman who ran a private daycare with three associates noted how hard the crisis was hitting women and cited the statistic that one out of four firms is woman owned. She became emotional as she described her struggles for women business owners. The secretary of the union lamented the number of people in precarious work situations even when they do have work. She lamented the limits of the production chain – given that many phases are done outside of Italy – and called for the need to move beyond textiles.

At that point rain began to fall and the group of forty or so people collectively moved chairs inside the club where for the next hour members of the public took turns participating in debate. There were criticisms of the senator's certification proposal based on the suspicion that many big firms oppose the idea; they don't want to be transparent because there is still a good deal of illegality behind production. A fact that many in Prato knew well because of the history there of *lavoro nero*, work that flew under the taxman's radar and helped the economy thrive as subcontracting became a way of life and small family firms flourished. Nevertheless, people expressed desires to defend Prato and its artisans, to crack down on tax evasion (of the Italian variety as well), to address structural problems, and to create options for the young generation.

¹¹ See Article 16 of Law No. 135. <http://www.camera.it/parlam/leggi/decreti/09135d.htm>, accessed February 16, 2017.

«Future: Zero», announced one self-described 28-year-old freelancer who despite great effort and skill was not able to find regular work and if he did rarely got paid. He described one profound desire: «Fare la valigia e andare all'estero», or «To pack my bags and go abroad».

The debate concluded at 1:00 p.m. By that time, two long tables were being set for the 40 guests. «You're going to stay for lunch, aren't you? », one of the hosts asked. A three-hour lunch ensued to celebrate the anniversary of the Gymnasium of Ideas initiative. The meal included several courses: a panzanella bread salad, crostini with spreads of artichoke and liver pate, homemade lasagna, two kinds of meat thinly sliced (roast beef and pork) with roasted potatoes. Wine and water flowed throughout. The meal concluded with cake, champagne, coffee, and toasts all around.

After paying for the meal, truly economical at only 14 €, I (Krause) passed through the bar, where several people faced a wall of video poker machines. At the seat nearest to the door, a man of Chinese origin steadied a young boy, perhaps four years old, as the child played a virtual game. As I drove off in my rented Fiat Panda, an anti-slot machine campaign ad aired on the radio. Despite a GPS attached to my windshield, I got lost in Macrolotto Zero's labyrinth of streets with no exit.

6. *Cul-de-Sac*

In Prato, a street with no exit is known as a cul-de-sac. We came to realize that we had very different associations with the category of cul-de-sac. On the afternoon of July 9, 2014, we took a field trip to the hamlet of Oste, in the commune of Montemurlo, on the outskirts of Prato with another Massimo, an architect whom Bressan would eventually enlist in the *Trame di Quartiere* action research project, a.k.a., Neighborhood Plots. *Trame* can mean “dramas”, “plots”, “weaves”, or “wefts”. We chose the translation of plots because it best captures the spirit of the initiative: full of purpose, planning, vision, and even subversive schemes to transform the previous city government's hostile approach to diversity into one that addressed social inequalities

through policies that were inclusive and democratic. Neighborhood Plots took inspiration from visions of inclusivity and *mixité*. The action research project sought to intervene against stubborn segregation and in effect to awaken collective remembering that temporal distance had let slumber. Neighborhood Plots aimed to cultivate dignified diversity. To that end, in spring 2015, its organizers launched a series of events: a landscape architect-guided urban walking tour, a social photography lab, documentary film screenings, and a digital storytelling workshop¹².

A number of information-gathering fieldtrips to neighborhoods went hand in hand with the project. The dense urban area of Montemurlo hosted multistory apartment buildings, stucco factories, and a small fenced park with little shade. The ground floor of the apartments had mailboxes in which Italian and Chinese names were interspersed. I felt like I had been transported to another part of the universe as we walked through the neighborhood, peered into factories that seemed abandoned, climbed up a wall to gaze into a canal used for textile dyes, and cautiously stepped into dead-end concrete spaces. Massimo and Massimo kept pointing out the cul-de-sacs as evidence. My field notes suggest that Robert Sheckley's (2006) *Mindswap* might offer some direction, of what sort, now, I do not know. Massimo Bressan meanwhile was using the urban outing as inspiration for colleagues who were designing an art installation at the Venice Biennale titled *Calling Home*, which explored domestic spaces and change in Italy¹³, as well as for #San Paolo, the beta version of Neighborhood Plots.

The topic of cul-de-sacs kept coming up, and for some reason, I was perplexed by the association that the two Massimos were making with a cul-de-sac. They kept nodding in mutual agreement. I kept

¹² Trame di Quartiere: Ricucire la Memoria di San Paolo e Macrolotto 0.

<http://www.pratosfera.com/2015/01/10/trame-di-quartiere-ricostruire-la-memoria-del-macrolotto-0/>, accessed March 15, 2016.

¹³ XIV International Architecture Exhibition, Venice Biennale, June–November 2014, Filippo De Pieri and Federico Zanfi. "Calling home: explorations on domestic change in Italy" explored houses in Italy and how Italian society was adapting to new spaces. <http://www.callinghome.it/Project/>. The page on Montemurlo, <http://www.callinghome.it/Archive/Montemurlo/>. And the edited version of the interview, <https://www.youtube.com/watch?v=kWwJm4kFxU>

shaking my head in confusion. It was classic insider complicity. Later, over lunch at Soldano's in Prato's historic center, Massimo the architect rendered a sketch on a Tuscan-parchment style placemat (Figure 3). The image on the left showed a square interspersed with little rectangular, separated, narrow entryways. The image on the right depicted a rectangle with an arched top with central artery around which was a cluster of housing plots. It was all too familiar to me. I grew up on Waverly Place, a dead-end street in Webster Groves, a historic inner-ring suburb of St. Louis established in 1896 with the merging of five communities along the adjacent Pacific Railroad line. Playing with neighborhood friends on that traffic-free street was the delight of my childhood. Massimo Bressan, by contrast, as a teenager worked in a sweater workshop located on a very different sort of cul-de-sac. It was the classic Prato factory-city variety.

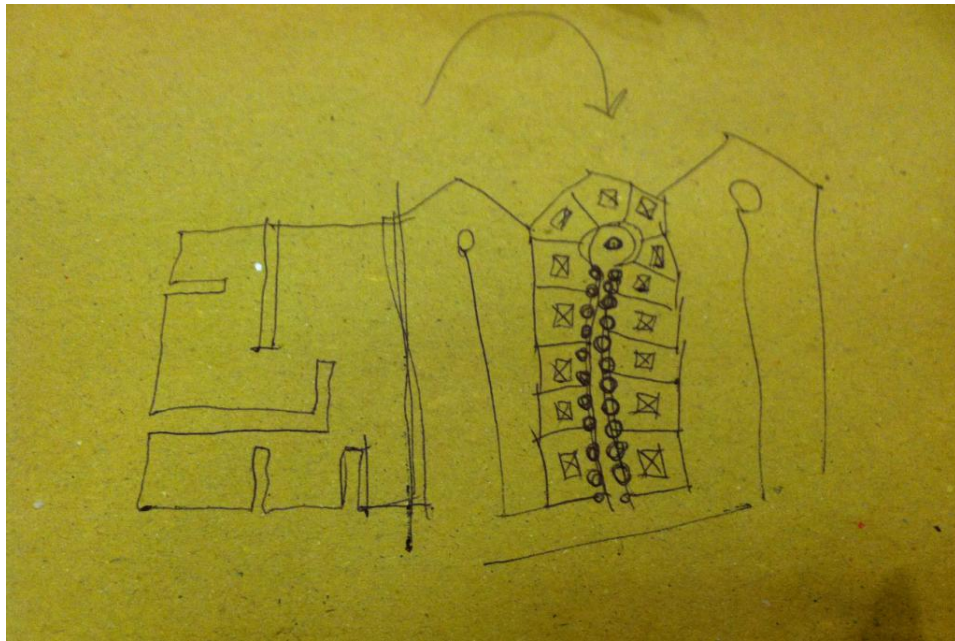


Figure 3: Conceptual sketch of Italian and American cul-de-sacs by Massimo Tofanelli.

In English and Italian, the word cul-de-sac is exactly the same but the meaning is completely different. The American cul-de-sac refers to a safe and comfortable residential neighborhood – and historically

white and crime-free. In the environs of Prato, a cul-de-sac has a negative connotation. It suggests a place that is forgotten in urban plans. It is a place where toddlers can play but risk getting run over by a truck whose driver is in a hurry to make a delivery. To discover a cul-de-sac, for the two insiders, sparked intellectual satisfaction yet experiential annoyance. To realize the street led nowhere disrupted the flow of our journey and required that we turn around and retrace our steps.

Secchi himself observed the cul-de-sac feature in the built environment that reflected the district's productive system: tight integration and proximity between the fundamental activity of the textile cycle and the home, very often realized in the immediate environs of work spaces: «The residence remains at the curb of large blocks within which are located industrial workshops. These are reached by trails to "cul-de-sacs" that often end in the domestic courtyards of factories» (Secchi 1996a, 44).

In Macrolotto and San Paolo and other similar neighborhoods with mixed industrial-residential urban features, all of these dead ends in effect block movement. Beyond the physical barriers, the cul-de-sacs become a sort of metaphor for barring connections. They prevent sociality. They prevent flow. They cause segregation. They become in fact a symbol of segregation and separation.

In San Paolo and Macrolotto Zero, the cul-de-sacs, lack of public spaces, encircled and confined location, partially due to impenetrable infrastructure such as the raised railway and heavily trafficked bypass, rank among the features that are obstacles to connectivity and diversity. Isolated streets without a way out interrupt the flow of movement inside the neighborhoods. If dead ends are an inevitable design feature, they should at least lead to a public space and a pedestrian walkway. Strategies that ensure robust and healthy neighborhood diversity include: 1) mix, 2) connection, and 3) security (Talen 2008). A key inclusivity principle rests in maximum accessibility in terms of the network of roads, paths, and public spaces that residents as well as passersby use to move around a given neighborhood. Furthermore, public spaces and collective goods – whether schools, health-care structures, sports facilities, or libraries – by virtue of their ability to provide meeting contexts, have a particular significance in supporting the processes that fa-

vor developing and sustaining socially and culturally diverse and vibrant neighborhoods. And yet city leaders' approach had been militaristic helicopter blitzes rather than community-based planning efforts.

As people participate in political processes, they are essentially engaging in world-making activities. Anthropology has long been involved in world-making activities. Those drawn to anthropology, such as us, embrace anthropology for its ability to access and cultivate an anthropological imagination. We see ourselves as change agents. Gramsci's philosophy of praxis is also very much about change – understanding the dynamics of culture and power and how change works. He underscored the important role of intellectuals in consolidating hegemony or in constructing counter hegemony. For anyone steeped in a historical materialist tradition, history results from material conflict, or it results from events that are then followed by action.

7. *Mixité 2.0*

As anthropologists embarking on a collaborative project, with intertwined aims of intellectual scientific merit and broader humanistic impacts, we found ourselves initially documenting these changes and then developing engaged action-research strategies to encourage and cultivate a diverse city in line with Secchi's vision. To be sure, conflicts brought into relief contrasting ways in which the present, past, and future were perceived and valued. They also led to initiatives that stimulated people to articulate and act on what they valued.

The most recent influx of immigrants to a large extent has returned the neighborhood of San Paolo and its environs to the rhythm of the 1960s, the era of the industrial boom. Granted, the stories of the people passing in the streets, the goods that are sold in stores and circulating in vans, the languages spoken by residents, differ from those of fifty years ago. Paradoxically, the concentration of Chinese workers and families has effectively slowed down the processes of urban transformation in Macrolotto Zero. The immigrant presence has extended rather than upended the characteristic of *mixité*.

Recall, Prato drew rural Tuscan sharecroppers and southern migrants to work in its factories and family firms during the economic boom of the 1960s. Since the mid-1990s, it has been the destination for tens of thousands of migrants, primarily from the Zhejiang Province of China. Regardless of their regional or transnational origins, residents share a history of producing Made in Italy textile, knitwear, or apparel products. Despite similar tempos, their occurrence in different historical times has created social distance and dissonance. Residents grapple with bewildering transformations (Bressan, Tosi Cambini 2009) and contemporaneous contrasts in work rhythms: unemployed Italian sweater artisans and inactive household handloom workers as opposed to frenetic Chinese garment workers and entrepreneurs. Poignant was the fact that many Italians who migrated to Prato and came of age during a period of economic boom, experienced their own rapid success and subsequent dizzying decline, and then watched as a non-Italian population moved in, spatially concentrated, and took hold of a niche economy. Whereas spatial proximity has created tensions, temporal distance has made similarities seem strange and even unrecognizable.

Temporal distancing also figures centrally into the ongoing urban struggles among residents and city officials concerning how to live in, govern, and make sense of changing political, economic, and social dynamics. After the “Idea of the City” event, when Cenni accused the immigrant presence of taking Prato back “hundreds of years”, he was drawing on temporal ideologies that effectively generated distance and dissonance between the past and the present. His appeal to moral leadership through such contrasting temporalities of past, present, and future was a clear tactic to attack the kind of vision for a diverse city that the urban planner Secchi and his supporters promoted. Crisis stimulated temporal thought and discourse (Knight and Stewart 2016). Temporality became a tool – a tool to win consent in the current hegemonic struggle that was playing out in the city. In retrospect, Cenni’s attack was also an attempt to secure his party’s foothold given

the threat to his legacy and then-upcoming elections of 2014¹⁴. The threat was real. Matteo Biffoni, the Democratic Party candidate, after being elected to Parliament in the winter 2013 elections, unseated Prato's mayoral incumbent in May 2014.

The right-wing, anti-globalist political rhetoric emphasized the distance and separation between Italian and Chinese residents as well as businesses. Meanwhile, the interactions between workers and employers – including local Italian owners and immigrant renters – have continued as old habits adjusted to new global conditions. Public opinion reacted to the transnational changes with an intensity reminiscent of the reactions to articles in the international press that portrayed the submersed side of Prato's impressive economic development of the 1970s. Parallels between those international journalists who appeared on the scene then to describe the contradictions of globalization – that is, the ways in which economic competition shaped working conditions and impacted the local context, completely changing quotidian dynamics and social worlds – resonate uncannily with mainstream media descriptions of the past several years.

A clash of actions to address the future of an intensely globalized city inspired this article. Conflict between a famous urban planner and a controversial mayor over how to manage the city gives a sense of the distance between two ends of a political spectrum: *mixité* vs. militarization. San Paolo and Macrolotto represent a crossroads where Little Italy and Little Wenzhou uncomfortably comeingle. Yet the communities share in Prato's brand of small firm development, its history of economic distinctions, and its story of outsourcing. They share temporal rhythms. They even share in unique if divergent ways to bring and sustain value related to the Made in Italy brand. Finally, they share challenges of place resulting from fast and chaotic growth without planning.

The grassroots initiative, the Gymnasium of Ideas, brought together residents to foster dialogue on issues such as urban renewal and local economic possibilities. Many of the participants grappled with dis-

¹⁴<http://www.notiziediprato.it/news/cenni-boccia-secchi-sul-macrolotto-zero-sembrarsbarcato-da-un-astronave-aliena>

placement from textile-related jobs due to forces of globalization. The organizers, who came together in a former communist-turned-moderate leftist cultural club, grappled with community members to generate ideas about the future of work, the Made in Italy brand, and the future of the city. They searched to forge a politically viable counterdiscourse to that of the seductive xenophobic one of the right. In no small part, they were responding to hostile actions of the mayor, such as the ghetto-style ordinance, which only applied to residents and establishments in the primarily Chinese neighborhood of Macrolotto Zero. Although two years later a high court deemed this policy to be discriminatory, aggressive helicopter patrols and factory raids were ongoing as was blatant hostility toward attempts to counter segregation with diversity management and participatory planning, as evidenced in the former mayor's response to the event "An Idea of the City", which opened this article.

The scaffold for this essay has been assembled through place-based ethnography and analysis; it has focused on how citizens engage in value-making actions; and it has considered how temporality is deployed, i.e., how the past is conveniently forgotten to construct a certain kind of resident-citizen. Local interventions at envisioning and enacting an idea of the city revealed the challenges of bringing together Chinese and Italian residents to forge collective histories and futures.

The forces of industrial decline, financial crisis, and immigrant influx have created a «crisis of authority». Such a crisis occurs, in Gramsci's estimation, «if the ruling class has lost its consensus, i.e., is no longer "leading", but only "dominant"». Gramsci's observation applies particularly well to the crisis of presence. «The crisis consists precisely in the fact that the old is dying and the new cannot be born», yet in this whirl of crisis there exists the «possibility and necessity of creating a new culture» (Gramsci 1971, 276). Gramsci's insights related to culture and power have proved once again to be formidable and lasting in a variety of historical moments and social settings.

Our place-based focus on action as value-making yields understanding of how urban spaces evolve over time and how grassroots action enacts value and foment the new. The presence of transnational migrant workers and their families has made San Paolo and Macrolotto

Zero more complex than they were in the past, presenting new challenges and opportunities for realizing *mixité*. Historical conjunctures involve 1) transnational cultural practices and “passageways” between local/regional and global markets; 2) spheres of segregation and integration that operate on multiple levels; and 3) places where diversity is expressed in terms of an extraordinary *mixité* in the urban landscape. All told, a flow of meanings and situations require constant capacity at reading, engaging, and interpreting. The contemporary system of globalization brings people together and taxes their bodies, senses, relationships, and prospects in new ways that have inspired us to apply understanding to local conditions in which we find ourselves living, working, and collaborating.

Bibliography

Arrighetti A., Seravalli G. 1997, *Istituzioni e dualismo dimensionale nell'industria italiana*, in F. Barca (ed.), *Storia del capitalismo italiano*, Roma, Donzelli, pp. 335-388.

Bandettini P. 1961, *La popolazione della Toscana dal 1810 al 1959*, Firenze, Camera di Commercio, Industria e Agricoltura.

Becattini G. 1998, *The Development of Light Industry in Tuscany: An Interpretation*, in R. Leonardi, R. Nanetti (eds.), *Regional Development in a Modern European Economy: The Case of Tuscany*, London, Pinter Publishers, pp. 77-94.

_____ 2001, *The Caterpillar and the Butterfly: An Exemplary Case of Development in the Italy of the Industrial Districts*, Firenze, Le Monnier.

Berti F., Pedone V., Valzania A. 2013, *Vendere e comprare: processi di mobilità sociale dei cinesi a Prato*, Pisa, Pacini.

Blim M. L. 1990, *Made in Italy: Small-Scale Industrialization and Its Consequences*. New York, Praeger.

Bourdieu P. 2000, *Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited*, «Ethnography», 1, n. 1, pp. 17-41.

Bracci F. 2012, *"The Chinese Deviant": Building the Perfect Enemy in a Local Arena*, in E. Bell (ed.), *No Borders: Immigration and the Politics of Fear*, Chambéry, Université de Savoie, pp. 97-116.

Bressan M., Krause E. L. 2014, *"Ho un luogo dove lavoro e un luogo dove abito". Diversità e separazione in un distretto industriale in transizione*, «Mondi Migranti», 8, n. 1, pp. 59-81.

Bressan M., Tosi Cambini S. 2009, *The "Macrolotto 0" as a Zone of Transition: Cultural Diversity and Public Spaces*, in G. Johanson, R. Smyth, R. French (eds.), *Living Outside the Walls: The Chinese in Prato*, Newcastle upon Tyne (UK), Cambridge Scholars Publishing, pp. 149-160.

Bressan M., Tosi Cambini S. 2011, *Zone di Transizione: Etnografia Urbana nei Quartieri e nello Spazio Pubblico*, Bologna, il Mulino.

Cammelli R. 2014, *Tra i Panni Di Rosso Tinti. Appunti Di Storia Pratese 1970-1992*, Carmignano, Attucci editore.

Caserta D. 2016, *L'imprenditoria Straniera in Provincia Di Prato*, Prato, Camera di Commercio di Prato.

Clean Clothes Campaign 2014, *Can You Earn a Living Wage in Fashion in Italy?*, <https://cleanclothes.org/resources/publications/italian-livingwage-report>.

Comune di Prato 2010, *Ordinanza orari Macrolotto zero e vie limitrofe*. Vol. Ordinanza N. 2054.

Comune di Prato 2014, *Impropria e Diseducativa l'esaltazione Del Macrolotto Zero*, Comune di Prato.

Comune di Prato n.d., *I censimenti della popolazione: Gli abitanti di Prato dal 1861 al 2011*, Electronic document, <http://www.comune.prato.it/prato/htm/cens.htm>, accessed September 6, 2017.

Cospito G. 2004, *Egemonia*, in F. Frosini, G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci, pp. 74-92.

Crehan K. 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press.

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

D'Aloisio F., Ghezzi S. (eds.) 2016, *Antropologia della crisi. Prospettive etnografiche sulle trasformazioni del lavoro e dell'impresa in Italia*, L'Harmattan Italia.

Ferry E. E. 2013, *Minerals, Collecting, and Value across the U.S.-Mexico Border*, Bloomington, Indiana University Press.

Frosini F. 2017, *Quaderni del carcere*, «il manifesto», May 18, 2017.

Frosini F., Liguori G. (eds.) 2004, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci.

Graeber D. 2001, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, New York, Palgrave.

Gramsci A. 1971, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ed. by Q. Hoare and G. Nowell-Smith, New York, International Publishers.

Hall S. 1996, *Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity*, in D. Morley, K.-H. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge, pp. 411-440.

Holmes S. M., Castañeda H. 2016, *Representing the European Refugee Crisis: Deservingness and Difference, Life and Death*, «American Ethnologist», 43, n. 1, pp.1-13.

«Il Tirreno» 2014, *Bernardo Secchi: Chinatown è Uno Dei Luoghi Più Affascinanti Di Prato*, «Il Tirreno», February 21.

IRIS 2015, *Percorso per la definizione di interventi prioritari e relative prospettive di finanziabilità in tema di politiche di integrazione*, Comune di Prato, <http://www2.comune.prato.it/partecipazioneintegrazione/analisi/pagina487.htm>.

Knight D. M., Stewart C. 2016, *Ethnographies of Austerity Temporality, Crisis and Affect in Southern Europe*, «History and Anthropology», 27, n. 1, pp. 1-18.

Krause E. L. 2005, *Encounters with the "Peasant": Memory Work, Masculinity, and Low Fertility in Italy*, «American Ethnologist», 32, n. 4, pp. 593-617.

_____ in press, *Tight Knit: Global Families and the Social Life of Fast Fashion*, Chicago, University of Chicago Press.

Liguori G. 2015, «Classi subalterne» marginali e «classi subalterne» fondamentali in Gramsci, «Critica marxista», n. 4, pp. 41-48.

Lilla M. 2016, *The End of Identity Liberalism*, «The New York Times», November 18, 2016, <http://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html>.

Malaparte C. 1964, *Those Cursed Tuscans*, Athens, Ohio University Press.

_____ 1998, *The Little Hand*, translated by W. S. Murch, «Grand Street», 64, pp. 224-226.

Malinowski B. 1922, *Argonauts of the Western Pacific; an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London, G. Routledge & Sons; E. P. Dutton & Co.

Maurus V. 1980, *Hongkong à l'italienne*, «Le Monde».

Parbuono D. 2016, *Il centro del centro: Il Tempio buddhista e il capodanno cinese nello spazio urbano di Prato*, «Anuac», 5, n. 1, pp. 171-203.

Piore M. J., Sabel C. F. 1984, *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books.

Raffaetà R., Baldassar L. 2015, *Spaces Speak Louder than Words: Contesting Social Inclusion through Conflicting Rhetoric about Prato's Chinatown*, in L. Baldassar, G. Johanson, N. McAuliffe, and M. Bressan (eds.), *Chinese Migration to Europe: Prato, Italy and Beyond*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 119-137.

Secchi B. 1996a, *Laboratorio Prato PRG*, Firenze, Alinea.

_____ (ed.) 1996b, *Un Progetto per Prato: Il Nuovo Piano Regolatore*, Firenze, Alinea.

Robert R. 1966, *Mindswap*, New York, Delacorte Press.

Signorelli A. 1996, *Antropologia urbana: introduzione alla ricerca in Italia*, Milano, Guerini Studio.

Talen E. 2008, *Design for Diversity: Exploring Socially Mixed Neighborhoods*, Oxford-Burlington (Mass.), Architectural Press.

Thompson E. P. 1967, *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*, «Past and Present», 38, pp. 56-97.

Williams R. 1977, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*

Article 7

2017

«Un nuovo tipo umano». Per un antropologia del lavoro industriale a partire da «Americanismo e Fordismo»

Veronica Redini

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

Recommended Citation

Redini, Veronica, «Un nuovo tipo umano». Per un antropologia del lavoro industriale a partire da «Americanismo e Fordismo», *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 67-86.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/7>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

«Un nuovo tipo umano». Per un antropologia del lavoro industriale a partire da «Americanismo e Fordismo»

Abstract

This article aims to show the relevance of Gramsci's reflections presented in "Americanism and Fordism" in ethnographic practice and the anthropological analysis of contemporary industrial work. Starting from research on working conditions in Romania, the author analyzes work discipline and the discipline of sexual life, showing how capitalism proceeds at the level of the relationship between capital and labour and between the sphere of production and reproduction.

Keywords

Americanism and Fordism, Anthropology of Industrial Work, Work Conditions, Supply Chains, Global Capitalism

«Un nuovo tipo umano».
Per una antropologia del lavoro industriale
a partire da «Americanismo e fordismo»

Veronica Redini

Introduzione

Facendo appello a una lunga esperienza di ricerca sui processi e le dinamiche del lavoro, in questo saggio tenterò di mostrare la rilevanza delle riflessioni presentate in *Americanismo e fordismo* (Gramsci 1978) nella pratica etnografica e nell'analisi antropologica del lavoro industriale contemporaneo. Procederò per questo a un *riesame* (Burawoy 2003) di alcuni dei materiali di un'etnografia che, nell'arco di circa un decennio, ho condotto sulle reti di subfornitura delle imprese manifatturiere italiane in Romania¹, nella regione romena del Banat e soprattutto nella città di Timișoara. Qui, anche attraverso l'osservazione partecipante in una fabbrica di calzature, ho indagato le relazioni tra la manodopera locale e la dirigenza italiana e come queste si riflettono nei processi di autenticazione sociale delle merci (Redini 2006, 2007, 2008). In questa sede concentrerò l'attenzione su alcuni temi presi in esame da Gramsci nell'analisi del *fordismo* e, in particolare, sull'ammodernamento produttivo, l'espansione sui mercati esteri e la trasformazione dei rapporti fra Stato e attività economiche che nel mio

¹ Il percorso di ricerca in Romania che qui viene richiamato è iniziato nell'estate del 1999 a Cluj-Napoca, in Transilvania, con uno stage di formazione alla ricerca sul campo organizzato dall'Università di Perugia nell'ambito della Missione Etnologica Italiana in Romania (Meir). Con il contributo stanziato dal Ministero degli Affari esteri (Mae) per l'apprendimento della lingua romena, ho potuto proseguire la ricerca a Cluj nell'estate 2001 e a Timișoara nei mesi estivi del 2002. Questa città ha rappresentato per sei mesi il campo di ricerca durante il dottorato in "Metodologie della ricerca etno-antropologica" dell'Università degli Studi di Siena (2002-2005) e per due mesi nell'ambito del post-dottorato svolto presso l'Università degli Studi di Perugia (2006-2007). Nel mese di dicembre 2009 ho potuto riprendere l'etnografia nell'ambito del progetto di ricerca cofinanziato dall'Università di Perugia e dal Mae dal titolo *Partire e restare. La crisi economica e gli sviluppi dell'economia umbra tra delocalizzazione in Romania e immigrazione romena nella Provincia di Perugia*.

contesto etnografico venivano richiamati, tanto nel discorso politico ufficiale quanto dagli interlocutori della ricerca, per giustificare gli investimenti esteri nel Paese. In fase analitica il contributo gramsciano ha permesso di considerare tali retoriche come parte sostanziale delle pratiche di disciplinamento del lavoro ma, fin dal lavoro svolto sul campo anche di rivolgere, per così dire, l'“orecchio” etnografico a quelli che Michael Burawoy ha definito i «dialoghi multipli» (1998, 5) tra le dinamiche interne alla fabbrica e la pluralità di agenti che, al di fuori di essa, ne regolano e legittimano il funzionamento.

Evidentemente, i processi economici al centro di questa analisi si inseriscono in una dimensione spaziale, tecnologica e organizzativa diversa da quella del *Quaderno 22*, per via delle trasformazioni che fin dai primi anni Settanta hanno cominciato a dispiegarsi all'interno del capitalismo. Nonostante ciò, anche nell'ambito di dinamiche produttive disperse e frammentate come quelle al centro di questa analisi, le relazioni lavorative sembrano continuare a giocare, come vedremo, sull'inestricabile legame tra lavoro e vita rilevato da Gramsci. Il corpo, la sua trasformazione nel lavoro e, in quanto strettamente connessa alle necessità della produzione, la cosiddetta “questione sessuale” sono infatti emersi come aspetti centrali dal punto di vista retorico e performativo nella ricerca alla quale farò riferimento². Del resto, come è stato sottolineato, neanche i processi di finanziarizzazione dell'economia (Marazzi 1999) e di diffusione del cosiddetto lavoro “immateriale” (Gorz 2003) e cognitivo (Vercellone 2006) hanno avviato alla progressiva compressione dei tempi di produzione, all'estensione dei bacini di manodopera al di fuori delle forme della contrattazione collettiva e, soprattutto, al controllo del lavoro all'interno e all'esterno della struttura stessa dell'impresa (Sacchetto 2008). Quest'ultimo aspetto è particolarmente importante nell'analisi del rapporto tra capitale, spazio e produzione a partire dal fatto che il lavoro appare variamente declinabile dai luoghi in cui si disperde ed è soggetto a violente ondate di dequalificazione (Bellofiore, Vertova 2009), a quelli in cui assolve invece un

² Per un ulteriore approfondimento del legame tra questi elementi nell'ambito dell'attività delle imprese italiane in Romania, mi permetto di rimandare a Redini 2011a.

ruolo di primaria importanza nei processi di valorizzazione delle merci (Bubbico, Redini, Sacchetto 2017).

Come ho mostrato altrove, per comprendere questa che Gramsci ha tratteggiato nei termini di una «politica della qualità [che] determina quasi sempre [...] una quantità squalificata» (Gramsci 1978, 58) è indispensabile discutere criticamente l'idea di una crescente omogeneità del capitalismo prendendone in esame le logiche di sviluppo attraverso il dispositivo operativo della *differenza* (Bubbico, Redini, Sacchetto 2017). Questo permette di focalizzare lo sguardo sulla diversa distribuzione internazionale delle catene del valore³ mettendo in luce come, attraverso la dispersione, il lavoro venga regimentato sulla base dell'intersezionalità di genere, nazionalità e cittadinanza che è possibile operare in specifici territori. La tesi dell'*isomorfismo* del capitalismo (Deleuze, Guattari 1975) permette così di far emergere la dimensione materiale, disciplinare e alienante del lavoro troppo spesso occultata dalle caratteristiche inafferrabili e aleatorie attribuite alle merci (*design*, strategie di comunicazione con i consumatori, proliferazione e identità dei marchi).

Il tentativo di riflettere sulle dinamiche e le implicazioni di questa sovrapposizione è sostenuto dal contributo di *Americanismo e fordismo* perché la centralità fenomenologica che Gramsci attribuisce nell'analisi del processo produttivo alla corporeità e alla soggettività dialoga costantemente con la questione della proprietà dei mezzi di produzione, dell'espropriazione e dell'alienazione. La lettura critica del legame tra la produzione di soggettività e le forme di controllo dentro e fuori dal posto di lavoro è cioè, specularmente, quella tra la produzione di merci e la riproduzione della vita. L'analisi degli interventi contro «l'elemento "animalità" dell'uomo» (Gramsci 1978, 60) e per il disciplinamento della vita sessuale e familiare amplia quindi l'orizzonte in cui si muove lo sguardo etnografico: dai procedimenti attraverso cui, a livello particolare, il corpo può essere ridotto a *organismo*, alle più generali modalità con cui il capitale «toccando terra» determina mutamenti a livello della sfera

³ La categoria di *catene del valore* è stata elaborata per rappresentare le interazioni organizzative che collegano in un *network* molto specifico lavoratori, aziende e Stati intorno alla realizzazione di un prodotto (Gereffi, Korceniewicz 1994).

della produzione (Mezzadra, Neilson 2014) e del rapporto con quella della riproduzione (Alberti, Sacchetto, Vianello 2017).

Come hanno evidenziato le analisi socio-antropologiche, la possibilità di gestione della manodopera è un fattore di cruciale importanza nell'articolazione delle reti produttive globali (Bair, Werner 2011; Tsing 2009) non solo perché essa è risorsa di forza lavoro ma anche perché, inevitabilmente, è anche potenza indeterminata (Smith 2006) dotata di specifiche caratteristiche sociali e politiche in continua trasformazione sulla base delle esperienze storiche. Gramsci coglieva questo aspetto non trascurando di sottolineare le strategie atte a intercettare quel residuo di umanità – che oggi chiameremmo *agentività* – attraverso cui si esprime la resistenza e l'opposizione a determinate condizioni di lavoro. È alla luce del modo in cui egli mostra il processo sempre dialettico con cui prendono forma le relazioni egemoniche che è possibile quindi per l'etnografo, innanzitutto, cogliere la dimensione esperienziale del lavoro che spesso rimane solo sullo sfondo dei processi di valorizzazione e, quindi, mettere in discussione le retoriche sui «mercati incorporati» (Riles 2004; Sassen 2003). Ciò permette di ovviare il rischio di rimanere dentro un'opera intellettuale che riproduce i fatti osservati attraverso categorie devitalizzate, irrigidite in un'apparente chiarezza semplificatrice. Quella di “Paesi a basso costo del lavoro” usata per spiegare la direzione dello sviluppo delle reti produttive è particolarmente rilevante in questa analisi. Se osservata attraverso le lenti dell'opera di Gramsci essa può infatti essere “smontata” osservando microscopicamente le condizioni e le procedure attraverso cui, a partire dalla fabbrica, può essere *prodotto* quello che nelle analisi economiche si presenta invece come un *dato*. Analogamente a ciò che dovrebbe guidare la pratica etnografica, la tensione gramsciana a «cogliere i processi di trasformazione ponendosi nel punto più vicino alla esperienza» (Pizza 2003, 39), permette quindi di far emergere le ambiguità delle categorie economiche e anche, per certi versi, di smascherarne le implicite contraddizioni (Redini 2017).

1. Ammansire il gorilla

Come si è detto, nell'opera gramsciana l'analisi delle procedure della produzione fordista non si esaurisce in una dimensione puramente "tecnologica" del lavoro. Al contrario, le modalità attraverso le quali sui corpi dei lavoratori è riuscita a imporsi la razionalizzazione tayloristica, sono prese in esame da Gramsci come parte di un più generale progetto di "rimodellamento" della società. Considerando le dinamiche microfisiche della produzione (fordismo) con le trasformazioni socio-culturali (americanismo) implicate dallo sviluppo del capitalismo, egli procede quindi conciliando analiticamente la produzione di beni con quella, da essa inestricabile, di specifici rapporti sociali.

Tale prospettiva, recuperata dal pensiero marxiano (Marx 1947), risulta particolarmente utile nell'analisi delle dinamiche socio-culturali che dopo il 1989 nei Paesi dell'Est Europa hanno fatto da sponda alla cosiddetta "transizione" verso l'economia di mercato. Questo termine è stato usato nel linguaggio politico internazionale per rappresentare il processo di trasformazione attraverso il quale «le forme istituzionali del regime comunista sono state sostituite [...] con le dottrine e le norme ufficiali delle democrazie liberali e dell'economia di mercato» (Mungiu-Pippidi 2002, 209).

Michael Burawoy e Katherine Verdery (1999), introducendo una serie di ricerche socio-antropologiche condotte su questo tema in diversi Paesi dell'Europa centrale e orientale, hanno rilevato come la transizione sia stata generalmente presentata nei termini di uno "sviluppo necessario", come un processo dagli esiti prevedibili e, sulla lunga durata, positivi. L'adozione dei principi dell'economia di mercato è stata inoltre considerata come il motore propulsore di riforme in ambito istituzionale, legislativo e politico e, come se fossero direttamente consequenziali, di più ampi spazi di libertà, democrazia ed espressione della società civile. Queste chiavi di lettura, annullando la varietà di scelte possibili nel cambiamento delle strutture dello Stato, hanno avvalorato quindi un'accezione del mercato come "scelta razionale" compiuta in nome di interessi collettivi e, in sostanza, l'adozione dei suoi principi come momento storico di radicale «rottura rispetto al modello totalitario» (Verdery 1991, 432).

Le trasformazioni politico-economiche che hanno caratterizzato questo processo rappresentano la cornice per spiegare l'espansione verso i Paesi dell'Est Europa della geografia in cui oggi si realizzano i processi produttivi. Una serie di agevolazioni in ambito fiscale, societario e commerciale, la reperibilità di manodopera a basso salario e, per quanto riguarda l'Italia, anche la relativa vicinanza geografica hanno infatti permesso in queste aree la proliferazione delle reti di fornitura delle aziende occidentali. A partire dalla metà degli anni Novanta la diffusione di tali attività in Romania è stata particolarmente significativa con migliaia di piccole imprese italiane che vi realizzavano attività di produzione conto terzi per, più o meno note, aziende italiane e straniere. Come è stato sottolineato, l'esportazione ad est di questo modello di imprenditorialità diffusa⁴ non si spiega solo in riferimento a politiche statali garanti di fiscalità particolari, alla debole presenza di organizzazioni sindacali e al basso costo del lavoro perché la produzione, per poter essere realizzata, ha fatto leva anche su forme di comunitarismo paternalista che hanno "plasmato" «soggettività ricettive o reattive a tali esigenze» (Morrison, Sacchetto 2016, 404). Nell'analisi della pluralità di fattori che hanno determinato l'attrattività del territorio romeno per le imprese italiane è cioè fondamentale non trascurare la cornice ideologica della transizione in cui l'impresa capitalistica – nelle testimonianze degli imprenditori così come nel discorso politico ufficiale – veniva presentata come «la via verso il futuro della nazione» (Barbu 2001, 3). Le narrative sullo sviluppo economico e lo spirito imprenditoriale hanno cioè svolto un ruolo determinante nella possibilità di imporre specifici comportamenti lavorativi e sociali sotto forma di precetti di "educazione al lavoro", "coscienza dei doveri" e "responsabilità". Si tratta di retoriche che hanno avuto ampia diffusione e pervasività al punto che il direttore di un noto quotidiano romeno, chiamato a esprimersi sulle trasformazioni ingenerate dalla presenza italiana in Romania, raccontava: «Avere contatto con gli italiani, con gente con una mentalità occidentale, con i capitalisti, che sanno come si devono

⁴ All'inizio degli anni Duemila la maggior parte delle imprese italiane che producevano in Romania proveniva da Veneto, Lombardia, Toscana, Marche ed Emilia-Romagna (Ice 2000).

fare le cose, che sanno come essere normali, è stato certamente un bene» (Florin Bocan, giornalista, Timișoara, novembre 2002).

Nell'ambito dell'organizzazione del lavoro questa "normalità" si identificava, tra l'altro, nella capacità di sostenere il ritmo necessario all'intenso movimento di materie prime e prodotti finiti attraverso cui aveva preso forma la delocalizzazione italiana nel Paese. Come si è accennato infatti, per almeno un decennio essa è stata rappresentata soprattutto da piccole imprese che vi realizzavano conto terzi una o più fasi produttive con materie prime inviate dall'Italia in contolavorazione per poi ri-esportare il prodotto finito o i semilavorati verso i mercati occidentali⁵. Per rispondere agli ordinativi, ai termini e alle modalità di consegna stabiliti, i tempi di produzione erano diventati quindi molto intensi, serrati e severamente cadenzati al punto di diventare indicativi di quello che è stato definito come una «sorta di neotaylorismo» (Gambino, Sacchetto 2007, 24). Per imprimere alla manodopera tale ritmo, gli imprenditori italiani facevano ricorso, spesso simultaneamente, al paternalismo e all'autoritarismo riproducendo le caratteristiche che avevano reso possibile in passato l'espansione dell'imprenditorialità in alcune aree della cosiddetta Terza Italia. Sui tempi della produzione si giocava quindi un confronto incessante tra la forza lavoro e la dirigenza perché le aziende in Romania, come in altri Paesi dell'Europa centro-orientale, imponevano una "norma" – cioè una quantità di produzione – più estesa rispetto a quella praticata durante il periodo sovietico (Sacchetto 2007). Questo scarto veniva assicurato da una rigida disciplina del lavoro ma era sostenuto e alimentato anche dalle retoriche sul ruolo di rottura civilizzatrice rispetto al passato comunista attribuito all'imprenditoria italiana e, di rimando, su quelle chiamate a testimoniare le "sopravvivenze" nei comportamenti degli operai romeni. Gli imprenditori contestavano infatti ai lavoratori un atteggiamento passivo, una scarsa affidabilità, una incapacità di comprendere le esigenze dell'azienda come "attitudini" ereditate dal regime

⁵ Si tratta di un permesso doganale speciale, il cosiddetto *Traffico di perfezionamento passivo* (Tpp), che ha agevolato la realizzazione delle fasi produttive all'estero da parte di aziende che in Italia hanno mantenuto la proprietà dei marchi (Gomirato 2004). Per una più dettagliata analisi economica di questa procedura si rimanda a Crestanello, Tattara, 2006; 2011.

di Ceaușescu. Richiamando in maniera inquietante le certezze sviluppate che hanno animato la cooperazione internazionale degli esordi, questo esercizio demagogico (Hours 1998) appariva finalizzato a mantenere una certa pace sociale nei luoghi di lavoro perché l'estromissione del tema delle condizioni lavorative e salariali dalla relazione con la manodopera, sembrava pienamente legittimata nella "missione civilizzatrice" che gli imprenditori si attribuivano nella Romania in transizione. Nella testimonianza attraverso cui un terzista trevigiano ripercorreva la propria esperienza risuonavano quindi, non a caso, le gramsciane «ideologie puritane» e il richiamo alla «depravazione delle donne» (Gramsci 1978, 62), così come a un uso della forza ammantato di persuasione e consenso (Id., 61), privo di mediazioni perché perfettamente individualizzato nella figura dell'imprenditore «pioniere»: (Id., 75):

Che idea ha dei lavoratori romeni con cui ha a che fare tutti i giorni?

Allora, provi a pensare questi da dove sono usciti: dal comunismo, da una brutta favola da dimenticare. Ci vogliono due generazioni e non siamo ancora arrivati alla prima. Io non mi aspettavo miracoli, ma mi sono accorto di una cosa: che hanno sete di sapere e frequentando i romeni le posso assicurare che imparano molto. Per esempio, molti miei amici romeni ormai cucinano come me perché hanno capito... come io ho imparato cose che prima non riuscivo a fare e che ora faccio volentieri.

Lei è uno dei pochi che mi dice queste cose, lo sa?

Ma, mi scusi, io sono nato nel 1950, ho visto il dopoguerra. Chi è la gente normale che anche in Italia ha fatto i soldi? Chi ha rubato! Io mi ricordo quando da una grande fabbrica sono nate tante piccole fabbriche perché i capi rubavano di qua, rubavano di là, chi poteva rubare ha rubato anche da noi [in Italia] dopo la guerra, in un'altra maniera, lavorando certamente di più, ma da niente non è mai nato niente.

E come si concilia questa sua visione con il suo ruolo di imprenditore?

Eh, ma è scomodo fare il capo! E bisogna avere le palle per fare il capo! E bisogna essere abituati anche a soffrire! Per dire, l'altro giorno uno [operaio] per giustificare il fatto che era in ritardo mi ha detto, che faceva freddo, che gli si erano ghiacciate le orecchie e non aveva sentito la sveglia. Cosa vuoi dirgli a uno che dà una giustificazione così? Non so se rendo l'idea: è difficile! Ma io l'unica cosa che tento di fare coi miei uomini è di cambiargli la testa per quanto riguarda l'organizzazione del lavoro, su tutto il resto, le loro abitudini, le loro tradizioni, mai al mondo! Lasciamogliele! Che non sanno cosa stanno perdendo! Perché il benessere... guardi, è come in Italia, come nel Veneto degli anni Sessanta, quando tutte

le più belle ragazze della mia contrada andavano a Milano a fare le parrucchiere ma noi sapevamo bene cosa facevano: il mestiere più vecchio del mondo! Quindi coi romeni è inutile che facciamo la sfida a braccio di ferro, dobbiamo tentare coi nostri comportamenti di dargli un orientamento diverso perché quelli che ora lavorano con me erano abituati con una mentalità poliziesca e io gli ho detto: «Guardate che io non faccio il poliziotto, faccio l'imprenditore! Siete voi che dovete fare il vostro dovere». E che cos'è il dovere uno glielo deve spiegare, deve avere un po' di pazienza. Vede, io sono venuto qui perché pensavo anche di avere una missione, che non è quella dell'utile, ma è quella di sentirmi utile, di portare la mia esperienza, di metterla a disposizione della gente, di far crescere questo Paese. Ora, non dico che uno deve fare il missionario però devi trasmettergli qualche valore non puoi solo dirgli: «Tu lavori, io ti pago». Perché a questo punto quello [il lavoratore] può dirti: «Tu mi paghi poco!». Gli italiani davanti a questo rimangono stupefatti e mi dicono: «Cazzo, lo sai cosa mi ha detto? Sai cos'ha aggiunto? "Per i soldi che mi dai faccio anche troppo!"». E allora io all'italiano dico: «Scusa, perché non fai cambio e vai tu a lavorare per i soldi che tu dai a lui?». E loro rispondono: «Ma io... ma io... sono italiano!». Io invece i romeni non li considero inferiori a me, socialmente arretrati, che non capiscono un cavolo, no, dico solo che hanno una cultura diversa, anche sul lavoro. La Romania deve cambiare lentamente con l'aiuto anche di cultura nuova perché, vede, oggi, se noi dessimo ai nostri dipendenti romeni quello che diamo ai nostri dipendenti italiani, fra poco sono loro i padroni e noi andiamo a lavorare da loro, ma loro, oggi, non hanno il senso del risparmio, loro quello che prendono se lo fanno fuori tutto, non solo perché è poco, ma anche perché non hanno la mentalità di dire domani, loro dicono: «Domani si vedrà» (Dino Sigari, Timișoara, giugno 2003).

Come si vede, le prassi lavorative apparivano connotate da modalità atte a rendere collaborativi gli operai. Senza modificare le condizioni salariali e di lavoro che, pur riconosciute come ostacolo alla fidelizzazione all'azienda e anche a costo di ulteriori delocalizzazioni⁶, non intendevano mettere in discussione, gli imprenditori spiegavano le difficoltà nella relazione con la forza lavoro evocando costantemente a-

⁶ Durante questa fase dell'etnografia dalla città di Timișoara così come da altre località del Banat stava prendendo piede un lento spostamento delle attività produttive verso aree a più basso costo del lavoro sia entro i confini della Romania, sia verso i Paesi limitrofi. L'alta concentrazione di realtà industriali italiane in questa regione infatti, se da un lato aveva favorito la creazione di infrastrutture e condizioni economiche per rispondere alle esigenze produttive, dall'altro, a fronte del miglioramento delle condizioni ambientali, aveva generato un progressivo aumento dei costi produttivi e del lavoro. Per un'analisi di questo fenomeno che ho definito *de-delocalizzazione*, mi permetto di rimandare a Redini 2008, 2011b, 2017.

spetti come l'arretratezza, la semplicità, la "cultura". In questo modo, oscillando tra il populismo attraverso cui esaltavano la capacità di "arangiarsi" dei romeni e il miserabilismo con cui ne denunciavano la mancanza di autonomia (Grignon, Passeron 1989), distraevano la conflittualità⁷ dal terreno delle rivendicazioni salariali e delle condizioni di lavoro. Questi piccoli imprenditori spostavano cioè l'azione sul terreno di un confronto ideologico in cui l'essenzializzazione della "cultura" romena dava loro la possibilità di dimostrare il proprio ruolo gerarchico e la propria "superiorità". Attraverso la suadente e paternalistica proposta di percorsi di soggettivazione e potenziamento delle qualità personali del lavoratore, la "disciplina" del lavoro e le strategie di controllo tendevano quindi a confondersi con una "condotta di vita". Con questa intenzione Simone, un altro imprenditore italiano, mi guidava nella visita dei bagni "all'italiana" che aveva fatto costruire in fabbrica e che voleva che gli operai utilizzassero dopo, ma soprattutto prima, del turno di lavoro. Presentando i servizi igienici come una concessione egli riteneva infatti di poter «creare un *modus vivendi* diverso, per aprire la mente delle persone e metterle in uno stato d'animo diverso». Riecheggiavano così quelle esigenze di «ordine, esattezza e precisione» che Gramsci ha individuato come conseguenti e necessarie allo sviluppo del capitalismo (Gramsci 1978, 60). Le norme relative all'utilizzo dei servizi igienici erano infatti parte integrante di una "disciplina del lavoro" quotidianamente dispiegata innanzitutto sul corpo del lavoratore. Questo livello dell'azione non aveva a che fare col carattere del singolo imprenditore o con il rapporto che esso intratteneva con gli operai, ma implicava un *habitus* essenziale alla messa in forma degli assemblaggi produttivi della produzione globale (Callon, Millo, Muniesa 2007). Questi dispositivi sono parte integrante cioè delle pratiche associative tra spazi e lavoratori diversi e dislocati che per entrare in comunicazione devono veder "cristallizzare" e regimentare gli inevitabili scarti che li separano (Sassen 2008). Quando un'imprenditrice italiana raccontava dell' «incredibile sporcizia e della presenza di pidocchi» tra

⁷ All'inizio degli anni Duemila la contrattazione appariva in Romania, e in modo particolare nelle imprese italiane, piuttosto diluita. In generale, la conflittualità operaia si esprimeva attraverso modalità che sembravano non riuscire ad acquisire una valenza collettiva (Sacchetto 2007).

le lavoratrici appena reclutate, dell'acquisto di lozioni disinfettanti e dell'obbligo per le operaie di presentarsi al lavoro con una certificazione medica di guarigione, si materializzava la composizione tra gli spazi sconnessi su cui si sviluppa la produzione globale. Erano proprio procedure di questo tipo cioè a rendere possibili e coerenti le linee di condotta improntate «al massimo ordine e pulizia di lavoratori e ambienti» dell'azienda committente con il reperimento di manodopera a basso costo in aree di campagna, lontane dai centri urbani e sprovviste di infrastrutture. L'economia globale si localizza infatti in specifici territori attraverso la "necessaria" acquisizione non solo «delle attitudini psicofisiche connesse ai nuovi metodi di produzione» (Gramsci 1978, 65), ma anche della gerarchia entro la quale tali accostamenti vengono attivati e resi operativi. In quest'ottica vanno letti i precetti educativi in materia di igiene personale impartiti, come una vera e propria *mater familiae*, dall'imprenditrice alle operaie:

Quando qualcuna delle operaie mi dice che in casa non ha acqua corrente e che lavarsi fuori in giardino con l'acqua fredda io gli devo spiegare: «Allora, guarda, d'inverno prendi una pentola, ci metti l'acqua, accendi il fuoco, la fai scaldare e ti lavi» (Francesca Mello, Timișoara, maggio 2007).

3. *Normare la vita*

L'ambito della produzione manifatturiera italiana era e rimane caratterizzato a vari livelli, e in modo particolare all'estero, da una marcata divisione sessuale del lavoro. La differenza di genere appare infatti come un elemento distintivo delle diverse mansioni e fasi produttive, così come della gerarchia attraverso cui viene gestita l'organizzazione del lavoro. Nel quadro delle attività delocalizzate al centro di questa analisi la manodopera romena impiegata era quasi esclusivamente femminile, mentre la dirigenza e il controllo potevano essere declinati al maschile anche perché, in Italia come altrove, i compiti di accudimento attribuiti alle donne rappresentavano un ostacolo alla disponibilità di spostamento e residenza all'estero richieste ai delocalizzatori. Rosaria, una delle poche terziste italiane a Timișoara, spiegava infatti:

Io posso fare questo lavoro perché ho fatto la scelta di non sposarmi, di non avere figli e di poter fare una vita, tra virgolette, da zingara. Un uomo l'avrebbe potuto fare comunque, ma se sei una donna non puoi permetterti di lasciare i figli al marito in Italia e venire qua. Infatti quelle poche [imprenditrici in Romania] che conosco o sono separate o sono vedove, cioè non hanno più una famiglia (Rosaria Provenza, Timișoara, ottobre 2002).

In un'ottica strettamente etnografica il rapporto con questa imprenditrice forniva la possibilità di osservare la funzione dei ruoli di genere nell'organizzazione del lavoro da una prospettiva, per così dire, grandangolare. In fase analitica essa ha però rappresentato soprattutto lo spunto per riflettere sulle strategie attraverso cui l'essenzializzazione di un particolare modo di «sentire la vita» (Gramsci 1978, 71) poteva diventare parte costitutiva del disciplinamento del lavoro.

Nel momento in cui ho potuto svolgermi un periodo di osservazione partecipante, nell'azienda calzaturiera di Rosaria duecentotrenta donne erano impiegate nelle fasi di orlatura, controllo e inscatolamento del prodotto mentre solo otto uomini si occupavano del montaggio. In linea con un discorso piuttosto diffuso, questa divisione del lavoro veniva giustificata attraverso il riferimento a una serie di elementi ritenuti costituire un'identità di genere che, proprio attraverso il processo del lavoro, veniva essenzializzata, riprodotta e amplificata. Nei dialoghi con questa terzista, così come con altri imprenditori del settore dell'abbigliamento e delle calzature, erano frequenti infatti i rimandi alle “manine”, agli “occhi precisi”, all’“attenzione” delle donne per spiegare la scelta preferenziale di manodopera femminile. Nel caso di Rosaria tuttavia questi stessi elementi diventavano referenti operativi di una più specifica ripartizione delle mansioni in base alla quale essa aveva affidato a capo-reparto donne anche quelle funzioni di controllo e supervisione generalmente attribuite a tecnici uomini⁸:

⁸ Nelle prime fasi della delocalizzazione italiana in Romania la funzione del controllo della produzione e, in parte, della formazione della manodopera veniva affidata a tecnici italiani che vi si recavano in trasferta. In seguito esse sono state delegate a personale locale debitamente addestrato e a minor costo. Per una ricostruzione di queste dinamiche si rimanda a Morrison, Sacchetto 2016.

Non ti deve sorprendere che abbia tutte tecniche romene perché le donne hanno più carattere, sono più forti, nella capacità di dirigere, di comandare. L'uomo ha meno carattere, si fa abbindolare, è menefreghista.

Questo vale anche per gli imprenditori e i tecnici italiani?

Sì. L'uomo italiano in Romania viene solamente per uno scopo: sono dei puttani e basta, questo è il discorso. Perché il tecnico italiano ti fa il giro della fabbrica, ti sta una mezz'oretta e poi se ne va, non è come la donna, la donna invece è là, sicura, controlla. E per questo è più rispettabile (Rosaria Provenza, Timișoara, novembre 2002).

Veniva così evocata, in maniera neanche troppo velata, quella “tensione sessuale” che, in contesti attraversati da macroscopiche diseguglianze, connota il rapporto tra controllori e controllate nei luoghi di lavoro (Ong 1988, 34). La trasgressione dei confini sociali e corporei implicata dalla sorveglianza veniva del resto testimoniata anche dalle molte operaie romene incontrate durante la ricerca in riferimento alle – nel migliore dei casi – *avances* dei tecnici e all'uso in fabbrica di un linguaggio brusco e scurrile. Si trattava di modalità piuttosto diffuse, al punto che la stessa Rosaria si era premurata di precisare fin dal nostro primo incontro di «non avere mai detto [loro] una parolaccia; sì mi arrabbio, ma non gli ho mai detto [a un'operaia] sei una deficiente, sei una troia» (Rosaria Provenza, Timișoara, ottobre 2002).

Sulla marcata opposizione tra i modi di lavorare e gestire il lavoro delle “donne” rispetto a quello degli “uomini” Rosaria tratteggiava quindi i confini del campo delle proprie relazioni di potere in fabbrica. L'affidabilità attribuita alle donne chiamava in causa la loro necessità di provvedere alla cura e al sostentamento economico della famiglia dal momento che «l'uomo in Romania lavora molto poco e quindi la baracca la tira avanti lei». Questo aspetto, già evocato per accreditarsi pubblicamente come “imprenditore”, rappresentava un elemento strategico nelle relazioni lavorative. Da un lato infatti, la relativa stabilità dei rapporti familiari veniva considerata in un'ottica strettamente produttiva perché la “docilità” operaia femminile, ossia la scarsa conflittualità e capacità di rivendicazione sui luoghi di lavoro, era dovuta proprio alla necessità delle donne di provvedere alla famiglia. Dall'altro lato, su questo aspetto della vita delle lavoratrici Rosaria tentava di mettere a valore le più trite retoriche sull'azienda come “grande fami-

glia” nonostante le frizioni che facilmente ne disvelavano il paternalismo:

Ci sono delle ragazze che mi chiedono consigli, perché non ti dico che le considero come delle figlie, ma in un certo senso sì e allora [...] loro mi raccontano se hanno problemi o se il marito se n'è andato con un'altra. Quando le vedo che vengono qui con un occhio nero, quando gli chiedo: «Cos'hai fatto?», loro si vergognano perché prima mi dicono sempre: «È stato un colpo di corrente». Però in un altro momento mi dicono «È stato lui [il marito]». [...] Quindi fra me e loro non c'è questo distacco [per cui] quella è la padrona e io sono l'operaia però a volte loro se ne approfittano. C'era una ragazza brava, molto brava, che io l'avevo presa in simpatia e poi mi sono accorta che cominciava a fare la padrona, che sgridava le altre. E allora basta, ho tagliato i ponti perché ci sono rimasta molto male» (Rosaria Provenza, Timișoara, ottobre 2002).

Rosaria gestiva quindi quotidianamente la propria relazione con le lavoratrici facendo appello a una specifica intimità in cui la famiglia, la sessualità e più in generale “i modi di vivere” venivano considerati in diretta relazione con quelli di lavorare. In questo senso la “norma” come termine che rappresenta la quantità produttiva, ma anche intrinsecamente l'applicazione del corpo al lavoro⁹, chiamava in causa anche una “coerente” condotta di vita. In particolare la “questione sessuale” veniva costantemente richiamata come elemento problematico, in grado di disconnettere l'organizzazione del lavoro:

Tante volte [le operaie] mi dicono: «Io domattina ho un problema». E io le prime volte gli chiedo: «Cos'è che hai?». Perché [la gravidanza] non si vedeva, perché magari sono di due mesi, ma ci sono anche quelle di quattro o cinque mesi che si stringono talmente tanto che... guarda me ne sono accorta solo perché mi hanno chiesto i soldi per andare a abortire e a una di queste le ho detto: «Ma sei matta?»: era incinta di sei mesi! E lei: «Sì, ma il dottore me la fa! [l'interruzione di gravidanza]». [...] Come d'altra parte fanno ancora in Africa. Da noi [in Italia] si è sempre fatto, ma non penso che siamo arrivati a questi punti come arrivano qua, di abortire a sei mesi. Io queste cose non le capirò mai perché se una non vuole rimanere incinta ci sono tanti modi. Ma non tutti sono della stessa idea perché, sai, per loro il sesso è importante ma non solo come dinamica di vita, per loro il sesso

⁹ Essa indica infatti la quantità di prodotti da realizzare giornalmente in base alla misurazione cronometrica della singola fase produttiva realizzata dal lavoratore.

è la prima regola. Io ho notato questo: che per le donne romene è la prima regola. Io tante volte mi chiedo perché, ma per loro è normalissimo: hanno fatto l'amore e sono rimaste incinta, punto. Cioè non si creano il problema: «Sono rimasta incinta, come farò con questo bambino?». No, per loro il problema è vivere alla giornata. Vivono quel momento, lo vivono intensamente e poi il problema del giorno dopo si vedrà (Rosaria Provenza, Timișoara, giugno 2003).

La rievocazione di questi episodi ha costellato i dialoghi etnografici quasi a ribadire come il processo di disciplinamento al lavoro non si esaurisca alle porte della fabbrica ma coinvolga, come notato da Gramsci, i più diversi ambiti della vita al di fuori di essa. È infatti anche nella sfera della sessualità che per Rosaria si annidavano i “problemi” nell'organizzazione del lavoro: nelle richieste di denaro nell'assenteismo e, in generale, nella “svogliatezza” che riscontrava nelle operaie. La condotta sessuale si confermava essere cioè anche per questa imprenditrice «il nemico più pericoloso delle energie nervose» necessarie al capitalismo (Gramsci 1978, 73). Sull'ancora valido binomio tra industrialismo e monogamia (ivi, 74) essa, marcando la distanza dagli imprenditori italiani e dai loro eccessivi *loisirs*¹⁰, alimentava la propria – ascetica – “vocazione laboriosa” pur arrivando a manifestare “solidarietà” verso le operaie che “sceglievano” di fare di una relazione anche un mezzo di emancipazione economica. Rievocando alcuni episodi avvenuti nella sua fabbrica raccontava infatti:

Sono più che altro gli italiani che agganciano loro [le operaie], che magari vengono qui [in fabbrica], le vedono e mi dicono: «Mah, mi piacerebbe...», [...] e senti, io dico che le ragazze romene fanno molto bene, che se lasciano gli italiani andare a casa in mutande è già tanto, ma fanno bene! [...]. Conosco tanti italiani che hanno perso la testa, proprio persa, gente di sessant'anni con le ventenni. Ma quando mi dicono: «Ah, quella mi ha portato via questo, mi ha fatto quest'altro...», io dico: «Ha fatto bene!». Può succedere il grande amore, per carità! Ma non sempre [...], [comunque] fuori da quella porta, le mie ragazze sono libere di fare quello che vogliono [...] e quando riescono a spillare qualche soldo a un italiano io sono contenta per loro [...]. Mi è capitato di vedere qualche ragazza [ope-

¹⁰ In questo caso specifico sembrano potersi applicare le osservazioni riguardanti la condotta degli operai riportate da Gramsci (1975, 75).

raia nella sua azienda] la sera in città, vestita molto bene e che sembrava un'altra persona.

Sei rimasta delusa?

No, perché in fondo sei già preparata a queste storie perché le sai, ecco, perché penso che essere senza soldi fa fare tante cose e alla fine e per me se il giorno dopo vengono a lavorare normalmente, non ci sono problemi (Rosaria Provenza, Timișoara, giugno 2003).

Come si vede, il “distacco di moralità” tra lavoratori e dirigenti descritto da Gramsci figura ancora come un dispositivo capace di produrre traiettorie multiple di affermazione del potere. In questo caso esso veniva infatti messo all'opera nell'organizzazione del lavoro interna alla fabbrica così come fuori di essa, rispetto alla “concorrenza” rappresentata da altri imprenditori. In ogni caso, tanto nei confronti delle lavoratrici quanto dei colleghi, esso metteva in evidenza il modo in cui l'ideologia della “modernità” di cui si sono fatte portatrici anche le aziende italiane abbia potuto imporsi e legittimarsi dopo il 1989 non in virtù di una qualche “razionalità” ma perché agita, incarnata, viva nella esperienza dei soggetti passando, non casualmente, per quella logica secondo cui chi predica la virtù nell'ottica del «rinascimento della morale dei pionieri», pratica invece il libertinaggio (Gramsci 1978, 73).

4. Conclusioni

Attraverso una prospettiva etnografica ho tentato di mostrare come il capitalismo proceda simultaneamente nella produzione di merci e delle soggettività della forza lavoro. I processi di biologizzazione del corpo, così come i precetti “educativi” rivolti agli operai, non appaiono infatti circoscrivibili al mondo della produzione materiale ma, come notato da Gramsci, si presentano come dispositivi indispensabili allo «sviluppo dell'industrialismo» (Gramsci 1978, 60). Sono parte fondamentale cioè di quell'ampio progetto disciplinare che mentre persegue l'obiettivo di formare un «nuovo tipo di lavoratore» (Müller 1997) sta già, di fatto, agendo sul terreno della creazione di un «nuovo tipo umano» (Gramsci 1978, 19).

La relazione tra i nuovi metodi di lavoro e i modi di vivere che ho qui tentato di restituire non è infatti finalizzata esclusivamente all'efficienza fisica necessaria a sostenere il processo produttivo perché opera anche a livello della legittimazione del suo sviluppo. Allo stesso modo, l'essenzializzazione e la stereotipizzazione del lavoro operaio rappresentano sì la dimensione espressiva di specifiche relazioni politiche e gerarchica ma intervengono anche «attraverso le parole» (Herzfeld 1992, 68) a uno specifico progetto di costruzione della realtà.

Tali strategie sono parte essenziale infatti delle modalità attraverso le quali possono prendere forma gli assemblaggi territoriali e di forza lavoro della produzione globale (Sassen 2008). Se è vero quindi che la "norma" in materia di sessualità e maternità, serve a definire le specifiche "necessità" del processo produttivo, allo stesso tempo essa permette di rimarcare i posizionamenti gerarchici che sono costantemente messi in gioco nell'atto di lavorare.

La definizione di una nuova etica sessuale, così come del resto la scelta preferenziale di manodopera femminile vanno per questo lette alla luce delle esigenze economico-politiche del capitalismo globale e non di atteggiamenti "puritani" da parte degli imprenditori o di capacità intrinseche delle lavoratrici. Attraverso l'analisi di come la questione sessuale si tratteggia rispetto ai nuovi metodi di produzione e lavoro, può così emergere il più ampio progetto di formazione di un'umanità "nuova", adatta cioè tanto alle esigenze di una specifica produzione quanto alla logica della delocalizzazione del lavoro a basso salario.

Bibliografia

Alberti G., Sacchetto D., Vianello F. A. 2017, *Spazio e tempo nei processi produttivi e riproduttivi*, «Sociologia del Lavoro», n. 146, p. 7-23.

Bair J., Werner M. 2011, *The place of disarticulations: global commodity production in La Laguna, Mexico*, «Environment and Planning A», 43, n. 5, pp. 998-1015.

Barbu D. 2001, *De l'ignorance invincible dans la démocratie. Réflexions sur la transformation post-communiste*, «Studia Politica», I, n. 1, pp. 19-28.

Bellofiore R., Vertova G. 2009, *Alla ricerca dello spazio perduto. La dimensione geografica nella teoria economica*, in G. Vertova (a cura di), *Lo spazio del capitale. La riscoperta della dimensione geografica nel marxismo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, pp. 47-96.

Bubbico D., Redini V., Sacchetto D. 2017, *I cieli e i gironi del lusso. Processi lavorativi e di valorizzazione nelle reti della moda*, Milano, Guerini.

Burawoy M. 1998, *The Extended Case Method*, «Sociological Theory», 16, n. 1, pp. 4-33.

_____, 2003, *Revisits: A Turn to Reflexive Anthropology*, «American Sociological Review», 68, pp. 645-679.

_____, Verdery K. (a cura di) 1999, *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World*, Lanham-Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers.

Callon M., Millo Y., Muniesa F. (a cura di) 2007, *Market Devices*, Malden (Mass.), Blackwell.

Crestanello P., Tattara G. 2006, *Connessioni e competenze nei processi di delocalizzazione delle industrie venete di abbigliamento-calzature in Romania*, in G. Tattara, G. Corò, M. Volpe (a cura di), *Andarsene per continuare a crescere. La delocalizzazione internazionale come strategia competitiva*, Roma, Carocci, pp. 191-224.

_____, 2011, *Industrial Clusters and the Governance of the Global Value Chain: The Romania-Veneto Network in Footwear and Clothing*, «Regional Studies», 45, n. 2, pp. 187-203.

Deleuze G., Guattari F. 1975, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi.

Gambino F., Sacchetto D. 2007, *Forme e limiti della mobilità tra Italia e Romania dopo la caduta del muro di Berlino*, in F. Gambino, D. Sacchetto (a cura di), *Un arcipelago produttivo. Migranti e imprenditori tra Italia e Romania*, Roma, Carocci, pp. 17-36.

Gereffi G., Korzeniewicz M. (a cura di) 1994, *Commodity Chains and Global Capitalism*, Westport (CT), Praeger.

Gomirato E. 2004, *La delocalizzazione dell'abbigliamento in Romania: il caso Stefanel*, «Economia e Società Regionale», n. 2, pp 63-91.

Gorz A. 2003, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Gramsci A. 1978, *Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, Introduzione e note di F. De Felice, Torino, Einaudi.

Grignon C., Passeron J. C. 1989, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Seuil.

Herzfeld M. 1992, *La pratique des stéréotypes*, «L'Homme», 32, n. 121, pp. 67-72.

Hours B. 1998, *L'idéologie humanitaires, ou le spectacle de l'altérité perdue*, Paris, L'Harmattan.

Ice (Istituto nazionale per il Commercio Estero) (a cura di) 2000, *Romania. Guida agli investimenti*, Roma, Ice.

Marazzi C. 1999, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.

Marx K., *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro Primo, Torino, Utet.

Mezzadra S., Neilson B. 2014, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, il Mulino.

Morrison C., Sacchetto D. 2016, *Catene del lavoro e delle migrazioni tra Veneto e Romania*, «Quaderni di ricerca sull'artigianato», n. 3, pp. 399-419.

Müller B. 1997, *Du travailleur socialiste à "l'homme nouveau" dans l'économie de marché*, «Ethnologie française», 27, n. 4, pp. 543-551.

Mungiu-Pippidi A. 2002, *Politică după comunism*, București, Humanitas.

Ong A. 1988, *The production of possession. Spirits and the multinational corporation in Malaysia*, «American Ethnologist», n. 15, pp. 28-42.

Pizza G. 2003, *Antonio Gramsci e l'antropologia media ora. Egemonia, aggettività e trasformazione della persona*, «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», n. 15-16, pp. 33-51.

Redini V. 2006, *Made in Italy. Estetica e politiche di autenticazione sociale delle merci italiane prodotte in Romania*, «Lares. Quadrimestrale di studi demo-etno-antropologici», 72, n. 3, pp. 641-686.

_____ 2007, *Del dare e togliere corpo al lavoro. Luoghi, merci e persone nel processo di internazionalizzazione delle aziende italiane in Romania*, in F. Gambino, D. Sacchetto (a cura di), *Un arcipelago produttivo. Migranti e imprenditori tra Italia e Romania*, Roma, Carocci, pp. 171-206.

_____ 2008, *Frontiere del "made in Italy". Delocalizzazione produttiva e identità delle merci*, Verona, Ombre Corte.

_____ 2011a, *Quando il capitale si fa carne. Relazioni lavorative e sessuali tra imprenditori italiani e donne romene*, in A. Bajani, M. Perrotta (a cura di), *Bucarest-Roma. Capire la Romania e i romeni in Italia*, Roma, Edizioni dell'Asino, pp. 130-144.

_____ 2011b, *L'intreccio perverso. Conflitto e strategie di mediazione tra delocalizzazioni produttive e migrazioni*, in D. Sacchetto (a cura di), *Ai margini dell'Unione europea. Spostamenti e insediamenti a Oriente*, Roma, Carocci, pp. 153-179.

_____ 2017, *Made in... where? Territori e identità nei processi di valorizzazione delle merci*, «Sociologia del Lavoro», n. 146, pp. 56-71.

Riles A. 2004, *Real time: Unwinding technocratic and anthropological knowledge*, «American Ethnologist», 31, n. 3, pp. 392-405.

Sacchetto D. 2007, *Isolani dell'arcipelago. Delocalizzatori e forza lavoro in Romania*, in F. Gambino, D. Sacchetto (a cura di), *Un arcipelago produttivo. Migranti e imprenditori tra Italia e Romania*, Roma, Carocci, pp. 133-170.

_____ 2008, *Mobilità della forza lavoro e del capitale. Alcune note a partire dall'esperienza dell'Europa orientale*, in D. Sacchetto, M. Tomba (a cura di), *La lunga accumulazione originaria. Politica e lavoro nel mercato mondiale*, Verona, Ombre Corte, pp. 139-156.

Smith C. 2006, *The double indeterminacy of labour power: labour effort and labour mobility*, «Work Employment and Society», 20, n. 2, pp. 389-402.

Sassen S. 2003, *Le città nell'economia globale*, Bologna, il Mulino.

_____ 2008, *Una sociologia della globalizzazione*, Torino, Einaudi.

Tsing A. 2009, *Supply Chains and the Human Condition*, «Rethinking Marxism», 21, n. 2, pp. 148-176.

Vercellone C. (a cura di) 2006, *Il capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Roma, Manifestolibri.

Verdery K., *Theorizing Socialism. A Prologue to the "Transition"*, «American Ethnologist», 18, n. 3, pp. 419-439.

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*

Article 8

2017

Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up

Alessandro Simonicca

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

Recommended Citation

Simonicca, Alessandro, Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 87-112.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/8>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up

Abstract

The essay starts with Kate Crehan's reflection on Gramsci's contribution to anthropology and compares it with Sherry Ortner's positions of 1995 and 2017 on the nature of anthropological ethnography. The proposal is to look at the anthropological "density", in Geertz's connotation, in terms of multiplicity of cultural identities, plural sources of knowledge and varied intersections of points of view, which cannot be attributed to a spatially "common sense" or to a unified political point of view.

Keywords

Ethnography, Thickness, Resistance, Studying up, Gramsci

Recuperare la scalarità del denso, tra resistenza e studying up

Alessandro Simonicca

1. Tra analisi critica e critica politica

Quando, nei primi anni del 2000, su richiesta di Joseph A. Buttigieg, editor americano dei *Quaderni del carcere*¹, nella (singhiozzante) collana *Reading Gramsci* per i tipi della Pluto Press, pubblicava un importante volume sul rapporto fra Gramsci e l'antropologia², Kate Crehan strin-geva su una versione interpretativa della *Gramsci Renaissance* degli anni Ottanta e Novanta che rimandava, sia pur criticamente, in termini di datazione, al Raymond Williams di *Marxism and Literature*³, nonché alle posizioni di Eric Hobsbawm (in specie) del *Gramsci in Europa e in Ame-rica*⁴.

La lettura complessiva seguiva la traiettoria della novità del pensiero di Gramsci e insieme la sua duttile adattabilità a contesti storici differenziati, in termini di analisi critica tanto della politica quanto della cul-tura (taluni – i conservatori – tacciandolo persino di camuffamento li-berale del marxismo); tutti, però, fondamentalemente, sottolineavano l'anima politica del pensatore ed evidenziavano una tensione verso una nozione di prassi trasformatrice, di cui le molteplici definizioni di mar-

¹ Cfr. A. Gramsci, *Prison Notebooks*, voll. 1-3, edited by Joseph A. Buttigieg, New York, Colum-bia University Press, 1992, 1996, 2007, sulla versione di A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975 (da ora in poi citato con *QC* seguito dal numero di pagina).

² K. Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, London-Sterling, Pluto Press, 2002 (tr. it. *Gramsci, cultura e antropologia*, Milano-Roma, Mimesis, 2013).

³ R. Williams, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

⁴ Cfr. E. J. Hobsbawm, *Per capire le classi subalterne*, «Rinascita. Il Contemporaneo», monografico su *Gramsci nel mondo*, 8, 1987, che inserisce Gramsci nella lista tra i cinque autori italiani più citati dal XVI secolo, da *The 250 Most Cited Authors in the Arts and Humanities Citations Index 1976-1983*, in E. Garfield (a cura di), *Institute for Scientific Information – Current Comments*, n. 48, dicembre 1986; e, Id. (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

xismo critico, marxismo occidentale, marxismo soggettivistico o marxismo culturale sarebbero stati alcuni vari tentativi di definizione. E, in particolare, anche laddove ci si soffermava sull'originalità gramsciana, non veniva mai a mancare l'istanza che la sua passione maggiore vertesse sulla filosofia politica e della prassi, a detrimento delle versioni intellettualistiche e puramente accademiche che negli anni delle sue opere si erano via via prodotte⁵.

La Crehan, che si pone la questione di quale potesse essere l'interesse antropologico per Gramsci, tenta di coniugare due diversi tratti del problema, ossia una peculiare interpretazione del marxismo, e, insieme, una innovativa analisi critica delle plebi del Mezzogiorno italiano

Ora, se sul primo versante l'autrice⁶ segue la *vulgata* del gramscismo come marxismo idealistico (J. Habermas avrebbe detto: fichtiano; altri, in Italia, gentiliano), sulla seconda sostiene che Gramsci è utile all'antropologo perché il suo modo di giungere all'analisi storico-politica è esso stesso una forma di etnografia. La Crehan trova, cioè, nelle maglie discorsive di Gramsci un vero e proprio laboratorio teorico molto più affilato e avanzato rispetto alle stesse categorie (ritenute astoriche ed essenzializzate) dell'antropologia classica; ma anche rispetto alle visioni (ritenute unilineari e soggettivistiche) dell'antropologia politica del secondo Novecento.

Ciò che, infatti, l'autrice contesta alla *vulgata* dell'antropologia classica è l'obliterazione del *potere* e delle sue articolazioni nel corpo sociale

⁵ Vedi, tra l'altro, l'interesse rinnovato nell'Italia degli anni Novanta per un Gramsci "post-moderno", quale quello portato innanzi da Giorgio Baratta – su cui però qui non possiamo soffermarci – e dalle discussioni in terra di Sardegna da parte di un gruppo di antropologi italiani avvertiti della vitalità del pensiero gramsciano: cfr. G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007; «Lares», 77, 2011, n. 3, monografico su *Prove d'orchestra. Giorgio Baratta e Gramsci fra modernità e contemporaneità*, a cura di A. Deias; nonché, per la collocazione della "demologia" italiana, sulla linea di A. M. Cirese, auspice Gramsci, «Lares», 81, 2015, n. 2-3, numero monografico su *La demologia come "scienza normale"? Ripensare "Cultura egemonica e culture subalterne"*, a cura di F. Dei e A. Fanelli.

⁶ Ricordiamo che le sue prime opere etnografiche sono dedicate alle popolazioni rurali dello Zambia; cfr., in particolare, *The Fractured Community: Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia*, Berkeley, University of California Press, 1997; più di recente, si è rivolta allo studio delle comunità artistiche, *Community Art: An Anthropological Perspective*, London, Berg, 2013.

(le *classi*)⁷, temi sicuramente centrali in Gramsci; alla “antropologia neo-gramsciana”⁸ attribuisce, invece, una sopravvalutazione della capacità soggettiva di opporre sempre *resistenza* al potere. Il nesso più stringente, quindi, è proprio la valenza da attribuire alla nozione di cultura intesa in senso antropologico stretto e al suo rapporto con il potere e le classi sociali.

2. La cultura

L’attacco è centrale: per gli studi antropologici sarebbe un obbligo morale interessarsi di Gramsci, perché essi partono da una nozione fossilizzata di “cultura”, inadatta a comprendere la dinamica storica e la conflittualità politica delle società, salvo irrigidire le coordinate culturali in termini di identità forclusa, ideologicamente funzionale ad un dominio.

Per l’autrice, l’antropologia storicamente interpreta il concetto di cultura fondamentalmente secondo le tre determinazioni di:

- sistema organizzato e integrato
- unità solidale olistica e coerente
- opposizione fra tradizione e modernità,

ma il gioco combinato delle tre determinazioni concorre a produrre il cattivo esito di definire i mondi sociali in forme culturali dalle nervature isocroniche e/o astoriche.

Qual è invece la prospettiva cui Gramsci invita ad adeguarsi? Invita a superare una idea di cultura come insieme (più o meno) sistematico di rappresentazioni mentali condivise, e a rivolgersi a uno storico

⁷ Mi sembra che anche A. M. Cirese segua una strada simile, quando di Gramsci recepisce soprattutto la pluralità delle dimensioni interne all’agire, riferendole alle espressioni, linguisticamente connotate, dei gruppi sociali subalterni (cfr. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, parte Q).

⁸ Con questa espressione intendo la letteratura critica, nazionale e internazionale, che si rifà (per lo meno) a qualche aspetto della lezione di Gramsci sul rapporto fra potere, economia e cultura, con la clausola che tale riferimento è qui volutamente distaccato da altre genealogie intellettuali della “resistenza”, per lo meno quali in Lacan, Foucault e Bourdieu, cui spero di riservare più ampia e specifica riflessione in altra occasione.

“mondo culturale”, vivo plurale conflittuale, da studiare come un testo complesso che abbisogna di una minuta scomposizione e ricomposizione dei suoi elementi interni, secondo la nota logica della “filologia vivente”.

Per l'autrice, il concetto antropologico di cultura può trovare perciò giovamento solo se si avvicina alla elaborazione critica che Gramsci compie sui mondi culturali “subalterni”, da intendere come

- mondi non sistematici, ma coacervi di detriti e rimasugli del passato,
- mondi che hanno a che fare soprattutto con il potere, e non (o per lo meno solo in via secondaria) con le rappresentazioni mentali,
- mondi che si connotano per una specifica opposizione fra dominanti e dominati.

Dalla penna della Crehan la nozione antropologica di cultura e la sua storia sembrano uscire a pezzi, se non smantellate. In realtà, la nozione di cultura e la sua trattazione in Gramsci sono più complesse, perché egli tratta di Dante e di padre Bresciani, del Manzoni e dei contadini, dei poeti e dei sacerdoti, dei sindacati e dello Stato, degli operai e degli intellettuali e così via. Senza dubbio affermare che ogni uomo, nessuno escluso, è un filosofo, come fa Gramsci in pagine ben note, è un'apertura democratica al rispetto umano e insieme il riconoscimento irreversibile della ubiqua diffusione della cultura, nessuna classe sociale esclusa. Senz'altro in Gramsci non v'è una riconduzione diretta del culturale all'economico; ed è per questo motivo che le sue riflessioni apparvero all'ortodossia *mainstream* terzinternazionalista, prima, e comunista post-bellica, poi, suscettibili di essere messe al bando dall'allora imperante sovietismo. È, però, altrettanto vero che alla pluralità delle classi e dei ceti sociali Gramsci attribuiva anche una diversità di autorappresentazione “filosofica” (i.e., culturale), e che dal reciproco rapporto fra le varie configurazioni culturali rispetto al e nel rapporto con il potere si doveva e poteva fare tanto analisi critica quanto azione politica.

L'affermazione che per l'antropologo l'oggetto è la “cultura”, mentre per Gramsci sono “il potere e le classi”, è senz'altro un forte invito

ad uscire da concezioni auto-modellanti di cultura⁹. Un invito – come dire? – a operare in termini più convinti di “antropologia sociale”, abbassando il tasso delle teorie della determinazione culturale, a favore di un più analitico interesse per il *cultural change* e per la dinamica delle diseguaglianze, a questi ultimo storicamente collegate. E, però, tale invito sorge da una duplice semplicistica riduzione, così velocemente rappresentabile: 1. la riduzione della nozione antropologica di cultura al “moncherino scolastico” della condivisione olistica di rappresentazioni comuni (tradizionalistiche); 1.1. l’equivalenza fra congruenza funzionale e congruenza valoriale; 1.2. la riconduzione del conflitto a variabile dell’ordine; 2. la riduzione della nozione antropologica di cultura alla nozione gramsciana di cultura; 2.1. la riduzione di questa ultima alla nozione di “cultura subalterna”; 2.2. la riduzione di questa ultima a insieme di rappresentazioni attive *vs* quelle passive e fossilizzate (concetto di “folklore progressivo” e di “folklore conservativo”).

Ho detto moncherino scolastico per indicare una definizione del tutto manualistica e generica di cultura antropologica, che nessun etnografo probabilmente segue alla lettera o è minimamente convinto sia possibile sostenere in questi termini. Tale definizione minima (psico-sociale o funzionale-istituzionale che sia) è solo astratta o, per lo meno, è tipologica. Può servire come ipotesi di lavoro (Edmund Leach le definiva nozioni del “come se”), nozione analitica non certo sintetica e meno che mai reale; non rappresentativa, in ogni caso, del mondo della effettualità.

Non voglio ovviamente entrare qui nei meandri dell’annosa discussione sul concetto di “cultura”, quanto solo notare che ogni definizione che se ne dà alla fine risulta quasi sempre mancante di qualcosa (definizione per difetto) oppure sovra-interpretante un elemento suo costitutivo sugli altri (definizione per surdeterminazione).

Senz’altro Gramsci non ha mai inteso affermare che la nozione di “filosofia” o di “cultura” siano le categorie esaustive dell’analisi del mondo umano e sociale. E la sua critica al Croce lo dimostra. Ciò che apparteneva a uno dei suoi più profondi crucci era però relativo alle

⁹ Sovrastrutturali, per i marxisti.

modalità tramite cui le formazioni storico-sociali si mostrano resistenti al cambiamento, e in che modo le soggettività collettive non siano solo materia sociale resa passiva da coercizione o da adeguamento, ma anche consensuali manutentrici d'ordine. E nella costituzione di esse, la dimensione culturale non poteva non giocare un ruolo importante nella elaborazione delle idee e nell'azione. E ciò di Croce andava in qualche modo salvato.

Certo, il tema, così espresso, sembra troppo generale, mentre, in realtà, il dilemma di partenza era probabilmente più stringente, politico (“perché non si dà rivoluzione proletaria?”), oppure “perché – a dispetto del *Capitale* – divampa in una Russia arretrata e non nelle nazioni industriali?”). Il fatto è che nel prosieguo delle riflessioni gramsciane, in specie nei *Quaderni*, l'urgenza delle domande politiche trova un più largo alveo di elaborazione teoretica, e la riflessione politica diviene sempre di più indagine sull'uomo contemporaneo.

3. *Resistenze*

Non v'è dubbio che i passi dei *Quaderni*, in cui Gramsci ripensa alla natura e alla funzione del folklore sono anche i *loci communes* della discussione sul suo rapporto con la cultura.

In tali famosi passi Gramsci offre una sorta di storia endogena delle “tradizioni popolari”, rintracciandone lontane radici e al contempo attuali funzioni, ripartendole fra “folklore reazionario” e “folklore progressivo”. Sul primo sembra tutto chiaro¹⁰, ove il folklore come “cascame” ideologico fonda la riduzione dei contenuti delle definizioni gramsciane di “popolo” a un paradigma oppositivo che svela una relazione di subordinazione e diseguaglianza. Sul secondo si sofferma con occhio benevolo e interessato, pur se non con sistematicità, perché entrando nella contestuale stratificazione culturale dei ceti sociali, Gramsci scopre aspetti innovativi, che superano di gran lunga lo status attri-

¹⁰ In realtà non lo è, perché la tematica del “relitto culturale”, dopo la metà degli anni Settanta del Novecento, pone problemi più complessi rispetto alla nervosa eliminazione tutta “modernista” che nei suoi riguardi Gramsci opera.

buito di relitti di mondi perduti, e diventano un fattore “creativo”, a condizione che tali definizioni siano lette in parallelo con le complessive analisi gramsciane sul problema meridionale, sugli intellettuali e sul “presente”, in particolare con lo Stato:

occorre distinguere diversi tratti: quelli fossilizzati [...] e quelli che sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive ...

quell'insieme di opinioni e credenze [...] che si rinnovano di continuo sotto la spinta delle condizioni reali di vita ...

il folklore è stato sempre legato alla cultura della classe dominante, e, a modo suo, ne ha tratto motivi che sono andati a inserirsi in combinazioni con le precedenti tradizioni¹¹.

In tale modalità il folklore va oltre la semplice funzione di fossile sociale e/o culturale, passivo e facile oggetto del potere, e diviene momento di *resistenza*, forma di umana consapevolezza, aspetto di libertà di agire: «l'elemento della spontaneità è [...] caratteristico della “storia delle classi subalterne” e anzi degli elementi più marginali e periferici di queste classi, che non hanno raggiunto la coscienza della classe “per sé”»¹². La traduzione del termine «spontaneità» di radice marxista e internazionalista in quello di “consapevolezza culturale” è qui più che legittimo. Nel folklore, comunque, Gramsci vede la compresenza di una forma culturale vivente e di una forma culturale fossilizzata, e, seppur per temporalità e per storicità diverse, insieme conviventi. In termini forse azzardati, si tratta di una simbiosi tra il mutualistico e il parassitario; più azzardati ancora, una forma di dis-coesione multiculturale, composta da elementi arcaici, tradizionali (premoderni) e moderni, per genealogia e genesi storica quanto mai diversi.

Questa seconda modalità/possibilità del folklore è la categorizzazione che (la Crehan e) tutta l'antropologia neo-gramsciana fa propria. Vi è, però, una differenza di fondo, poiché alle serie diacroniche in qualche modo co-implicate si sostituiscono gli esiti delle “culture in viaggio” (come direbbe J. Clifford) e le loro resultanze, dalla de-località,

¹¹ *QC*, 2313 e 2316 (Quaderno 27); *QC*, 1105 (Quaderno 9).

¹² *QC*, 328 (Quaderno 3).

al *displacement*, all'incontro fra alterità, insomma agli spazi terzi, variamente situati e situabili, che transitano continuamente e in maniera trasversale per colonialismo, il post-colonialismo e il globalismo. Insomma, alla dimensione temporale succede la dimensione spaziale come coordinata ordinativa di forme sociali e/o culturali differenziate.

Oltre alle situazioni di incontro fra culture, però, bisogna rammentare anche un altro uso di Gramsci. Se, infatti, diamo uno sguardo alle opere degli antropologi che in maniera esplicita hanno fatto ricorso a Gramsci, non possiamo non notare come spesso emerga prioritario il nesso fra religione e politica, aspetto questo da De Martino, a suo tempo, già notato per il dopoguerra italiano¹³.

Ambedue gli aspetti trovano ampia risonanza nelle opere dell'antropologia culturale e dell'etnologia internazionale. Si pensi al pioneristico Peter Worsley¹⁴ che tratta il sorgere dei culti millenaristici di area melanesiana all'arrivo dei bianchi: è una forma di incontro di culture e mero ibridismo (*cultural breakdown*) oppure specifica forma di azione politica? Worsley opta per la seconda interpretazione e tale direzione di ricerca riappare in molti studi dell'antropologia storica ed economico-politica, che interpretano come una forma di "resistenza" le nuove forme della religione, a seguito dell'incontro con la cultura bianca. Si pensi alle etnografie di Jean Comaroff per il sud Africa sul recupero della tradizione dei Tshidi (*wetsana*)¹⁵, alla ricerca di R. Keesing¹⁶ sulla resistenza indigena dei Kayapo d'Oceania al governo colo-

¹³ Su questo tema, vedi, di recente, G. Pizza, *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015.

¹⁴ P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, London, MacGibbon & Kee, 1957 (1968²) (tr. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino, Einaudi, 1961).

¹⁵ J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

¹⁶ R. Keesing, *Colonial and Counter-Colonial Discourse in Melanesia*, «Critique of Anthropology», 14, 1994, n. 1, pp. 41-58; per il rinvio alla popolazione Kayapo delle Isole Salomone, cfr., sempre dello stesso autore, il classico *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

niale, alle ricerche sui feticci dei minatori sud africani di M. Taussig¹⁷ o alla religione dei minatori colombiani di J. Nash¹⁸; le forme di resistenza nelle Ande fra millenarismo francescano e popoli indigeni¹⁹, fra cattolicesimo indigeno e cultura popolare europea in Messico e, più in generale, in America latina²⁰.

A una riflessione più attenta e pacata, però, la “resistenza” appare in una luce tutt’altro che omogenea, e probabilmente sono rinvenibili per lo meno tre linee diversificate di reazione del nativo:

- forme antagonistiche di resistenza,
- forme di reinterpretazione e riabilitazione della(e) tradizione(i),
- forme di resistenza funzionali ai governi locali (coloniale o post-coloniale).

L’ultima è la nota posizione di R. Keesing, che legge in chiave funzionalistica le strategie di resistenza nativa, attribuendo alla *legacy* bianca anche la trasmissione del linguaggio e la genesi della retorica politica nativa contro i bianchi.

In ogni caso, nelle ricerche etnografiche sulle realtà politiche coloniali e postcoloniali, emerge la presenza di discorsività culturali che, superando le tesi apoliticistiche del sincretismo religioso, si sviluppano con diversa appropriazione da parte dei nativi, finendo per garantire consenso ai governi bianchi o pilotati dai bianchi.

La posizione politicamente più radicale proviene dalle ricerche nel sud est asiatico ad opera di James Scott²¹: le masse diseredate e i gruppi

¹⁷ M. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980 (tr. it. *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell’alienazione nel capitalismo*, Bologna, DeriveApprodi, 2017).

¹⁸ J. Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York, Columbia University Press, 1979.

¹⁹ S. J. Stern (a cura di), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Century*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

²⁰ J. M. Ingham, *Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1986. Altra questione è l’innesto fra pensiero gramsciano, opera di Paulo Freire ed educazione in Brasile e in America Latina in generale.

²¹ J. C. Scott, *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985, nonché, sempre dello stesso autore, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990 (tr. it. *Il dominio e l’arte della resistenza. I «verbi segreti» dietro la storia ufficiale*, Milano, Eleuthera, 2006).

poveri ingaggierebbero una lotta sempiterna contro l'oppressione politica, in maniera sottile e latente quando il potere è forte, con esiti clamorosi quando il potere è debole. Tali forme di resistenza sono quotidiane, e anche quando non si manifestano appieno, funzionano alla stregua di silenti ma efficaci schemi di reazione (*hidden transcripts*) alla realtà dell'oppressione.

Tali assunti sono senz'altro sensibili alla tesi che invita a cercare il potere e i conflitti non tanto e non solo negli apparati di governo, ma, secondo l'invito foucaultiano, nelle forme di potere meno istituzionali, ossia negli "interstizi" delle relazioni interpersonali, gruppalì e sociali; e generalizzano la categoria di "resistenza"²² – contro cui la Ortner si cautelava etnograficamente – inserendosi in qualche modo sulla lunga linea di autori che hanno recepito l'aspetto propulsivo della nozione di "folklore progressivo".

Il tema, del resto, è tutt'altro che nuovo e rappresenta una questione fondativa della disciplina antropologica. Lo stesso Bronislaw Malinowski, ad esempio, quando scriveva gli *Argonauti del Pacifico*²³ e si adoperava per cogliere l'intima natura del *kula*, tra l'accezione di scambio economico e funzione fondativa di socialità, concludeva sostenendo la relativa incapacità del "primitivo tecnologico" di giungere a piena coscienza del suo pensare e del suo fare, salvo parziali contraddittorie forme di rappresentazione del sé e del mondo.

Scott rovescia il rapporto dominazione/resistenza, unifica la categoria degli indigeni con quella dei subalterni e dona loro piena consapevolezza, azzerando la nozione marxiana di ideologia, quale velo mistificatorio capace di obnubilare la spaurita mente delle classi dominate. L'equivalenza fra resistenza e forme coscienti dell'agire umano nei

²² Non mi posso soffermare qui sulla "antropologia anarchica" di cui Scott è sostenitore e in parte mentore; si può solo rammentare, almeno di sfuggita, che nella storia europea del rapporto fra mondo rurale e proprietà fondiaria è nota la figura del contadino sagace ("scarpe grosse e cervello fino"), non per questo ciò ha valso una sua decisa collocazione in chiave di "politica della resistenza".

²³ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge, 1922 (ed. it. *Gli Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011).

gruppi subalterni si ribalta così nell'equivalenza fra analisi critica del dominio ed etnografia stessa.

4. Sherry Ortner nel 1995

Il 1995 è un anno antropologico rilevante. Proprio quando Hobbsbawm licenzia l'introduzione al volume *Gramsci in Europa e in America*, il mondo antropologico legge avidamente un articolo – di rilievo per la futura discussione antropologica fra storia, cultura e potere – di Sherry Ortner²⁴, che sparava a zero sull'intera costituzione teorica e metodologica dei *critical studies*, allora imperanti, accusati di favorire nientemeno che *the refusal of ethnography*.

E proprio negli anni in cui internazionalmente si legittimava Gramsci come autore cruciale per il presente, la nota antropologa americana dava alle stampe un *pathbreaking* articolo, acre, pietra miliare per gli studi antropologici e al contempo ossessivo motivo di citazione per chi allora (e dopo) si fosse imbarcato nella discussione internazionale; ma, come accade nei casi di *consensus omnium*, era anche un testo che finiva – come l'autrice avrebbe dovuto notare ventidue anni dopo – anche per nascondere i suoi limiti storici e teorici.

L'autrice era già nota per avere accelerato, negli anni Ottanta, il *paradigm switch* dell'antropologia internazionale dal modello olistico allo statuto dei processi e delle “pratiche”, con forte immissione delle teorie di Pierre Bourdieu²⁵; ma l'apertura alla dimensione storica delle popolazioni etnologiche studiate dagli antropologi, non appariva alla Ortner sufficiente a debellare i pesanti rischi che vedeva incombere ancora sulla disciplina.

Iniziamo dal titolo del saggio. Significativo, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal* rivendicava un urgente impegno etico professio-

²⁴ S. Ortner, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, «Comparative Studies for Society and History», 37, 1995, pp. 173-193.

²⁵ S. Ortner, *Theory in Anthropology since the Sixties*, «Comparative Studies for Society and History», 26, 1984, n. 1, pp. 142-166.

nale nell'antropologia contemporanea: difendere l'etnografia dall'attacco di due correnti di pensiero (allora imperanti):

1. le posizioni alla *writing culture*²⁶, che risolvevano l'etnografia in scrittura e quindi in soggettività narrante, prive di materialità sociale;
2. le posizioni alla Tal Asad²⁷, che individuavano nell'antropologia un alleato storico del colonialismo, cui reagire recuperando integralmente il punto di vista dell'altro assoggettato.

I due schieramenti erano senz'altro differenti dal punto di vista epistemologico, in quanto il primo legge l'incontro etnografico come impossibile traduzione della parola dell'Altro se non testualizzandolo, ossia proponendolo nell'unica lingua possibile, ossia la lingua dell'antropologo occidentale; il secondo invita, invece, ad abbandonare la posizione dell'osservazione partecipante e recuperare il punto di visto nativo nei suoi propri termini, ossia in termini decisamente politici. E però entrambi stringono sulla ideologicità intrinseca del *fieldwork* nella sua classica funzione di banco di prova conoscitiva, additando due uscite alternative: l'impegno politico e la narrativa.

Accettare la linea dell'impegno politico ha per corollario accusare l'antropologia di essere subalterna alla logica dei poteri coloniali e postcoloniali, contribuendo al dominio delle etnie soggiogate; la svolta testualista invece, addebitando alla antropologia classica l'ipostasi della comprensione dell'Altro, sostiene risolutamente che l'unica forma di renderlo noto sta nel narrare accadimenti, persone, eventi, come personaggi di una storia solo esteticamente appropriabile. Alla base delle due uscite, pur alternative, ristava però una identica sostanza contestativa, ossia l'impossibilità di potere parlare dell'Altro, senza colonizzarlo o alterizzarlo, ove tale impossibilità era direttamente proporzionale all'impossibilità di rappresentare "realisticamente" l'Altro, essendo il reale non un *primum* ma un effetto, fosse esso stesso l'effetto di un potere o l'effetto di un discorso. In ogni caso l'accesso al campo – stante il letto di Procuste della ineliminabile mediazione del Sé presso l'Altro

²⁶ Il testo più noto di riferimento rimane ovviamente sempre, J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1986 (tr. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi, 1988).

²⁷ T. Asad, *Anthropology and the colonial encounter*, New York, Humanities Press, 1973.

– era interdetto o per ragioni politiche o per vincoli epistemici; e con tale interdizione sarebbe dovuta cadere anche la stessa metodologia della ricerca sul campo, osservazione partecipante inclusa.

La Ortner, invece, ribadiva la centralità dell’etnografia, riaffermandone i seguenti irrinunciabili elementi:

1. l’uso del Sé corporeo per la conoscenza;
2. l’attenzione ai dettagli del contesto e delle azioni;
3. la tensione per una documentazione esaustiva;
4. la curvatura olistica.

Il termine che condensa tale *constituency* rimanda a una nozione rilevante negli studi antropologici, la “densità” (*thickness*), di geertziana memoria. E vedremo il suo ruolo nel dibattito.

Qual è però il punto nodale della critica? La materia maggiore del contendere è la riconduzione – per la Ortner erronea – delle relazioni di “opposizione” (sociale, culturale, politica reperite sul campo) alla categoria della “resistenza”.

Ora è proprio sulla priorità da dare al rapporto fra la “dominazione” e la “resistenza” quale fulcro reale di ogni possibile etnografia – nella linea che va da Tal Asad a James Scott ma anche alla Crehan – che la Ortner opera un netto scarto. La categoria di “resistenza” – sostiene – è “ambigua”, perché non esiste una forma di consapevolezza piena dei soggetti storici riguardo alle proprie azioni e ai propri convincimenti, giacché l’impossibilità di una “trasparenza” assoluta da parte delle soggettività permette solo un *patchwork* di “autenticità”, solo un “bricolage” del Sé.

L’operazione della Ortner è duplice: da un lato, reintroduce elementi di strutturalismo marxista e neo-marxista, al fine di recuperare la concretezza delle opposizioni; dall’altro, riconosce il carattere plurale (accettando un *minimum* di co-testualismo post-modernista) a livello credenziale e rappresentativo delle soggettività.

Affermare che la nozione di “resistenza” è categorialmente ambigua significa rifiutare una visione romantica, monolitica, privandola di ogni possibile alone esotico, e ricostruire individui e gruppi vivi nelle loro conflittualità endo- ed eso-psichiche, relazionali e sociali; anzi, reali proprio perché contraddittori.

L'etnografo che non recepisce dal campo la conflittualità interna all'umano cade, insomma, in un'etnografia *thin*, esile, non densa, unilaterale, compromessa con una sola parte del campo sociale in cui è inserito. E il richiamo alla storicità endogena, interna, dei mondi locali rimanda alla genesi dei soggetti e alla loro complessa tessitura, irriducibile alla forma astratta del soggetto "moderno".

5. Il denso e l'esile

Il tema è intrigante. La "resistenza" restituirebbe una rappresentazione *thin* del mondo, antropologicamente unilaterale se non proprio falsa. Quindi, in qualche modo se l'opposizione dominio/resistenza è una categoria ambigua, lo è perché non coglie l'integralità del mondo indagato che, invece, è sempre molto più contraddittorio. Insomma, se esiste, l'ambiguità è solo quella reale, ontica direi, da perseguire e ricostruire in un tessuto complesso di comportamenti e di idee.

E però – v'è da domandarsi – se un'etnografia per essere tale è "densa" (e in qualche modo lo è sempre), quanto "deve" essere densa²⁸? Qual è lo statuto formale di tale *thickness*?

Se partiamo dalle note posizioni di Clifford Geertz, sappiamo che la finalità del mestiere antropologico sta nel raggiungere una specifica qualità etnografica, la "densità" appunto, dato che la ricerca non vuole la spiegazione, ma la comprensione di significati eminentemente locali. In altri termini, si può capire un evento o un aspetto di una cultura, se non lo si riconduce a un ruolo socialmente funzionale (integrazione o conflitto che sia), ma lo si considera capace di rendere motivata la partecipazione dei molti alla vita collettiva. E però la nozione di *thickness*, nelle sue opere, è sempre inscritta in un regime di grado positivo; anzi, non offre mai alcuna gamma di *espressione di intensità*. Il che è strano per le determinazioni qualitative, in genere scalari.

²⁸ Ho sviluppato alcuni di questi temi per questioni di antropologia urbana in A. Simonicca, *Agenda per appunti etnografici su densità urbane*, in A. Bertoni, L. Piccioni, *Raccontare la città contemporanea*, Firenze, Olschki, 2017 (in stampa).

Se però andiamo a vederne la trama interna, ci troviamo di fronte (per lo meno) a due diverse casistiche che l'autore offre al lettore e allo specialista, con alterna consapevolezza: la storia del bestiame conteso fra ebrei, berberi e francesi, nel Marocco (*Thick Description: Towards an Interpretative Theory of Culture*, 1973); le scene dei combattimenti fra galli, a Bali (*Deep Play: Notes on the Balinese Cockfights*, 1972).

Brevemente. Nel primo caso, la narrazione affronta una pluralità di sistemi giuridici cui corrispondono azioni espressive che interpretano diversamente il valore e le pratiche dell'acquisizione possibile del bestiame (dalla compera alla razzia, alla negoziazione e alla sanzione); nel secondo, si mette in scena il celebre affresco degli attori balinesi che intervengono in prima persona, puntando scommesse scalari sull'esito del combattimento, con decisioni di gioco strettamente proporzionali al *ranking* sociale pubblicamente riconosciuto a ciascuno.

La prospettiva geertziana riconosce l'indubbia funzionalità integrativa delle azioni dei singoli e la ritiene utile solo per enucleare una spiegazione del mondo in termini di sistema sociale (*a là* Talcott Parsons); interpretazione quindi sociologica, non antropologica. Antropologica è invece la comprensione del dire e del fare, qualora si rappresentino i nativi nella forma in cui commentano sé stessi e gli altri, con la conseguenza che il resoconto complessivo antropologico sarebbe, appunto, una serie di autocommenti, compreso il meta-commento dell'antropologo stesso.

Stringiamo sul raffronto fra i due esempi: il primo configura un evento gadameriano, che ipotizza un percorso infinito delle interpretazioni locali verso un orizzonte ermeneutico che si sposta continuamente verso l'esterno; il secondo presuppone una immagine di orizzonte, che tende invece a includere la soggettività e a farla emergere in un dispositivo che la separa più nettamente dall'Altro. Nel primo, si enuclea il decentramento dell'etnografo che percorre le diverse prospettive degli agenti sulla scena, sino a prospettare un orizzonte di forte relativismo giuridico; nel secondo, prevale la ricerca di una sostanza comune di vita. Nel primo, è presente la versione critico-inversiva dell'antropologia statunitense alla Ruth Benedict; nel secondo, la volontà di immersione nella vita nativa alla maniera di Bronisław Malinowski. In uno prevale, in ogni caso, il punto di vista dell'etnografo,

che ordina il diverso disporsi degli autocommenti; nell'altro, se v'è successo, emerge la logica nascosta e, con essa, la cultura invisibile di un popolo che parla di sé.

Fermiamoci su questi due diversi luoghi. Nel secondo caso, in particolare, il "combattimento dei galli" è la rappresentazione esopica – dice Geertz – dell'identità narcisistica balinese, che deborda dalla trattata opposizione centrale fra ideale e demoniaco, tra armonia e istinto di distruzione. In ogni caso, la questione è sociale: quanto più si scommette sull'animale, tanto più è profondo il combattimento; e quanto maggiore è la discriminazione di status, tanto più emerge una tensione verso un centro collettivo condiviso.

Nel primo caso, quanto più si organizzano le discorsività, quanto più emerge la distinzione fra gruppi, collettività e individui, solo dal potere e dalla storia – e sia pur estrinsecamente – connessi. Come si esprime l'autore: "la tiritera sulle pecore" è essenzialmente un discorso sociale, anche se condotto in molteplici lingue, tanto in azioni quanto a parole.

Certo, le considerazioni geertziane riguardano il lavoro dell'antropologo, e ruotano attorno a una idea di centro che si esplicita nell'auto-rappresentazione della "persona", tra concetti vicini e lontani dall'esperienza, colto nella autorappresentazione di una persona "altra". Nei momenti e negli spazi ove i due flussi comunicativi si sintonizzano, passa la comprensione e la traduzione culturale; e le persone divengono campioni riconoscibili della "diversità" dal "noi", che si estende in una complessa ragnatela simbolica.

V'è, quindi, un forte interesse geertziano a insistere sul "metacommento" costruito dall'etnografo, le cui linee interpretative (ricoeuriane) risultano vincenti per superare il contesto, preparare la comparazione e permettere la teoria stessa (o, forse, l'universalità), senza con ciò rinunciare alla qualità etnografica della "densità".

A volere poi entrare più in profondità, ci accorgiamo di trovarci di fronte a due tipi diversi di densità: nel caso marocchino, ci si riferisce a strategie di *agency* di individui e gruppi, e si rimodula la nozione di "punto di vista nativo"; nel caso balinese, si individua una forma collettiva e si punta sulla presenza di una stratigrafia di significati, rimandando alla nozione di "senso comune".

In realtà, sembra che la seconda forma di densità sia più “densa” della prima, e la prima sia più “esile”, non per apprezzamenti assiologici o ideologici, quanto per riduzione di complessità degli elementi in gioco.

Potremmo chiamare la prima una densità *strategica*, la seconda una densità *sostanziale*; più semplice ancora, forse, in quanto siamo schierati nel campo della scalarità e non dell’opposizione: una densità *esile* e una densità *forte*, anche se, in verità, l’antonimo qualitativo di “denso” è “rado”, di “esile” è “robusto”.

Il rapporto fra *densità* ed *esilità* verte su una considerazione qualitativa della differenziazione culturale attuale, ove, al di là delle strettoie linguistiche, si tratta di rendere conto della dimensione scalare della conoscenza etnografica, ponendo i paradigmi dell’opposizione entro l’armamentario della strumentazione emica della appercezione della realtà, e non nella rarefatta episteme della comprensione.

Geertz, in fondo, intende per “densità” una cultura e un mondo locale *tout court*, mascherando con la foglia di fico della teoria degli atti linguistici la presenza della vecchia corrente americana della “cultura come configurazione”, per la quale non esiste nulla fuori dalla cultura. E del resto ciò è possibile proprio perché egli stesso, ipostaticamente, eguaglia la posizione weberiana del punto di vista nativo con la concezione wittgensteiniana del “senso comune”. E, non casualmente, fra i geertziani *From the Native’s Point of View* (1974) e *Common Sense as a Cultural System* (1975) si apre un abisso concettuale, pari a quello che oppone la fenomenologia alla logica, l’agente al sistema, l’intenzione all’essere o, se si vuole, il moderno al tradizionale.

Certo, la distinzione concettuale a tutti i costi, che porta a distinguere e opporre fra la “densità densa” da una parte e la “densità esile” dall’altra, può apparire eccessiva, non va però liquidata con leggerezza, anzi andrebbe coniugata in termini di diversità fra due stili di ricerca, insieme antagoniste e complementari, *l’etnografia delle forme* e *l’etnografia delle persone*, entro cui fare giocare la determinazione del valore culturale di un contesto.

Le due etnografie (e i due stili) non sono né equivalenti né intercambiabili. Con le prime è più agile studiare lo sviluppo, la formazione, la processualità all’interno della sfera dell’*agente*; con le seconde prevale

l'individuazione dei *sistemi* di coazione che le norme, le modellazioni, le disposizioni condivise operano sugli individui.

In ogni caso, tale distinzione va accolta con cautela, perché il denso ha una scalarità difficile da determinare *ex ante*, con buona pace degli estremisti sostenitori dell'osservazione partecipante *qua talis* risoltrice dei problemi del *fieldwork*. Lo dimostra l'etnografia attuale che produce non pochi casi di studi centrati su situazioni intermedie, in specie quando emergono processi di morfogenesi a cui mal corrispondono decise configurazioni di morfostasi, la cui variabilità richiede l'utilizzo di strumenti assai articolati e affinati.

6. Dalla dark anthropology alla anthropology of good

Cosa vuol dire recuperare, senza cadere negli stereotipi o nell'ideologismo, il senso della scalarità del denso? Se la Ortner dichiara densa solo la etnografia olistica ed esile l'antropologia della resistenza, perché ideologica e unilaterale, per Scott e l'antropologia neogramsciana l'antropologia densa è praticata solo da chi sposa il punto di vista nativo e *thin* il discorso dell'antropologo imparziale. Pur tuttavia, entrambi ipotizzano che il campo sia attraversato da una unica relazione, ossia il binomio etnografo/nativo; e pertanto entrambi sono riduttive. Sono riduttive, perché rimangono incatenati alla figura romantica dell'antropologo *hero* e obliterano tanto le nuove connotazioni della *public culture* (produzione, circolazione e consumo di media; formazione di stereotipi; *off stage* e *on display*) con cui l'antropologo entra sempre più in contatto, tanto i nuovi soggetti che premono – per conoscenza ed azione – sulla scena dell'alterità.

Vediamo più da vicino. Prima di tutto la presenza di altri soggetti sul *fieldwork*, operanti su contesti etnologici, quali le ONG, le organizzazioni no profit, il giornalismo critico etc., pone l'antropologo nella condizione di non essere più l'unico soggetto capace di condurre un campo di ricerca. In secondo luogo, va riflettuto sulla questione se l'*engagement* sia una possibile variabile di una etnografia, oppure non sia costituiva d'essa, sempre.

Si tratta del passaggio dalla questione etica in generale agli effetti pubblici di una ricerca. Da un lato, infatti, si tratta di garantire il libero consenso dei singoli a divenire soggetti “testimoni” del loro mondo; dall’altro, si tratta di capire quanto e come gli effetti del conoscere espongano i *vulnerable peoples* al rischio di ricevere danno o esporsi a pericoli.

Ciò produce una retroazione sullo status formale della *thickness*. Se, infatti, scomponiamo la *thickness* in due aspetti – i significati contestuali (olistici) e i significati soggettivi (individuali) – l’olismo sembra perdere terreno rispetto alle logiche dei singoli attori. Sta di fatto, che sempre più diffusamente le ricerche si confrontano con situazioni da *studying up*, più che da *studying sideways*²⁹, ricerche verticali per le collocazioni sociali implicate, piuttosto che orizzontali per presenza di popolarità o di relazioni conoscitive.

L’antropologia sembra (finalmente?) sollevarsi dal suo destino di ricerca fra i “miserabili”, e inizia a studiare individui e gruppi delle classi, dei ceti e dei gruppi sociali “superiori” o di “rango”³⁰. L’ampliamento del numero e delle tipologie dei soggetti sul campo e il loro studio specifico implicano anche la possibilità che si debba e/si possa indagare contesti e soggetti *repugnant*, e che ciò introduca la necessità (o la possibilità) dello studio *at a distance* e non solo più *face to face*.

L’affermazione della Ortner è provocatoria ma anche consapevole rispetto al “fondamentalismo etnografico” del 1995, e una accettazione consapevole della possibilità teorica e pratica dell’*ethnographic refusal*.

²⁹ Cfr. S. Unger, *More Thoughts on Resistance and Refusal: A Conversation with Sherry Ortner*, «In Dialogue», June 12, 2017; <http://cssh.lsa.umich.edu/2017/06/12/more-thoughts-on-resistance-and-refusal-a-conversation-with-sherry-ortner/>.

³⁰ La Ortner significativamente ha dedicato le sue recenti energie allo studio di una delle maggiori avventure culturali dei media, Hollywood, anche se alla fine recedendo dalla possibilità di uno studio diretto a favore della comprensione della filmografia critica. Il momento è importante; qui però è obbligatorio ricordare che non si tratta di una novità assoluta, basti pensare al suggestivo esempio della Powdermaker che aveva tentato di studiare Hollywood, fallendo clamorosamente per questioni di “disgusto morale”. Per il primo caso, cfr. S. Ortner, *Access: Reflections on Studying Up in Hollywood*, «Ethnography», 11, 2016, 2, pp. 211-233; per l’antropologa filmica invece, cfr. H. Powdermaker, *Hollywood, the Dream Factory: An Anthropologist Studies the Movie Makers*, Boston, Little Brown and Company, 1950 (reprint 2013).

Una saggia coniugazione fra impegno e rigore determinano la necessità di una etica maggiore per le persone e un minore rigorismo etnografico, anche se ciò non vuol dire cadere nella “pornografia del potere” che vede solo connessioni di vite e contesti basati su connessioni di potere e disuguaglianza. Abbandonare questa sorta di *dark anthropology*³¹ significa anche ritornare alle connessioni della *anthropology of good* e a Durkheim sostenitore delle connessioni etiche del dovere essere nella socialità e nella cultura³².

7. *Fra lads e clowns. Inversione e tradizione*

Ma cosa rimane del programma della Ortner sulla “densità”? Direi che rimane l’anti-riduzionismo rispetto ad una antropologia vocata unicamente all’“orrore” della politica: rimodula la postura del Sé corporeo nella conoscenza, rafforza l’etica della persona rispetto alla priorità etica dei principi etnografici, ma ridimensiona il ruolo dell’olismo e della cultura come “ragnatela di significati”, a favore di una maggiore comprensione della collocazione sociale dei soggetti e dei gruppi implicati in un *fieldwork* decisamente “liberalizzato”. La sua accettazione, sia pure *obtorto collo*, delle ragioni di ciò che nominava a suo tempo *refusal of ethnography* da parte dell’antropologia politica critica ne è un chiaro indice; e pure in parte imbarazza, perché apre in maniera troppo ellittica rispetto a un fronte così largo di problemi storici dell’antropologia dal non poter non rimettere in questione le procedure stesse della ricerca.

Risponde, però, veramente alle questioni più profonde (e meno ideologiche) sollevate dalle coniugazioni marxiste dell’antropologia? Non credo e per argomentare meglio enucleo taluni aspetti, ricorrendo a due esempi classici, vicini ai miei lavori di ricerca.

Torniamo per qualche tempo a due importanti monografie degli ultimi decenni, l’austero *Learning to Labour* di Paul Willis e il tumultuoso

³¹ S. Ortner, *Dark Anthropology and Its Others*, «Hau», 6, 2016, n. 1, pp. 47-73.

³² E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico: sociologia e filosofia*, trad. it. Milano, Comunità, 1963.

Schooling as a Ritual Performance di Peter MacLaren³³. Appartengono a decenni diversi, il primo in piena fioritura dei *critical studies*, il secondo situabile entro le correnti ritualistiche e postmoderniste di un decennio successivo, eppure entrambi hanno a cuore ciò che possiamo definire l'individuazione di forme di "resistenza funzionale al potere".

Nella più bella monografia etnografica della Scuola di Birmingham, Willis definisce l'ideologia e la compresenza degli stati di coscienza (non coscienza di classe – si badi) di uno scapestrato gruppo di studenti adolescenti (i *lads*) che rifiutano la scuola gallese frequentata e vivono in maniera anticonformista una situazione già presaga dei futuri operai che saranno. L'autore dipinge la complessa logica di apprendimento e di azione pubblica che i ragazzi coniugano, stretti tra l'assorbimento di elementi di coscienza di classe derivante dai genitori operai e la disposizione individuale a divenire consumatori dei beni e del tempo libero, tipici di una società di massa, sino al furto e alla prevaricazione.

I *lads* irrompono sulla pagina willisiana e quasi "bucano lo schermo" per la sventatezza e l'irrompente vitalità che pongono in mostra, catturando la simpatia del lettore; e però sono anche soggetti capaci di rudi e inenarrabili episodi di violenza e malvagità. Comprendono la finzione ideologica della scuola (per Willis, sulla linea di L. Althusser, apparato ideologico dello Stato per conto della classe dominante) e quindi la rifiutano perché sicuri del loro futuro in fabbrica, ma manifestano e rafforzano in maniera sempre più mordace un comportamento composto da ideologia sessista, machismo, violenza appropriativa, fiero individualismo.

Ora, quale rapporto l'etnografo deve tessere su queste due forme di coscienza? Sono senz'altro poli contraddittori, eppure, se si accantonano semplicistiche esplicazioni psicopatologiche, rispondono (per lo meno in parte) a modalità funzionali alla riproduzione del sistema in cui i soggetti vivono e agiscono.

³³ Cfr. P. Willis, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, New York, Columbia University Press, 1977 (2004^a) e P. MacLaren, *Schooling as a Ritual Performance: Towards a Political Economy of Educational Systems and Gestures*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1986 (1999²).

Sulla scena scolastica della seconda etnografia appare, invece, una scuola cattolica canadese di St. Ryan, nel nord Ontario del Canada (con minoranza cattolica al nord e protestante al sud), che MacLaren legge, alla Turner, in co-termini di “struttura della conformità” e di “anti-struttura della resistenza”.

Il gioco dinamico fra le due modalità dello stare a scuola, fra obbedienza e rifiuto o capovolgimento dell'ordine, segue la drammatica sociale dei riti di passaggio, dalla rottura, alla crisi, alla riformulazione e alla ricognizione finale. L'opposizione fra lo stato dello “studente” (passivo, apatico, senza passione e vuoto spiritualmente) e lo stato del “ragazzo”, che gioca in strada, vitale e interessato, rende speculare l'opposizione strutturale di fondo.

È invece il “clown di classe” a conoscere bene le due regole e i due modi di comportarsi: essere indefinito e indefinibile, scompiglia l'assetto scolastico, infrange regole e norme, rendendo manifesta l'infondatezza della disciplina e quindi riscuotendo la simpatia di molti. Il clown decostruisce il familiare, manifestando capricci, esprimendo vacillazioni, ostentando strepiti e noia; commenta le preghiere, bussa sui banchi, si dondola sul banco, gira per la classe.

Per MacLaren, il clown, come nel circo, svolge un ruolo complesso. Egli non solo fa ridere, ma elabora e rende manifesto un meta-discorso, identificando le regole sottostanti dell'ordine sociale e sovvertendole. Profanando le regole scritte e orali, gioca con l'inconsistenza e con l'arbitrio delle norme sociali, lancia un ponte fra la scuola e la vita, invertendo la vita della classe, sino al dileggio dell'insegnante, se non è capace di ridere anche lui.

MacLaren esalta il lato attivo dello studente-clown, però sottovaluta una sua funzione nascosta, in quanto il suo comportamento diviene il modello negativo per il resto della classe, ben presto rafforzando il modello egemone positivo che l'apparato scolastico consuma istituzionalmente. Il fatto è che nell'etnografia di questa scuola cattolica dell'Ontario i giovani portoghesi e gli azzorriani devono assimilare l'immagine del *Christus patiens*, per diventare buoni cattolici e buoni lavoratori, celebrando una ideologia conservatrice che trasmette in maniera silente un apprendimento strutturale rispetto al manifesto curriculum.

I riferimenti etnografici si riferiscono a due casi diversi, rispettivamente una duplice contraddittoria consapevolezza di futuro operaio e attuale consumatore da una parte, e dall'altra una cultura della performance che individua nell'inversione rituale clownesca la chiave per scoprire l'ordine nascosto. La rabbia e il risolino dei *lads*, però, sono tanto funzionali al potere quanto il riso e le pagliacciate dello studente che si fa beffe dell'istituzione scolastica; anzi, l'effetto prodotto sul contesto non si traduce in una generalizzazione della resistenza (ribellistica nel caso gallese, liminale a St. Ryan), ma in forme di emarginazione o di spettacolo pubblico, rafforzante due forme diverse di "apprendimento latente" di conservazione dell'ordine.

In entrambe le situazioni vediamo che la resistenza è coniugata all'interno di una discorsività complessiva (scolastica, formativa, professionale etc.) che i soggetti sociali coinvolti accettano in maniera consensuale e non fisico-coercitiva; in termini gramsciani, una discorsività che fa parte dell'*egemonia* di una leadership intellettuale e morale di un gruppo che impone un determinato ordine politico al mondo.

"Acculturazione egemonica" definisce D. V. Kurtz³⁴ l'insieme delle opere e delle pratiche che agenti politici e culturali pongono in atto per indurre ad assentire ad una ideologia del lavoro che non ricorre alla violenza fisica ma alla distribuzione simbolica nel mondo del peso del bene e del male, con esplicito ricorso a Gramsci.

L'egemonia è quindi un processo complesso, e non una semplice forma ideologica, che riesce a immettere gli individui entro le istituzioni, donando identità sociale, ma che soprattutto concretesce anche assorbendo le stesse resistenze al potere. Questa attenzione gramsciana e neo-gramsciana è sottovalutata dalla Ortner, anche se essa, correttamente intesa, potrebbe confluire nella rivalutazione del *refusal of ethnography*.

³⁴ D. V. Kurtz, *Hegemony and Anthropology: Gramsci, exegeses, reinterpretation*, «Critique of Anthropology», 16, 1996, n. 2, pp. 103-135; D. V. Kurtz, *Political anthropology. Paradigms and power*, Oxford, Westview Press, 2001, con relativo capitolo dedicato a Gramsci, ritenuto fondatore della versione culturale dell'antropologia dell'economia politica.

8. Antropologia della società civile

La pluralità temporale e insieme coeva delle identità è un importante tema nonché uno dei maggiori lasciti della scuola di Birmingham, in specie di Stuart Hall³⁵, che vede proprio in Gramsci il pensatore che ha maggiormente pensato in termini di costituzione processuale delle identità culturali, grazie alla sintesi di diversi livelli surdeterminati di coscienza, gettando nuova luce sul razzismo e sul neoliberalismo.

Su tale co-identitarietà è utile riprendere le tesi della Crehan sulla nozione di cultura, e in particolare sull'opposizione fra tradizione e modernità, un cattivo *marker* – per l'autrice – della nozione antropologica di cultura, perché essenzializzante la connessione sociale.

L'assunto fondamentale della proposta è, invece, che il rapporto fra potere e classi sociali sia un paradigma analiticamente ed euristicamente più forte della connotazione di cultura in termini di "tradizione". La tesi è sicuramente gramsciana³⁶ e si riannoda alla differenza fra le due forme di folklore, il reazionario e il progressivo, che a sua volta è leggibile in termini – rispettivamente – di tradizione/passato e modernità/futuro.

Se la questione è posta in tali termini, la tesi gramsciana sulla duplicità del folklore non sembra, però, oggi più sostenibile.

Il fenomeno della "invenzione della tradizione"³⁷, i ritualismi, l'inversione rituale, nonché tutte le forme di rifunzionalizzazione, riabilitazione o rivalorizzazione delle tradizioni (a livello sia nazionale sia internazionale, come l'antropologia neo-gramsciana ha di recente studiato) fanno sì che fra tradizione e modernità non vi sia opposizione statica e storica, ma mobilità e reciproca continua riconversione. Il fol-

³⁵ Cfr. S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, trad. it. Roma, Meltemi, 2000.

³⁶ Tale nesso gioca un ruolo significativo anche in Willis, che, alla conclusione di *Learning to Labour*, ritiene possibile superare l'antinomia identitaria dei *lads* con una futura riconciliazione lavorativa di classe. È la parte più caduca del volume, uno scivolamento ideologico, etnograficamente innecessario.

³⁷ Notoriamente, E. Hobsbawm ha per primo definito il fenomeno della "invenzione della tradizione", conferendo però alla sua emergenza la funzione di camuffare ideologicamente i rapporti di potere; cfr. E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (tr. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987, 2002³).

klóre-relitto non è entità atona né disperatamente ferma a un passato oramai tramontato, per comportamento e per forma di coscienza; ma momento sempre rivitalizzabile, e in ogni caso in possesso di risorse di resistenza potenziale. La nozione di resistenza come movimento in atto, poi, ridona tanto alla tradizione quanto al folklore-relitto oggettualità, significato e funzione, pur non identificandosi per ciò stesso con il lato “progressivo” gramsciano. E se i suoi tratti vengono a condensarsi in fattispecie – come suole dirsi oggi – “essenzializzate”, sono nondimeno momenti di processi reali antropologicamente rilevanti e da studiare, che non riescono ad erodere le basi teoriche ed euristiche della nozione antropologica di cultura.

I *critical studies* hanno a lungo lavorato sulla compresenza di forme di coscienza differenziate o contraddittorie, e concluso sulla non-transitorietà delle forme co-identitarie o, per lo meno, sulla loro non predicibilità di transito, recuperando uno “spirito di filosofia vivente” che sta dietro le tradizioni.

Senz’altro il continuo convertirsi di passato e presente apre ad una accezione di “società civile” né solo strumentale al dominio (non necessariamente lo Stato), né solo antagonista al potere. Esiste una “guerra di posizione” che è al contempo lo specchio e il luogo della scomposizione di essa in movimenti sociali differenziati, la cui formazione risponde a due modelli fondamentali, la *cooptazione* della e nella egemonia ideologica del potere da un lato, e dall’altro la costituzione del/i movimento/i della *contro-resistenza* che porta all’opposizione o al rifiuto, per raggiungere altre forme di libertà politica.

Quanto e come le due anime dei movimenti sociali e delle loro forme di autorappresentazione siano debitrice del primo o del secondo modello è questione di ricerca antropologica non limitata al folklore progressivo. Ed è quindi anche questione di una etnografia che, liberata dal laccio immobilizzante dell’etnologismo, sia capace di recuperare la contraddittorietà delle identità culturali, i diversificati momenti di oggettivazione dei sistemi di significati, le manifestazioni differenziate del Sé, la varietà delle funzioni di dominio esercitate in un contesto, la varietà delle soggettività individuali e collettive, l’abbassamento della autorità etnografica e la rinegoziazione del ruolo e delle funzioni delle risorse conoscitive e intellettuali di coloro che hanno legittimo di-

ritto a parlare di e per un territorio, al fine di attivare uno studio antropologico privo di pregiudizi. La ricerca delle “distinzioni” rimane pertanto il compito di una antropologia e di una etnografia che sappia cogliere la scalarità del “denso” nella sua molteplice fenomenologica varietà, cautelandosi dall’attrazione verso un modello unitario.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

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

Alessandro Deiana

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

Recommended Citation

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

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

Abstract

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

Keywords

folklore; popular culture; heritage; hegemony; subalternity

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

Alessandro Deiana

1. Introduzione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. *Comprendere la cultura popolare*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Riconoscere la subalternità

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

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

¹⁵ Ivi, p. 2314 (Quaderno 27).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Lottare sul terreno della cultura?

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

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

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

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

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

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

6. Conclusioni

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

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

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

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

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*

Article 10

2017

History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination in Gramsci, De Martino, and Fanon

Roberto Beneduce

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

Recommended Citation

Beneduce, Roberto, History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination in Gramsci, De Martino, and Fanon, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 134-173.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/10>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

History as Palimpsest. Notes on Subalternity, Alienation, and Domination in Gramsci, De Martino, and Fanon

Abstract

The article aims at considering a number of issues common to the theoretical projects of Gramsci, de Martino, and Fanon, though the context of their work and their life trajectories was so different. More particularly, my analysis takes into consideration the debate on folklore and its natural opposition to hegemonic world representations; the special role of protest and historical consciousness among subalterns; the value of a “symptomatic reading” (Althusser) of history, able to recognize those fractures, silences, and contradictions that are often forgotten by official history, or just classified as signs of alienation. This perspective allows us to see history as a palimpsest, and the subalterns’ speech recognizable only when we explore all the strata that compose their history.

Keywords

subaltern world, colony, symptomatic reading of past, collective consciousness, folklore

***History as Palimpsest.
Notes on Subalternity, Alienation,
and Domination
in Gramsci, De Martino, and Fanon****

Roberto Beneduce

Though its narrativity, historiography furnishes death with a representation that,
in placing the lack within the language, outside of existence,
has the value of an exorcism against the anguish [...] In sum, narrativity, the metaphor of performative discourse,
finds its support precisely in what it hides:
the dead of which it speaks become the vocabulary of a task to be undertaken
(de Certeau 1988, 101-102)

1. Writing the «cultural history of the oppressed»

«No one has ever written this dramatic cultural history of the oppressed: but someone needs to get down to doing it» (De Martino 1996, 39).

It is a thought that runs through the whole project of De Martino's ethnography. It emerges in various forms, but always as the organizing principle of a plan of staggering density and range, in which the historical and anthropological questions examined are incarnated in living bodies, and the analysis of funeral laments, forms of popular religious feeling or magical-ritual healing is combined with that of the protests of the labourers.

But it is in his «passion for chaos» and his «periodic suspension of the historical order» in peasant society that De Martino captures an as-

* I would like to express a profound acknowledgement to Jean-François Bayart (IEA, Geneva and Chaire d'Etudes Africaines, Rabat), Béatrice Hibou (SciencesPO, Paris and CRESC, Rabat), and Pier Giorgio Solinas (University of Siena), for the generous suggestions on the issues at the heart of this work. Moreover, I would like to thank the IMÉRA (Marseille) for the support given during the research that made possible the writing of this article.

pect that is fundamental for contemporary political and anthropological thought. This is particularly true when he raises questions on the condition of subalternity or the forms of resistance deriving from Catholicism and the Enlightenment among the poor of Southern Italy – namely, the forms of political structuring of aspects of social and cultural life, with the controversial theme of the «weapons of the weak» (Scott) or the «politique par le bas» (Bayart).

However, for De Martino, this «periodic suspension» did not only concern the magical-therapeutic rituals (the idea of «institutional dehistoricization»), nor was the «passion for chaos» limited to the «tragic seriousness of the festival»; it emerged, not only in the «taste for scurrility», typical of the «rural poor», but also in «collective revolt». And this, precisely because of its unruly and almost «orgiastic» nature, continued to seem to him «hard to regulate politically», and only with great difficulty could it become a «considered awareness of the struggle and liberation» (De Martino 1996, 20)¹.

These reflections are clearly influenced by the effect of Gramsci's ideas, and by an interpretation of subalternity, crisis and deliverance that we can reasonably apply to contexts unlike those that were in De Martino's thoughts.

I am not offering a philological analysis. What interests me more is exploring how De Martino combined his analysis of evil and Magism with an account of a distinctive experience of the traumatic past and history, which reveals his familiarity with Bergson and suggests a sense of time typical of those in a state of subalternity (and so, in my view, a special form of memory and historical awareness that they experience, a particular kind of «durée» and temporality, particularly in moments of crisis).

These notes aim to survey the sometimes indirect ways in which De Martino's perspective matches similar concerns in the thought of Frantz Fanon, who also analysed the specific forms of subjection, alienation and revolt among subalterns, and the distinctive forms of

¹ His reflections on the «festive and orgiastic» aspect of the peasants' revolt reveals both his dialogue with Gramsci's ideas on destiny and the form of revolutionary movements, as well as a striking closeness to Fanon's theories on cults of possession (2004).

time experienced by the colonized (his pages on the idea of «fatalism»), probably influenced by his reading of Gramsci, whose work was already starting to appear in France in 1953². In other words, the question on the relation of the oppressed with history (a history that repels and humiliates, according to De Martino 1996, 21) may be the central question from which many of their thoughts begin.

Let us be honest: there is little strictly philological justification for the comparison between Fanon and De Martino. The former did not know the latter, and the latter refers to the former only in a short review of *The Wretched of the Earth* – a review as short as it is superficial – in which one is struck by his error on the date of Fanon's death³.

However, even those short notes, which analyse Fanon's book within a specific theoretical and political context (the writings of Lanternari and Worsley on cultural apocalypses; the work of Richard Wright, with whom Fanon was in contact before their relationship cooled), seize on some crucial questions.

First: for De Martino, «the themes of Marxism, Freudianism and Sartrism are revived and tried out» for the first time, thanks to Fanon, “within the decolonization process” – i.e. in Fanon they were not «mechanically “applied” to the colonial situation», but critically rethought in a context other than that «in which they originated historically».

There was nothing accidental in this acknowledgment: it was the same perspective that De Martino had adopted when he interpreted the magic and religious world in the South through the prism of Gramsci and dialectic materialism, considering particularly the hegemonic aspects of Catholicism, as well as the conflicts and mediations («the compromises of the outgoing impulse») it had caused. More particularly, as we shall be repeating later, he was to rethink such ideas as «crisis of presence», which was originally conceived to reflect on the condition of primitive societies, in various contexts (European socie-

² See, for instance, Gramsci (1953, 1955, 1959).

³ «His life was cut short prematurely in 1957 at the age of 37» (Fanon actually died in 1961 at the age of 36; De Martino 1962, 3). In his review De Martino recalls Fanon's interest in comparative psychology, an aspect on which the present author has long insisted, writing of Fanon's critical ethnopsychiatry (Beneduce 2011, 2016a)

ties in the throes of Nazism and the second world war), where that crisis and the accompanying risk of regression can once again emerge.

The second point is equally important. It is the role that Fanon attributed, in De Martino's view, to the proletariat on the one hand, and the peasant class on the other. Significantly, in the short space of a review, he chose this aspect as worthy of mention among the many that crowded the pages of *The Wretched of the Earth*. For Fanon, the proletariat («tram-drivers, taxi-drivers, miners, dockers, interpreters, nurses») had everything to lose from decolonialization, writes De Martino, unlike the rural masses («the peasant, the humiliated, the starving») who were fully aware of their condition and the fact that the anti-colonial struggle would inevitably be violent.

Fanon's closeness to the peasant classes is not far from De Martino's feeling for «those who were last» (Daniel Fabre's expression). Fanon would be much criticized for what seemed to many a romantic reading of rural society in Algeria (Bourdieu, for example⁴, criticized him sharply for his utopian and misleading vision of the country, even though his own line in a piece from 1961 on the meaning of the revolutionary struggle and the changes that the anti-colonial war brought out in practical behaviour and symbols was almost identical with Fanon's) (Bourdieu 1961).

Though De Martino proclaimed himself a «militant of the working class», his research would give special attention to the condition of the peasants and farm labourers, in whose experience of oppression he found signs of a rebelliousness often expressed in special forms and codes. And, while Fanon thought of the millions of the colonized whose lives were « beset by death», and the «humiliated of all the world» (Fanon 1965, 102), De Martino was to transcribe the songs, protests and inhuman weariness of other wretches of the earth, such as the labourers of Tricarico, who refused to resign themselves to playing

⁴ «I think these men [Sartre and Fanon] contributed to what Algeria became because they told stories to Algerians who often did not know their own country any more than the French who spoke about it, and, therefore, the Algerians retained a completely unrealistic utopian illusion of Algeria [...] [T]he texts of Fanon and Sartre are frightening for their irresponsibility. You would have to be a megalomaniac to think you could say just any such nonsense» (Bourdieu, cit. in Burawoy [online]).

the mere role of the «uneducated». His portraits of their labour and the expressions on their faces sometimes have the same brush-strokes and palette as Carlo Levi, but are unlike him in their strong sense of the role of the intellectual: one, who, in De Martino's words, should give the poor a voice, «but as an intellectual, not as a mere *cahier de doléances*» (De Martino 1996, 40).

Another idea that brings together Levi, the historian of religions recording the protests of the peasants of Lucania, and Fanon, the psychiatrist become spokesman of the anti-colonial movements, is the idea that individual alienation is a reflection of collective alienation. In both of them, their dialogue with Freud and Hegel would lead to the project of a critique of their respective disciplines, and the urgency of a deconstruction of ethnology in one case, and of colonial psychiatry in the other.

However, this did not stop De Martino from making a third observation in his short review of *The Wretched of the Earth*, drawing attention to Fanon's «somewhat summary» analysis of «religious liberation movements», which failed to recognize the social, psychological and political value that had been brought out in those very years by other scholars⁵. Underlying his criticism there is certainly the idea of «cultural apocalypse», on which he would work intensely in the following years, but above all, that of «progressive folklore», drawing on Gramsci's thinking on the subject.

And so, leaving aside the very different context of their civil and political commitment, as well as the different paths they took, their shared ethical and ideological sensibility⁶ and parallel (though not al-

⁵ De Martino is referring here to works published in those years by Bastide, Lanternari and Worsley. On this issue, and more in general on the «political-religious connection» between subaltern and rural masses in colonial Madagascar, see Condominas (1960, 91-92). For a recent reading of the religious-political experience of subalterns in Gramsci, see the valuable work by Zene (2015).

⁶ The young De Martino wrote in an anonymous «manifesto» that is unanimously recognized as his work: «For all those persecuted politically – for the misfits who are denied the joy of an honoured hearth in a free country – for those who suffer in silence in the solitude of the fields, in the din of the workshops [...] I STAND UP IN PROTEST AND SWEAR [...] not to tolerate the deliberate, open, vulgar wrong done to freedom, and to vindicate it with every means that is in my power and that opportunity gives me, from passive resistance to patient evangelization, from cunning stratagems to armed rebellion and sacrifice; to watch over the life of freedom even in private» (De Martino 1997 [1944], 215-216). Fanon seems to be answering him a few years later when he

ways coinciding) thoughts on essential questions justify this comparison on the forms of historical consciousness among the oppressed.

My reflections aim to interrogate their texts, and their analysis of the peasants of Southern Italy or the colonized, by questioning what we are used to calling «collective consciousness», and how we can interpret those particular forms of «consciousness of history» that emerge unexpectedly, for example, from the words of a prophet, such as David Lazzaretti, or a man encountered in a psychiatric hospital in South Africa (John and Jean Comaroff's 1992, 157). Or again, I would like to consider the forms of «experiential appropriation of the past» that collective imagination (folklore, myths, or mythical images) makes possible to the oppressed. As Taussig has suggested, the fragments and remnants of myths and religious traditions are not just the tenacious traces of a tradition but the signs with which the oppressed think of their dispossessed history and of the anguish of their present. This «appropriation» operates, according to Benjamin and Bovenschen, as a strategy of redemption (Taussig 1984, 87-88).

2. *The kingdom of rags*

Well: *Il mondo Magico* (only later did this become clear to me) was no more than a contemplation, at world level, of the ever-impending dark theogonic anguish in the gaze of the poor peasants of Puglia, a contemplation that tried as hard as possible to be pure – that is to say, universal and objective – but, for that very reason, reinforced my practical commitment as a militant of the working class (De Martino 1949, 434).

De Martino came out with this formula in a complex article of 1949. A year after the publication of *Il mondo magico* and the polemics and misunderstandings this work had caused, the article on the «subaltern popular world» seems almost a kind of afterword for the author to clarify his thought and the theories he had formulated the previous

writes: «If the question of practical solidarity with a given past ever arose for me, it did so only to the extent to which I was committed to myself and to my neighbor to fight for all my life and with all my strength so that never again would a people on the earth be subjugated» (Fanon 1967, 177).

year, replying to his critics and taking up, one after the other, the questions raised by his reflections on magic thinking. But, in returning to the questions on the crisis, recovery and tasks of ethnology, the article also aims to redefine, absolutely unambiguously, his political position.

His thoughts on anthropological knowledge, the intellectual's commitment alongside the working classes, how popular culture should be understood, and the elucidation of his suggestions in his analysis of Magism as a response to the threat of the crisis, are the interweaving themes in this short article, and will help advance our own reflections.

One of the dominant themes is, first of all, his condemnation of that «applied ethnology», which, from the traditional conception of folklore to the various specific uses of anthropology, expressed in exemplary fashion the «connection between political exploitation of the subaltern popular masses and the naturalistic consideration of their culture».

The humanism of «western civilization», adds De Martino, is actually a «circumscribed» humanism⁷ that concerns only bourgeois society: «Precisely because it is a characteristic of this society that Christ does not go “beyond Eboli”, the world that lives beyond Eboli seemed to bourgeois ethnology and folklore *ahistorical* – a possible history but one that for the present *makes no appearance in the historiographer's memory*» (De Martino 1949, 412).

No «historical pity», he continues, had animated the studies of Tylor or Frazer: what we see is no more than a catalogue of «barbaric» customs, written with the dictionary of evolutionism and designed to show the «ravings of ignorance».

British functionalism had further worsened this approach by wanting its colonial administrators to be ethnologists, and foreshadowed another situation in which ethnology might have been usefully applied in western societies too. Which?

⁷ Similar criticisms were to be made by Sartre and Fanon of the comedy (the «striptease») of a humanism that celebrated human rights in the heart of empires, but then quickly forgot its principles in the colonies.

Professors E. G. Reslenderger of Harvard University and W. G. Dickson of the «Western Electrical Society» have written a book «La direzione e l'operaio» (at last: see at what point we are), in which the “scientific” technique of the functionalist colonial administrator is transferred into the field of administration and direction of a certain mass of workers, enlisted by a capitalist enterprise (in the specific case, the western electrical society) (De Martino 1949, 415).

And so the real project of bourgeois ethnology is unmasked. And to these examples was added the drift of an «ethnopsychology» seeking to imagine the «culture of any people as something determined once and for all by the relative psychic model».

A different ethnology was offered as a model in the face of these perspectives: the Soviet example, which sought to find in societies and cultures the endless game of the tension between «old, outmoded aspects and new, progressive ones» (De Martino 1949, 427).

There seems to be room in his thought for questions he had long reflected on in the war years, when proximity to death and clandestinity, and his familiarity with the humanity that had peopled the long months spent with his family at Cotignola⁸, had certainly stamped a particular outline on his questions about the «crisis of presence».

De Martino had been exploring for years the totality of the strategies that seek to oppose the threat of this crisis, considering all the contexts in which they emerge – no matter whether Magism and the shaman's powers, the beliefs of the «rustic poor», or those parapsychological phenomena whose study methods were at the centre of numerous controversies. All of them were to be doggedly studied in their irreducible ambiguities, in their social distribution, and in their many significances. In short: folklore (popular culture) and Magism cannot be discussed in the singular.

Though the article criticized the traditional conception of culture and folklore, it also recalled one particular manifestation of the «crisis»

⁸ The family of his wife, Anna Macchioro, came from Cotignola. On the young Ernesto De Martino, see Charuty (2010). On the political dimensions of De Martino's thought, see also Di Donato (1993) and Severino (2003). On the period spent at Cotignola, see the detailed analysis in Ciavolella (2016).

of ethnology in that period – «the renewed psychological interest *in the dark side of the soul*, in the supposedly sub-conscious world, for dreams, and in phenomena that are customarily called paranormal» (De Martino 1949, 423; my emphasis). That interest, indeed, marked the very limitations from which De Martino wanted to distance himself, but at the same time bring out the need for another approach.

It is a fundamental and controversial passage in the dialogue with magic powers De Martino had been setting up for years, aware of the tragic fascination that Nazi Germany had felt for questions of irrationality, and for the limitations in the popular world of the illusory attempt to achieve in an «ideology of the hereafter» «deliverance» from one's subaltern condition, without producing a «real solution» to it.

In the article on the subaltern classes mentioned above, De Martino tries to distinguish his field of enquiry from parapsychological studies and the Parapsychology Foundation with which he had begun what was to prove a longstanding dialogue, giving rise, years later, to an animated exegetical controversy between Silvia Mancini and Giordana Charuty⁹.

Still in 1956, the same year as the publication of the article on the crisis of presence, De Martino took up these questions, recognizing that his hesitation («embarrassment, uncertainty») in analysing parapsychological phenomena had two sources: he did not feel he had the necessary expertise (although he was «very interested in parapsychology»), but he was also unaware that «relations between parapsychology, ethnology and the history of religions are at present almost inexistent [...] And, in any case, there is not yet any *active and serious collaboration, based on observation and experimentation by a team*»¹⁰.

Others wanted to sidestep the unavoidable questions for the historian of religions of the reality of magic powers, such as the shaman's

⁹ This article will not deal with this aspect, which has been analysed exhaustively by Giordana Charuty. See Charuty (2001), Mancini (1999), and Mancini and Méheust (2002).

¹⁰ De Martino 1956, 96; my emphasis. This journal – «La Tour Saint-Jacques» –, which dealt with esoteric matters and questions of astrology among other things, contained articles by Emilio Servadio, Mircea Eliade, André Breton, and many others, in an often bewildering mixture of perspectives and approaches. De Martino (and the Gramscian vocabulary that had been evident in his writings for years) certainly seems somewhat out of place there.

gifts, or the widespread idea in many peoples that shamans can fly. De Martino, however, insisted on the importance of the question, on the very definition of reality and nature, even wondering what the effects might be of regaining powers like those of the shaman, which the development of civilization seemed to have transcended:

If we limit ourselves to the traditional concept of nature established by the sciences, we risk ending up in a blind alley [...] We need, then, to adopt the idea of a *culturally conditioned nature*. It is, in any case, a concept that our sciences support. And we may find in it, if not a point of agreement, then at least a point of discussion in which we may meet the psychologists. *It is a matter of knowing whether regaining these various powers entails losing our civilization. If that were so, then the shaman can fly as much as he likes and let's not bother about it!* Or if it is not so, then the historian (and the historian of religions) has never failed in his duty (De Martino 1956, 96; my emphasis).

This article related the discussions at the conference of Royaumont and was published a good eight years after *Il mondo magico*. What is striking in it is the strong conviction that ethnology *must* in any case consider the problem of the reality of «paranormal phenomenology», despite the polemics with the Italian Communist Party that would shortly after lead him to allow his membership of the party to lapse¹¹.

It is most certainly a significant passage, which suggests the author's methodological awareness of the risks that had till then assailed research in these areas, where we seem to hear the echo of Gramsci's warning in his criticism of De Man – as early as 1929 – that indicated the need for these fields to be studied historically as well as sociologi-

¹¹ At one point in his article on the history of the relations between ethnology and parapsychology, he claims peremptorily: «Paranormal phenomenology is neglected as a possibility [...] It is, in effect, impossible to study the magic or religious ideology of what are called 'primitive' civilizations starting from the assumption that we can ignore the reality of paranormal phenomenology [...] Lévy-Bruhl's theory presupposes that paranormal phenomenology does not exist, and that normal reality – what is the 'norm' for the West – is paradigmatic reality, the only possible one and the only objective one. Now, this premise is denied by the fact that so-called paranormal phenomena *exist*, and civilizations different from the Euro-American industrial one treat these phenomena with great importance» (Ernesto De Martino 1956, 97-99; author's emphasis). In a recent article on the different images of Gramsci to be found in De Martino, Gino Satta cites Togliatti's irony in a phrase quoted in the work by Severino already cited, when the Secretary of the PCI alluded to the «extremely serious studies on the cognitive value of witchcraft» (Satta 2016).

cally. But, at the same time, those notes also recall that De Martino had no intention of evading those questions.

The chronology of these works (*Il mondo magico*, the 1949 article on the history of the subaltern popular world, the address to the conference of Royaumont published in 1956) traces an itinerary of questions as close-packed as they are stubborn. Though his interest in folklore and therapeutic-ritual practices or magic powers was to continue to inspire his research in Lucania and Salento, in a tension that at times was not without its contradictions, De Martino was also troubled by the question of his own personal political commitment.

As in Fanon, his criticism of bourgeois ethnology, his militant practical work alongside the labourers, and his questioning the intellectual's responsibilities are seamlessly combined with his reflections on the «will of history» of the oppressed. In this development, he underlines the urgency of a different conception of folklore and popular culture, which was also a central motif in Gramsci. This famous passage summarizes some of these aspects, which were to be taken up systematically by De Martino too:

We might say that, so far, folklore has been studied mainly as a «picturesque» element [...] We need, rather, to study it as a «conception of the world and of life», *implicit to a great extent*, of certain specific strata (specific in time and space) of society, *in opposition (it too mainly implicit, mechanical, objective)* to the «official» conceptions of the world (or in the broader sense of the historically determined, educated parts of society) that have succeeded each other in historical development (Gramsci 1975 [1935], 2311; my emphasis)¹².

¹² On the interpretation of novels and popular culture, see what Gramsci writes about the *Conte of Monte-Cristo*: «The novel of appendix replaces (and favours in the same time) the fantasizing of the man of the people; it is a true daydream». Referring to Freud, Gramsci adds, «fantasies stem from a (social) “inferiority complex” that determines long-lasting fantasies about the idea of revenge, of punishment of those are responsible for their adversities, etc. In the *Conte of Monte-Cristo* there are all the elements to cradle these fantasies and therefore to propose a narcotic that muffles the sense of evil» (Gramsci 1975, 799). Here Gramsci seems close to Fanon's consideration on possession cults in colonized societies: «Symbolic killings, figurative cavalcades, and imagined multiple murders, everything has to come out. The ill humors seep out, tumultuous as lava flows. One step further and we find ourselves in deep possession. In actual fact, *these are organized seances of possession and dispossession*: vampirism, possession by djinns, by zombies, and by Legba, the illustrious god of voodoo. Such a disintegration, dissolution or splitting of the personality, plays a key regulating role in ensuring the stability of the colonized world. On the way there these men and women

For Gramsci, folklore is a conception of the world and of life that, *objectively, mechanically, and implicitly* is «opposed» to official conceptions (religious, scientific, moral). While Cirese would find it illegitimate to attribute a generalized value of protest to folklore¹³, regarding the *progressive* characteristics Gramsci found in some of its aspects as unjustified, he did not fail to grasp the importance of this new formulation – which was different from what Gramsci had proposed only a few years before.

This «progressive» character of folklore, bound up with precise historical events, revealing the incessant moulding of symbolic and cultural materials, was taken up by De Martino years later in his article on the *songs* of Romagna, where, among the usual verses on love and the avenging of honour, he had found precise references to the assassination of Matteotti (De Martino 1951, 254).

I cannot consider the whole of that debate here, but will simply refer to the passage from another short piece published the year before on Rabatà, a district of Tricarico plunged in the chaos of poverty, in which De Martino analyses that «confused form of socialist evangelism (or evangelical socialism)» that, in his view, expressed «an *initial* detachment from traditional conformity, an *initial* awareness of the contradictions of bourgeois society, and an *initial* introduction to a radically different vision of the world. This awareness is sometimes expressed, he writes, in a bitter, slanderous and *even scurrilous* rebuke» (1950, 661; my emphasis). Not produced by elaborate moral reflections on the differences between the Church of the rich and the Jesus of the oppressed, that awareness, in many respects close to Gramsci's idea of «instinct», emerged as an «ideological reflection», born «on the

were stamping impatiently, *their nerves "on edge"*. On the way back, the village returns to serenity, peace, and stillness» (Fanon 2004, 20; my emphasis). On Gramsci and Freud, see Boni 2007.

¹³ One recalls the peevish passage in which he comments on the title given to an interview with him in 1967 published by «Rinascita sarda»: «The title of this piece – *Folklore come rivolta* – was an act of violence: it was added on an impulse, without my knowledge, by some communist sub-editor, to the text of my interview, which had not a word, not a comma, to justify it [...] I too fell briefly into the trap of Ernesto De Martino's nonsense on "progressive folklore" and I have one or two blunders on my conscience, like that of the "masses as protagonists" (sooner or later, unless I lose the one eye left to me, I'll write a piece of self-criticism); but I soon had second thoughts (see the notes on "folklore of protest and folklore as protest" published in 1976)».

terrain of political and social struggles» (De Martino 1950, 661). In the end, this was the real matrix of new, special forms of historical or political consciousness: it would be the same for Fanon, for whom only the anti-colonial struggle could generate a new form of subjectivity and a new experience.

But it is the sense and potentiality of *opposition* as Gramsci writes of it that I am anxious to quickly explore here, partly to leave behind the shallows of a debate that, at times, has ended up overturning decisive intuitions.

Gramsci was no more able than de Martino and Fanon to find any coherent character in the dull, but obstinately present, sound of what others were content to define as folklore, appealing to that confused dimension of social criticism that could only be perceived when songs and cultural manifestations were caught «*in flagrante*» (De Martino), or when the artistic forms were registered in the movement of history and struggle (Fanon).

It is in this sense that the *Note lucane* are a valuable document for rethinking the question of «progressive folklore», which can express themes of decisive importance when it turns its attention to the experience of dominion and the condition of the subaltern.

First, there was the relation with the religious, which had two contrasting forms: that of a Catholic Church that «makes use of the spiritual arms it possesses to guarantee victory to the landowners», counting no small number of believers among the farm labourers and the poor of Tricarico, and that made up of faith, political consciousness and the rage of «socialist evangelism» of which De Martino writes. Representatives of this strand were peasant-women like Rosa Stasi and Lucia Zasa, who no longer believed in the parish priest, but only in Jesus, and cried out that it was poverty that brought the devil into the home, and not communism. Then there was the visionary religious feeling of Donato Manduzio – farmer, magician, healer and untiring narrator, who, inspired by the Old Testament, dreamt of creating a community of converts to Judaism in the Gargano area, and of a

promised land where the poor farm labourers of San Nicandro, oppressed by poverty and fascism, might settle and live free¹⁴.

Secondly, he analysed the ways in which phrases or refrains whispered in the public squares, snatches of mime and silent corteges constituted an authentic theatre of protest and opposition – fragmentary and enigmatic, most certainly, yet also unequivocal in its content and as to who is on the receiving end of its social criticism. Some labourers, for example, delight in stealing his hat from the Marshall of the Carabinieri and hiding it under an apple tree, and others at election time mock those who supported the party of the bosses (Christian Democracy).

For De Martino, one could recognize in these unexpected, determined gestures, or in the verses that quickly caught on in popular songs, «the peasant tendency to represent dramatically, to *redeem the true state of things through impersonation and mimicry*». But it was the Song of Rabata that revealed these sung protests most effectively, these arts of resistance of *those who know they have everything against them* (the image of the family whose child dies in a domestic accident, and then sees his wretched home “filled with the Law and the doctors”, is a perfect allegory of the experience of domination that De Martino wants to explore, and that Fanon would later describe unforgettably in speaking of the family and colonial medicine in Algeria).

This song, whose uncertain number of strophes are in no definite order, and was able to incorporate images of new conflicts and new tragedies, was in fact

[an] anonymous *literary testimony of pain and rebellion, of reproach and threats* [...] As is often the case in popular literary compositions, it was created by each one bring-

¹⁴ «Le fascisme avait supprimé toute possibilité de révolte par la grève : tout moyen de fuite devant la misère et la répression en émigrant au-delà de l’océan ou dans les pays européens avait disparu. Dans les bourgs surpeuplés, il ne restait à ces hommes qu’une voie de salut, pour oublier la terrible condition qui était la leur : la spéculation religieuse. On vit alors les hommes et les femmes s’adonner avec véhémence, avec passion, à discuter de Dieu : à la faim de la terre, pour un temps se substituait la faim du ciel» (Cassin 1993, 239). That Manduzio thought of Judaism in the dark days of the racial laws is, in any case, a particularly effective expression of what religious or visionary discourse can formulate, even in seemingly oblique forms. On the “vision” issue, see also Beneduce (2017)

ing his own contribution, his own strophe or part of a strophe, sometimes no more than a word, and its unity derived from the shared experiences, poverty and aspirations of its creators, and also from the good-humoured, convivial fraternity of wine, amusements like *morra*, and drinking games. [...] Rabata, it says, is in ruins, and in it, as in a kind of circle of hell, men reach out to each other, asking help of each other. Roads and latrines were promised, but nothing came of it, and only the square of the archbishop's palace has been made new (and is, indeed, the cleanest and most decent spot in the town). *But the party must end, announces the refrain, class differences must be abolished and if anyone resists, there will be trouble* [...] But other strophes express the proud awareness that, though the peasants of Rabata might be regarded as Zulus or Bedouins, beasts that eat and sleep together with the animals, they are really "the youth of the world" [...] The polemic ends with a bitter rebuke to the self-styled intellectuals [...] I believe the song of Rabata is an extremely eloquent document of the local people's "*will*" to have a history [...] They want to enter into history, not just in the sense of taking over the State and becoming protagonists of civilization, but also in the sense that, from now on, from the present state of indigence, their personal stories will cease to be worn away privately in the great decay of the district of Rabata, and to sink *without any vistas of memory* in the mud and dung of its squalid days. They want these unlit days, lived in filthy dens that are halfway between a tomb, a cave and a stable, to be notified to the world, to acquire a public character through newspapers, the radio, books, and so to build up a tradition and a history (De Martino 1950, 658-660).

The article also raises the question of the political commitment of the researcher, and of the ethnological research that must now necessarily face the problem of what perspective to assume, of what space to occupy.

3. *The mummification of culture*

The first significant expression of the theme of personal commitment appeared, as we know, in the famous «Solemn Oath», which appeared in the journal «Il Nuovo Risorgimento». Its contents and its tone, the analogy with Mazzini's oath, the context («Adopted for the first time on the evening of 18 Nov. 1942 in Bari, when the Liberal-Socialist Party was born there, it was then the oath of all its members in many centres of Italy») – all these things are well-known. And I have

already recalled how close the ethical-political sensibility and the conception of freedom expressed there, even in its tones, was to Fanon's.¹⁵

In the following years, when the war was over, his research in Lucania fostered his questions on the role of the intellectuals. In his speech presenting the imminent expedition to Lucania, De Martino (1952a, 3) claimed:

We shall go from town to town, and in every town we shall be calling for a generation of a new kind, *the generation of human persons*. And when we return to the city we shall tell everyone what we have seen and heard [...] and we shall publish in a scholarly work an account of this forgotten kingdom of rags, we shall make everyone know *the lives that are eked out without vistas of historical memory* in the secrecy of the domestic hearth [...] What most readily appears of the popular world is the permanent fact of poverty, or rather certain episodes that every so often break the tragic calm of the poor districts. *We shall start from here too*, but so that we may *enter the less accessible world of the cultural life of the oppressed*, and establish a bond of relations and a continuity of events *between everyday life and exceptional events*, and, above all, join together again the present to the past, and the present to the future. We shall not resign ourselves just to registering the gusts of wind that lift the rags of the kingdom of poverty: *but we shall also try to learn what happens in the meantime, between one gust and another*. Everyone remembers Giuseppe Noviello dying on the earth of the occupied estate [...] But few remember the ancient song of the hoers¹⁶.

1952 was an important year. In articles and reviews aimed to analyse the relationships between hegemonic and popular culture, De Martino, his mind now filled with the social vistas of the peasants of Lucania, had to *develop* and get beyond Gramsci's position on folklore. Those songs, those beliefs and those speeches on disease that he had encountered in the countryside of Stigliano, Tricarico and Gorgoglione were decisive for illuminating the experience of subalternity, exploring how the dominated relate to the precariousness of existence or the violence of the estates, as well as trying to emerge, to be «in some way in histo-

¹⁵ See note 6.

¹⁶ «Poor digger digs and digs, and his pockets never have money. In the evening he comes back slowly slowly, takes off his shoes and then lies down. His wife goes to him and offers him her arm. "Off with you, my wife, I'm half dead. Take the cask and go get some water (the water that he usually went to take from the fountain when returning from work). Go into mourning, as I'm dead"». On this subject, see also Satta (2015).

ry». But De Martino also suggests a different punctuation when he recalls that

Precisely because these men were not in fact citizens of history, their presence was historically non-integrated, and culturally they were committed to being in some way in history through magic or saving themselves through religion. In this way, through these living experiences, partly political and partly cultural, I entered into a Marxist perspective of history, or at least in one of its fundamental aspects (De Martino 1996, 16-17; my emphasis).

For De Martino, if experience is often fragmentary for the oppressed, if their *presence* is not «integrated» and undergoes special forms of crisis, if there is still frequent recourse to Magism among them, it is because *they are not* «citizens of history» («Precisely because...»). And it is their condition that makes their conceptions of the world (those expressed in folklore) dispersive¹⁷. Fanon was to echo him in the first lines of *The Wretched of the Earth*: «It is the colonist who fabricated and continues to fabricate the colonized subject» (2008, 2). That is to say, it is colonial domination that forms alienated subjectivities and fosters contradictory and fragmentary representations of the world.

There was a tension similar to Gramsci's in De Martino's judgment on folklore, and there was no shortage of sometimes violently contradictory judgments over the years¹⁸. In 1952, however, his main idea was that, *on certain conditions*, the study of the «living experiences» that animated folklore, experiences «in part political and in part cultural»,

¹⁷ «Nothing is more contradictory and fragmentary than folklore», Gramsci had written (1975, 1105).

¹⁸ A few years later he could not resist decreeing the urgency of driving back «the kingdom of shadows within its boundaries» so that a new civil consciousness might at last come to light among the oppressed. The following passages indicate his growing distance from a folklore that seemed to me more and more of a limitation to the development of civil forces and as darkness: «For the Southern Italians, too, it is necessary to abandon the sterile embrace of the corpses of their history and open themselves to a heroic destiny that is higher and more modern than what they had in the past [...] To the extent that this will take place, the kingdom of obscurity and shadows will be chased back within its boundaries [...], and it will cause the specious light of magic to fade, a light that uncertain men in an insecure society, for practical motives of existence, substituted for the authentic light of reason» (De Martino, 2015 [1959], 188). See also E. De Martino, V. di Palma, 1996 [1961], 378.

allowed one to penetrate a «Marxist vision of the history» of the oppressed.

But how do we distinguish a folklore characterized by the sentiment of resignation and passivity from a folklore where the will of history is manifest in the songs, in the beliefs and in popular religious feeling, disclosing a Marxist vision of the history of the dominated?

In thinking of a history of the subaltern classes, Gramsci had criticized those judgments that had hastily attributed popular movements like Lazzarettism the value of a «Messianic current». Cavalli's, for example, was an exaggeration, since it contained no authentic reforming action. What it had expressed were, at most, «isolated and separate events that, more than anything else, revealed the “passivity” of the great rural masses»¹⁹). And yet, only a few years later, Gramsci was to proclaim the stubborn presence of a «morality of the people» directly connected to religious beliefs. The heterogeneousness of its various «strata» made it possible to recognize in it the principle of an opposition, of an almost natural dissent from «official morality»²⁰.

Earlier, I underlined the term Gramsci uses to bring out the special relation between the conception of the world of the subaltern classes (folklore, or at least some of its «strata») and the «official» one of the dominant groups (an objective «contrast»). But no less decisive for my argument is another of Gramsci's terms, whose importance has recently been brought out by Jackson (2016). It is the idea of «mummification», which is particularly significant for the connections suggested here between Gramsci, De Martino and Fanon²¹.

¹⁹ Gramsci 1975, 812-813. This is a critical remark to Armando Cavalli's *Correnti messianiche dopo il '70*, «Nuova Antologia», 16 November 1930.

²⁰ «So it is true there is a “people's morality” [...] which is closely linked, like superstition, to real religious beliefs: *there are imperatives that are much stronger, more tenacious and effective than those of official «morality»*. In this sphere too we must *distinguish various strata: the fossilized ones that reflect the conditions of past life and so are conservative and reactionary, and those that are a series of innovations, often creative and progressive, determined spontaneously by forms and conditions of life that are developing and contradict, or are simply different from, the morality of the ruling strata»* (Gramsci 1975, 2313; my emphasis).

²¹ On the possibility of interpreting Gramsci's and Fanon's thinking from within a shared perspective of a decentred Marxism, see also Bentouhami (2014). The thoughts on the «bureaucracy or general staff of the party», described as «having the force of custom, more dangerous» (Gramsci

On the basis of the detailed contributions by Ciliberto (1989), Frosini (2003), Liguori and Voza (2009), Jackson identifies the various occurrences of the term, and suggests the relations between this idea and other themes in the *Prison Notebooks* (parties, the «language of life», intellectuals, etc).

Unlike Jackson, I am taking this term mainly for its capacity to reveal a closeness between Gramsci's perspective and Fanon's. For example, when Gramsci considers the body of the proletariat (the brain of the Fordist worker is non-mummified, writes Gramsci, only his gestures are mechanized; Gramsci, 1975, 2170-2171²²), he seems to be able to recognize in this intuition a thought that Fanon was to express years later on colonized subjects – men «dominated but not domesticated» («He is made to feel inferior, but by no means convinced of his inferiority», Fanon, 2004, 16).

Gramsci, De Martino and Fanon have much else in common, however.

For example, Gramsci's criticism of Labriola²³, a criticism repeated in other pages of the *Notebooks* against the paternalistic spirit of many intellectuals of the left who managed to justify the colonies (Libya, in Labriola's case).

Similarly, Fanon would direct his irony against the «pseudo-solidarity» of the French democrats and intellectuals who not only accepted as obvious the idea of a French Algeria, but tolerated the most brutal violence of colonialism (1967, 77-79).

1975, 910) for the life of the party, is a further link between Gramsci and Fanon, who also mistrusted the parties and the post-colonial élites.

²² The image of the Fordist worker outlined by Gramsci is here the opposite of Loria's: «No, ignorant workers, alcoholic, dehumanized by working long hours at night, condemned to all the horrors of a sickening promiscuity by the lack of space in their living quarters, orphaned of any civil customs, cannot be citizens fitted for the new and higher humanity the reformers dream of» (1907, 417-418).

²³ Responding to a student who asked him about the limits of pedagogy and how he would educate a Papuan, Labriola replied: «I would provisionally enslave him; and that would be pedagogy in this case, then we could see if his grandchildren and great-grandchildren could start to benefit from some of our own pedagogy» (Gramsci, 1975, 1366).

Still closer to Gramsci's criticism of Labriola are De Martino's bitter reflections on Croce, when the latter distinguishes between «men who are actors in history» and

men who are *passive*, between men who belong to history, and men of nature (Naturvölker), men capable of developing and men who are incapable [...] Dominion is exercised over this second class of beings, who *zoologically and not historically are men*, as it is over animals, and one seeks to tame them and train them, and in certain cases, when no more can be done, one leaves them *to live on the fringes* [...] Of course, one first tries and makes an effort to *awaken them to manhood* through religious conversions, severe discipline, patient education and schooling. and, *political stimuli and punishments*, which is what is called the civilizing of the barbarians and the humanizing of savages. But if this, and as long as this, is not done, how can we have shared memories with them, *who persist in not entering history*, which is a struggle for freedom? (Croce, cit. in De Martino 2002, 87; my emphasis).

De Martino finds in these words «pitiless crudity, the bourgeois attitude to colonial peoples, with which the predominant practical relation of dominion prevents any “shared memories” and any effective historical understanding» (De Martino, 2002, 88). In the background of his remarks we can see the outline of a history that seems to proceed by dividing humanity in two: one consisting of men who are its actors, the other destined to remain oppressed by the «shadow» of a «bad past» (that is how De Martino defines the land of remorse, in 1959 – the same year as Fanon's speech in Rome. The humiliated and the oppressed, the southerners and the colonized, are those who are kept at the fringes and seek to participate in history, struggling against the forces of oppression as well as against the indifference and complicity of the intellectuals.

His analysis of the paternalism of the ruling classes, the urgency posed by the problems of national culture «in the age of the twilight of colonialism and the cultural and political reawakening of the colonial peoples» (De Martino) thus define a shared range of themes, dominated by the need to understand historically those forms of social and cultural life that seem to be expressed in frozen, closed or mummified forms.

Fanon traces a similar itinerary, but adds an interpretation of the reasons for what he had observed: the culture of the colonized may be

mummified, but only because the colonial situation has created it. The «mummification» of the culture of the dominated and of their institutions is what the colonial domination needs, not unlike that idea of folklore that was long reproduced in ethnology, which De Martino regarded as in line with the interests of the national bourgeoisies. Fanon seeks to question this mummification in the terms of a process to examine all the effects of its alienation:

The social panorama is destructured; values are flaunted, crushed, emptied [...] The setting up of the colonial system does not of itself bring about the death of the native culture. Historic observation reveals, on the contrary, that the aim sought is rather *a continued agony* than a total disappearance of the pre-existing culture. This culture, once living and open to the future, becomes *closed, fixed in the colonial status*, caught in the joke of oppression. Both present and mummified, *it testifies against its members. It defines them in fact without appeal*. The cultural mummification leads to a mummification of individual thinking (Fanon 1967, 34; my emphasis).

The culture of the oppressed rebounds against them («it defines them without appeal»): it condemns them to being what they are, obliging them to recognize themselves in the shriveled images of a supposed tradition. Fanon goes beyond this first observation. Because the mummification of the institutions, of culture and local hierarchies, after producing an ossification of social life and the very subjectivity of the dominated, it will feed circularly the production of negative stereotypes that the colonist and his knowledge untiringly shower on the colonized (idleness, inertia, wickedness, «passivity»...):

The apathy so universally noted among colonial peoples is but the logical consequence of this operation. The reproach of inertia constantly directed at «the native» is utterly dishonest. As though it were possible for a man to evolve otherwise than within the framework of a culture that recognizes him and that he decides to assume. Thus we witness the setting up of archaic, inert institutions, functioning under the oppressor's supervision and patterned like a *caricature of formerly fertile institutions* (Fanon 1967, 34).

The process of subjection²⁴ takes shape in the colony in many different forms: not only effects of dominion, then, but also production of discourses, experiences, and psychological or moral categories. The only alternative, then, will be a violent struggle to «reassume history» (Fanon 1967, 83-84), to emerge from this spell cast by time, from this mummification of bodies, institutions and memories, imposed from outside.

During the *Deuxième Congrès International des Écrivains et des Artistes Noirs*, held in Rome in the spring of 1959, Fanon returned to the *cultural question*, making it specifically political (the theme of «national culture», which was also at the centre – though in a different perspective – of Gramsci’s thinking), removing it both from the banalizations of cultural relativism and from the analyses that had lost sight of what was at stake in the cultural history of the oppressed.

Assuming a perspective not far removed from De Martino’s reflections on the attitudes of those studying folklore, Fanon claims:

The reactions of the colonized to this situation vary. Whereas the masses maintain intact traditions *totally incongruous with the colonial situation*, whereas the style of artisanship ossifies into an increasingly stereotyped formalism, the intellectual hurls himself frantically into the frenzied acquisition of the occupier’s culture, making sure *he denigrates his national culture*, or else *confines himself to making a detailed, methodical, zealous, and rapidly sterile inventory of it* (2004, 171; my emphasis).

Despite Fanon’s awareness of how much culture and tradition can become accomplices of the «mineralization» of the lives of the colonized and his repeated insistence on the fact that artistic and intellectual creations can develop new forms and aesthetics only in the specific moment of the struggle (wooden sculptures, for example), he thinks it impossible to escape the questions on the tactical, situational value that

²⁴ «The constantly affirmed concern with “respecting the culture of the native populations” accordingly does not signify taking into consideration the values borne by the culture, incarnated by men. Rather, this behavior betrays a determination to objectify, to confine (*encapsuler*), to imprison, to harden (*enkyster*)» (Fanon 1967, 34)

cultural symbols or religious discourse have for the masses of the colonized²⁵.

While De Martino's meeting with the peasants and labourers of Lucania was partly a matter of recognizing the social value of Magism, singing, scurrilous refrains and lullabies (the only way of restoring the status of «whole persons» to them), in Fanon the struggle against colonial power, against a history *that humiliates and repels*, must at the same time overturn racist stereotypes, combat the metamorphosis of their cultural experiences into clandestine practices, and achieve a war of liberation. And that is why he claims that cultural repression, the wretchedness generated by colonization and the violence of repression are only different moments in a single process of dominion, all with the same alienating power:

National culture under colonial domination is a culture under interrogation whose destruction is sought systematically. Very quickly it becomes a culture condemned to clandestinity [...] After one or two centuries of exploitation the national cultural landscape has radically shrivelled. It has become an inventory of behavioral patterns, traditional costumes, and miscellaneous customs [...] Poverty, national oppression, and cultural repression are one and the same. After a century of colonial domination culture becomes rigid in the extreme, congealed, and petrified. The atrophy of national reality and the death throes of national culture feed on one another. This is why it becomes vital to monitor the development of this relationship during the liberation struggle (Fanon 2004, 172).

4. Knotting together history, or the psychic life of history

It is said that the history of peoples who have a history is the history of class struggle. It might be said with at least as much truthfulness, that the history of peoples without history is a history of their struggle against the state.
(Clastres, *La société contre l'état*)

«Poverty, national oppression, and cultural repression are one and the same»: that is why, writes Fanon, the relations between nation-

²⁵ I have analysed in greater detail these topics elsewhere (Beneduce 2011, 2012a, 2016a; Gibson and Beneduce, 2017).

building, anti-colonial struggle and cultural production intertwine like bindweed in a single, shared process. This, claims De Martino, is why we need to try to free folklore from its fate of being a mere reflection «on the cultural plane, of the economic and political dependency» of the subaltern classes, and expressing simply a «servile culture of politically and economically subjugated classes» (De Martino 1952b).

While this prospect seemed a distant hope for Gramsci, for De Martino, it seems to have become possible «in the age of dying capitalism and proletarian revolution»²⁶.

Fanon seems to be asking the same questions as De Martino when he tries to surpass those limits that Gramsci had seen as inexorable in a mummified and crumbling folklore. And, in a time of struggle, Fanon grasped the throb of action in the history of those who, till then, had been kept on the sidelines. The image he offers of this process is superb, as is his analysis of the colonial gaze, seeking to defend a supposedly «indigenous style»:

Close attention should be paid to the emergence of the imagination and the inventiveness of songs and folk tales in a colonized country. The storyteller responds to the expectations of the people by trial and error and searches for *new models, national models, apparently on his own, but in fact with the support of his audience*. Comedy and farce disappear or else lose their appeal. As for drama, it is no longer the domain of the intellectual's tormented conscience. No longer characterized by despair and revolt, it has become the people's daily lot, *it has become part of an action in the making or already in progress*. In artisanship, *the congealed, petrified forms loosen up*.

²⁶ De Martino continues as follows: «Of course, insofar as the cultural life of the popular masses is backwardness, superstition, evidence of outdated ideologies, etc., insofar as folklore is all of this, Gramsci's judgment is exact. But is folklore no more than this? Is the traditional cultural life of the popular masses only backwardness, superstition, etc., or has it produced things that are still valid and acceptable, above all in the sphere of artistic and literary manifestations? Is folklore only the descent and debasement of the products of high culture, or does the very reception and popular adaptation of these products sometimes manifest an active element, a capacity to rework the materials that is full of human significance? Alongside the process of descent, from high culture to the people, is there not also an inverse process, one that is also ascent? And lastly: apart from the traditional cultural life of the popular masses, apart from folklore in the strict sense, is there not also a cultural life of these masses that breaks more or less decisively with tradition, and that resounds as a «resonant voice of the present», as a reflection and expression of the new experiences in course? I believe we should give as exhaustive a reply as possible to all these questions: we shall do so soon» (1952b).

Wood carving, for example, which turned out set faces and poses by the thousands, starts to diversify. The expressionless or tormented mask comes to life, and the arms are raised upwards in a gesture of action [...] By bringing faces and bodies to life, by taking the group set on a single socle as creative subject, the artist inspires concerted action. [...] Formalism is abandoned. Jugs, jars, and trays are reshaped, at first only slightly and then quite radically [...] The colonialist experts do not recognize these new forms and rush to the rescue of indigenous traditions. *It is the colonialists who become the defenders of indigenous style* (Fanon 2004, 174-177; my emphasis).

While this process reveals a new will of history even in the gestures of sculptors, in popular songs, and in the outline of masks, and while Fanon and De Martino underline the importance of protests that aim to tear away the gag of a petrified tradition, so as to affirm a precise form of critical consciousness, they do not fail to see how much all this can be reduced to an incomplete fragment of individual revolt, or simply to a «symptom». Nor that these crumbling expressions may reproduce – as if cursed – precisely those fragmentary and regressive characteristics generally attributed to them by the dominant groups.

The contradictory outlines of a folklore that is no longer imagined in the monotonous repetition of tradition, but in the concrete context of conflicts (between subaltern classes and bourgeoisie, or between colonized and colonizers); the ambiguous dimensions of revolts that are generally interpreted by the ruling classes as an individual or pathological gesture, or mere mutiny (as in the case of the Indian revolt in 1857)²⁷. These phenomena indicate a new repertoire of languages and

²⁷ I refer to the Indian Mutiny as analysed by Bhabha and the various interpretations of it provided by English historians in the following years. As Bhabha recalls, for the historians of the time, there were many possible meanings in that strange circulation of *chapati* from village to village (it was one of the behaviours that most puzzled the British colonial authorities in years when anticolonial rebellions and protests became more and more widespread): the symbolic gesture to encourage the expulsion of a disease from a family that had been struck down by it, the announcement that even the most basic forms of subsistence would soon be removed, which was the merest fiction... But, according to other scholars, that gesture had no particular meaning. According to Bhabha, the power of a behaviour that, crossing many boundaries, became able to generate panic and express *an unexpected form of historical consciousness* lay in precisely this «undecidable» dimension, in this political and symbolic vagueness: «My reckless historical connection is based not on a sense of the contiguity of events, but on *the temporality of repetition* that constitutes those signs by which marginalized or insurgent subjects *create a collective agency*. I am interested in *cultural strategy and political con-*

strategies, but without it ever being possible to find a formula that says once and for all what their historical-political significance was.

Notebook 25, which has been studied widely (Boni 2012, Liguori 2006, etc.), ends by asking decisive questions on the problem from which he had begun: the case of Davide Lazzaretti.

His questions on the nature of Lazzarettism, the political project that had inspired his followers even after its inspirer had died (a «jumble of old-fashioned religious doctrines with a good dose of religious maxims and vague gestures towards man's moral redemption»), its repression and the biography of its protagonist, suggest at least three problems that are particularly pertinent for a consideration of Gramsci and anthropology.

The first concerns the complexity of the significance that can be seen in the behaviour of subaltern groups, including the most fragmentary and episodic ones. Analysing them, claims Gramsci, requires us to overcome a banal historicism and choose an «integral» approach («Any trace of *autonomous* initiative by subaltern groups should therefore be invaluable for the *integral historian*»; Gramsci 1975, 2284, my emphasis). It is this term «integral» – one of the conceptual pearls adorning Gramsci's text – that I want to underline here, though reasons of space disable me from drawing out all its methodological implications.

The second problem concerns Davide Lazzaretti's biography and the figures that may have been close to him: visionaries, prophets, revolutionaries, and authors of pamphlets and writings whose criticism of the social order and whose prophetic language gave their words an *actual* political value. The social role they occupy at particular historical moments (the social crisis in post-unification Italy, fascism and the re-

frontation constituted in obscure, enigmatic symbols, the manic repetition of rumour, panic as the uncontrolled, yet strategic affect of political revolt» (Bhabha 1994, 199; my emphasis). Fanon considers this issue with regard to Algeria: «Behavior toward fellow nationalists is open and honest, but strained and *indecipherable* toward the colonists» (Fanon 2004, 14; my emphasis). And his discussion of the «veil issue» is a superb analysis of inscrutable, flexible and ambiguous meanings in the behaviour of the dominated in the context of colonial oppression (Fanon 1965, 47-63). On ambiguous meanings of «resistance» in anthropological debate and ethnographic research, see the seminal work by Ortner (1995). It echoes many of De Martino's and Fanon's ideas on peasant religiosity, culture, subaltern resistance, and political consciousness.

pression of the peasant revolts, the colonial situation, etc.) makes these figures the expression of a particular way of *thinking of history and its contradictions*, a particular way of articulating its temporality (an incomplete world is prefigured, against another that still persists). This is what makes Gramsci's perspective so original, suggesting, as it does, the need to *knnot together*²⁸ (another decisive term) different phenomena: the bands of Benevento led by Malatesta and Cafiero (the movements of the internationalist anarchists) and Lazzarettism, the post-unification religious ferments, and the «plight» of a pious and visionary tradesman («My Profession was a Tradesman, my age is 35 years. I have a Wife and 3 children»). This latter's «prophecies» had troubled the *carabinieri* to the point of killing him «with coldly premeditated and ferocious brutality» (Gramsci), simply because he had «shown the government *what subversive-popular-elemental tendency* could originate among the peasantry as a result of politico-clerical abstentionism and the fact that, given the lack of regular parties, the rural masses were seeking local leaders who were emerging from the masses themselves, *mixing religion and fanaticism* together with demands that *in elemental form* were fermenting in the countryside» (Gramsci 1975, 2280; my emphasis).

There are other phenomena and protagonists whose stories it would be useful (and meaningful) to knot together, though here I simply recall once again this story. It is a story difficult to interpret, is as complex as the versatile personality of its protagonist, but its historical richness certainly derived in part from its coming to light in the same years as the racial laws proclaimed by the fascist government²⁹.

²⁸ «Lazzaretti's tragedy should be *knotted together* with the "feats" of the so-called bands of Benevento, which were almost simultaneous: the priests and peasants involved in the trial of Malatesta took a very similar view of that of the Lazzarettists, as is clear from the accounts of the trial [...]. In any case, the tragedy of Lazzaretti has so far been seen only from the point of view of literary impressionism, while it deserves a political-historical analysis» (Gramsci 1975, 2282). On the need to *connect* aspects that are usually separate if we are to understand what often only receives a pathological interpretation, see Beneduce (2016b) and, especially, Pandolfo (2017).

²⁹ On this matter, see also Davies (2010). As for Lazzaretti, whose prophecies some of his followers regarded as having come true after the end of the second world war, in the case of Manduzio too, there were prophecies in which political questions concerning the world order, local questions and personal matters seemed to combine in a single story.

But it is the third problem that I am most anxious to call up here, however briefly: the interest of the social sciences and positivist psychiatry (Lombroso's, for example) in "deviant" protest movements and behaviours, as part of a judgment that usually tended to see them as pathological³⁰.

At the end of the famous, unfinished Notebook 25, perhaps one of Gramsci's most anthropological notebooks, he wonders what the reasons are for the «tendency of left-wing sociology in Italy to deal so intensively with the problem of criminality». Might it be, he asks ironically, a consequence of «Lombroso and many of his most "brilliant" followers, who then seemed the supreme expression of science, tending towards the left»? Or the effects of the «low Romanticism of 1848», or, again, perhaps because «certain intellectual groups in Italy [were struck by] the large number of violent crimes and thought no decision could be taken without first explaining "scientifically" (or naturalistically) this phenomenon of "savagery"?» (Gramsci 1975, 2293-2294).

The urgency of these questions forced the author to try to understand what was driving Italian intellectuals to avoid any reflection on the real «causes of a general malaise», but to interpret forms of protest, manifestations of suffering, and signs of rebellion within the prevailing

³⁰ This is how Gramsci commented on the attitude of intellectuals and scientists of the period to such phenomena: «This was the cultural custom of the time: instead of studying the origins of a collective event, and the reasons for its spreading, for its being collective, the protagonist was isolated and *one simply did his pathological biography*, all too often starting from unconfirmed motives or ones open to different interpretation: for a social élite, *the elements of subaltern groups always have something barbaric and pathological*. And, speaking of Barzellotti's work on Lazzaretti, he adds that his reading of the facts «*led to trying to hide the causes of general malaise that existed in Italy after 1870, giving restrictive, individual, folkloristic, pathological etc explanations* of individual episodes when this malaise exploded. The same thing happened on a larger scale for "banditry" in the South and the islands». In proposing a comparative analysis of the thought of Gramsci and Fanon, Bentohuami properly brings out their shared critical perspective in seeking to overturn, one after the other, the premises for criminalizing and pathologizing alterity (of Southerners in one case, and of the colonized in the other) (2014, 104-106). In any case, the *terra del rimorso* had revealed to De Martino the same situation of an inexorable, gradual medicalization of a therapeutic cult, which in the «ritual explosion of wretchedness» (Laplantine 1977) constituted a genuine liturgy of revolt and grief (especially female) against the background of the violence of the landed estate and the economic uncertainty of labourers and peasants. I cannot explore in detail here the theoretical density of the confluence of Gramsci, De Martino and Fanon on this shared thematic territory, which is part of some ongoing research.

frame of naturalistic or pathological reductionism («the violent bandit country of the South», «anarchist bomb attacks», the impulsiveness of the rural masses). As Boni suggests (2012), we can recognize in these questions on the *pathologizing of history* – or rather, of a part of it – a more radical question, which both links up with the dialectic hegemony/subalternity, and also indicates decisively the need to read the history of subalterns «symptomatically». Though an analysis of Lazzaretism suggests we define subaltern «as what tends to be considered not just as invisible or marginal, but also “pathological”, deviant or anomalous in relation to a certain tendency of history» (Boni), the most original aspect to investigate is the fact that

the recognition of the symptomatic dimension of the sporadic emergence of subaltern groups on the scene of history ends up suggesting a symptomatic (*sin-tomale*) conception of history itself – a history whose critique is to be built not only on its internal coherence and cogency, but on the gaps, the leaps, the unspoken and the incoherencies that make up its story (Boni 2012, 289).

This is the task that Gramsci sees as characteristic of an «integral historian», who, faced with this history made up of crevices and silences, fractures and symptoms, must consult a «great heap of materials that are often difficult to collect» (Gramsci)³¹.

Combining Gramsci's thoughts with those of De Martino and Fanon is a useful exercise, partly so as to also collect other case histories in texts and discourses that stubbornly resist any attempt at political, religious or psychiatric classification, and seem to display a recalci-

³¹ One of these «materials difficult to collect» is undoubtedly the band wrapped round the chest of the patient the two Comaroffs met in a South African psychiatric hospital, mentioned above, on which three letters were visible: S.A.R. The authors comment: «The letters stood for South African Railways, alongside whose track the hospital lay. In fact, at the very moment we encountered him, the night train for Johannesburg rattled by with its daily cargo of migrants. Later, as we puzzled to decipher his message, we kept returning, as he did, to SAR. It was a message that spoke directly to his fellow inmates [...] For, in this world of peasant-proletarians, the railway forged a tangible link between rural and urban life, hitching together the dissonant worlds of the country and the city». On the concept of «symptomatic reading» suggested by Boni and inspired by Althusser's reading of Marx (Althusser 1965) and Lacan's theory of «sinthome» (Lacan 2005), see also – for Althusser – Assister (1984, 288-289) and Friedman (1995, 166-171).

trant and «undecidable» significance, as in the case of the “Chapati Movement” analysed by Bhabha.

We can take a step forward in our analysis, conjecturing that *genre confusion* is the specific characteristic of the subaltern text (look how subalterns speak and remember...; Beneduce 2016c). It remains, both for those who offer it and for those who listen to it, a text that is at once political *and* apolitical, scurrilous *and* edifying, prophetic *and* apocalyptic, poetic *and* religious. It is an enigmatic text, in which one can find mythical-ritual motifs and criticism of the social order, or, as De Martino had observed, the «passion for chaos» and the «taste for scurrility»...

This was the “canon” adopted by the African healers and prophets in the colonial period, who healed illnesses and sterility, but also campaigned against paying taxes (as in the case of Maria ‘Nkoi, a prophet in the Belgian Congo who had survived an attack from a leopard and acquired extraordinary powers; Hunt 2016). It was no accident that prophets and priests of possession cults were often exiled or imprisoned. The diagnosis of the individual sickness was in itself a political comment, as they sought the causes of illness in history: in a «history haunted by the Other’s presence» (Augé and Colley 1990, 15)³². The threatening nature of subaltern discourse – in the colonies, as in the Italy of Lazzaretti – seems, then, to originate, first and foremost, from its undecidability.

In fact, Lazzaretti, too, in the *Preface* to his *Rescritti*, had declared that he had followed the inspiration of visions that revealed to him a sense

³² Referring to the role of African prophets and healers in the colonial age, Feierman (1995, 75) speaks of «therapeutic insurgency» and «healing as social criticism». But a new issue dominates today the anthropological debate about the value of other forms of knowledge and the meaning of what I see as a true *epistemological-political knot*, a knot that Taussig’s perspective (see below) can only partially untie. According to Viveiros de Castro, the perspectivism obliges anthropologists to reconsider their work and to remember that other societies risk to pay a double price to finally enter History and meet a «Marxist perspective of history»: the price of forgetting that their problems are different from “the problems” yet defined by the anthropologist, and the price of leaving untouched and undisputed the ontological presuppositions of Western anthropology about what is Magic, disease, medicine, fetish, witchcraft, and so on (Beneduce 2017; Viveiros de Castro 2015). Of course, Viveiros de Castro doesn’t take in consideration De Martino’s work.

that was *always* «general and allegorical», «enigmatic and mysterious»³³. The notion of that «arcane Wisdom» at the origin of his writings thus remained so obscure that the reader could not be regarded as responsible for interpreting it. But, then, he added: «It is not true that the destinies of peoples are in the hands of great, outstanding men; no, my friends, they are in the hand of God, and this God *has no need of the great and the strong* to do things *that are marvellous and great*» (Lazzaretti 1870, IV).

One can reasonably wonder, as I have indicated, whether the enigmatic proliferation of symbols, genres and styles, and the uncertain nature of these discourses, do not reveal the particular form in which the oppressed and the subaltern often think of a history that *threatens* and humiliates («the dark theogonic anguish» of which De Martino wrote; 1949, 435), and, in this way, they try to *act in it*. Or rather, we might wonder whether this is not in itself a way of thinking of *another history*, announcing it through that very special period of time that is *waiting*: («the sign of a Messianic cessation of happening»; Benjamin (1969, 263). The idea of waiting, of a “not yet”, suggests another passage.

In discussing Marx’s theories, Chakrabarty suggests to describe as «History 2» all the different types of past that are not “established” by capital, or been involved in reproducing it, or can be thought as having a simple dialectical relation with it³⁴. On the contrary, they should be

³³ In the *Preface* to his book, Davide Lazzaretti wrote that his writings might be «neither scientific nor beautiful» but «simple and good», as the «arcane Wisdom» is «always good», and had suggested them to that «uneducated, stupid» man who was their author. «Their general and allegorical sense» had also often remained «unclear in meaning», as it remained «enigmatic and mysterious» to him too. As for the origin of his project, he adds that he feels himself «a tool of an extraordinary and mysterious Mission» and that he acts «according to the circumstances by means of a spirit that I know does not really come from man; and this spirit works and acts in me, now with instantaneous inspirations accompanied by a most acute headache that makes me sleepy and distracts me from any other thought, and now with visions in my sleep, which remain in my memory when I wake with an extraordinary sense of understanding» (Lazzaretti 1870, II).

³⁴ «These pasts, grouped together in my analysis as History 2, may be under the institutional domination of the logic of capital and exist in proximate relationship to it, but they also do not belong to the “life process” of capital. They enable the human bearer of labor power to enact *other ways of being in the world* – other than, that is, being the bearer of labor power. We cannot ever hope to write a complete or full account of these pasts. *They are partly embodied in the person’s bodily habits, in unconscious collective practices, in his or her reflexes about what it means to relate to objects in the world as a human being and together with other human beings in his given environment.* Nothing in it is automatically

thought of as a history that is not separate, but «charged with the function of *constantly interrupting* the totalizing thrusts» of History 1 (Chakrabarty 2000, 66).

This history, made up of other kinds of memory, of «*other ways of being in the world*», is the history of subalterns, which historians, sociologists and psychiatrists have always regarded as a *naïve* history – anachronistic, obsessed with beliefs, and crushed by the «pre-political» character of protests that are unable to find, writes Hobsbawm, «a specific language in which to express themselves» (quoted in Chakrabarty 2000, 12).

Although Hobsbawm and Chakrabarty are thinking here mainly of the peasant revolts, the latter's reference to practices organized «along the axes of kinship, religion, and caste, and involving gods, spirits, and supernatural agents as actors alongside humans» (Chakrabarty 2000, 11), invites us to see those individual or collective behaviours whose significance remains obstinately «undecidable» in a new perspective, and its *anachronistic* and *fantastic* connotation as characteristic of the revolutionary moment³⁵, as Derrida suggests, starting from a reading of Marx:

Far from organizing the good schematics of a constitution of time, this other transcendental imagination is the law of an invincible anachrony. Untimely, «out of joint, » even and especially if it appears to come in due time; the spirit of the revolution is fantastic and anachronistic through and through. It has to be so-and

aligned with the logic of capital» (Chakrabarty 2000, 66; my emphasis). On the forms of historical consciousness of colonized peoples and the relation between memory, history and epic texts (the *puranas*, an Indian epic text), see Nandy (1995). The idea that there are unrecognized forms of historical consciousness, other ways of thinking about history, has been the subject of many studies in recent years. Without presuming to suggest the existence of a coherent theoretical territory, Goody's contribution on the *theft of history* should be mentioned in this context, as well as the western monopoly of concepts, sensibilities or institutions that were long regarded as *distinctly* western (history, finance, universities, etc). Goody's reflections reveal to the anthropologist, the psychoanalyst or the historian a field of enquiry that is no less decisive when they recall that emotions, too, such as love, were long perceived as *typical* of the West: «Some forms of love, sometimes the idea of love itself, have been seen as a purely western phenomenon [...] Love, romantic love, is frequently believed to go hand in hand with individualism, with freedom (of choice of partner, as distinct from arranged marriage), and with modernization in general» (2006, 267).

³⁵ According to Benjamin: «What characterizes revolutionary classes at their moment of action is the awareness that they are about to make the continuum of history explode» (2006, 395).

among all the questions that this discourse assigns to us, one of the most necessary would no doubt concern the articulation among these indissociable concepts which must, if not identify with each other, at least pass one into the other without crossing any rigorous conceptual border: spirit of revolution, actual reality, (productive or reproductive) imagination, spectre (Derrida 1994, 140).

5. Conclusions: «the infinite variety of history»

The interconnections suggested so far have been a rapid survey of some of the main areas covered in the work of Gramsci, De Martino and Fanon, rather like a provisional draft research programme. For all the differences in their disciplines and their situations, those three men examined those themes passionately, with surprisingly similar languages, and shared the same experience of history and crisis, of a «time of iron and fire» (Gramsci 1965, 84), and an «apocalypse atmosphere» (Fanon 1965, 26)³⁶.

There are many areas dealt with: the debate on the fragmentary or pathological character usually attributed to the actions and struggles of subalterns; the urgency of recognizing folklore and its multiple «strata» as having a vision of the world *opposed* to the dominant one, potentially able to contribute to a political change (at least in De Martino and Fanon); the need to free the cultural history of the oppressed from the petrification stamped on it by bourgeois ethnology and colonial categories, while deconstructing the supposed unity of the political; the awareness that national unity and the colonies were structurally connected processes³⁷; and a shared perspective for exploring the *spectral* (Derrida, Gordon) and *symptomatic* (Ginzburg, Boni) dimensions of history – of a history that is infinitely varied and many-sided:

³⁶ On the theme of apocalypse, the remarkable proximity between indigenous cultures and western civilization that this experience determines and the tasks of an ethnographic humanism, see, obviously, De Martino (1977, and the new French critical edition: 2016).

³⁷ For Gramsci the Italian colonial project was structurally connected to the politics of national unity, in which the alliance with the monarchy and the landed estates played a fundamental role (see Gramsci's pages on Crispi: 1975, 2217-2219). More generally, internal colonialism and external colonialism share similar logics of government and dominion, and in the repression of the struggle of peasants and labourers express a decisive common feature.

This reduction [of philosophy of praxis to a form of sociology] has represented the crystallization of the degenerate tendency already criticised by Engels [...] and which consists in reducing a conception of the world to a mechanical formula which gives the impression of holding the whole of history in the pocket. [...] The experience on which the philosophy of praxis is based cannot be schematised; it is history in all its *infinite variety and multiplicity* (Gramsci 1975, 1428; my emphasis).

Recognizing a single conceptual horizon in these passages is impossible when we remain inside the one register of the deconstruction of diagnostic categories or hegemonic historical models, though this is a fundamental passage common to Gramsci, De Martino and Fanon.

We may need to adopt another methodological perspective and assume the procedure of «montage» made famous by Benjamin and taken up by Taussig in his analysis of the «space of death» in Colombia – a text that is valuable for various reasons.

First of all, Taussig's analysis allows us to recognize that history is inscribed in the relation between nature and society (Indian society in this case): the history of colonization, mediated by images and narratives like that of the vapours exhaled from the bones of ancestors and dead pagans (*evil wind*). Those bones, scattered and buried in places forbidden or unknown to Christians, Taussig reminds us³⁸, contain another expression of those «materials difficult to collect», of those odd fragments often forgotten or pathologized, we might add (Beneduce 2012b; Gibson, Beneduce 2017), but which the *integral* historian (or anthropologist) does not miss.

This suggestion seems to me to combine coherently with Gramsci's and De Martino's reading of the experience of subalterns: prophetic language, «fatalism» (Fanon), Lazzaretti's programme, the protest songs and everything else that continued to be formulated in often unsettled and enigmatic forms, are the specific mark of the historical consciousness expressed by the subaltern classes. The stubborn «be-

³⁸ «The colonized space of death has a colonizing function, maintaining hegemony or cultural stability of norms and desires which facilitate the way the rulers rule the ruled in the land of the living. Yet the space of death is notoriously conflict-ridden and contradictory too; a privileged domain for transformation and metamorphosis, the space par excellence for uncertainty and terror to stun permanently, yet also revive and empower with new life» (Taussig 1984, 93).

liefs» that are evoked or inscribed are not an anachronism, so much as the expression of an *excess of memory*.³⁹ In any case, it was Gramsci himself who suggested this idea when he wrote:

The people (that is, all the subaltern and exploitable classes *of every form of society that has existed so far*) by definition cannot have elaborate, systematic and politically organized and centralized conceptions. That is because the people's development has been *contradictory* – multiple indeed – not only in the sense of different, and juxtaposed, but also in the sense of stratified from the most coarse to the least coarse – if we should not actually speak of an *indigestible agglomeration of fragments of all the conceptions of the world and of life that have succeeded each other in history*, the surviving mutilated and corrupt documents for most of which, indeed, are to be found *only in folklore* (Gramsci 1975, 2312; my emphasis).

In the symptomatic reading of history (Boni 2012) and in its infinite materials (including folklore), in what Taussig (1984) calls «implicit social knowledge», what emerges is the *logic of the palimpsest*.

³⁹ In this way one might claim that the «many strata of folklore» include the images of a past that still haunts the present (and the living): traces of a memory that flows into and is sometimes even revealed in ritual healing («It is as if by what that other doctor of the soul (psyche), Sigmund Freud, termed the process of condensation and displacement in the work of dreams and in the constructions of jokes, that the spirits of such dead lowland shamans, or, rather, their fame and repute, collapse centuries of time into compacted nuggets of magical meaning, empowering highland curing ritual» (Taussig 1984, 98).

Bibliography

Augé M., Colley J.- 1990, *Nkèpiti. La rancune et le prophète*, Paris, EHESS.

Assister A. 1984, *Althusser and Structuralism*, «The British Journal of Sociology», 35, n. 2, pp. 272-296.

Althusser L. 1965, *Lire le Capital, Tome 1 & 2*, with É. Balibar, R. Establet, P. Macherey and J. Rancière, Paris, Maspero.

Beneduce R. 2011, *La tormenta onirica*, in R. Beneduce (ed.), *Frantz Fanon: decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Verona, ombre corte, pp. 7-70.

_____ 2012a, *La potenza del falso. Mimetismo e alienazione in Frantz Fanon*, «aut aut», n. 354, pp. 7-44.

_____ 2012b, *La vie psychique de l'histoire. Fanon et le temps fracturé de la mémoire*, «L'Autre», 13, n. 3, pp. 273-284.

_____ 2016a, *L'archive Fanon. Clés de lecture pour le présent*, «Politique africaine», n. 143, pp. 7-34.

_____ 2016b, *Traumatic pasts and the historical imagination: Symptoms of loss, postcolonial suffering, and counter-memories among African migrants*, «Transcultural Psychiatry», 53, n. 3, pp. 261-285.

_____ 2016c, *L'Histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique*, Fribourg, Studia Instituti Anthropos – Academic Press.

_____ 2017, «Des mots tordus». *Note su alcune scritture minori del disastro*, «nostos», Vol. 1, n. 2, pp. 263-302.

Bentouhami H. 2014, *De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré*, «Actuel Marx», n. 55, pp. 99-118.

Benjamin W. 2006, *Selected Writings*, ed. by H. Eiland and M. W. Jennings, Vol. 4, 1930-1940, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of the Harvard University Press.

Boni L. 2007, *Gramsci et la psychanalyse (II). Sur les traces d'une réception fragmentaire dans les Cahiers de prison*, «Cliniques méditerranéennes», 76, n. 2, pp. 313-326.

_____ 2012, *Avanzare dai margini. Il 25° «Quaderno» come matrice di un post-marxismo gramsciano?*, «Studi Culturali», 9, n. 2, pp. 285-305.

Bourdieu P. 1961, *Révolution dans la révolution*, «Esprit», n. 291, pp. 27-40.

Burawoy M., *Conversations with Pierre Bourdieu: The Johannesburg Moment*, University of California», IV. *Colonialism and Revolution: Fanon Meets Bourdieu* (<http://burawoy.berkeley.edu/Bourdieu/5Fanon.pdf>).

Chakrabarty D. 2000, *Provincializing Europe*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

Cassin E. 1993, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Paris, Quai Voltaire.

Charuty G. 2001, *Le retour des métapsychistes*, «L'Homme», n. 158-159, pp. 353-364.

_____ 2010, *Ernesto De Martino: Le precedenti vite di un antropologo*, Milano, Franco Angeli.

Ciavolella R. 2016, *L'intellettuale e il popolo dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto De Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945)*, «nostos», Vol. 1, n. 1, pp. 151-330 (<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos/article/view/10>)

Ciliberto M. 1989, *Gramsci e il linguaggio della "vita"*, «Studi Storici», 30, n. 3, 679-699.

Cirese A. M. 1976, *Le Osservazioni sul folklore e l'edizione critica dei Quaderni gramsciani*, in Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Turin, Einaudi, pp. 145-147.

Comaroff J. and J. 1992, *Ethnography and Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.

Crehan K. 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press.

Davis J. A. 2010, *The Jews of San Nicandro*, New Haven & London, Yale University Press.

De Certeau M. 1988, *Writing the History*, New York, California University Press.

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

_____ 1950, *Note lucane*, «Società», 6, n. 4, pp. 650-667.

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

- _____ 1952a, *Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni contadine*, «Il Rinascimento d'Italia», 1, n. 3.
- _____ 1952b, *Gramsci e il folklore*, «Il calendario del popolo», 8.
- _____ 1956, *Histoire des religions et parapsychologie*, «La Tour Saint-Jacques», 1, n. 5, pp. 96-101.
- _____ 1962, *Il risveglio del Terzo Mondo*, «Stasera», 17 July, 3.
- _____ 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, ed. by C. Gallini, Turin, Einaudi.
- _____ 1996, *L'opera a cui lavoro*, ed. by C. Gallini, Lecce, Argo.
- _____ 1997, *Naturalismo e storicismo in etnologia*, ed. by S. de Mattei, Lecce, Argo.
- _____ 2002 [1962], *Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli.
- _____ 2015 (1959), *Magic: A Theory from the South*, ed. and translated by D. Zinn, Chicago, HAU.
- _____ 2016, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, ed. by G. Charuty, D. Fabre and M. Massenzio, Paris, EHESS.
- De Martino E., De Palma V. 2005 (1961), *Appendix V. Problems of intervention*, in E. De Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, ed. and translated by D. Zinn, New York, Free Association Books, pp. 319-321.
- Derrida J. 1994 (1993). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, New York, Routledge.
- Di Donato R. 1993, *Un contributo su De Martino politico*, in R. Di Donato (ed.), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, Scandicci, La nuova Italia, pp. XIV-LII.
- Fanon F. 1965, *A Dying Colonialism*, New York, Grove Press.
- _____ 2004, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove.
- _____ 2008, *Black Skin, White Mask*, New York, Grove.
- Feierman S. 1995, *Healing as social criticism in the time of colonial conquest*, «African Studies», 54, n. 1, pp. 73-88.
- Friedman G. 1995, *The Spectral Legacy of Althusser: The Symptom and its Return*, «Yale French Studies», n. 88, pp. 165-182.
- Frosini F. 2003, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci.

Gibson N., Beneduce R. 2017, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, London, Rowman & Littlefield.

Gramsci A. 1953, *Lettres de prison (1928-1937)*, translated by J. Noaro, Preface by P. Togliatti, Paris, Éditions sociales.

_____ 1955, *L'organisation de l'école et de la culture*, «Europe», n. 111, pp. 81-101.

_____ 1959, *Œuvres choisies*, translated by G. Moget and A. Mojo, Paris, Éditions sociales.

_____ 1965, *Lettere dal carcere*, ed. by S. Caprioglio and E. Fubini, Turin, Einaudi.

_____ 1975, *Quaderni del carcere*, ed. by V. Gerratana, 4 vols. Turin, Einaudi.

Jackson R. 2016, *Subalternity and the Mummification of Culture in Gramsci's "Prison Notebooks"*, «International Gramsci Journal», Vol. 2, n. 1, pp. 201-225 (<http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/28>).

Lacan J. 2005, *Le séminaire, Livre XXIII: Le sinthome* (séminaire du 1975-1976), Paris, Seuil.

Laplantine F. 1977, *Pathologie et thérapie collective en Italie meridionale*, in *Les noires vallées du repentir, photographies d'Abdré Martin*, Paris, Cedex, pp. 11-29.

Lazzaretti D. 1870, *Il Risveglio dei Popoli. Preghiere, profezie, sentenze. Discorsi morali e famigliari dedicati ai miei fratelli Italiani*, tratti dal vero Originale dei Rescritti di Davide Lazzaretti, l'Annunziato, Arcidosso, tipografia di Arcidosso Maggi Gorgoni.

Levi C. 1947, *Christ Stopped at Eboli*, New York, Farral Straus Company.

Liguori G. 2006, *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci.

Liguori G., Voza (eds.) 2009, *Dizionario gramsciano. 1926-1937*, Roma, Carocci.

Loria A. 1907, *Verso la giustizia sociale (idee, battaglie e apostoli)*, Milano, Società Editrice Libreria.

Mancini S. 1999, *Postface*, in E. De Martino, *Le monde magique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, pp. 285-575.

Mancini S., Méheust B. 2002, *La réponse des "métapsychistes"*, «L'Homme», n. 161, pp. 225-238.

Ortner S. 1995, *Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*, «Society for Comparative Study of Societies and History», 37, n. 1, pp. 173-193.

Pandolfo S. 2017 (forthcoming), *Knot of the Soul*, Chicago, The Chicago University Press.

Satta G. 2015, «*Fra una raffica e l'altra*». *Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi in Ernesto De Martino*, in R. Beneduce and S. Taliani (eds.), *Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, «aut aut», n. 366, pp. 185-196.

_____ 2016, *Etnografia e politica*, «nostos», Vol. 1, n. 1, pp. 377-396

(<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos/article/view/3>).

Severino V. S. 2003, *Ernesto De Martino nel PCI degli anni '50, tra religione e politica culturale*, «Studi storici», 44, n. 2, pp. 527-553.

Taussig M. 1984, *History as Sorcery*, «Representations», 2, n. 7, pp. 87-109.

Viveiros de Castro E. 2015, *Who's afraid of the ontological wolf?: Some comments on an ongoing anthropological debate*, «Cambridge Anthropology», 33, n. 1, pp. 2-17.

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*

Article 11

2017

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

Riccardo Ciavolella

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

Recommended Citation

Ciavolella, Riccardo, Gramsci in antropologia politica. Connessioni sentimentali, monografie integrali e senso comune delle lotte subalterne, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 174-207.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/11>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

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, sviluppatisi 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 propria 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" informe 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 sviluppatasi 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 «scientifista»: 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 studiose 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 e 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 esplicata 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, soggetti, 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 caratteri epistemologici, 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 prigionieri 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, influenzati 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 "estrane" 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 Rinnovamento 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.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Popolo, popolare, populismo

Fabio Dei

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

Recommended Citation

Dei, Fabio, Popolo, popolare, populismo, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 208-238.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/12>

Popolo, popolare, populismo

Abstract

The influence of Gramsci in post-war Italian anthropology has mainly concerned the redefinition of the sphere of popular culture in terms of the hegemony-subalternity relationship. The 1950s “folklore debate”, as it was termed, revolving around the ideas of Gramsci and De Martino, completely redefined the tradition of positivistic folklore studies. In the 1960s, then, a new discipline for the study of popular culture was founded on explicit Gramscian bases – “demology”. In this paper, I examine these moments of the scientific debate in the light of the problem of political and cultural “populism”: in other words, the problem of a certain degree of autonomy in the cultural productions of subaltern classes. I argue that demology, from its very beginnings, confused the autonomy of the subaltern with the autonomy of the academic discipline. Trying to isolate “real” folklore products from hegemonic ones and from mass culture, demologists lost sight of the historical dimension prevailing in both Gramsci and De Martino. In a sense, the current crisis of demology has mainly to do with the inability to deal with the problem of populism and its changing historical faces.

Keywords

Gramsci, De Martino, folklore, popular culture, populism

Popolo, popolare, populismo

Fabio Dei

1. Gramsci populista?

L'influenza di Gramsci nell'antropologia italiana del secondo dopoguerra è legata in particolare alla ridefinizione della sfera della cultura popolare nei termini del rapporto fra egemonia e subalternità. L'ampio dibattito suscitato dalle paginette delle «Osservazioni sul folclore» ha portato a una rottura radicale con la precedente tradizione di studi folklorici e alla costituzione di un nuovo paradigma teorico che ha preso il nome di demologia. Questo approccio, riconosciuto come esplicitamente gramsciano dai suoi sostenitori, è stato per alcuni decenni saldamente al centro della disciplina – fino ai primi anni Ottanta, più o meno. Si è quindi spento in modo improvviso e per così dire non dichiarato; e con esso l'interesse per Gramsci. Solo negli ultimi anni il pensatore sardo ha ritrovato posto nel dibattito antropologico in lingua italiana: questa volta nella chiave di un'antropologia politica e critica filtrata dalla teoria post-strutturalista e dalle letture dei *subaltern* e *postcolonial studies*¹. Ma la questione del popolare è rimasta decisamente in secondo piano. Vorrei in questo articolo riprenderla, suggerendo la possibilità di collegarla a una categoria che sta invece in primo piano nel dibattito socio-politico contemporaneo, quella di populismo. In realtà ho già discusso in una serie di precedenti contributi le modalità di assunzione del concetto di “cultura subalterna” nella demologia italiana, tramite la mediazione di autori come (tra gli altri) Ernesto De Mar-

¹ Si vedano fra l'altro in proposito il numero monografico della rivista «Lares» dedicato a *Gramsci ritrovato* (a cura di A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa, «Lares», 74, 2008, n. 2), e i lavori di G. Pizza (*Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona*, «AM, Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», 2003, n. 15-16, pp. 33-51; *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015, cap. 5.) e R. Ciavolella (*Egemonia e soggetto politico in antropologia*, «Alter-politique», <https://alterpol.hypotheses.org/486>).

tino, Gianni Bosio e Alberto M. Cirese². Torno qui sul problema concentrandomi su due momenti delle letture e degli usi di Gramsci in Italia: il cosiddetto “dibattito sul folklore” degli anni ’50 e la fondazione della disciplina demologica tra gli anni ’60 e ’70. Cercherò quindi di mostrare come la tensione fra élitismo e populismo culturale già presente in questi dibattiti stia alla base della successiva crisi della demologia; suggerirò infine alcuni nessi tra questi problemi e la comprensione del populismo politico di oggi.

Nel Quaderno 27, Gramsci invitava a pensare il folklore come indicatore delle differenze di classe e del funzionamento del processo egemonico. L’esistenza di una cultura specificamente popolare, diversa da quella dominante o d’élite, ha a che fare con gli spazi lasciati aperti dalla pressione egemonica che le classi dominanti esercitano attraverso gli intellettuali e le istituzioni comunicative. Da un lato, alle classi subalterne può essere impedito di accedere agli strumenti della cultura alta: ad esempio l’analfabetismo, la mancanza di istruzione, l’isolamento comunicativo sono produttori di differenza. Dall’altro lato, le classi subalterne possono opporre alle imposizioni egemoniche una certa misura di resistenza, obbligandole a compromessi e sincretismi. Per il fatto stesso di manifestarsi, la cultura popolare segnala la presenza della differenza e della disuguaglianza di classe, e in certi casi anche una denuncia di aspetti della condizione subalterna. Può essere progressiva, dice Gramsci; cioè in grado di esprimere «una serie di innovazioni, spesso creative e progressiste, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o semplicemente diverse, dalla morale degli strati dirigenti»³.

Anche se si affretta ad aggiungere che non lo può essere in modo organico: le classi subalterne, che non hanno intellettuali, non possono

² F. Dei, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 445-464; Id., *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, «Lares», 77, 2011, n. 3, pp. 54-77; *L’antropologia italiana e il destino della lettera D*, «L’Uomo», 1, 2012, n. 2, pp. 97-114; Id., *Dal popolare al populismo. Ascesa e declino degli studi demologici in Italia*, «Meridiana», 77, 2013, pp. 83-100; Id., *La demologia come scienza normale? Quarant’anni di Cultura egemonica e culture subalterne*, «Lares», 81, 2015, n. 2-3, pp. 377-395.

³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 2313.

costruire una loro cultura organica. Per definizione, non c'è una *Divina commedia* o una filosofia scolastica popolare. Da qui la celebre e infinitamente discussa espressione gramsciana sul folklore come «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folclore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati»⁴.

Qui si apriva per gli interpreti di Gramsci un enorme problema: poiché l'autore dei *Quaderni* offriva con una mano allo sguardo antropologico ciò che con l'altra toglieva. Il suo impianto legittimava lo studio delle forme della cultura bassa. Queste ultime non apparivano più nella forma di superstizioni da condannare, né di pittoresche arti minori da esaltare in uno spirito romantico. Erano piuttosto documenti delle condizioni delle classi subalterne e indicatori del funzionamento del progetto egemonico, e la loro analisi acquistava significato nel quadro di una più vasta analisi delle disuguaglianze sociali. Gli studi di folklore, da ambito marginale e un po' bizzarro della storia o della letteratura, potevano insediarsi al centro stesso della grande teoria economico-politica. Eppure, al tempo stesso, Gramsci non garantiva affatto l'autonomia disciplinare di tali studi. Il folklore non è infatti per lui una cultura isolata e compatta governata dai principi di una propria specifica storia: è piuttosto un agglomerato indigesto di residui dei processi di formazione dell'alta cultura, e non può essere né descritto né compreso indipendentemente dalla storia dei processi egemonici. Tanto meno rappresenta una sorta di cultura rivoluzionaria da difendere o rivendicare in contrapposizione alle classi dominanti. Gramsci è sempre molto chiaro su questo: l'emancipazione delle classi popolari implica la conquista da parte di queste ultime dell'alta cultura, non certo la promozione del folklore a cultura dominante. Il che ha portato alcuni commentatori ad affermare che «Gramsci, nonostante quanto è stato affermato con burbanzosa fatuità, non era “populista”, e “folklore” è per lui un concetto negativo»; e che compito della filosofia della prassi sarebbe «precisamente “educare le masse”, liberandole dalla loro cultu-

⁴ Ivi, p. 2312.

ra arretrata e portandole a una visione del mondo moderna e universale»⁵. Quest'ultima affermazione di Giuseppe Petronio è forse certo poco condivisibile nella formulazione. Gramsci infatti non parla mai di «liberarsi di una cultura arretrata»: vede il folklore come organicamente legato alla coscienza storica dei gruppi subalterni, e ritiene infatti che si debba averne grande considerazione nei processi di educazione delle masse. Lo considera insomma – come scrive sempre nel Quaderno 27 – non «come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio». Ma a partire da esso occorre arrivare alla «nascita di una nuova cultura nelle masse popolari», capace di colmare «il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folclore»; operazione, nota ancora, che «corrisponderebbe sul piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti»⁶. In definitiva, il folklore interessa solo nella prospettiva del suo superamento. È il residuo del processo egemonico: un negativo che non può essere in sé generatore di storia, né oggetto autonomo di storiografia. Come si può, su queste basi, fondare una scienza del folklore?

2. Ernesto De Martino e il “dibattito sul folklore”

È questo il problema che fin dall'inizio etnologi e folkloristi si sono posti leggendo le *Osservazioni* gramsciane. De Martino, ad esempio, lo affronta apertamente fin dal 1951, intervenendo a una presentazione romana di *Letteratura e vita nazionale*⁷. La sua lettura a caldo del testo gramsciano ne coglie soprattutto gli accenti di critica al folklore:

⁵ G. Petronio, *Cultura “popolare”*, in *Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Roma, Editrice l'Unità, 1987, pp. 86-87.

⁶ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2314.

⁷ L'intervento avviene nel quadro di una serie di dibattiti svolti tra il 30 maggio e il 4 giugno alla Fondazione Gramsci. A quello su Gramsci e il folklore prendono parte, oltre a De Martino, Paolo Toschi e Vittorio Santoli. De Martino pubblicherà poco dopo il suo testo col titolo *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, «Mondo operaio. Rassegna settimanale del P.S.I.», 3, n. 133, 15 giugno 1951, p. 12 (lo cito qui dall'edizione contenuta in «Il De Martino. Bollettino dell'Istituto Ernesto De Martino», 1996, n. 5-6, pp. 87-90. Per una sintesi del dibattito romano si veda P. Toschi, *Dibattito su Gramsci e il folklore*, «Lares», 17, 1951, n. 1-2-3-4, pp. 153-154.

quest'ultimo sarebbe un «ostacolo che deve essere rimosso» di fronte al compito di costruzione di una nuova cultura (nazionale) che unifichi intellettuali e popolo.

Gramsci respinge nettamente l'idoleggiamento romantico del popolo, del popolare pittoresco, concezione sostanzialmente reazionaria [...] Il folklore è per Gramsci servitù ideologica, disgregazione culturale, testimonianza della limitazione umanistica della cultura borghese⁸.

Che senso può avere allora una scienza del folklore? Perché interessarsi al folklore se è solo un residuo disorganico da estirpare? La risposta che De Martino propone riguarda il concetto di “folklore progressivo”, sul quale proprio in quegli anni stava lavorando in relazione a una ricerca in Emilia-Romagna⁹. Nel nuovo clima culturale che fa seguito alla Resistenza, con i movimenti dal basso che riavvicinano intellettuali e popolo, anche il folklore può assumere connotazioni progressiste. Si verifica cioè una creazione dal basso di elementi culturali che «nascono come protesta del popolo contro la sua condizione subalterna, o che commentano, esprimono culturalmente, le lotte per emanciparsene»¹⁰.

Gli esempi che De Martino riporta sono canti tradizionali modificati per esprimere istanze sindacali o politiche, ma anche un «folklore della occupazione delle terre o delle fabbriche, un folklore degli scioperi o degli scioperi a rovescio, un folklore delle grandi feste politiche e segnatamente del primo maggio ...»¹¹.

È noto però che De Martino abbandonerà presto questo tipo di interessi e il concetto stesso di folklore progressivo, anche attraverso una autocritica piuttosto esplicita¹². Le sue successive e più famose ricerche

⁸ De Martino, *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, cit., p. 88.

⁹ Sulla quale si veda E. De Martino, *Il folklore progressivo emiliano*, «Emilia», 3, 21, settembre 1951, pp. 251-254. Sulle origini del concetto di folklore progressivo e sul suo radicamento nelle letture di etnologia sovietica che De Martino conduce in quegli anni si veda S. Cannarsa, *Genesi del concetto di folklore progressivo. Ernesto De Martino e l'etnografia sovietica*, «La ricerca folklorica», 25, 1992, pp. 81-87.

¹⁰ *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, cit., p. 89.

¹¹ Ibidem.

¹² E. De Martino, *Storia e folklore*, «Società», 10, 1954, n. 5, pp. 940-944: poi in C. Pasquinelli (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 199-206.

sulle forme della magia e della religione popolare nel Mezzogiorno non poggiano sulla categoria interpretativa di folklore; e De Martino, pur utilizzando strumenti di rilevazione empirica mutuati da un folklorista come Van Gennep, fa ogni sforzo per distanziarsi dall'immagine dei classici raccoglitori di credenze e pratiche tradizionali. La magia, il lamento funebre e il tarantismo gli appaiono come sistemi culturali intimamente connessi alla condizione esistenziale delle "plebi rustiche del Mezzogiorno", frutto di una storia di intrecci tra "alto" e "basso". Non v'è nulla di intrinsecamente "progressivo" in essi: al contrario, si possono leggere come sintomi della secolare oppressione dei contadini meridionali. È però importante studiarli non solo come elementi costitutivi di una "storia religiosa del Mezzogiorno", ma anche nella prospettiva della piena inclusione di quei ceti sociali nella "nuova coscienza nazionale" che i movimenti progressisti cercano di costruire.

Su questo punto De Martino si sente in quegli anni "circondato" da due contrapposti fronti di tensione. Tensione, da un lato, rispetto alle prevalenti politiche del Partito Comunista, centrate sul ruolo rivoluzionario della classe operaia del Nord e propense a vedere le culture popolari meridionali come sacche di arretratezza di cui dovremmo semplicemente disfarcì. Dall'altro lato, un esplicito attacco sulla rilevanza storiografica del "popolo" viene mosso da parte crociana, ad opera in particolare dell'allora giovanissimo Giuseppe Giarrizzo. Quest'ultimo aveva colto l'occasione di una recensione-stroncatura del testo di Cocchiara sulla *Storia del folklore in Europa* per lanciare un attacco piuttosto scomposto all'intero campo degli studi sulle culture popolari e alla possibilità di una loro autonomia disciplinare. Giarrizzo parte dal classico assunto crociano per cui del negativo non si dà storia: le culture folkloriche, così come quelle "primitive", non sono forme autonome di creazione, ma semplicemente la «permanenza in aree laterali dei ruderi di uno stadio precedente i quali vengono scomparendo quando si fa urgente l'assalto di forme più elevate che si impongono»¹³.

¹³ G. Giarrizzo, *Moralità scientifica e folklore*, «Lo spettatore italiano», 7, 1954, n. 4 (aprile), pp. 180-184, poi in Pasquinelli (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 174. La recensione di Giarrizzo a Cocchiara era apparsa sempre su «Lo spettatore italiano», 6, 1953, n. 5, pp.

Da ciò si dovrebbe concludere che «non ha senso uno studio autonomo di tutto ciò che è popolare»¹⁴. I singoli tratti folklorici potrebbero e dovrebbero piuttosto esser studiati all'interno di discipline già esistenti e basate su categorie storiche universali: così, il canto popolare sarà oggetto della storia della letteratura, le superstizioni della storia delle religioni e così via¹⁵. Giarrizzo se la prende proprio con De Martino, definendolo «uno degli illuminati metodologi della nuova scienza folkloristica»; e lo critica su punti che toccano proprio i suoi nervi più scoperti. Evoca la critica che già Croce aveva rivolto al *Mondo magico* sulla storicizzazione delle categorie, e sulla pericolosa tendenza demartiniana ad attribuire autonomia epistemologica alla magia e al pensiero primitivo¹⁶. E non manca di far riferimento alla definizione gramsciana di folklore come agglomerato indigesto, chiedendosi come si possano riportare a unità questi frammenti – se non separandoli naturalisticamente dal processo storico che li ha prodotti; e sembra davvero voler provocare De Martino suggerendo che la sua prospettiva finisce per coincidere con quella della sociologia anglosassone per «l'esaltazione dell'obiettivo, [...] la certezza di una legge che muove deterministicamente la società e che sola dà senso alla sua storia»¹⁷. In definitiva, conclude Giarrizzo, neppure il richiamo al “popolo” come forza sociale attiva, e magari molla del mutamento e del progresso, basta a conferire unità e autonomia alla sua cultura (alle sue concezioni del mondo e della vita): infatti «quel che muove il proletariato è un appetito fisico e uno slancio vitale, che attende però di tradursi in formula politica e pe-

232-233. Ad essa aveva risposto polemicamente Alberto M. Cirese sulla neonata rivista «La lupa»: Croce, «Lo spettatore italiano» e il folklore, «La lupa», 1, 1953, n. 2, pp. 36-38.

¹⁴ Giarrizzo, *Moralità scientifica e folklore*, cit., p. 173.

¹⁵ Id., recensione a Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, cit., p. 233.

¹⁶ B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, in Id., *Filosofia e storiografia*, Bari, Laterza, 1949, pp. 193-208 (poi in E. de Martino, *Il mondo magico*, seconda edizione, Torino, Boringhieri, 1958, pp. 279-291). Com'è noto, De Martino accoglierà nella sostanza le critiche crociane modificando a fondo l'impianto teorico del *Mondo magico* e negando la storicità delle categorie: l'autocritica è sviluppata nell'articolo *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, «Aut-Aut», 6, 1956, n. 31, pp. 17-38, e ripresa poi nella parte introduttiva di *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (Torino, Einaudi, 1958).

¹⁷ Giarrizzo, *Moralità scientifica e folklore*, cit., pp. 172-173.

rò in fatto culturale ad opera di un'élite che ne esprima consapevolmente le esigenze "inconsapevoli"¹⁸.

Ora, è curioso osservare come sul fronte opposto, quello marxista e materialista, si raggiungessero conclusioni analoghe. È il caso di uno dei testi più citati nelle varie ricostruzioni del cosiddetto "dibattito sul folklore"¹⁹, quello dell'intellettuale e dirigente comunista Mario Alicata pubblicato su «Cronache meridionali» nel 1954²⁰. Si tratta principalmente di una presa di distanza dal meridionalismo alla Carlo Levi, che indugia eccessivamente su un'immagine arretrata, primitiva e immobile del Sud e quasi se ne compiace, ignorando invece i suoi elementi di modernizzazione e dinamicità. Se Levi è il principale bersaglio, anche De Martino è trascinato in questa polemica: pur facendogli molti complimenti, Alicata lo accusa di conferire autonomia alla magia popolare: cioè di

presentare certi elementi di superstizione propri della "concezione del mondo" dei contadini meridionali non in lotta con gli altri elementi di una "concezione del mondo" più critica e razionale, già presente oggi nella loro coscienza seppure in forme elementari, ma quasi come la manifestazione di un loro congeniale, e pur sempre valido, strumento di rappresentazione e di conoscenza della realtà²¹.

Posizione radicalmente antipopulista come quella di Giarrizzo: giacché è chiaro che la concezione del mondo più critica e razionale che le plebi rustiche del Mezzogiorno possiedono solo *in nuce* e a cui dovrebbero uniformarsi è quella espressa dalla élite politico-intellettuale (in questo caso dagli organi dirigenti del partito). Resta radicalmente in-

¹⁸ Ivi, p. 174.

¹⁹ Fra i testi che hanno antologizzato e commentato il "dibattito sul folklore" degli anni '50 si vedano P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare, 1976; R. Rauty (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1976 (nuova edizione col titolo *Quando c'erano gli intellettuali. Rileggendo «cultura popolare e marxismo»*, Milano, Mimesis, 2015); P. Angelini, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-1950)*, Roma, Savelli, 1977; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

²⁰ M. Alicata, *Il meridionalismo non si può fermare a Eboli*, «Cronache meridionali», 1, 1954, pp. 585-603; lo cito qui dalla riedizione in Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., pp. 175-199.

²¹ Ivi, p. 191.

compreso l'obiettivo di De Martino, che era piuttosto quello di "correggere" la ragione progressista fino a ricomprendere le istanze esistenziali poste dalla magia e dalla religione popolare. In ogni caso, questa critica porta anche Alicata a sottolineare un solo aspetto della definizione gramsciana di folklore, quello dell'agglomerato indigesto; da qui tre precetti metodologici che gli sembrano scaturire direttamente dal Quaderno 27. In primo luogo, «bisogna guardarsi dal postulare l'esistenza di un mondo culturale unitario sotto il nome generico di "mondo culturale" dei contadini o, peggio, della "società contadina" meridionale»; secondo, i diversi contesti culturali delle campagne meridionali vanno studiate «sempre in rapporto ai legami in cui essi si trovano con i mondi culturali "ufficiali"»; terzo, in tali contesti occorre distinguere gli aspetti vivi e morti, positivi e negativi, aiutando i secondi a scomparire e i primi a progredire «nel quadro di una lotta politico-culturale che non può non avere il suo centro propulsore nella classe operaia e nella sua dottrina rivoluzionaria, il marxismo-leninismo»²².

3. *«Lo sproposito del folklore come scienza autonoma»*

Giarrizzo e Alicata convergono paradossalmente nell'attacco verso una "scienza del folklore", che sembrano interpretare come una forma di populismo. Conferire autonomia epistemologica alla cultura del popolo significa relativizzare indebitamente le categorie crociane per il primo, la ragione progressista e il materialismo storico per il secondo. Di più, dietro il problema conoscitivo se ne nasconde uno politico. Autonomizzare il folklore equivale al rifiuto di riconoscere il ruolo direttivo delle *élites*, le uniche in grado di elaborare una cultura organica e una coscienza storica produttrice di progresso: inclusa la coscienza di classe, che per Alicata il popolo possiede in modo solo intuitivo ed "elementare" e che va dunque costruita nelle sue giuste forme dagli intellettuali organici. A questi ultimi (e non al popolo stesso) spetta anche il compito di stabilire che cosa c'è di positivo e di negativo nel folklore,

²² Ivi, pp. 190-191.

secondo una concezione pedagogica che rimanda al solido ruolo di guida del partito. Quindi, dietro il gesto apparentemente innocuo del folklorista potrebbe nascondersi la legittimazione di un popolo indisciplinato, dominato da appetiti e slanci vitali, da intuizioni ribelliste e spontaneiste, da forme di coscienza prerazionale.

Come risponde De Martino? Diciamo, in sintesi, che difende il popolo ma abbandona il folklore. Da un lato, infatti, prende risolutamente le parti delle plebi rustiche del Mezzogiorno. Riconosce con chiarezza alla base della critica di Giarrizzo

una certa passione politica immediatamente operante, una certa volontà di propaganda [...], in virtù della quale la abietta plebe, schernita sotto la specie delle “serve” e dei “facchini”²³, viene quasi assimilata alla cieca irreformabile natura, di contro alla quale si erge regalmente lui Giarrizzo, che sarebbe la *cultura*²⁴.

E in un successivo intervento afferma:

non credo affatto che sia giusta la ripartizione delle categorie crociane in modo che ai contadini toccherebbe prevalentemente il “vitale”, mentre ai rappresentanti della cultura umanistica spetterebbe invece la direzione politica e il nobile esercizio del vero, del bello e del bene²⁵.

Una critica che è rivolta anche ad Alicata e al suo particolare elitismo, che tratta il popolo come oggetto di una pedagogia progressista più che come soggetto dei mutamenti storici²⁶.

Dall'altro lato, tuttavia, il dibattito spinge De Martino a prendere più risolutamente le distanze da quella scienza del folklore sulla quale i suoi critici sembrano volerlo appiattare. Per poter meglio difendere il proprio oggetto di studio, l'etnologo e storico delle religioni napoletano si tira risolutamente fuori dalla tradizione della folkloristica. Proprio la ri-

²³ Nel suo saggio più volte Giarrizzo ironizzava sui folkloristi che «raccolgono fiabe e canti assediando la lavandaia, il facchino e la serva di casa» (*Moralità scientifica e folklore*, cit., p. 168-169).

²⁴ De Martino, *Storia e folklore*, cit., pp. 204-205.

²⁵ E. De Martino, *Intorno a una polemica. Postilla a considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, «Nuovi Argomenti», 3, 1955, n. 12, pp. 33-42 (in Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale*, cit., p. 230).

²⁶ Si veda su questo punto *Storia e folklore*, cit., p. 223.

sposta ad Alicata si risolve così in un attacco pesantissimo al fondatore degli studi positivistici italiani sul folklore, Giuseppe Pitrè, e a tutta la tradizione che ne scaturisce (rappresentata, in quegli anni, da Paolo Toschi e dalla rivista «Lares»):

per il Pitrè si tratta pur sempre di isolare i tratti più o meno arcaici della ideologia popolare e contadina, di descriverli accuratamente, e di stabilire gli anelli successivi di una catena di costumi, di pratiche, di credenze. Ma, ovviamente, questa successione – ancorché accertata – non fa storia. E non potrà mai farla, perché isolando quei tratti noi stessi li abbiamo messi per sempre fuori della storia, e ricacciati e perduti nella gran notte della “preistoria”²⁷.

Mentre nella risposta a Giarrizzo, difendendo in apparenza il campo degli studi folklorici, li sottopone a una critica durissima e senza riserve:

Senza dubbio vi sono oggi alcuni pericoli connessi all’attuale risveglio della materia folklorica. Il semplice raccogliere per il raccogliere senza aver chiaro come e perché raccogliere; l’idoleggiamento del folkloristico nel senso di pittoresco e le stolide infatuazioni per il popolo creatore; il culto dell’arcaico che nasconde un torbido impulso irrazionalistico e l’incapacità di accettare la dura realtà della vita, lo sproposito accademico del folklore come scienza autonoma; la tendenza a distorcere e corrompere l’interesse storico per la materia folkloristica mercé preoccupazioni di politica immediata e di propaganda; la mitologia della civiltà contadina; la mania di considerare i dialetti come abissi di potenza espressiva, sino al punto di provarsi a introdurre nella lingua nazionale la frammentazione della sintassi dialettale o popolare²⁸.

²⁷ E. De Martino, *Etnografia e mezzogiorno*, «Il contemporaneo», 15 gennaio 1955 (poi in Pasquini, *op. cit.*, pp. 221-222. Si potrebbe però osservare che De Martino, nel suo giudizio liquidatorio di Pitrè, non sembra in grado di comprendere proprio sul piano storico-politico il complesso posizionamento del medico e folklorista siciliano: per il quale trasformare in un monumento culturale le tradizioni folkloriche dell’isola era una forma peculiare di “populismo”, cioè di assunzione di identità politica che usa il richiamo al popolo per opporsi a poteri esterni (lo Stato italiano) e contrattare con essi. Si vedano su questo punto, fra gli altri, i lavori di B. Palumbo, in particolare *“Il focoso viceré Caracciolo”: giocare con la modernità in Giuseppe Pitrè e altri siciliani*, «Lares», 83, 2017, n. 1 (in corso di stampa).

²⁸ *Storia e folklore*, cit., p. 205.

De Martino prosegue questo passo riconoscendo di esser rimasto lui stesso «impigliato in queste illusioni», da cui si è liberato con fatica; e conclude affermando che comunque gli aspetti positivi del «risveglio folklorico» prevalgono sui rischi e le aporie, nell'ottica di quell'esigenza di un «umanesimo più ampio» e di un «riesame della nostra problematica storiografica». Cioè di quegli obiettivi che per De Martino rappresentano il principale compito della cultura italiana in connessione con il processo di emancipazione delle classi popolari; gli stessi obiettivi che lo spingono in Lucania e in Salento²⁹. Nondimeno, quel riferimento a «lo sproposito accademico del folklore come scienza autonoma» è netto e definitivo. Il folklore non è una scienza, né è in sé storia: è una «particolare istanza documentaria», così come l'etnografia è una «tecnica di raccolta»³⁰. Dunque, strumenti tecnici di reperimento delle fonti che non producono di per sé comprensione storica, e che rispetto alla storia (o alla scienza) si trovano in una posizione ancillare³¹. È così che la documentazione empirica sarà utilizzata nelle sue ricerche in Lucania e Salento: anche nel più «folklorico» dei suoi libri, *Sud e magia*, che poggia in buona parte su rilevazioni di scongiuri, formule, forme di ritualità cerimoniale, l'autore si pone risolutamente al di fuori della tradizione folklorica e piuttosto dentro un'idea di storiografia. Nelle sue opere maggiori sembra anche allontanarsi da Gramsci, poiché lo cita assai raramente. Tuttavia resta in quei lavori una fondamentale coerenza con l'interpretazione dello storicismo gramsciano maturata nel «dibattito sul folklore» dei primi anni Cinquanta. Il punto fermo è appunto il rifiuto di «isolare» una scienza del folklore da una comprensione più ampia delle dinamiche sociali; di separare lo studio degli aspetti subalterni della cultura da quello dei processi egemonici. Si tratta, scriveva nella risposta a Giarrizzo e Alicata, di «saggiare il processo di espansione delle forme egemoniche di cultura nelle classi popolari, esploran-

²⁹ Rimando su questo punto a F. Dei, A. Fanelli, *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto De Martino*, in E. De Martino, *Sud e magia*, Roma, Donzelli, 2015, pp. IX-XLV.

³⁰ *Storia e folklore*, p. 206.

³¹ Sull'angustia di questa concezione demartiniana, che separa nettamente il documento dalla comprensione, si veda l'ampia riflessione di P. Clemente, *Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia*, in P. Clemente et al., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 3-49.

do il modo con cui queste forme hanno cercato di fondare una unità complessa e ricca di sfumature col mondo contadino»³². Il che rappresenta, per l'appunto, il programma di lavoro della trilogia meridionalista. Nella ricerca sul pianto rituale come in quelle sulla magia e sul tarantismo De Martino tratta il materiale popolare non come unità autonoma ma nella sua costante interazione storica con le categorie egemoniche e con gli intellettuali (religiosi, medici, scrittori) che di tale interazione sono stati protagonisti; e resta convinto che non possiamo comprendere questi fenomeni se non a partire dalla polemica antimagica e antiritualista che le culture egemoni occidentali hanno a lungo sviluppato. Ciò conduce a pensarli come fenomeni moderni, frutto cioè di un rapporto costante tra classi sociali e livelli culturali (laddove sia Giarrizzo che Alicata non riescono a immaginare la cultura popolare se non come relitto o sopravvivenza del passato).

4. *L'interpretazione demologica di Gramsci*

Abbiamo dunque visto come il dibattito successivo alla pubblicazione dei *Quaderni* si concentri sul dilemma dell'autonomia del folklore. Gramsci valorizza il tema del folklore, invita a considerarlo come “una cosa seria” e conferisce al campo un denso spessore teorico; d'altra parte, per gli stessi presupposti della sua visione di un dominio di classe che si esercita attraverso la produzione egemonica, non lo può considerare come un oggetto unitario, “separabile” da altri momenti della cultura e fondativo di una scienza autonoma. Molti commentatori sia crociani che marxisti non sembrano comprendere fino in fondo la tensione teorica che Gramsci pone tra questi due aspetti: sottolineano il secondo e lo usano per dismettere il folklore (o almeno i suoi aspetti “negativi”, considerati cioè negativi dalla prospettiva di una razionalità assoluta, estranea al “popolo” stesso). Contro le intenzioni gramsciane, tornano a considerarlo come una sorta di relitto evolutivo, residuo di inciviltà di cui occorre semplicemente disfarsi il prima possibile. De

³² De Martino, *Etnografia e Mezzogiorno*, cit., p. 223.

Martino, al contrario, fonda proprio su questa irriducibile tensione il suo progetto di etnografia e storia religiosa del Mezzogiorno. La sua soluzione, come abbiamo visto, sta nel valorizzare i temi della cultura popolare nel quadro di un ampliamento della coscienza storiografica dell'Occidente (e di una visione più ampia della stessa ragione progressista ed emancipativa): alla condizione, tuttavia, di strappare tali temi dalla tradizione naturalistica degli studi folklorici. Di questi ultimi non solo non riconosce l'autonomia, considerandola "uno sproposito": di più, ritiene che rappresentino l'altra faccia del processo che ha posto la cultura popolare "fuori dalla storia". Il folklore è un agglomerato di avanzi di cui non si può fare storia? Sì, argomenta De Martino, ma solo perché questi avanzi sono stati da noi «isolati dal plesso storico concreto, [...] fermanoli e irrigidendoli in semplici "avanzi" o "resistenze passive", incapaci di qualsiasi movimento dialettico, e ormai pronti per gli entusiasmi romantici e per le minute industrie degli eruditi»³³.

Un altro modo per dire che la postura erudita che vagheggia il popolo e colleziona i tratti della sua cultura ha la stessa origine di quell'esercizio del potere che lo opprime e lo esclude. Per questo, De Martino cerca di rifondare una pratica di studi sulla cultura popolare recidendo completamente i legami con quella tradizione folklorica che già Gramsci accusava (pur parlandone con rispetto) di indulgere nella ricerca del «pittresco» e di limitarsi a «studi di metodo per la raccolta, la selezione e la classificazione» dei materiali³⁴.

Tuttavia, dopo la morte prematura di De Martino nel 1965, proprio alcuni studiosi che al suo progetto si richiamano intraprendono – senza dichiararlo in modo troppo esplicito – una strada diversa: vale a dire il tentativo di ricostituire su basi gramsciane un'unità dell'oggetto folklorico e della sua "scienza". La disciplina che viene così a formarsi marca la discontinuità rispetto al passato assumendo un nuovo nome, "demologia": si presenta come innovativa ma al tempo stesso intende ricucire i rapporti con gli studi folklorici precedenti. Ciò avviene in un clima sia culturale che accademico fortemente mutato rispetto al dibat-

³³ De Martino, *Intorno a una polemica*, cit., pp. 227-228.

³⁴ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2311.

tito dei primi anni '50 che abbiamo finora seguito. Alla fine degli anni '60 il folklore (anzi, il "folk") è diventato un tema o un genere di successo nel quadro del movimentismo politico e delle forme di cultura alternativa – soprattutto per l'uso che ne fanno le tradizioni del canto sociale ed esperienze di "lavoro culturale" come quelle di Gianni Bosio e del Nuovo Canzoniere Italiano³⁵. Dall'altro lato, antropologia culturale e demologia cercano un loro posto stabile in una università che sta diventando di massa, e nella quale si riconfigura il classico sistema dei saperi scientifici. L'autonomia accademica non appare più a nessuno come uno "spropósito", al contrario. Così come, nella sensibilità diffusa, sembrano largamente superati i turbamenti dei primi lettori di Gramsci riguardo l'arretratezza del folklore. Nessuno ormai più lo considera un imbarazzante fardello di cui liberarsi lungo la strada per l'emancipazione. Lo si comincia piuttosto a patrimonializzare, come si direbbe oggi; inoltre, in quanto progressivo e alternativo, lo si usa in curiose combinazioni con le culture giovanili di protesta.

Le teorizzazioni cercano di tener dietro a questa esigenza di autonomia, alla volontà di mostrare il folklore come una cultura separata e alternativa rispetto a quella dominante – sostenendo al tempo stesso il ruolo istituzionale della sua "scienza". In quegli anni riscuote ad esempio successo la tesi del folklore come cultura di contestazione, avanzata da Luigi M. Lombardi Satriani. Con questa espressione non si intende l'eventuale presenza esplicita di contenuti progressisti o di protesta nelle creazioni culturali delle classi subalterne. Si tratta piuttosto di una contestazione "oggettiva", legata al fatto che la semplice esistenza dei dislivelli culturali mostra e denuncia la divisione in classi della società. Per Lombardi Satriani la consapevolezza del dominio di classe fa tutt'uno con la lotta all'etnocentrismo e all'esclusivismo culturale che caratterizza il pensiero antropologico. Cosicché l'antropologia e la demologia gli appaiono come le principali interpreti della coscienza di classe legata alla visione marxista del mondo. Esattamente al contrario, si potrebbe commentare, rispetto all'imputazione di populismo che

³⁵ Per una recente e accurata ricostruzione del nesso che lega Gramsci e De Martino con Bosio e le forme del canto sociale, si veda A. Fanelli, *Contro Canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*, Roma, Donzelli, 2017.

veniva dai dirigenti comunisti degli anni '50. Verso il loro atteggiamento Lombardi Satriani usa parole molto nette: parla di «tanti intellettuali progressisti», per i quali il folklore rappresenta

un informe e reazionario agglomerato di credenze, di errori e di attardamenti culturali che va distrutto per far posto ad una imposizione, ugualmente egemonica come la distruzione del folklore, di formulazioni marxiane, comunicate e ripetute come se avessero in sé stesse un potere taumaturgico ...³⁶.

Osservazione molto interessante perché correttamente mostra come sia difficile parlare della cultura subalterna se non all'interno di un discorso egemonico: un punto le cui conseguenze, in termini di riflessività epistemologica, mi sembra non siano ancora oggi sempre ben chiare.

In ogni caso, per tornare alla nostra argomentazione principale, è la stessa impostazione di classe a fondare l'unità dell'oggetto: «Il concetto di contestazione folklorica presuppone la esistenza di due culture – una cultura egemone e una cultura dominata [...] – che è effetto della divisione della società in classi».³⁷ Questa impostazione, certo, è radicalmente diversa rispetto a quella della scienza folklorica classica, che anzi Lombardi Satriani accusa di aver rappresentato una copertura ideologica per il discorso egemone: con la funzione di naturalizzare le differenze dei ceti popolari, di «parlare di tali classi come se non fossero dominate»³⁸. Nondimeno, la nuova e più consapevole disciplina può recuperare e cambiare segno alla vecchia scienza dei folkloristi come Pitre: i materiali da loro raccolti possono esser collocati in una nuova cornice e diventare patrimonio di un'analisi adeguatamente critica della cultura popolare.

Ma l'autore che forse più di ogni altro si impegna nella fondazione teorica di una nuova demologia su basi gramsciane è Alberto M. Cirese. Allievo di Paolo Toschi e figlio di Eugenio, poeta dialettale e culto-

³⁶ L. M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Firenze-Rimini, Guarraldi, 1974, pp. 106-107.

³⁷ Ivi, p. 121.

³⁸ Ivi, pp. 112-113.

re di tradizioni popolari (fondatore fra l'altro della rivista «La lapa»), Cirese si colloca tuttavia sul versante gramsciano di un interesse “impegnato” per le classi subalterne. A trent'anni, nel 1951, era intervenuto nel “dibattito sul folklore” con un articolo sul quotidiano del Partito socialista, dal titolo *Il volgo protagonista*. Qui prendeva decisamente una posizione “populista”, attaccando i giudizi troppo illuministici sulla cultura popolare come arretrata e disorganica. Rivendicava la autonoma capacità creativa del proletariato, affermando che

il mondo del folklore non è la *degradazione* del mondo egemonico: è un mondo cresciuto su se stesso con movimenti che hanno fisionomia propria, anche se sino ad oggi tale fisionomia è stata condizionata in vario modo dalla pressione economica politica culturale delle classi egemoniche³⁹.

Un «mondo cresciuto su se stesso»: cioè una cultura, nel senso antropologico del termine. Ma Cirese si rende conto che una simile interpretazione deve fare i conti con le tensioni del testo gramsciano: come trasformare in una cultura l'«agglomerato indigesto»? La sua risposta è elaborata nell'intervento a un convegno cagliaritano di studi gramsciani del 1967. Sulla base di un'attenta analisi delle occorrenze del concetto di folklore nei *Quaderni*, Cirese riconosce l'irriducibilità di una tensione fra accezioni positive e negative del termine: insieme disorganico e residuale di cui disfarsi nel processo emancipativo, ma anche forma di resistenza alla cultura dominante. La via d'uscita non consiste per lui nell'idea di un carattere progressivo o (diversamente da Lombardi Satriani) di una implicita natura contestativa del folklore: piuttosto, nel fatto che Gramsci usi spesso il termine associandolo all'espressione «concezione del mondo». Ora, nei *Quaderni* tale espressione è non di rado usata anche a proposito delle prospettive filosofiche (e infatti il folklore è definito «filosofia spontanea») e persino della filosofia della *praxis*, che evidentemente rappresenta per il pensatore sardo il massimo grado di organicità della cultura. Non vi è allora qualcosa in comune fra questi livelli? E qui Cirese vede emergere in Gramsci qualcosa di

³⁹ A. M. Cirese, *Il volgo protagonista*, «Avanti!», ed. milanese 8 maggio 1951, ed. romana 15 maggio 1951 (poi in Id., *Tra cosmo e campanile*, Siena, Protagon, 2003, pp. 12-16).

simile a un concetto di cultura in senso socio-antropologico. Leggiamo per esteso la pagina cruciale del saggio:

Così l'impiego che Gramsci fa della nozione di concezione del mondo, almeno quando si tratti di concezioni "spontanee", viene di continuo appoggiato a una fitta rete di richiami alle concrete situazioni sociali, anche se umilissime, di cui il coacervo culturale preso di volta in volta in esame costituisce il "modo di vedere e di operare". E perciò al giudizio sulle qualità formali o sui contenuti di quegli agglomerati si accompagna la constatazione che quella determinata "compresenza" di elementi culturali, quale ne sia l'origine, o il livello, costituisce il patrimonio intellettuale di un determinato gruppo sociale, che lo vive e ne fruisce dall'interno non avvertendone la contraddittorietà, o almeno non avvertendola nei modi che sono propri a chi guardi dall'esterno. Così ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di "unità di fatto", che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata "concezione del mondo", perché, pur non essendolo per noi, tale essa è per altri⁴⁰.

Unità di fatto: ciò che appare come agglomerato indigesto all'intellettuale che lo osserva dall'esterno, è invece unità organica per chi ci vive dentro. E in questo modo l'antropologia, col suo sguardo del nativo, ha il diritto di studiarlo. In questo senso Cirese può scrivere che «Gramsci opera dunque la legittimazione di un oggetto e di un settore di studi sulla base di una definizione dell'oggetto stesso»⁴¹. Affermazione perentoria, che si allontana decisamente dalla lettura demartiniiana.

⁴⁰ A. M. Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci*, in Id., *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976, p. 103 (originariamente il saggio era apparso in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Roma, Editori Riuniti, 1969-1970, Vol. 2, pp. 299-328).

⁴¹ Ivi, p. 69. Per una più approfondita analisi del saggio ciresiano su Gramsci e delle letture che molti decenni più tardi ne darà Giorgio Baratta, rimando a Dei, *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, cit. Si veda anche G. Baratta, *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007, in particolare cap. 8; e il dibattito tenuto presso l'Istituto Etnografico Superiore di Nuoro nel 2008 col titolo *Gramsci ritrovato tra Cirese e i Cultural Studies*, con la partecipazione degli stessi Baratta e Cirese, pubblicato in «Lares», 74, 2008, n. 2, pp. 320-415.

5. *Jeans Rodeo e James Bond: dove si inceppa l'impianto teorico della demologia*

Su questo punto l'autore torna pochi anni dopo nel suo testo più celebre, il manuale *Cultura egemonica e culture subalterne*, vero e proprio manifesto e monumento di una demologia che, fin dal titolo, vuole presentarsi come gramsciana. Anche qui Cirese insiste sulla demarcazione dell'oggetto di studio come fondativa della disciplina: «gli studi demologici – scrive – tra tutti i comportamenti e le concezioni culturali, isolano e studiano quelli che hanno uno specifico legame di “solidarietà” con il “popolo” (in quanto distinto dalle “élites”)⁴². Una definizione che gli consente di recuperare tutta la storia degli studi folklorici in una cornice unitaria, dagli indirizzi antiquari e romantici fino alla “nuova tematica socio-culturale” del secondo dopoguerra. È vero che i precursori utilizzavano una nozione inadeguata di “popolo”: ma il loro lavoro documentario può ugualmente essere riassorbito all'interno del nuovo paradigma. Tanto che, nell'architettura del volume, Cirese ricostruisce una fondamentale continuità tra la tradizione di studi filologici sul canto popolare e le ricerche di De Martino – proprio la continuità che quest'ultimo voleva a tutti i costi evitare. Ne esce l'idea di demologia come scienza che assume a proprio oggetto, sia pure sulla base di un approccio teorico radicalmente rinnovato, un repertorio classico di tratti culturali: quelli della vita contadina che già i primi folkloristi avevano “ritagliato” e classificato in generi (canti, fiabe, proverbi, riti e credenze, usi e costumi etc.), e che ora possiamo rileggere come “unità culturali di fatto” prodotte dal relativo isolamento sociale e esistenziale dei ceti subalterni rurali.

In effetti, in relazione al mondo contadino la “demologizzazione” di Gramsci che Cirese propone sembra funzionare. Funziona come un caso speciale, diciamo, dei rapporti tra egemonia e subalternità: l'isolamento (territoriale, comunicativo, sociale) dovuto alle condizioni materiali di vita ritaglia “unità di fatto” antropologiche che possono essere documentate in modo separato rispetto ai processi dell'alta cultura. È vero che fra le due sfere filtrano contenuti, ma questi sono concet-

⁴² A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, p. 13.

tualizzati in termini di circolazione ascendente o discendente o di sincretismi: casi speciali, insomma, senza che la fondamentale unità antropologica delle “due culture” ne sia intaccata. Una obiezione possibile a questa visione riguarda il fatto che la stessa idea di isolamento di una *Gemeinschaft* contadina è in buona misura una costruzione degli stessi intellettuali che producono un discorso sul “popolo”. Se l’ideale comunità rurale chiusa e autosufficiente non è mai esistita, ciò non significa però che non si possa parlare – come fanno sia Gramsci che Cirese – di condizioni storiche di relativo isolamento: ad esempio in riferimento alla vita nei villaggi di montagna o nei poderi mezzadrili, caratterizzata da un orizzonte esistenziale decisamente ristretto, cioè da condizioni storicamente determinate di analfabetismo, di scarsa mobilità, estrema limitatezza dei media comunicativi e così via. Il problema è semmai un altro: che cosa accade alle “unità di fatto” quando, con l’urbanizzazione e l’industrializzazione, il mondo contadino si disgrega, e la condizione subalterna non si trova più a coincidere con contesti di compatto isolamento geografico, comunicativo e culturale? Cosa accade quando i gruppi subalterni non vivono più in regimi di quasi-autosufficienza materiale e culturale (producendo da sé il proprio cibo, i propri abiti e mobili, i propri divertimenti, i propri canti e racconti etc.), non sono dunque più immersi in una cultura propria e distintiva? È ancora possibile mantenere la finzione di una cultura popolare da descrivere come unità di fatto antropologica?

La cosa curiosa è che la demologia si costituisce e si istituzionalizza proprio nel bel mezzo di questo processo, cioè nel momento in cui il suo oggetto classico scompare. Nell’Italia degli anni ’70 la classe subalterna è soprattutto quella operaia, la cui vita culturale consiste principalmente nel consumo dei beni di massa. Se i contadini si ritrovavano a veglia nella stalla a celebrare il loro repertorio di canti, fiabe e proverbi, per la felicità del folklorista, gli operai vanno allo stadio, ascoltano i dischi, guardano la televisione, comprano abiti confezionati e oggetti di plastica al supermercato. Dove finisce allora la peculiarità differenziale delle culture subalterne? Che ne è della «diversità culturale che accompagna o corrisponde alla diversità sociale»?

Di fronte a questo problema, ci sono due risposte possibili. La prima è lo sviluppo di una critica della cultura di massa, nel senso franco-

fortese (o pasoliniano, potremmo forse dire per l'Italia). La seconda è una etnografia della cultura di massa, che ne studi le modalità di consumo da parte di diversi soggetti sociali e i significati che per essi acquisisce. Nel primo caso, la cultura di massa è vista come uno strumento egemonico di straordinaria potenza che non produce differenze ma le cancella: si impone senza mediazione ai soggetti subalterni, plasmandone la coscienza e ottundendone in modo permanente le potenzialità critiche. È una modalità di dominio perfetta, che non ha più bisogno di ricorrere alla mediazione faticosa e complessa degli intellettuali (sostituendo anzi gli intellettuali classici con i protagonisti del mondo dell'intrattenimento). È lo strumento populista per eccellenza, poiché si appella ai desideri del popolo (plasmata da propaganda e persuasione occulta) per tenerlo in condizioni sempre più strette di controllo, alienazione, falsa coscienza. Nel secondo caso, invece, il consumo di massa non è considerato come una pratica puramente passiva e di imposizione dall'alto. I significati delle pratiche di consumo, piuttosto, sono costantemente negoziati rispetto alle categorie culturali e al posizionamento sociale dei consumatori. La "diversità culturale che accompagna la diversità sociale" viene allora cercata in una accurata etnografia dal basso delle modalità sociali del consumo. È la strada che, a partire proprio da Gramsci, è stata aperta da Stuart Hall e dai *Cultural Studies* britannici; e che oggi trova riscontro in alcuni settori (minoritari ma significativi) della ricerca antropologica⁴³.

⁴³ Non discuto in questo saggio i modi in cui Gramsci è stato usato e rielaborato dagli studi culturali e folklorici in lingua inglese, tema complesso che richiederebbe una trattazione ampia e articolata. I testi di Hall che mi sembrano più pertinenti sono quello del 1981 sulla decostruzione del concetto di popolare e quello del 1988 sulla teorizzazione del thatcherismo (trad. it. in S. Hall, *Il soggetto e la differenza*, Roma, Meltemi, 2006, capp. 2 e 3). Sull'introduzione di Gramsci nei *Cultural Studies* occorre, inoltre, tener presente anche l'influenza di Raymond Williams, per quanto spesso incline a un certo appiattimento del concetto di egemonia su quello althusseriano di ideologia. Negli anni 2000 si segnala, fra l'altro, l'importante libro di Kate Crehan sul concetto gramsciano di cultura (*Gramsci, Culture and Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2002; trad. it. *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2010); e più di recente, in campo specificamente folklorico, i lavori di Stephen O. Gencarella. Questo autore affronta il nesso tra folklore, senso comune e buon senso, proponendo fra l'altro un accostamento tra il concetto di "buon senso" gramsciano e quello di *phronesis* – di origine aristotelica ma rielaborato nell'ermeneutica di Hans Georg Gadamer. Accostamento curioso ma interessante, che la mediazione di De Martino potrebbe forse aiutare ad approfondire. Questo autore indulge complessivamente in una visione attivista-militante dello studio del folklore, appropriata agli anni '70 e forse al contesto dei college americani progressisti, ma che

La demologia italiana ha scelto con grande nettezza la prima strada. Ha scelto cioè di escludere la cultura di massa dall'ambito dei propri interessi, considerandola anzi un elemento perturbante che si insinua nella vera cultura popolare e ne annulla il potenziale di "differenza", trascinandola nei processi omologanti, nel cattivo gusto estetico e nel conformismo politico. È chiaro, retrospettivamente, che una coerente fondazione gramsciana avrebbe dovuto spingere la disciplina a seguire la linea differenziale tra momenti egemonici e subalterni della vita culturale nella sua mutevolezza storica e nei cangianti contesti sociali e comunicativi. Se qualcosa è fuor di dubbio nella interpretazione di Gramsci, è che per lui lo studio del folklore e quello del romanzo d'appendice e di altre forme moderne della cultura popolare non rappresentano campi diversi e separati: sono aspetti di un medesimo problema, e per questo invita a considerarli entrambi come "cose molto serie". La demologia resta invece disperatamente ancorata al proprio "oggetto" tradizionale: un'idea di civiltà contadina che si sente di dover "salvare" e valorizzare come alternativa alla crescente omologazione della società di massa e dell'industria culturale. Non si affronta dunque la questione delle pratiche di vita quotidiana delle attuali classi subalterne: cos'è ad esempio il lavoro per gli operai e i ceti medio-bassi, come si vestono, come mangiano e come organizzano le loro case, come si rapportano ai consumi materiali e mediali, e così via). Retrospettivamente (e con il vantaggio di uno sguardo da lontano, certo) appare oggi stupefacente che una disciplina centrata attorno al concetto di subalternità non abbia dedicato una sola ricerca o un solo libro alla classe subalterna per eccellenza, quella operaia. Eppure è così: fra anni '60 e '70 nascono numerosi studi e musei sul lavoro e la cultura materiale rurale "di un tempo", ma nessuno (o quasi) ritiene pertinente o interessante documentare le forme del lavoro nelle piccole imprese dei di-

appare oggi francamente un po' ingenua. Sottolinea però opportunamente il fatto che per Gramsci il folklore non può mai estinguersi, e non ha senso parlare della sua sostituzione con la cultura di massa, tecnologica etc.: dal momento che ogni nuova forma culturale e comunicativa «finirà inevitabilmente per produrre nuovo folklore» (S. O. Gencarella, *Gramsci, Good sense, and Critical Folklore Studies*, «Journal of Folklore Research», 47, 2010, n. 3, p. 239). Proprio il punto, come vedremo, che la demologia italiana ha preferito non affrontare.

stretti industriali o l'organizzazione del cosmo domestico nelle case delle periferie suburbane e dei centri della campagna urbanizzata.

Non solo: quando elementi della cultura di massa irrompono nei contesti tradizionali, sono considerati come escrescenze estranee e pericolose – che val la pena citare solo in quanto sintomi delle minacce che incombono sul vero folklore. Un solo esempio, significativo in quanto arriva dal livello più autorevole della ricerca demologica. Luigi M. Lombardi Satriani, Annabella Rossi e Michele Risso sono tra i più importanti studiosi che in quegli anni sviluppano il progetto demartiniiano di documentazione delle pratiche magico-religiose nel Mezzogiorno. Un loro testo del 1972, firmato in comune, si apre proprio con alcune considerazioni sull'intrusione della cultura di massa in due note pratiche folkloriche. La prima è il tarantismo, in particolare la danza delle tarantate durante la festa di San Paolo a Galatina. Una partecipante

era vestita, come vuole la tradizione, di bianco, e sotto la gonna indossava dei lunghi calzoncini bianchi, che dovevano permetterle di ballare, secondo il rituale, e di rotolarsi a terra. I calzoncini erano dei *white jeans* e quando la donna si rotolava si poteva leggere sulla loro tasca la marca "Rodeo" e riconoscere il cowboy in sella ad un cavallo impennato. Un moderno prodotto americano, quindi, si era introdotto direttamente nel rituale magico⁴⁴.

La seconda osservazione etnografica riguarda il pellegrinaggio al Santuario di Vallepietra, tra Lazio e Abruzzo: qui, tra i fedeli che percorrono in ginocchio la navata della chiesa gridando "Evviva la Santissima Trinità", gli studiosi notano dei ragazzi che

rivelavano qualcosa che non aveva niente a che fare con l'aspetto religioso della festa: essi portavano infatti dei copricapi con il distintivo di James Bond 007, e or-

⁴⁴ M. Risso, A. Rossi, L. M. Lombardi Satriani, *Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale*, in D. Carpitella (a cura di), *Folklore e analisi differenziale di cultura*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 146-147. Questo testo era stato presentato nel 1968 a un convegno a Bad Homburg, e pubblicato originariamente in tedesco col titolo *Magische Welt, Besessenheit und Konsumgesellschaft in Süditalien*, in J. Zutt (a cura di), *Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen*, Bern-München, Francke Verlag, 1972.

nati di medaglie sacre e fiori di carta. Nessuno di questi giovani contadini era in grado di dirci chi fosse questo 007 ...»⁴⁵.

Gli autori vedono in tutto ciò una forma di «grottesca mescolanza», in cui «i prodotti della società dei consumi vengono gettati nel mondo magico, dal quale vengono anche fagocitati come corpi estranei, senza essere però assimilati o integrati»⁴⁶. Prevale nella loro visione la preoccupazione per l'invasione imperialistica della cultura di massa, che attacca e rischia di erodere il patrimonio di differenze e autenticità rappresentato – in questo caso – dai riti magico-religiosi tradizionali. Ed è proprio questa preoccupazione (molto francofortese, assai poco gramsciana) che li porta a ignorare il significato di queste penetranti osservazioni. L'ingresso dei jeans Rodeo o dei cappellini di James Bond sono forse gli aspetti più interessanti del resoconto etnografico: mostrano la capacità del rito di integrare nel suo macchinario generativo sempre nuove risorse (e del resto, come già avevano mostrato De Martino per il tarantismo e Brelich per il pellegrinaggio a Vallepietra⁴⁷, la forma “tradizionale” è già il risultato di un costante processo storico di ibridazione, di “grottesche mescolanze”). Da notare che l'estraneità radicale di questi oggetti culturali (i jeans di marca e il tarantismo, il berrettino pubblicitario e la processione) è percepita solo dagli osservatori, non certo dagli attori sociali: e rimanda all'idea dei due “mondi” o delle due culture separate, mai veramente integrabili, e che invece nell'ottica gramsciana non possono che integrarsi costantemente, seppure – appunto – in un agglomerato indigesto.

6. *Élitismo e populismo culturale*

Credo che questa postura epistemologica rappresenti una contraddizione interna al meccanismo demologico, che lo mette ben presto in

⁴⁵ Ivi, p. 147.

⁴⁶ Ivi, p. 146.

⁴⁷ A. Brelich, *Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 26, 1953-1954, pp. 36-39.

crisi portando a un progressivo inaridimento della disciplina: anzi, per meglio dire, all'abbandono della stessa denominazione (di cui oggi resta traccia solo nella lettera D del settore disciplinare M-DEA/01, Discipline demoetnoantropologiche) e alla sua trasformazione in qualcosa di molto diverso – un'antropologia del patrimonio culturale⁴⁸. La scelta di escludere la cultura di massa dal proprio campo non poteva che porre al centro il repertorio della "tradizione". Un repertorio assunto in modo tutt'altro che ingenuo, certo: considerato nella sua costante risignificazione e trattato in modo sofisticato sul piano dei metodi documentari e delle strategie espositive (nei musei, ad esempio). Nondimeno, l'ambito di studi che così si configura sembra aver perso ormai contatto con la problematica fondativa della demologia: vale a dire l'articolazione del rapporto egemonico-subalterno, la corrispondenza fra le differenze sociali e quelle culturali.

Ho cercato dunque di mostrare il paradosso di una disciplina che abbandonava Gramsci nel momento stesso in cui lo innalzava a proprio protettore totemico. Ho anche suggerito che tale paradosso ha in qualche modo a che fare con la categoria di populismo culturale. Nei dibattiti degli anni '50, De Martino (e con lui il giovane Cirese) rivendicava un certo grado di autonomia culturale del popolo: o, almeno, la non completa riducibilità del folklore alle categorie egemoniche. Lo rivendicava sia contro i crociani che contro i marxisti, portatori entrambi di una posizione "elitista" che vede il folklore come un inerte deposito di rifiuti della storia. È vero che il marxismo intendeva porsi dalla parte del popolo e contro le *élites*: ma sul piano culturale il popolo interessava solo nella misura in cui si adeguava alla filosofia della storia progressista incarnata dalla dottrina del partito. Tutto il resto (il "folklore") è residuo da eliminare, che esiste come prodotto di falsa coscienza, di copertura ideologica dei meccanismi del dominio. La consapevolezza critica del dominio può essere elaborata solo dagli intellettuali: sarebbe inutile chiederla al popolo, che può semmai attingerla solo sul piano intuitivo, come una sorta di coscienza di classe affettiva, che deve però – educato dal "babbo" – trasformare in corretta dottrina.

⁴⁸ Rimando su questo punto a F. Dei, *Da Gramsci all'Unesco. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili*, «Parolechiave», n. s., 49, 2013, pp. 131-146.

È evidente che tutto l'impianto gramsciano si allontana da una simile idea di falsa coscienza, legata agli approcci che Gramsci chiama economicisti. La visione del mondo di particolari segmenti popolari è sempre affrontata nei *Quaderni* come frutto di specifiche dinamiche di egemonia e conflitto, nelle quali si assume la piena coscienza o razionalità del "popolo". Basta rileggere una delle pagine in cui Gramsci affronta direttamente il tema del populismo politico: quella delle *Note su Machiavelli* dedicata al boulangismo, movimento francese di fine Ottocento dove ampie masse popolari sostengono una figura forte che si contrappone all'*establishment* ma rappresenta, al tempo stesso, gli interessi di una componente della classe dominante. Gramsci tratta il caso proprio nel contesto di una critica serrata all'«economismo»: cioè alla tendenza ad assolutizzare gli "interessi oggettivi" considerando «la politica e quindi la storia come un continuo *marché de dupes*, un gioco di illusionismi e di prestidigitazione»⁴⁹. Scrive dunque:

Quando un movimento di tipo boulangista si produce, l'analisi dovrebbe realisticamente essere condotta secondo questa linea: 1) contenuto sociale della massa che aderisce al movimento; 2) questa massa che funzione aveva nell'equilibrio di forze che va trasformandosi come il nuovo movimento dimostra col suo stesso nascere? 3) le rivendicazioni che i dirigenti presentano e che trovano consenso quale significato hanno politicamente e socialmente? a quali esigenze effettive corrispondono? 4) esame della conformità dei mezzi al fine proposto; 5) solo in ultima analisi e presentata in forma politica e non moralistica si prospetta l'*ipotesi* che tale movimento necessariamente verrà snaturato e servirà a ben altri fini da quelli che le moltitudini seguaci se ne attendono. Invece questa ipotesi viene affermata preventivamente, quando nessun elemento concreto (che cioè appaia tale con l'evidenza del senso comune e non per una analisi «scientifica» esoterica) esiste ancora per suffragarla, così che essa appare come un'accusa moralistica di doppiezza e di malafede o di poca furberia, di stupidaggine (per i seguaci). La lotta politica così diventa una serie di fatti personali tra chi la sa lunga, avendo il diavolo nell'ampolla, e chi è preso in giro dai propri dirigenti e non vuole convincersene per la sua inguaribile buaggine⁵⁰.

⁴⁹ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1595.

⁵⁰ Ivi, pp. 1596-1597.

Ciò che è in gioco in questa discussione è per l'appunto l'irriducibilità del punto di vista popolare a una falsa coscienza – misurata in relazione a una oggettività che solo gli intellettuali del partito sarebbero in grado di riconoscere. Ma il rapporto tra il «fattore economico immediato» e «lo studio concreto delle ideologie» non può ridursi a questo; «l'analisi dei diversi gradi di rapporto delle forze non può culminare che nella sfera dell'egemonia e dei rapporti etico-politici»⁵¹. Altrimenti, dice ancora Gramsci, dimenticheremmo «un'altra proposizione della filosofia della praxis; quella che le “credenze popolari” o le credenze del tipo delle credenze popolari hanno la validità delle forze materiali»⁵².

De Martino si pone decisamente su questo medesimo terreno: l'analisi della cultura dei ceti subalterni implica per lui l'esame dei rapporti etico-politici e non il semplice smascheramento di un'ideologia che “inganna” il popolo. I suoi successori da un lato ereditano questo atteggiamento anti-élite, dall'altro però lo reintroducono nella presa di distanza dalla cultura di massa – cioè dagli effettivi consumi culturali dei ceti subalterni. Per dar conto di questi e giustificarne l'esclusione dal proprio campo di studi hanno bisogno di una qualche teoria della falsa coscienza, di un “diavolo nell'ampolla”. Come tener fuori, altrimenti, i jeans Rodeo e i berrettini di 007? Dunque, la demologia mette a fuoco solo la vera cultura del popolo che intende separare da quella inautentica: e naturalmente i criteri di questa separazione sono quelli degli intellettuali. Il che riporta al vecchio paradosso della folkloristica, dal Romanticismo in poi: il popolo va bene, ma solo se corrisponde alle aspettative degli intellettuali, anzi di una componente specifica dei ceti egemonici (quella progressista e “in ascesa”, che si contrappone – per dirla in termini bourdieusiani – alle componenti con un più profondo e radicato controllo del capitale economico e culturale). Cosicché il folklore – quello “vero” – può giungere a trasformarsi in un tratto d'élite. I demologi si mostrano spesso preoccupati della sua commercializzazione: ma il vero problema, ad esempio con il movimento

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, p. 1595.

del folk revival, è la sua assunzione a tratto distintivo di una cultura autentica che si contrappone a quella dozzinale e di cattivo gusto dei media e dell'industria culturale.

La fortuna che la demologia riscuote negli anni '70 anche al di fuori dell'ambito strettamente accademico è legata proprio a questo: la capacità di riconoscere e apprezzare il vero canto popolare tradizionale rispetto alle canzonette televisive, gli abiti o i mobili o i cibi contadini rispetto ai jeans, alle cucine in formica o alla carne in scatola, è elemento distintivo di una precisa appartenenza socio-culturale. Distinzione, per l'appunto, dalla volgarità di quei ceti più bassi che sono preda dell'industria culturale e del *kitsch*. Il rischio di una demologia così posizionata è naturalmente perdere di vista il popolo reale, in difesa di un popolo astratto o immaginato (la comunità folklorica originaria, una subalternità isolata come "unità di fatto" che non esiste più); anzi, ancora peggio, il rischio è disprezzare le pratiche culturali dei subalterni reali con quella stessa imputazione di "volgarità" che ha da sempre contraddistinto i rapporti tra mondo urbano e mondo rurale, o tra borghesia e proletariato.

È una posizione più pasoliniana che gramsciana. L'autore degli *Scritti corsari* esprime con la massima intensità e lucidità questa difesa del popolo contro il popolo stesso, trasformato dalla "rivoluzione antropologica" del consumismo in una piccola borghesia conservatrice e conformista. Ciò che i demologi lasciano sullo sfondo Pasolini lo porta esplicitamente in primo piano – a partire da un confronto con Gramsci, a suo parere non più applicabile in virtù dell'omologazione culturale del consumismo che ha cancellato le precedenti differenze. Scrive ad esempio:

la vecchia cultura di classe (con le sue divisioni nette: cultura della classe dominata, o popolare, cultura della classe dominante, o borghese, cultura delle élites) è stata sostituita da una nuova cultura interclassista che si esprime attraverso il modo di essere degli italiani, attraverso la loro nuova qualità di vita⁵³.

⁵³ P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 2007 (ed. orig. 1975), p. 56.

Questa «nuova cultura interclassista» è legata a sua volta a un «nuovo potere che mi è difficile definire: ma di cui sono certo che è il più violento e totalitario che ci sia mai stato»⁵⁴. Più il popolo ne è investito, più subisce una mostruosa trasformazione che lo allontana dalla bellezza e dalla purezza. Ciò porta Pasolini a disprezzare e ad accusare in primo luogo proprio quegli elementi di “progresso” ed “emancipazione” che le classi popolari vanno ricercando ed ottenendo in quegli anni: dagli agi materiali dei brutti appartamenti suburbani all’istruzione di massa, dallo stipendio fisso a una partecipazione democratica di superficie. Il posizionamento sociologico di Pasolini è molto complesso. Da un lato si pone come critico radicale dello stile “borghese”, da cui dice di esser fuggito «trasgredendo ogni norma e limite»; e giungendo così a fare esperienza – corporea ancor prima che intellettuale – di quel mondo popolare «che si estende sconfinato sotto il livello della cultura borghese»⁵⁵. Attraverso questa postura populista intende distinguersi dagli altri scrittori italiani, verso i quali fa risuonare la stessa polemica gramsciana di scarsa vicinanza alla gente comune. Dall’altro lato, tuttavia, è chiaro che questa sua scelta distintiva è a sua volta profondamente “borghese” ed elitista (nel senso, ben mostrato da Bourdieu, in cui sono eminentemente borghesi le tendenze romantiche, la bohème, le avanguardie)⁵⁶. Lontano dal fuggire la sua condizione o “predestinazione” borghese, come pretende di fare, Pasolini ne applica in modo estremo i requisiti: rompe il conformismo e infrange le regole per sottrarsi a un mondo culturale al quale si stanno avvicinando masse popolari che ne minacciano l’esclusività.

La poetica pasoliniana rappresenta il momento estremo di un elitismo che usa la cultura popolare per tenere lontano il popolo. Del resto di questo paradosso Pasolini era perfettamente consapevole, e lo individuava con chiarezza anche sul lato opposto, come mostra la celebre poesia sugli scontri sessantotteschi di Valle Giulia – con i figli della borghesia che contestano e i proletari-poliziotti che difendono l’ordine

⁵⁴ Ivi, p. 58.

⁵⁵ Ivi, pp. 221-222.

⁵⁶ P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992 (trad. it. *Le regole dell'arte*, Milano, Il Saggiatore, 2013).

costituito⁵⁷. Dunque, con il dominio di classe che si manifesta nella possibilità di assumere un atteggiamento rivoluzionario in nome del “popolo”. Anche se si dimentica spesso, nelle frequentissime citazioni di questa poesia, che Pasolini tiene ben ferme le posizioni su chi sta dalla parte della ragione (il movimento), e chi dalla parte del torto (la polizia).

A Valle Giulia, ieri, si è così avuto un frammento
di lotta di classe: e voi, amici (benché dalla parte
della ragione) eravate i ricchi,
mentre i poliziotti (che erano dalla parte
del torto) erano i poveri⁵⁸.

Ed è questo che rende il paradosso del populismo irrisolvibile. La demologia ci è transitata dentro finendo – come ho cercato di mostrare – per perdersi. Forse ritrovare una strada per la demologia non è problema tanto diverso dall’orientarsi nel fenomeno politico del cosiddetto populismo contemporaneo, caratterizzato da una sorta di “gentrificazione” dei tradizionali partiti progressisti e dall’appoggio dei ceti subalterni a movimenti conservatori e talvolta decisamente autoritari e sciovinisti. Le *élites*, ancora una volta, combattono per gli interessi del popolo ma contro il popolo. Il che conduce a tutto un repertorio di argomenti già ben noto nella storia degli studi sulle culture subalterne: l’affettività e l’irrazionalità delle risposte popolari, gli appelli “alla pancia della gente”, il ruolo dell’indottrinamento (televisivo, ad esempio), e così via⁵⁹. Solo una qualche forma di falsa coscienza potrebbe spiegare questo divario fra il popolo ideale e il popolo reale. Le paure e le preoccupazioni di quest’ultimo sarebbero sfruttate e mal indirizzate da abili demagoghi (sempre perché il popolo “sente” e non ragiona). Ad esse si risponde così con lezioni di antirazzismo, di valori civili, di idea-

⁵⁷ P. P. Pasolini, *Il PCI ai giovani!*, «L’Espresso», 16 giugno 1968.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Argomenti che Pierre-André Taguieff ha lucidamente evidenziato e passato in rassegna nel dibattito politico sul populismo nella Francia dei primi anni 2000 (*L’illusion populiste*, Paris, Berg International, 2002; trad. it. *L’illusione populista*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, in particolare pp. 5 sgg.).

li democratici; e si continua a ritenere incomprensibile perché il popolo non voti a sinistra. Allo stesso modo, i demologi continuano a non capire perché le masse preferiscano le *soap operas* alle fiabe tradizionali, o la musica pop al repertorio folklorico contadino. Questi due aspetti – i dilemmi del populismo politico e di quello culturale – sono parti di uno stesso problema? I dibattiti ripercorsi in questo articolo sembrano indicare di sì: e suggeriscono (ma qui si aprirebbe un capitolo del tutto nuovo) l'importanza di un ritorno a Gramsci per dipanare i fili confusamente intrecciati della comprensione del populismo.

2017

Gramsci's «Prison Notebooks» and the "re-foundation" of anthropology in post-war Italy

Gino Satta

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

Recommended Citation

Satta, Gino, Gramsci's «Prison Notebooks» and the "re-foundation" of anthropology in post-war Italy, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 239-257.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/13>

Gramsci's «Prison Notebooks» and the “re-foundation” of anthropology in post-war Italy

Abstract

In the 1970s, when the identity of Italian “demo-ethno-anthropological” studies was being defined and their academic status consolidated, scholars debated the features of a national tradition of studies. Antonio Gramsci's Prison Notebooks were then presented as the source of new ideas, which in the aftermath of WWII contributed in decisive ways to a renewal of scholarly theory, helping scholars to get rid of romantic leftovers such as the notion of “people-nation”, and encouraging them to turn away from “picturesque” oddities to address important social and cultural issues. This inscription of Gramsci into the genealogy of Italian anthropological studies, which recognizes the important role his thought played in scholarly debates, nonetheless risks concealing the different readings his reflections received when they were first published soon after the war (1948-1951). The paper focuses on the debate regarding Gramsci and folklore organized by the Gramsci Institute in Rome in the late spring of 1951, in order to sketch out an array of very different readings of Gramsci's contribution to the study of folklore. On that occasion Paolo Toschi, a recognized and distinguished scholar, dismissed Gramsci's theoretical contribution and presented Gramsci as an amateur folklorist, while Ernesto De Martino, a young scholar still in search of academic recognition, gave a very one-sided and political interpretation of Gramsci's thought, which he was later to radically rethink. Alberto Cirese, attending the debate as a very young man, was later to propose a third and very influential reading of Gramsci's observations. Through the prism of these different readings, the post-war Gramscian moment of Italian anthropology appears as something much more complex and controversial than 1970s accounts would have it.

Keywords

History of anthropology; Ernesto De Martino; Antonio Gramsci; Alberto Mario Cirese; Folklore

Gramsci's «Prison notebooks» and the “re-foundation” of anthropology in post-war Italy

Gino Satta

1. For several generations of Italian students of anthropology, Antonio Gramsci has been a familiar character. Before the nineties, when Italian historiography began converging with mainstream international narratives of anglo-american origin, his name figured between the founding fathers of a national anthropological tradition with remarkable distinctive features; so distinctive that an influential critic was to write about the alleged «autarkic tendencies» of Italian anthropology (Remotti 1978), raising an important debate¹.

The publication of the *Prison Notebooks*, in the aftermath of WWII, contributed in decisive ways to a theoretical renewal of Italian studies. It helped scholars to get rid of romantic leftovers such as the notion of “popolo-nazione”, and encouraged them to turn away from “picturesque” oddities to address relevant social and cultural issues, inserting scholarship in the midst of post-war democratic debates. This was what students could read in Italian handbooks published in the seventies, when anthropology was undergoing a consolidation of its academic institutionalization and its genealogy began to be outlined; and particularly in *Cultura egemonica e culture subalterne*, by Alberto Mario Cirese (1971), which has been with no doubt the most widespread and influential of all them².

¹ Remotti's provocative essay was followed by some dense replies, such as Signorelli (1980), Parisi (1980), and Tentori (1984). It was re-published with other essays in Remotti (1986). For further informations see Massimo Squillacciotti's note on the debate in Borofsky (2000, 309).

² For a recent multi-vocal reflection about *Cultura egemonica e culture subalterne* (Cirese 1971), and its relevance for Italian anthropology, see «Lares», 81, 2015, n. 2-3. Different insertions of Gramsci into the genealogy of Italian anthropological studies can be found in *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna* (Lombardi Satriani 1974), *Manuale di antropologia culturale: storia e metodo* (Tullio Altan 1971), *Cultura popolare. Dialettica e contestualità* (Bronzini 1980).

In his handbook, Cirese defined the *Observations on Folklore* (the few thick pages of Notebook 27, published in 1950 as a part of *Letteratura e vita nazionale*) as the «theoretical determinant moment» of the post-war season for what Cirese himself would have proposed (and later obtained) to call «demo-ethno-anthropological studies»: the result of the union of the “demological” (or popular traditions, or folklore) studies with the more marginal ethnological studies, in some kind of relationship with and the new cultural anthropology inspired by American influences³.

Antonio Gramsci was credited by Cirese with having restored, against idealistic historicism, «the link between cultural facts and social events», reconfiguring “demological” studies through the definition of folklore as the «conception of the world» of the people «understood as “the complex of the subordinate and instrumental classes of any society so far”», thus definitively liquidating «the hybrid romantic inheritance of the notion of “people-soul” or “people-nation”» (Cirese 1982 [1971], p. 218).

Published in 1971 (with 20 reprints in more than 30 years, the last in 2006), the text – which contains in its title an explicit Gramscian reference – was very careful to insert the theoretical renewal promoted by the reading of the *Notebooks* (of the *Observations on Folklore*, in particular) into a longer-term history⁴. Cirese stressed the continuity of Italian demological studies, bridging the gap between scholars active in pre-Fascist era and those who made the post-war renewal (Fanelli 2015, 291), flying over the *Ventennio* and overlooking the discipline’s involvement in the political strategies of the Fascist regime (Cavazza

³ Cirese pointed out the primacy demological research tradition had in Italy over the ethnological one (Cirese 1985, X). Moreover, Giulio Angioni stressed «the attention given [...] to social, political, and cultural issues put by the existence of what from then [the post-war years] was called the “other Italy”», that is the South, the Mezzogiorno (Angioni 1972, 172). For an account of the different traditions and of their institutional history in Italy, see Puccini (1991), Apolito (1994), Federico and Testa (1996). About the origin and reasons of the *demo-ethno-anthropological* label, and about its dual (and not triadic) nature, see Angioni (1994).

⁴ For an analysis of the different traditions combined by Cirese to account for the genealogy of Italian anthropology, see Mirizzi (2015).

1987)⁵. Using the conceptual frame proposed by Kuhn to account for the structure of scientific revolutions, Fabio Dei (2008) argued that Cirese managed to validate the new paradigm by making it absorb the previous one. Reduced to the disciplinary field of demology, and thus separated from the political project that inspired it, Gramsci's contribution to anthropology was to be found mainly in his coherent and precise outlining of an object (subaltern cultures) and a perspective: the circulation of cultural events has to be analyzed as an aspect of the relations between classes. Object and perspective which both were used by Cirese to fashion his theory of "dislivelli interni di cultura" (internal cultural gaps).

This particular "foundational" reading of Gramsci, centered on the *Observations* and aimed at circumscribing and defining a scholarly object, in a perspective that Cirese labelled "analitico-parcellare", was soon to confront the complex issues put to demology by the advent of "mass culture", and by the increasing difficulties to think of its object in oppositional terms, as in the substantive interpretation of the hegemonic/subaltern pair. Demology was running the risk to be headed off towards a dead end, condemned to observe the disappearance of its object ("traditional" popular culture) and devoid of the analytical tools that would be necessary to adequately study "mass culture": what different readings of Gramsci could have provided instead (Dei 2007, 2008)⁶.

⁵ An historiography of Italian anthropology during the *Ventennio* is still in large part missing. After the pioneer exploration by Sandra Puccini and Massimo Squillacciotti (1979) not very much has been done, with the exception of Cavazza's works (1987, 1997), till recent times. Alliegro's history of Italian anthropology (2011) is maybe the first to take the *Ventennio* into full account, attempting an historical assessment of the main developments in the "anthropology" of the time, albeit – as underscored by Eugenio Testa (2013, 245) – in such a way that it remains if not «a black-hole, at least a gray zone, out of focus [as] a blurred picture».

⁶ It is remarkable that Cirese himself, speaking in Nuoro at a round table organised for the 70th anniversary of Gramsci's death (2007), has proposed an interpretation much in line with Dei's. He reminded of a paper of his about folklore and consumer society presented at the Società Filologica Friulana of Pordenone in 1971, the same year Gramsci's "foundational" reading was to be consecrated by the first publication of his handbook. Cirese argued that he was already aware of the possible faults of his theory, particularly for what concerns the «end of territoriality», that is the exhaustion of popular culture's autonomy, its vanishing as a distinct unity: «I argue, in Pordenone's conference, not against Gramsci, because Gramsci is not absolutely concerned, that has happened

Investigating into the reasons for the long crisis of Italian demology, in his critical review of its history, Fabio Dei recently wondered whether the post-war Gramscian “revolution” credited by anthropology’s handbooks (and specifically that authoritatively proposed by Cirese) had actually happened, and how it eventually took place. In fact, as Pietro Clemente has rightly observed, the particular presence of Gramsci «in the post-war landscape», which I mentioned at the beginning of this paper, stems from the mediation of Cirese’s 1959/60 lecture notes *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari*, from which *Cultura egemonica e culture subalterne* is derived (Clemente 2008, 338). Even the importance attributed to the “re-foundation” of post-war studies, to the folklore debate, and to Ernesto De Martino, who was its main actor, is ultimately a retrospective product of the seventies; that is of a moment in which the anxiety about Italian anthropology’s identity and perspectives was particularly lively and intense. And it is precisely for this reason that its past was rediscovered and subjected to scrutiny and its genealogy outlined⁷.

2. Leaving the retrospective Gramscian moment of the seventies aside, let us return to the time the thematic Togliatti-Platone edition of the *Notebooks* was published, to try to investigate without those filters (but perhaps with others we are not entirely conscious of), about the presence of Gramsci in the anthropological landscape of the time, that is, on the first reception of his thought by Italian scholars that would have been identified, later, as “anthropologists”.

this: first, cultural exclusivism has declined because we have built schools [...]; second, peasants, who were attached to their dialect, now ask “please teach me Italian because I have to migrate and I need a linguistic tool to communicate”, that is: there’s no more resistance to forced acculturation; third, which is the main reason: communication delays are over» (in Deias *et al.* 2008, 349).

⁷ Introducing the first and still the most accurate reconstruction of post-war folklore debate, Clemente, Meoni and Squillacciotti (1976, 10) sharply noted that «interest for post-war years» and «interest for a stream of ethno-anthropological studies deeply linked to our cultural and political history, of which De Martino was the emergent leader» was connected to the discipline’s «creeping identity crisis» that followed the importation of «French or Anglo-american models». In the early ’70s, such a crisis «induced many [scholars] to come to terms with [Italian] cultural history, with the history of the labour movement, and with marxism». See also Satta (2017).

Between May 30th and June 4th 1951, the Fondazione Istituto Gramsci organized at the *Teatro delle arti* in Rome a cycle of debates about *Letteratura e vita nazionale* (Gramsci 1950), the 5th of the 6 volumes of the *Prison Notebooks* original thematic edition. Published in 1950, it contained the *Observations on folklore*, the notes where Gramsci argued, between other things, the need to divert folklore's studies away from the search for what is odd and picturesque, and to think of it «come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio» («as something really serious and to be taken seriously»).

The second of those debates, *Gramsci e il folklore*, featured as its speakers Ernesto De Martino, Vittorio Santoli and Paolo Toschi⁸. It was the last speaker, at the time “professore ordinario” (full professor) of *Storia delle tradizioni popolari* at the University of Rome, who wrote for «Lares», the journal he edited, an account of the debate⁹, particularly interesting for what concerns his own speech, which has not been published one way or another, as the other two have¹⁰.

Toschi – writing of himself in the third person – affirms that «he has vivaciously presented Gramsci as a passionate gatherer and as a sharp analyzer of popular traditions of his own Sardinia, as we can particularly appreciate in some very beautiful letters from the prison»¹¹. He

⁸ To the official speakers – Toschi relates – joined Emilio Sereni (an important PCI congressman) and Alberto Mario Cirese (at that time a young anthropologist and a socialist activist). The other two debates were about the «carattere non nazionale-popolare delle letterature italiane» (speakers: Carlo Levi, Alberto Moravia, Natalino Sapegno) and «Gramsci e il teatro» (speaker: Giulio Trevisani). See Toschi (1951).

⁹ At the previously mentioned round table in Nuoro, Cirese added to Toschi's account some of his personal memories, in a dialog with Giulio Angioni, Pietro Clemente and Eugenio Testa (Deias *et al.* 2008).

¹⁰ The paper by Vittorio Santoli, full professor of Germanic philology in Florence was published soon after by «Società», the cultural journal founded by Ranuccio Bianchi Bandinelli and very close to the PCI (Santoli 1951); De Martino's paper was published in an abridged version by «Mondo operaio» (De Martino 1951), the cultural PSI monthly, and then in a wider and slightly different version some time later by «Il calendario del popolo» (De Martino 1952a), again a socialist periodical publication; Stefania Cannarsa has found inside the Archive of Ernesto De Martino a third version which is presumably closer to the text presented at the *Teatro delle arti*, and she published it in «La ricerca folklorica» together with a set of related notes (De Martino, Cannarsa 1992).

¹¹ It is for me very interesting – for the glimpse it offers on the issue of institutional continuity and discontinuity– to note that, almost sixty years later, in the same «Lares» where Toschi wrote, Pietro Clemente, Toschi's later successor as editor, and Cirese's successor to the chair of

then recognizes Gramsci's «always alerted critical tendency and attitude»; a recognition which actually preludes to a radical dismissal of Gramsci's theoretical contribution to the study of folklore: «the isolation he suffered in his long captivity prevented him [...] from forming a correct opinion about some specific values and issues», taking him to state a critique that resents of the «weak and flawed starting point». He concludes with an invitation to go beyond Gramsci, beyond the «unfortunate terminology» that defines the people (“popolo”) «subaltern classes», making of Gramsci's own writings the target of the very same «critic alert» which remains as the «true lesson» he taught us.

Moreover – Toschi writes as his main critical argument – «Gramsci (as other distinguished scholars) misses what constitutes the unitary element of folklore, the perpetual force of associated groups, which creates, chooses, passes on, innovates the forms of practical and spiritual life which finds necessary, while removes along the way those that are dead and surpassed».

It is not surprising at all that Toschi, who represents the folklore studies tradition radically criticized by Gramsci, claims his scientific competence about the topic to reject Gramsci's criticism as the product of an *amateur* gatherer (albeit “passionate” and “sharp”) of “his own” tradition, who misses the point when it comes to the issues only the professionals (and not even all of them) can understand. He will do this kind of academic boundary patrol again a couple of years later, when – against Ernesto De Martino who was calling for a needed new “methodological foundation” to provide tools to study the cultural life of popular classes – Toschi claims the dignity of Italian demological tradition, which had a centenary history and issued distinguished masters and relevant works (1953)¹².

Antropologia culturale at Sapienza University, re-evaluates Gramsci as an acute and passionate observer: «Gramsci for me becomes interesting again – it is not that I don't realize he is anyway – when I read in *Frammenti indigesti*: “when I was a child, I was an indefatigable hunter of lizards and snakes I used to feed a wonderful hawk I tamed”. To me Gramsci reveals himself anew in these details, as if to say: maybe I got the wrong person. It helps me to restart a “fresh” reading of Gramsci» (in Deias *et al.* 2008, 342).

¹² Besides the cultural references issue, which is evident in De Martino's reply to Toschi, where he refers several times to historicism (implicitly opposed to positivism that denotes demological tradition), the controversy about “foundation” (or “re-foundation”) of folklore studies seems al-

It is interesting to highlight the parallelisms and the divergences between Toschi's and Cirese's positions. Some ten years after Toschi, in his lecture notes Cirese (who had been one of Toschi's students at the University of Rome), reads Gramsci's *Observations* in a completely different way. As in a sort of symmetrical inversion game, where Toschi reproached Gramsci for failing to identify an object, for not having understood the «unitary nature of folklore», Cirese praises him for the new and more consistent identification he offers, for his different but more efficient assessment of the «unitary nature of folklore».

Beyond the macroscopic differences, nonetheless, it is possible to discern some convergences. It is as if Toschi's and Cirese's were symmetrical answers to the same questions, produced from a common starting point, and leading, through opposite ways, paradoxically, to a common result: to reaffirm demology's autonomy, reclaiming the heritage of a national tradition of studies. In Toschi's case this happens by rejecting Gramsci's criticisms outside the professional field of demology as the naïve perspective of an *amateur*; in Cirese's by accepting and integrating them – conveniently recast in politically neutral demological terms – inside a new demology that embodies both Gramsci's criticism and the tradition he criticized; by inscribing Gramsci, that is, into the genealogy of Italian anthropological studies.

3. Santoli's speech, albeit interesting, contains only some short final notes on the topics we are analyzing. Much more relevant, for the issues we are addressing here, is Ernesto De Martino's. In his early forties, the first speaker is the younger of the three; he is also, at the time the debate takes place, the only one who is not a university professor:

ways to contain a hidden reference – never explicitly expressed – to the very sensible political questions of the relationship with the Fascist regime and of the involvement in its politics, much deeper and more diffused of what post-war accounts pretended (Cavazza 1987). Both Toschi and De Martino had been fascists at some time of their lives. But De Martino could claim to have been a member of Liberation movement during the war and a leader of an anti-Fascist party soon after (see Ciavolella 2016, Charuty 2009, 2010), while Toschi – as university professor already in charge before the war – albeit in a more powerful position, could have some problems with openly claiming continuity.

he had been a high school professor in Bari and in Lucca before and during the war, and from the end of 1947 he is professor at the Liceo Virgilio of Rome¹³. He is already known as the author of *Il mondo magico* (1948a), the book that opened the new Einaudi *Collection of religious, ethnological and psychological studies* edited by Cesare Pavese with the active collaboration of De Martino (later known as “purple collection” for the color of the books’ covers), and his book has raised an animated debate in the Italian intellectual milieu¹⁴; he has also recently published an essay, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (1949), which started on «Società» the “folklore debate”, probably the first moment where *Notebooks* topics entered an anthropological debate (Meoni 1976)¹⁵.

Unlike Toschi, who focuses on a scholarly reading of Gramsci – both as an observer and gatherer, and as a *naïf* (even flawed) theoretician – De Martino frames the issue of folklore in Gramsci in wider and sharply political terms. Gramsci’s interest for the folklore issue, De

¹³ In a letter to the Ministero dell’Educazione Nazionale dated May 15th 1945, cited by Valerio Severino (2004, 21), De Martino so summarizes his professional history as a teacher: «From 1936 to 1942 the undersigned has been in charge at the R. Liceo Scientifico “Scacchi” of Bari. In 1942 he has been transferred to Lucca for having taken part to the liberal-socialist clandestine movement. After asking for a leave of absence, he retired with his family to Cotignola, in the Ravenna province, where he continued his anti-fascist activity. After July 25th he has been transferred, during the Severi Ministry, to Roma, at the Liceo classico “Virgilio”. However, because of military and political intervening complications he couldn’t reach his new seat, and he has been temporarily assigned to the Provveditorato of Ravenna, where he still is. Freed Cotignola, and rejoined his family, he had to leave because he was wanted by the SS, the undersigned wishes now to reach his seat in Rome».

¹⁴ About the book’s reception soon after publication see the detailed reconstruction by Valerio Severino (2012). On the Purple collection see the correspondence Pavese-De Martino edited by Pietro Angelini (Pavese, De Martino 1991).

¹⁵ The “folklore debate” has been the object of several reconstructions, most of them concentrated in a short span of time in the seventies. See Cirese (ed.) (1972); Clemente, Meoni, Squillacciotti (eds.) (1976); Rauty (ed.) (1976); Cirese (1976); Pasquinelli (ed.) (1977); Angelini (ed.) (1977); Lombardi Satriani (1974); Feixa Pàmpols (2008). On the relationship between anthropology and marxism see the notes by Pasquinelli (1974) and Squillacciotti (1975) about the round table organized by the Istituto Gramsci in Florence in 1974, and the two issues of «Problemi del socialismo», the journal founded by Lelio Basso, which were a point of reference on the topic: *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti* (I), «Problemi del socialismo», 15, 1979, pp. 1-222; «Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale» (II), «Problemi del socialismo», 16, 1979, pp. 1-186. The issues were later re-published in the collection «Quaderni di Problemi del socialismo», Milano, F. Angeli, 1980, with some additions.

Martino argues, stems from the political concerns of a working class activist, who confronts the «task of the cultural unification of the world, of the creation of a new intellectuals-people unity», which has to be realized not «in abstract cosmopolitan terms, but in the variety of national situations». Knowledge of folklore («an historical knowledge of the material to be transformed») has an important operative value in the perspective of establishing «an inventory of the obstacles to the unification task». It is, in fact, «as an obstacle that Gramsci takes into account folklore, as an obstacle to be removed» (De Martino 1951)¹⁶.

De Martino's reading of Gramsci's *Observations* is very one-sided. It is not unfounded: it is true that Gramsci stresses the fragmentary and inconsistent nature of folklore, or that he argues the necessity to “substitute” folklore's conservative and archaic knowledge with others «considered superior». But it is also a very partial reading, and it is a very troubling one for De Martino himself as a scholar. In the previous years, De Martino wrote in several occasions about the “popular culture” issue, arguing the need to conceive the relationship with intellectuals' high culture (“alta cultura”) as a two way exchange, and not only as a pedagogic effort to raise the people to the *élite's* cultural level.

In a review of a Raffaele Pettazzoni's book, published in the cultural page of the socialist newspaper «Avanti!» in July 1948, he wrote – for instance – that «“popular culture” doesn't mean only to bring popular classes to culture, but also to let the interests, needs, and experiences of the world that (to use Levi's favored image) “lives beyond Eboli” penetrate culture in a controlled way, accepting them in the light of explanation» (De Martino 1948b). And one year later, in the essay *Intorno alla storia del mondo popolare subalterno* (1949), repeated the concept by proposing the «barbarization of culture» thesis, which was one of

¹⁶ In the notes published by Cannarsa (De Martino, Cannarsa 1992) the assessment attributed to Gramsci about folklore looks less definitive, more nuanced, while it looks very similar in the other published text (1952a) where De Martino affirms that for Gramsci «traditional cultural life» represents «an obstacle to remove», whose «study has *the only value* of facilitating transformative action» (my emphasis).

the major reasons for «Società» editorial board *caveat* which preceded the essay in the journal pages¹⁷.

It is for this reason that De Martino writes that Gramsci's thought about folklore needs to be «svolto e integrato» («amended and complemented»); he thinks that it is useful «in so far as the cultural life of popular masses is backwardness, superstition, the legacy of outdated ideologies», but it is insufficient to account for folklore in its overall complexity. De Martino asks:

is it folklore just this? Cultural traditional life of popular masses is just backwardness, superstition, et cetera, or has it some products still acceptable, mostly in the sphere of artistic and literary expressions? Is folklore just fall, debasement of *élite* products, or is it that even accepting and readapting those products shows sometimes an active intervention, an elaboration skill rich of human meanings? Besides the fall, from high culture to the people, is it not discernible also an inverse process, that is, an ascending process? And finally: beyond cultural traditional life of popular masses, beyond folklore in the strict sens of the term, is it not also discernible a cultural life that breaks more or less definitely with tradition, and that resonates as the “resounding voice of the present”, as the reflection and expression of new experiences under way?

De Martino's concern about cultural circulation “from below” is at the roots of his concept of “folklore progressivo” (progressive folklore) by which he tries to offer a temporary answer to the dilemma about the cultural value of folklore. If not all folklore is fall of degraded materials from dominant classes, archaism and backwardness; if a part of it expresses subaltern classes' protest, their will to be historical subjects, their vision of the world and of society, then it is necessary to discern. This last part of folklore, which contributes to the new protagonism of subaltern classes put in motion by the national Liberation war against nazi-fascism, is to accepted and promoted, as the so-

¹⁷ As is widely known, the first essay submitted by De Martino to «Società» has been published with a preceding *caveat*: «Even if we cannot share some of the theses and interpretations here argued by Ernesto De Martino (which we intend to discuss and that we invite to discuss) we believe this essay to be of great interest for our readers, because it addresses one of the most pressing problems that Marxist culture has to deal with». On the matter see the retrospective reflections by Cesare Luporini (1993).

viet folklore scholars do¹⁸. De Martino tried to show that this kind of study, even if not explicitly imagined by Gramsci (who died as a prisoner long before the Liberation), is not only compatible with his views, but also necessary to realize his political program of an unification between people and intellectuals; but he ultimately failed to convince the guardians of communist orthodoxy.

If “progressive folklore” represents for De Martino a very important strategic invention, it is not only this kind of folklore he cares of. Just two months after the paper where he asked his rhetoric questions about folklore, De Martino (1952b) publishes in the same *Calendario del popolo* a new paper where, after restating that «folklore is not just degraded culture, and popular cultural life is not just the voice of the past, heritage of ancient eras, living prehistory», he introduces a new argument:

Even in the more servile expressions of culture, as praying in an unknown language, a germ of liberty and a rescue attempt sometimes leaven. Even more can be said of less servile cultural expressions, those that are more authentically popular. In rites and customs that mark a peasant life from cradle to grave, in the cycle of calendar feasts, resounds at times the mighty voice of human emotions linked to the real life conditions of the peasant world. From traditional “maggiolate” to the labor day of May 1st, the ideal bow of popular cultural life deploys itself as a movement, as a search for cultural unity, as a humanism in his way.

What is at stake here is not discerning («separating dead from alive», as Mario Alicata will write [1954] a couple of years later¹⁹), nor it is isolating a “progressive folklore” (to be assimilated) from a field full of archaisms and backward costumes to be fought and removed; what De Martino praises is to recognize *in folklore as a whole*, even in its more “traditional” expressions, the forms of subaltern classes’ subjectivity. It is a perspective very far from the position De Martino, probably following official PCI interpretations, attributed to Gramsci in the previ-

¹⁸ On the topic of Liberation fight’s relevance for De Martino’s political and intellectual training see the very well documented essay by Riccardo Ciavolella (2016).

¹⁹ A prominent PCI politician, Alicata was soon to become, in 1955, the head of the Party’s Cultural Commission.

ous paper. Here folklore represents a value in itself, and its knowledge is not *only* appreciable as something that prepares «transformative action»²⁰.

De Martino is at this time already committed to the organization of his first “Lucania expedition”, on the traces of Carlo Levi, for his projected study about «the anguish of history» (Gallini 1996)²¹. The “religious history” project he carries on for the rest of the fifties, till his last monographic work, *La terra del rimorso* (1961), is in fact devoted to the study of the more traditional aspects of popular culture: «bassa magia cerimoniale» (low ceremonial magic), ritual funerary weeping, tarantism.

Explicit references to Gramsci thin out in De Martino’s writings, to disappear almost completely in the second half of the fifties (Satta 2016)²². It doesn’t necessarily mean Gramsci has been forgotten. In the introduction to *La terra del rimorso*, for instance, Gramsci is credited by De Martino to be one of the main influences for his long term “religious history of the South” research project, because he has pointed to the relevance of popular catholicism and folklore as sociological dimensions necessary for an historical understanding of Italian catholicism²³. Here the role of Gramsci, by the way, has changed: it is not that of somebody who has defined and legitimized an object, folklore or popular culture, endowed with autonomy. To the contrary, what De Martino takes from Gramsci seems to be skepticism about folklore as an autonomous object: the idea of the impossibility to conceive it out-

²⁰ Soon after WW II, De Martino had been a local leader of PSI in Apulia, and a member of the political group led by Lelio Basso. After the resignation of the latter from the party’s leadership, he gradually came closer to the PCI. He asked to be admitted in 1950, but – as he had been a leader of a different party – obtained admission just three years later, in 1953. From 1957 he didn’t renew. See Severino (2003).

²¹ De Martino (1996, 11). The text opens the collection of documents related to the “ethnological expedition in Lucania” of September-October 1952. See also Satta (2015).

²² For two different readings of Gramsci’s presence in De Martino’s late writings see Signorelli (2015) and Pizza (2016).

²³ «It is necessary to wait for Gramsci to find suggestions and hints, if not for a religious history of the South as a new dimension of the southern question, at least for an assessment of catholicism that would take into account its sociological dimension, and that would include into its documents – as far as Italian society is concerned – popular catholicism and folklore».

side the relationships of hegemony and domination that not only cross every aspect of folklore, but are constitutive of it. This point is explicitly made by De Martino in several excerpts of his “trilogia meridionalista” (the three monographic works related to his “religious history of the South” project: 1958, 1959, 1961), and in other texts published along the same time span²⁴. In a polemic exchange with the historian Giuseppe Giarrizzo, De Martino (1954) argues that «a history of European ritual funerary weeping is certainly impossible if we take that institute in its isolation, or if we limit to connect it with other more or less archaic institutes, ignoring the religious civilization that has fought it and rejected it»²⁵. Arriving finally, in *La terra del rimorso*, to the complete denial of object’s autonomy, to its substantial dissolution: «If we ignore that dynamic, if we leave aside the circuit which links the high and the low of cultural life, we don’t get (as we can imagine) “tarantism in itself”, but an unthinkable nothing that only the abstracting and isolating fiction of intellect can persist to believe to be something». Tarantism doesn’t exist outside the hegemonic processes that historically shape it.

4. Gradually disappeared from Ernesto De Martino’s texts by the end of the fifties, Gramsci reappears in the seventies in a new context, that of the debate about post-war Marxism and the historical peculiarities of Italian anthropology; debate which preludes to its redefinition and new institutionalization as a single academic file.

As the mythic fifties of the folklore debate were getting farther away, and their historiographic reprise of the seventies was fading away, post-war landscape was getting more and more blurred, to the point that – in a auto-ironic reflection about the past, memory and university lecturing – Clara Gallini was to bitterly note that – at the be-

²⁴ For a critical assessment of the legacies of De Martino’s “religious history of the South” project into Italian ethnographic works in the South, see Faeta (2005).

²⁵ In the introduction to the second part of *Sud e magia* (1959), De Martino argues that it is necessary to «surpass the totally artificial isolation of data concerning “lucan magic”», derived from «ethnographic abstraction», re-integrating the data «into the concrete and into his dynamic».

ginning of the '80s – Antonio Gramsci had become just a name, one of the many «to memorize, as those of Pettazzoni and De Martino, all brothers, all together in a foggy past» (1983, 28).

The return of Gramsci into contemporary Italian anthropological landscape follows other routes, which pass away from those followed in the aftermath of WWII²⁶. Paradoxically, they come mostly from afar, inverting the “autarkic tendencies” once denounced by Remotti, and configuring perhaps the opposite risk of the provincial import of cultural trends from the contemporary hegemonic centers of cultural production. Certainly, the important social theorist who contributed to an analysis of the relationship between politics and culture, is different from the character we found in our handbooks. Gramsci's though, freed from the ideological struggle that revolved around it and that contributed to cage it inside too close readings (by those Carlo Levi ironically defined, paraphrasing a famous Gramscian expression, «i nipotini di Gramsci»), is read in many and new different ways (often through the post-structuralist lenses of *Cultural Studies*, as Riccardo Ciavolella has shown).

Maybe the limited exploration undertaken in these pages is not enough to cast a new light about Gramsci's *Prison Notebooks* reception by folklorists and anthropologists at the beginning of the fifties, at the time they were first published. But certainly, it makes the glorious “Gramscian revolution” credited by the handbooks appear as something more complex and controversial, if not a retrospective myth of the seventies. It is anyway interesting to record the different “presences” of Gramsci in that cultural landscape, the interpretations they support, the different actors and times of their elaboration, the political positioning that motivate them, the continuities and discontinuities they show in the history of Italian anthropological studies.

²⁶ For a reflection about Gramsci's return from afar, see Palumbo (2008).

Bibliography

Alicata M. 1954, *Il meridionalismo non si può fermare ad Eboli*, «Cronache meridionali», 1, n. 9, pp. 585-603.

Alliegro E. V. 2011, *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, Firenze, Seid.

Angelini P. (ed.) 1977, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne: 1949-1950*, Roma, Savelli.

Angioni G. 1972, *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio*, in A. M. Cirese, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo, pp. 171-195.

_____ 1994, *Une démo-ethno-anthropologie? Des pères fondateurs aux problèmes actuels*, «Ethnologie française», 24, n. 3, ITALIA. *Regards d'anthropologues*, pp. 475-483.

Apolito P. 1994, *La communauté des ethno-anthropologues italiens: Situation et perspectives*, «Ethnologie française», 24, n. 3, ITALIA. *Regards d'anthropologues*, pp. 455-474.

Boninelli G. M. 2007, *Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.

Borofsky R. (ed.) 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.

Bronzini G. B. 1980, *Cultura popolare. Dialettica e contestualità*, Bari, Dedalo.

Cavazza S. 1987, *La folkloristica italiana e il fascismo. Il Comitato Nazionale per le Arti Popolari*, «La Ricerca Folklorica», n. 15, pp. 109-122.

_____ 1997, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, il Mulino.

Charuty G. 2009, *Ernesto De Martino: les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, Parenthèses/MMSH.

_____ 2010, *Le moment néoréaliste de l'anthropologie démartinienne*, «L'Homme», n. 195-196, pp. 247-281.

Cirese A. M. 1971, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.

_____ (ed.) 1972, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo.

_____ 1976, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi.

_____ 1985, *Sulla storiografia demo-etno-antropologica italiana*, in P. Clemente *et al.*, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari, Laterza, pp. IX-XVI.

Clemente P., Meoni M. L., Squillacciotti M. (eds.) 1976, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare.

Clemente P. *et al.* 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari, Laterza.

Dei F. 2007, *Beethoven e le mondine*, Roma, Meltemi.

_____ 2008, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, «Lares», 74, n. 2, pp. 443-464.

Deias A., Boninelli G. M., Testa E. (eds.) 2008, *Gramsci ritrovato. Tra cultural studies e antropologia*, «Lares», 74, n. 2.

De Martino E. 1948a, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi.

_____ 1948b, *Recensione a "Miti e leggende" di Raffaele Pettazzoni*, «Avanti!», 52, n. 157, 4 luglio, p. 3.

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

_____ 1951, *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, «Mondo operaio», 3, n. 133, p. 12.

_____ 1952a, *Gramsci e il folklore*, «Il calendario del popolo», 8, aprile, p. 1109.

_____ 1952b, *Il latino della Chiesa nelle storpiature popolari*, «Il calendario del popolo», 8, giugno, p. 1156.

_____ 1953, *Mondo popolare e cultura nazionale*, «La lapa», 1, n. 1, p. 3.

_____ 1954, *Storia e folklore*, «Società», 10, n. 5, pp. 940-944.

_____ 1958, *Morte e pianto rituale*, Torino, Einaudi.

_____ 1959, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.

_____ 1961, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.

_____ 1995, *Note di campo*, ed. by C. Gallini, Lecce, Argo.

_____ 1996, *L'opera a cui lavoro*, ed. by C. Gallini, Lecce, Argo.

De Martino E., Cannarsa S. 1992, *Due inediti su Gramsci: "Postille a Gramsci" e "Gramsci e il Folklore"*, «La Ricerca Folklorica», n. 25, pp. 73-79.

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

Faeta F. 2005, *Questioni italiane: demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Fanelli A. 2015, *Il canto sociale come "folklore contemporaneo" tra demologia, operaismo e storia sociale*, «Lares», 81, n. 2-3, pp. 291-317.

Federico M., Testa E. 1996, *La présence des études de folklore, d'ethnologie et d'anthropologie dans l'enseignement universitaire italien: éléments pour une histoire*, «Acta Ethnographica Hungarica», 40, n. 3-4, *Le folklore: ses rapports à l'ethnologie européenne et à l'histoire dans l'enseignement supérieur en Europe*, pp. 403-408.

Feixa Pàmpols C. 2008, *Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia*, in E. De Martino, *El folklore progresivo y otros ensayos*, Barcelona UAB, pp. 13-66.

Gallini C. 1983, *Dimenticare Fanon*, «La Ricerca Folklorica», n. 7, *Cultura popolare e cultura di massa*, pp. 27-34.

_____ 1995, *La ricerca, la scrittura*, in E. De Martino, *Note di campo*, ed. by C. Gallini, Lecce, Argo, pp. 9-74.

Lombardi Satriani L. M. 1974, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Firenze, Guaraldi.

Luporini C. 1993, *Da "Società" alla polemica sullo storicismo*, «Critica marxista», n. 6, pp. 5-35.

Meoni M. L. 1976, *Sul "mondo popolare subalterno"*, in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti (eds), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare, pp. 39-62.

Mirizzi F. 2015, *Cultura egemonica e culture subalterne e le eredità degli studi demologici otto e novecenteschi*, «Lares», 81, n. 2-3, pp. 263-289.

Palumbo B. 2008, *Ragtime e gramscianesimo di ritorno*, in A. Deias, G. Boninelli, E. Testa (eds), *Gramsci ritrovato. Tra cultural studies e antropologia*, «Lares», 74, n. 2, pp. 303-309.

Parisi D. 1980, *Ancora su antropologia, culturologia e marxismo*, «Rassegna italiana di sociologia», 21, n. 3, pp. 471-476.

Pasquinelli C. 1974, *L'antropologia culturale e il marxismo*, «Rinascita», 31, pp. 18-19.

_____ (ed.) 1977, *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La Nuova Italia.

Pavese C., De Martino E. 1991, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, ed. by P. Angelini, Torino, Bollati Boringhieri.

Pizza G. 2016, *Il tarantismo oggi: antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci.

Puccini S., Squillacciotti M. 1979, *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre*, «Problemi del socialismo», 22, n. 16, pp. 67-93.

Puccini S. 1991, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'ottocento*, Roma, C.I.S.U.

Rauty R. (ed.) 1976, *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti.

Remotti F. 1978, *Tendenze antarchiche nell'antropologia culturale italiana*, «Rassegna italiana di sociologia», 19, n. 2, pp. 183-226.

_____ 1985, *Quale senso per l'antropologia culturale*, «Rassegna italiana di sociologia», 26, n. 2, pp. 261-306.

_____ 1986, *Antenati e antagonisti: consensi e dissensi in antropologia culturale*, Bologna, il Mulino.

Santoli V. 1951, *Tre osservazioni su Gramsci e il folklore*, «Società», 7, pp. 389-397.

Satta G. 2015, «*Fra una raffica e l'altra*». *Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi*, «Aut Aut», n. 366, pp. 185-196.

_____ 2016, *Etnografia e politica*, «nostos», Vol 1, n. 1, 2016, pp. 377-396.

_____ 2017, *La antropología italiana y el descubrimiento de la cultura de los campesinos meridionales*, in S. Misiani, C. Gómez Benito (eds.), *Construyendo la nación: reforma agraria y modernización rural en la Italia del siglo XX*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 305-333.

Severino V. 2003, *Ernesto de Martino nel Pci degli anni Cinquanta, tra religione e politica culturale*, «Studi storici», 44, n. 2, pp. 527-553.

_____ 2004, *Italia religiosa. Percorsi nella vita di Ernesto de Martino*, Tesi di dottorato in Storia religiosa, Università di Roma La Sapienza.

_____ 2012, *Cronaca della prima ricezione de "Il mondo magico" (Italia, 1948-1955)*, «Quaderni di "Storia, antropologia e scienze del linguaggio" e "Territori e culture"», n. 14, pp. 167-204.

Signorelli A. 1980, *Antropologia, culturologia, marxismo*, «Rassegna italiana di sociologia», 21, n. 1, pp. 97-116.

_____ 2015, *Ernesto De Martino: teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma, L'asino d'oro.

Squillacciotti M. 1975, *Cultura egemonica e culture subalterne*, «Etnologia - Antropologia Culturale», 2, pp. 78-85.

Tentori T. 1984, *Sull'antropologia culturale e le scienze antropologiche*, «Rassegna italiana di sociologia», 25, n. 4, pp. 607-661.

Testa E. 2013, *Centouno, e più di mille. Storia e storiografia dell'antropologia italiana*, «L'Uomo», n. 1-2, pp. 239-251.

Toschi P. 1951, *Dibattito su Gramsci e il Folklore*, «Lares», 18, pp. 153-154.

_____ 1953, *Sugli studi di folklore in Italia*, «La lapa», 1, n. 2, pp. 23-24.

Tullio Altan C. 1971, *Manuale di antropologia culturale: storia e metodo*, Milano, Bompiani.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

L'incanto del serpente. Gramsci in contrappunto tra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese

Eugenio Testa

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

Recommended Citation

Testa, Eugenio, L'incanto del serpente. Gramsci in contrappunto tra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 258-287.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/14>

L'incanto del serpente. Gramsci in contrappunto tra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese

Abstract

The relationship between Giorgio Baratta and Alberto Mario Cirese was short but intense. They actually met in the Spring of 2008, and Baratta died less than two years later. But from the beginning Baratta treated Cirese with both human warmth and a respect for his scientific work that won the confidence of the older scholar. Gramsci was the link between them. Cirese had studied and discussed Gramsci's work for something like thirty years, starting from the early publications of the prison work. Baratta really discovered Cirese's work on Gramsci much later, probably only when he was working on his 2007 book, *Antonio Gramsci in contrappunto* (*Antonio Gramsci in Counterpoint*). He deeply appreciated Cirese's work, and felt he had to meet him and to initiate a direct dialogue with him. The meeting took place, and Baratta was able to promote a rich two-day conference in Sardinia on October 2008, with Cirese himself as guest of honour and the participation of many other scholars.

Keywords

Giorgio Baratta, Alberto Mario Cirese

***L'incanto del serpente.
Gramsci in contrappunto
tra Giorgio Baratta e Alberto M. Cirese***

Eugenio Testa

1. 2008: l'incanto

Gramsci per me ha i volti di Alberto Cirese e di Giorgio Baratta. Per laurearmi con Cirese, nel 1979, passai lunghi mesi a leggere l'edizione critica dei *Quaderni*, a prendere appunti, a compilare centinaia di schede. La conoscenza con Baratta la feci trent'anni dopo, nella primavera del 2008, e iniziò con una sua telefonata: su indicazione di Cirese mi chiamò a Villa Mirafiori, la sede della Sapienza dove lavoravo allora, perché stava organizzando per il 22 aprile la presentazione del suo ultimo libro gramsciano¹, alla quale avrebbe dovuto appunto partecipare Cirese.

Da allora, mi capitò abbastanza spesso di svolgere il ruolo di informatore privilegiato per il Baratta che andava alla scoperta di Cirese. Io ero un nativo ciresiano, edotto degli usi e costumi del paese-Cirese, perfino estensore della mappa (bibliografica) di quel paese². Giorgio Baratta già ne aveva fatto conoscenza teorica, del paese-Cirese, ma la sua curiosità intellettuale e umana lo spingeva ad andare oltre, a conoscerlo anche sul campo, a farsene etnografo.

Scavando nell'archivio della mia posta elettronica, trovo un messaggio del 21 gennaio 2008 con cui Cirese me ne girava uno a lui indirizzato il giorno precedente da Giulio Angioni, che diceva: «Caro Alberto, non so se hai visto o ti hanno segnalato le pagine del recente volume di Giorgio Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto* (Carocci 2007), pp. 144-

¹ G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.

² *Scritti e altri lavori di Alberto Mario Cirese*. Bibliografia a cura di E. Testa. Con tre interventi di G. Angioni, P. Clemente, P. G. Solinas, Firenze, Olschki, 2011. La bibliografia è anche in rete all'indirizzo http://www.etesta.it/bibliografie/Cibib2010_04.pdf.

155 e *passim*, dedicate al tuo saggio *Concezioni del mondo... di Gramsci* (Einaudi 1976). Se no, te le segnalo come notevoli, non solo per te in quanto autore». Il riferimento di Angioni era all'ottavo capitolo del libro di Baratta, intitolato *Folclore e filosofia*, e sono poi state appunto quelle pagine l'origine dell'incontro tra Cirese e Baratta. Un altro messaggio a me di Cirese, su altre questioni, si chiude con la frase «ottimo l'incontro con Baratta». Il messaggio era della mattina del 2 marzo, l'incontro sarà avvenuto con ogni probabilità il giorno precedente, ed è stata la prima volta che i due si vedevano di persona³.

Giorgio Baratta, abbiamo detto, stava organizzando una presentazione romana di *Gramsci in contrappunto*, e avrebbe voluto che Cirese vi partecipasse, per questo aveva preso contatto con lui e aveva voluto incontrarlo. Cirese lo avrebbe fatto volentieri, ma le condizioni di salute non glie lo permisero. Inviò un testo, sul quale lavorò fino alla notte precedente la presentazione, e che propose di leggere con il titolo *A testo laico*⁴.

Giorgio Baratta qualche giorno dopo volle riunire e diffondere i messaggi di posta elettronica che lui e Cirese si erano scambiati in quei giorni:

ALBERTO MARIO CIRESE – GIORGIO BARATTA (22-23 aprile 2008)

1) **amc**, *A testo laico* (22 aprile, ore 04.00)

2) **per amc**, da parte di **gb**, in replica all'invio della sua Nota a proposito del mio libro (22 aprile ore 07.00)

La mia gratitudine rispettosa affettuosa... di allievo tardivo... ad alberto mario cirese, maestro di antropologia analitica del vissuto (o analisi antropologica del vissuto).

³ Qualche giorno prima, il 28 febbraio, Baratta aveva inviato a Pietro Clemente una locandina del libro, e il 29 Clemente la ritrasmetteva a un folto indirizzario di antropologi italiani. Sempre il 28 Clemente inviava un messaggio ai collaboratori di «Lares» in cui si descrivevano i numeri della rivista in cantiere, tra i quali «un numero dedicato al ritorno di Gramsci con la collaborazione di ISRE e di Giorgio Baratta». Clemente e Baratta si erano conosciuti a Nuoro, nel giugno 2007, per il primo degli incontri su *Gramsci ritrovato* («Lares», 74, 2008, n. 2, p. 250).

⁴ La presentazione («conversazione civile», diceva la locandina) si tenne la sera del 22 aprile 2008 presso il Centro Congressi d'Ateneo della Facoltà di Scienze della Comunicazione, in via Salaria 113 a Roma.

Alla freschezza dei testi di Gramsci corrisponde quella del Suo dire, che non è solo, per usare un'espressione cara a Fortini, memoria viva, ma, citando il mio primo grande maestro, Edmund Husserl, "presente vivo", così come è vivo quel comunismo allo stato nascente e per ciò stesso *für ewig*, che trovo racchiuso in questo pensiero che Gramsci formulò ne *La brigata Sassari* circa novanta anni orsono, novanta, età delle rose, rose d'autunno, come quelle che Lei sta amorevolmente pazientemente razionalmente coltivando nel giardino dell'immaginazione critica, accanto alla Sua fervida compagna che, se ho colto l'essenza, con vigile leggiadra energia, custodisce quel tempio del sapere-sentire e del sentire-sapere, che non disdegna gli elettronici servigi per continuare a sprigionare – ieri oggi domani – la *heilige Nüchternheit*, a piazza Capri.

E dunque

«La parola "comune" è una delle più diffuse nel dialetto sardo; esiste tra i contadini e i pastori sardi un'aspirazione religiosa alla "comune", alla collaborazione fraterna fra tutti gli uomini che lavorano e soffrono, per eliminare i parassiti, i ricconi che rubano il pane al povero, che fanno lavorare il figlioletto del povero e gli regalano un tozzerello di pane.»

un abbraccio

giorgio baratta

3) da parte di **amc** (22 aprile, ore 11.30)

grazie: incornicio ed appendo nel salotto buono

amc

ps. come scrivo anche ad eugenio testa, l'intervento potrebbe intitolarsi *A testo laico*

4) da parte di **gb** (23 aprile, ore 04.00)

Sono lieto di comunicare al Maestro e all'Allievo i saluti affettuosi del pubblico de La Sapienza (che di filo-sofia ha davvero tanto bisogno).

Mi sorride l'idea che l'appuntamento col nostro triangolo sia solo da ridisegnare

Diciamoci con Benn

Bitte wo, bitte wann

Un saluto col cuore

Giorgio Baratta

5) da parte di **amc** (23 aprile, ore 09.30)

Grazie, con letizia e speranza: preparo il file DIALOGANDO SU GRAMSCI

6) da parte di **amc** (23 aprile, ore 10.15)

unisco il file. datemene notizie

amc

7) da parte di **gb**
gentilissimo amc,
sono in partenza per la “nostra” Sardegna
sono onorato + felice per il *Dialogando su Gramsci*, di cui per ora posso vedere
solo il frontespizio,
un caro saluto
gb

Vediamo qui le tracce della nascita (quasi, forse) di un’amicizia, tra due persone anziane, molto diverse per carattere, per formazione, per riferimenti ideali. Accomunate da una passione grande per lo studio, per la conoscenza, campioni di filologia vivente, sarebbe forse piaciuto dire a Baratta.

In quei messaggi riconosciamo gli slanci, le generosità di Baratta. Ma, se conosciamo Cirese, restiamo sorpresi dalla sua disponibilità a corrispondere, a farsi coinvolgere, a mettersi sullo stesso piano e a usare lo stesso registro dell’altro.

Baratta ha fatto la prima mossa: ha letto molto attentamente, ha studiato il saggio gramsciano di Cirese⁵, ne ha colto il senso, ne ha scritto inserendolo in un discorso suo, e tutto senza aver mai avuto niente a che fare con Cirese. Questo conquista l’attenzione e il rispetto di Cirese, che vede preso sul serio e valorizzato il suo stile e il suo metodo per quello che sono, sul piano scientifico, senza che entrino in campo altre motivazioni e implicazioni, politiche o accademiche.

Baratta insiste, mantiene l’iniziativa, coinvolgendo Cirese per la presentazione romana del suo libro. Cirese corrisponde in nome della serietà di studioso dell’altro, ma il testo che prepara non è per nulla compiacente. Cirese ricorda per sommi capi i suoi oltre quattro decenni di interessi gramsciani, e spiega il fatto che siano stati largamente ignorati (fino a Baratta) dalla gramsciologia ufficiale con l’approccio a-

⁵ Il testo di Cirese comparve come dispensa universitaria a Cagliari nel 1969, fu poi stampato nel 1970 negli atti del Congresso gramsciano di Cagliari, ed ebbe veste definitiva nel 1976, col titolo *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe*, con l’aggiunta di cinque tra *Postille* e *Appunti*, nella raccolta di saggi di Cirese *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976, p. 65-104.

nalitico che li ha contraddistinti: a testo laico, laica lettura⁶. Quanto a Gramsci, Cirese si chiedeva (retoricamente) se la ragione della perdurante vitalità del suo pensiero (a fronte della morte del comunismo) non risiedesse nel fatto che il pensiero gramsciano non fosse *solo* comunista, cioè nel fatto che l'aspirazione gramsciana al pensare *für ewig* si fosse davvero realizzata, transcendendo l'angustia dell'appartenenza politica comunista.

E come risponde Baratta? Avvolgendo l'ispido Cirese nelle spire di una stima affettuosa, rendendogli incondizionato e fiorito omaggio, ma pure tenendo il punto e continuando a parlare di comunismo, col Gramsci (non ancora comunista!) del 1916. Cirese è vinto: «grazie: incornicio ed appendo nel salotto buono». È vinto, lo sa e lo riconoscerà, parlando poi di Baratta come di “serpente incantatore”, con un omaggio, affettuoso a sua volta e a suo modo, alla palese e travolgente passione dell'altro, intessuta di intelligenza e sapienza, in un miracoloso equilibrio tra delicatezza e discrezione da un lato e ferrea implacabile determinatezza dall'altro.

Di più: Cirese non è solo vinto, è convinto e consapevole, determinato a proseguire il discorso, e «con letizia e speranza» si mette a preparare una raccolta per mettere insieme in un unico file i suoi scritti gramsciani e il capitolo *Folclore e filosofia* del *Gramsci in contrappunto* di Baratta, il tutto con il titolo *Dialogando su Gramsci*.

La strada per Nuoro è aperta.

⁶ Scrive Cirese nel testo inviato a Baratta: «Esplicitai allora il mio atteggiamento inventando un proverbio (normativo) che diceva: *a testo laico, laica lettura* (ossia, se mi persuadi accetto, altrimenti no). Sbaglierò, ma un simile comandamento mi pare privo di senso per un rivoluzionario. Per lui mi pare che il punto sia: un dato testo aiuta o no la rivoluzione? Se sì, è intoccabile; se no, e se non è pericoloso, è come se non esistesse: basta ignorarlo (taccio della sorte che spetterebbe o spetta ad un testo giudicato negativamente)». La prima esplicitazione di *a testo laico*... la si trova riferita da Cirese al tema generale dei rapporti tra antropologia e marxismo: A. M. Cirese, *Note provvisorie su segnicità fabrilità procreazione e primato delle infrastrutture*, «Problemi del socialismo», quarta serie, 20, 1979, n. 15, p. 93-126: 93.

2. 1949-1995: Cirese legge Gramsci

Il fatto che Cirese avesse pensato di preparare per Baratta una raccolta intitolata *Dialogando su Gramsci*, e lo facesse con letizia e speranza, testimonia di quanto grande fosse la capacità di incantamento di Giorgio Baratta. Di Gramsci Cirese aveva smesso di occuparsi da molti anni, e ogni riferimento al comunismo era per lui ormai da tempo solo occasione di rancorosi e tetri (ancorché spesso lucidissimi) sfoghi polemici. Grazie a Baratta, invece, Cirese torna a porsi sul piano a lui più congeniale, quello dello studio, del ragionamento, e chiama questa operazione «dialogo», dunque accetta (in linea di principio, almeno) di confrontarsi con una voce e una posizione altre. Lo fa alla sua maniera, comunque: mettendo bene in chiaro qual è la sua posizione – Gramsci sì, comunismo no – e ripartendo da dove era arrivato il suo lavoro su quel tema fino a quel momento, mettendo insieme tutti i suoi lavori gramsciani⁷.

Qui dobbiamo fare un passo indietro, e considerare nel merito, brevemente, qualcuno degli aspetti principali della lettura che Cirese fa di Gramsci. Come vediamo dai materiali di *Dialogando su Gramsci*, l'interesse di Cirese per Gramsci è durevole e consistente. Il ventennio

⁷ In *Dialogando su Gramsci* Cirese mette in evidenza gli oggetti della discussione in corso – il suo saggio con postille e aggiunte del 1976, la lettura che ne fa Baratta nel 2007, la sua nota del 2008 – ma raccoglie anche tutti i suoi precedenti interventi gramsciani: *Il "nuovo intellettuale"*, «Socialismo», n. s., 5, 1949, n. 1, p. 27 [trae spunto dalla pubblicazione di *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* di Gramsci]; *Orientamenti storicistici attuali. Le "Osservazioni sul folklore" di Antonio Gramsci*, in *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari*, Università di Cagliari, dispense per il corso di Storia delle tradizioni popolari, a. a. 1959/60, p. 123-131; *Folklore come rivolta*, «Rinascita sarda», 5, 1967, n. 7, p. 10 [intervista su «la risonanza, negli studi italiani, dell'impostazione data da Gramsci al problema del folklore»; il titolo era redazionale, e Cirese lo definirà «un sopruso»]; *La poesia popolare italiana tra Croce e Gramsci*, conferenza tenuta il 5 luglio 1972 all'Università di Siena, inedita [se ne ha la scaletta dattiloscritta di nove pagine]; gli espliciti riferimenti a Gramsci nel manuale *Cultura egemonica e culture subalterne* (Palermo, Palumbo, 1973), ad esempio nelle pagine del paragrafo *Idealismo crociano e marxismo gramsciano* (p. 54-55); la relazione *Cultura e classi in Gramsci* e gli interventi al convegno del sesto Anno Culturale Chianciano (4-7 dicembre 1975), dedicato a *I libri su Gramsci*, inediti [se ne hanno le trascrizioni, per un totale di cinquantanove pagine dattiloscritte]; le istruzioni per la realizzazione del *Regesto gramsciano*, 1975, inedite [cinque pagine dattiloscritte]; *Gramsci e il folklore come concezione tradizionale del mondo delle classi subalterne*, «Problemi», 1977, n. 49, p. 155-167; *Libretti popolari italiani: appunti su Gramsci*, Santoli, Fernow, Müller, Wolff, «Problemi», 1980, n. 58, p. 100-111; *Il contributo di Gramsci all'antropologia*, «Il Cannocchiale», 1995, n. 3, p. 85-89.

degli anni Sessanta e Settanta è quello in cui Cirese compie il suo sforzo di rifondazione teorica degli studi demologici italiani, che trova la sua sistemazione in *Cultura egemonica e culture subalterne* (1973) e che ha in Gramsci uno degli interlocutori principali⁸.

Tra tutti, il suo lavoro gramsciano più approfondito e più rappresentativo è certamente quello su cui, in *Gramsci in contrappunto*, si soffermò Giorgio Baratta: *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore*. Come abbiamo accennato, il testo ha una storia lunga: nato come contributo per i volumi che raccoglievano gli atti del Convegno internazionale di studi gramsciani, tenutosi a Cagliari dal 23 al 27 aprile 1967 (convegno al quale Cirese assistette, senza tenere relazioni o fare interventi)⁹, circolò innanzitutto come dispensa universitaria¹⁰, quindi fu pubblicato negli atti del Convegno¹¹, ebbe diverse ristampe e traduzioni¹², e assunse la veste definitiva nella raccolta di saggi del 1976, invariato nel contenuto, ma accompagnato da diverse importanti aggiunte¹³.

⁸ La lettura ciresiana di Gramsci e la sua incidenza nella storia della demologia italiana sono state oggetto di alcuni interventi recenti di Fabio Dei: *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 445-464; *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, ivi, 77, 2011, n. 3, p. 501-518; *L'antropologia italiana e il destino della lettera D*, «l'Uomo», 2012, n. 1-2, p. 97-114. La rivista «Lares» ha dedicato un numero monografico (n. 2-3, maggio-dicembre 2015), a cura di F. Dei e A. Fanelli, a *La demologia come "scienza normale". Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, in cui le riflessioni di Cirese su Gramsci sono variamente discusse da diversi autori.

⁹ «Lares», 74, 2008, n. 2, fascicolo monografico *Gramsci ritrovato*, a cura di A. Deias, G. M. Boninelli, E. Testa, p. 325.

¹⁰ *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e folklore in Gramsci*, LVN 215-221, Università di Cagliari, dispense per il corso di Storia delle tradizioni popolari, a. a. 1969/70, 38 p.

¹¹ *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore*, in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, Roma, Editori Riuniti, 1969-1970, Vol. 2, p. 299-328.

¹² Fu ristampato in *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, a cura di D. Carpitella. Roma, Bulzoni, 1972, p. 99-141, e in *Demologia e folklore. Studi in memoria di Giuseppe Cocchiara*, Palermo, Flaccovio, 1974, p. 107-145. Fu tradotto in francese: *Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore*, «Dialectiques», 1974, n. 4/5, p. 83-100; in spagnolo: *Intelectuales, folclor, instinto de clase*, nella raccolta di saggi dello stesso Cirese *Ensayos sobre las culturas subalternas*, Ciudad de México, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, 1979; in inglese: *Gramsci's observations on folklore*, in *Approaches to Gramsci*, edited by A. Showstack Sassoon, London, Writers and Readers, 1982, p. 212-247.

¹³ *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folklore" di Antonio Gramsci*, in Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, cit., p. 65-104; come già detto (cfr. *supra*, nota 5), il testo era accompagnato da cinque *Postille*, da un *Appunto bibliografico* e da una *Nota aggiuntiva* di

In *Concezioni del mondo...* Cirese analizza, smonta e rimonta lessico e concetti che Gramsci adopera nelle sue *Osservazioni sul folklore*, così come divennero note quando furono pubblicate nel 1950 alle pagine 215-221 di *Letteratura e vita nazionale* (con l'aggiunta di alcuni passi da *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* e *Passato e presente*, a proposito del rapporto tra filosofia e sentimenti spontanei da un lato e filosofia professionale e marxismo dall'altro). È una delle più classiche applicazioni del metodo analitico-parcellare, che Cirese ha usato per studiare proverbi e fiabe, testi di tradizione orale e pagine dell'*Ideologia tedesca* di Marx e Engels. Si tratta di scegliere un corpus documentario delimitato, dotato di una identità storicamente riconoscibile, e perciò rappresentativo, e analizzarlo a fondo, intendendo il testo per ricavarne il contesto, cioè per esplicitarne logiche, forme, strutture, coerenze, o incoerenze, contraddizioni, tensioni soggiacenti e implicite. Dentro il testo ci si muove con scrupolo filologico assoluto, con l'obiettivo di ottenere concettualmente più di quanto il testo esplicitamente esprime; l'analisi, se riesce, mostra come quel di più nel testo non ci sia, alla lettera, ma sia nel testo fondatamente riconoscibile come implicato e aggiunga elementi importanti per l'interpretazione del testo stesso.

Nel caso delle *Osservazioni sul folklore* l'analisi porta a concludere che il giudizio di Gramsci sul folklore è articolato: è "positivo" se il folklore è confrontato con la cultura ufficiale attuale (borghese, reazionaria, attualmente egemone), è "negativo" se confrontato con la cultura ufficiale del futuro (la filosofia della prassi, la cui capacità di egemonia è in costruzione). Questo, alla lettera, nelle pagine di Gramsci non è detto, ma è necessariamente implicato dal gioco di opposizioni che è possibile (ri)costruire esaminandole con attenzione. Così come, dall'attento esame, si ricavano alcune altre implicazioni importanti, tra loro correla-

argomento gramsciano: *Tono psicologico e contaminazioni sociologiche; circolazione culturale, indirizzi storico-filologici e linea De Sanctis-Croce-Gramsci*, p. 107-109; *Attività e passività, originalità e degradazione dei fatti folklorici*, p. 110-112; *Istinto di classe, folklore come protesta, folklore di protesta*, p. 113-118; *La "connotazione" come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce*, p. 119-120; *Gramsci, Tylor e il concetto di cultura*, p. 121-127; *Scritti su Gramsci e le culture subalterne*, p. 142-144; *Le Osservazioni sul folklore e l'edizione critica dei Quaderni gramsciani*, p. 145-147. Il saggio *Concezioni del mondo...* venne poi ripubblicato nel citato numero monografico di «Lares» *Gramsci ritrovato*, alle p. 467-498.

te: 1) il folklore è una cosa molto seria e dunque è un possibile oggetto di studio scientifico; 2) il folklore può essere inteso come una concezione del mondo e della vita; 3) questa concezione è socialmente connotata, è la concezione del mondo e della vita delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società esistita; 4) nel lavoro politico-culturale che si compie per passare dalla subalternità all'egemonia non può esserci separazione e contrapposizione tra sentimenti e filosofia spontanei delle masse da un lato e filosofia della prassi dall'altro.

I punti 1) e 3) saranno, nel discorso ciresiano, aspetti fondamentali per legittimare la demologia come disciplina e per caratterizzarla in termini materialisti, come analisi di dislivelli di cultura correlati a differenziazioni sociali gerarchizzate, superando dunque le impostazioni romantiche e idealistiche.

Il punto 2) sarà l'occasione per una riflessione sulla nozione antropologica di cultura (da Tylor in poi), stante il fatto che Gramsci può chiamare concezione del mondo e della vita quel coacervo di frammenti indigesti che è il folklore in nome della considerazione che il gruppo sociale che vive e fruisce dall'interno quella concezione e vi si riconosce non la percepisce come contraddittoria.

Il punto 4) per Cirese rimane (in Gramsci e nella tradizione politico-culturale che a lui si richiama) una petizione di principio, nel senso che la differenza (gerarchica) tra le debolezze formali del pensiero spontaneo e la coerenza propria dell'intellettualità specialistica rimane tale, insuperata, anche quando l'intellettualità specialistica si esercita come direzione consapevole, espressione della filosofia della prassi, Partito¹⁴.

3. 2003-2008: Baratta legge Cirese

Tra il 2003 e il 2008 Giorgio Baratta è intervenuto alcune volte sull'interpretazione che Cirese ha dato di Gramsci, prendendo in parti-

¹⁴ Preciso che l'espressione «petizione di principio», applicata a questo passaggio dell'analisi ciresiana, è di Baratta, non di Cirese stesso.

colare come punto di riferimento il saggio *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore*¹⁵.

Costante in questi interventi è l'apprezzamento dell'importanza del saggio di Cirese. Già in *Le rose e i quaderni* (2003) Baratta parla della «finissima relazione al Convegno gramsciano del 1967», del concetto di dislivelli di cultura come di «guida preziosa» per le ricerche demologiche e in generale di Cirese come del «caso scientificamente più elevato della nuova ricezione della concezione gramsciana del “folklore” e della “cultura popolare” negli anni Settanta». Tuttavia, dice Baratta, «riteniamo di poter ritrovare anche in lui la presenza di un'ipoteca populistica»: «egli costruiva una struttura dicotomica nell'analisi gramsciana del “folclorico” o “popolare” *versus* “culto” o “ufficiale”, così rigida e capillare che, nonostante il riferimento al “criterio di distinzione [...] tra le *differenze qualitative* (che spezzerebbero l'asserita continuità) e le *differenze di quantità di elementi qualitativi* (che la renderebbero possibile)” [citazione da Cirese] ogni ipotesi di sintesi, o meglio di livello superiore alla contrapposizione tra le “due culture” veniva a cadere». Infine, la conclusione del discorso di Cirese si mostra generosa nel considerare la possibilità di una presenza attuale e non solo storica di Gramsci nelle ricerche socio-culturali, ma, nota Baratta, pare una affermazione «in realtà affatto relativistica: una premessa al calo di interesse di Cirese nei confronti di Gramsci?»¹⁶.

Possiamo dire che questa valutazione del 2003 si è poi sensibilmente modificata negli interventi successivi, del 2007-2008. Intanto cade il riferimento al populismo come limite interpretativo delle riflessioni gramsciane sul nesso popolo-nazione (storpiate e condensate nella formula non gramsciana di «nazional-popolare») e su quella cultura alta-cultura popolare, nel riconoscimento del quale limite Baratta, in *Le rose e i quaderni*, associava, criticandoli, tanto il “gramscismo” ufficiale, togliattiano e post-togliattiano, quanto singole letture come quelle del

¹⁵ G. Baratta, *Le rose e i quaderni*, Roma, Carocci, 2003; Id., [intervento alla Tavola rotonda *Gramsci ritrovato tra Cultural studies e antropologia*, Nuoro 26 giugno 2007], «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 250-256; Id., *Gramsci in contrappunto*, Roma, Carocci, 2007; Id., [relazione al convegno *Gramsci ritrovato tra Cirese e i Cultural studies*, Nuoro 25 ottobre 2008], «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 361-372; Id., *Gramsci ritrovato tra Cirese e i “cultural studies”*, «Critica marxista», 2009, n. 2, p. 57-66.

¹⁶ Le citazioni riportate provengono tutte dalle pagine 64-65 di *Le rose e i quaderni*, cit.

primo Asor Rosa, di Lombardi Satriani, e, per certi versi, di Pasolini, quanto infine l'atteggiamento della nuova sinistra che nel contestare il gramscismo finì con l'ignorare Gramsci.

Il 26 giugno del 2007 Giorgio Baratta apre la tavola rotonda *Gramsci ritrovato tra Cultural studies e antropologia* che si tiene a Nuoro, presso l'Istituto Superiore Regionale Etnografico (nell'ambito del Festival dell'etnografia, promosso dall'ISRE e dall'associazione SIMBDEA). Il suo intervento ricostruisce brevemente la storia delle tre fasi della «fortuna di Gramsci»: la prima spazia tra l'edizione antologica e quella critica dei *Quaderni*, ed è soprattutto italiana; la seconda prende avvio nella seconda metà degli anni Ottanta ed è marcatamente extra-italiana; la terza si avvia con la nuova *Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci* e promette di essere caratterizzata da un equilibrio tra dimensione nazionale e internazionale della fortuna gramsciana. Nella sua ricostruzione Baratta cita il saggio di Cirese, corredato delle varie aggiunte presenti nell'edizione del 1976, presentandolo come «uno dei contributi più importanti dell'intera prima fase della fortuna di Gramsci»¹⁷. In particolare, Baratta sottolinea l'importanza che per lui ha la tematica antropologica in Gramsci, sia in termini filosofici («che cos'è l'uomo»), sia come «peculiare modo di intendere "cultura"», ed è su questo che il riferimento va a Cirese, che «chiarirà in modo preciso, anche linguisticamente, con la coppia "cultura egemonica e culture subalterne"» i termini della questione. E dunque «rispetto all'interpretazione di Gramsci, per l'energia che sprigiona la lettura di Cirese – il quale ha individuato, non solo nella ricerca empirica, ma nella metodologia e nell'orizzonte epistemico, tutta la tensione tra struttura e storia, che è come un travaglio permanente nell'elaborazione anche diacronica dei *Quaderni* – è a lui che penso si debba fare in primo luogo riferimento, se si vuole esaminare il nesso tra quelle che ho chiamato prima e terza fase della fortuna di Gramsci»¹⁸.

¹⁷ G. Baratta, [intervento alla Tavola rotonda *Gramsci ritrovato tra Cultural studies e antropologia*, Nuoro 26 giugno 2007], cit., p. 252. È in occasione di questo convegno nuorese che Baratta, come abbiamo già notato, conosce Pietro Clemente, avviando così il dialogo e la collaborazione che porteranno a organizzare il convegno dell'anno successivo, sempre a Nuoro, centrato sulla lettura ciresiana di Gramsci.

¹⁸ Ivi, p. 254.

Alla fine dello stesso 2007 esce *Gramsci in contrappunto*, che, come abbiamo visto, dedica un intero capitolo (l'8: *Folclore e filosofia*, tra le p. 144 e 158) a una discussione del saggio *Concezioni del mondo...* di Cirese.

Quali sono i passaggi e i risultati principali di questa discussione?

Intanto notiamo che ricorrono decisi apprezzamenti positivi. Il saggio di Cirese è definito il «classico» degli studi gramsciani italiani post-demartiniani, e Baratta gli attribuisce «una validità per così dire assoluta, nel senso – è il mio punto di vista – di una piena aderenza, ancorché problematica, al *metodo* di investigazione di Gramsci» (p. 145). Poi, subito «andando alla sostanza», come lui stesso dice, Baratta prosegue: «Di notevole originalità è l'andamento capillarmente strutturalistico dell'analisi dicotomica-binaria di Cirese. L'energia feconda del suo saggio, oggi per lo più rimossa, è la capacità di mostrare il passaggio, intrinseco allo stile di pensiero di Gramsci, dalla struttura al processo, dalla statica alla dinamica nell'analisi del reale» (p. 146).

Il riferimento di Baratta, qui, è a quel passaggio conclusivo dell'analisi filologica e strutturale del testo gramsciano da parte di Cirese che porta a «riconoscere dall'interno la presenza di un contesto soggiacente, e cioè di punti di riferimento concettuali taciti ma decisivi», e a riconoscere gli effetti «di un continuo, rapido e forse non sempre controllato mutamento di piani e di punti di vista»¹⁹. Quando, dice Cirese, nel discorso di Gramsci sul folklore entrano in gioco valutazioni di tipo politico, le qualificazioni che ne conseguono – «reazionario» e «progressivo» – possono attribuirsi tanto al versante «folclorico» quanto a quello «ufficiale», rimescolando la simmetria delle attribuzioni precedenti²⁰. Ne deriva, per Cirese, una configurazione di quattro possibili tipi di concezioni del mondo: folclorica e reazionaria *versus* ufficiale e reazionaria, folclorica e progressiva *versus* ufficiale e progressiva²¹. Ma

¹⁹ Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folclore" di Antonio Gramsci*, cit., p. 88.

²⁰ «La concezione *folclorica* sta a quella *ufficiale*, come la classe sociale *subalterna* sta a quella *egemonica*, come la categoria intellettuale *semplice* sta a quella *colta*, come la combinazione *disorganica* sta a quella *organica*, come lo stato interno *frammentario* sta a quello *unitario*, come il modo di espressione *implicito* sta a quello *esplicito*, come il contenuto *degradato* sta a quello *originale*, come la contrapposizione *meccanica* sta a quella *intenzionale*, come il contraddittorio *passivo* sta a quello *attivo*» (ivi, p. 78).

²¹ Ivi, p. 86.

nella situazione italiana, a cui Gramsci esplicitamente si riferisce, solo i primi tre tipi descrivono situazioni di fatto, storicamente date, mentre il quarto si trova solo in Unione Sovietica:

la polarità “ufficiale e progressivo”, lungi dall’essere un puro risultato combinatorio, appare come la esplicitazione della *meta* cui si tende o del *modello* cui ci si richiama [...] lo schema dunque rappresenta un processo, cioè un’azione nel tempo, e quindi contiene il marxismo non ancora egemonico, i partiti operai non ancora al potere, e più precisamente la lotta di classe, non già come termini o elementi, ma come mediatori e *operatori* che compiono appunto il passaggio dallo stato di fatto alla nuova situazione, che trasformano il “progressivo” ancora “folclorico” (e cioè ancora subalterno, implicito, frammentario, ecc.) nel “progressivo” ormai definitivamente “ufficiale” (e cioè pienamente egemonico)²².

L’analisi di Cirese, per Baratta, è «filologicamente ineccepibile e politicamente rilevante» (p. 148) almeno in due sensi.

Il primo è quello di mostrarsi, l’abbiamo visto, pienamente aderente al metodo di investigazione di Gramsci: analisi attentissima ai dati, ma per cogliere la dinamica, il movimento che li anima, il processo che disegnano (filologia vivente).

Il secondo è che «nel periodo confusamente ma produttivamente convulso del 1968-70, Cirese ebbe – controcorrente – la percezione chiarissima che Gramsci poteva aiutare a mettere il dito nella piaga, ma che per consentirgli questo servizio, dovevamo noi non avere scrupoli ad aprire una piaga nel suo stesso “sistema”» (p. 147-148).

Questa piaga è precisamente quella del rapporto tra spontaneità e direzione consapevole, «filosofia moderna» (marxismo) e «sentimenti “spontanei” delle masse». Per Gramsci non può esservi opposizione tra essi, ma l’invocata continuità lungo una scala di «differenze di quantità di elementi qualitativi», dice Cirese, non poggia in Gramsci su «un preciso criterio di distinzione (non puramente verbale) tra le differenze qualitative (che spezzerebbero l’asserita continuità) e le differenze di quantità di elementi qualitativi (che viceversa non metterebbero in crisi il desiderato legame tra il filosofo “specialista” e quello “volgare”, tra la

²² Ivi, p. 87.

“direzione consapevole” e la “spontaneità”, tra intellettuali e “semplici”, e cioè, per usare termini più correnti e realistici, tra dirigenti e masse, comitati centrali e base, e via dicendo)»²³. Se il criterio di distinzione non c’è (e non c’è, nel pensiero di Gramsci, e men che meno c’è negli usi concreti che se ne sono fatti e nella tradizione politica che a lui si è richiamata), la continuità si spezza, e rimangono vigenti le gerarchie tradizionali tra base e vertice, tra filosofia spontanea (folklore, senso comune) e intellettualità specializzata. «Il che, sia ben chiaro, vale anche come considerazione autocritica»²⁴.

Baratta ritiene che Cirese colga un punto importante: «Con il suo stile misurato e concreto, Cirese mette in crisi la politica del movimento operaio, o per lo meno una sua linea storicamente egemone, e all’interno di essa, il *gramscismo*»; e ancora: «si può dire che Cirese finiva per denunciare, senza appello, le “miserie” della “gloriosa” tradizione del partito comunista, o meglio dei partiti comunisti, cioè del “centralismo democratico”. Si sanciva, insomma, la fine della “forma partito”, o meglio, della “forma partito comunista” di una politica di opposizione al capitalismo» (p. 150). In termini più generali, Baratta dice che anche per questa via viene messa in crisi quella che lui chiama (con Stuart Hall) la tradizione «garantista» dell’equilibrio «tra i due poli del pendolo, che di volta in volta assume le vesti della filosofia (spontanea e ufficiale), della cultura (popolare e alta), della vita di partito (base e vertici), della società (società civile e Stato), e così via» (p. 149).

Di più. Discutendo di come sia possibile per Gramsci definire «concezione del mondo e della vita» l’eterogeneo folklore, Cirese respinge l’argomento del «tutti sono filosofi» e valorizza invece l’approccio “connotativo” di Gramsci ai fatti di cultura, per cui c’è solidarietà, co-occorrenza, compresenza tra fatti di cultura e gruppi sociali:

al giudizio sulle qualità formali o sui contenuti di quegli agglomerati si accompagna la constatazione che quella determinata “compresenza” di elementi culturali, quale che ne sia l’origine o il livello, costituisce il patrimonio intellettuale di un determinato gruppo sociale, che lo vive e ne fruisce dall’interno non avvertendone la

²³ Ivi, p. 100.

²⁴ Ivi, p. 101.

contraddittorietà, o almeno non avvertendola nei modi che sono propri a chi guardi dall'esterno. Così ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di "unità di fatto", che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata "concezione del mondo" perché, pur non essendolo *per noi*, tale essa è *per altri*²⁵.

Baratta accoglie (in parte) l'argomentazione di Cirese, traducendola come sollecitazione a tenere alta l'attenzione critica nei confronti di residui «idealistici» e «garantisti» presenti nel pensiero di Gramsci, così come sottolinea la possibile fecondità dell'approccio relativista proprio della nozione antropologica di "cultura": «C'è quindi un elemento inoppugnabile sia nella *pars destruens* che in quella *construens* del discorso di Cirese» (p. 155)²⁶.

Tirando le fila del discorso, Baratta ricorda le differenze di scenario del secolo XXI rispetto al tempo di Gramsci: «Non esiste una classe operaia, o altra classe subalterna, con ambizioni di egemonia. Non esiste un paese socialista. La potenza della negazione ha assunto contenuti dubbi e in parte perversi (terrorismo) [...] Ci sono mille ragioni per diffidare *oggi* di qualsiasi appello alla universalità, come ci hanno del resto insegnato da tempo i più accreditati filosofi contemporanei. Ed è stata tante volte mostrata l'aderenza dell'universalismo all'eurocentrismo» (p. 156). In questo contesto, il riferimento a Cirese, con le sue istanze anti-universalistiche e anti-idealistiche, «ci torna di nuovo utile, possiamo considerare il suo saggio una premessa "italiana" alla fortuna postcoloniale del pensiero di Gramsci» (p. 156) e dunque una voce che si aggiunge a quella discussione ideale tra Gramsci e Edward Said che porta a costruire una dialettica del contrappunto: «una metodologia che rinunci sistematicamente a ogni generalizzazione (di specie, di genere, di classe, ecc.), ricercando – a partire dai gruppi, sottogruppi, individui

²⁵ Ivi, p. 103.

²⁶ Su due questioni Baratta esprime un dissenso netto rispetto a Cirese, che a suo avviso fraintende Gramsci sia quando valuta le formulazioni sulla «egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale» (Quaderno 15, § 61) come chiuso etnocentrismo (mentre per Baratta si tratta della constatazione di uno stato di fatto, non dell'adesione ad esso), sia quando delimita indebitamente l'affermazione gramsciana sulla qualità filosofica e intellettuale di tutti gli uomini (si vedano, rispettivamente, le p. 154 e 150 di *Gramsci in contrappunto*).

– le relazioni, gli intrecci, le integrazioni via via più complesse alle quali obbedisce la logica *molecolare* del metodo gramsciano. Sta qui, credo, la potenzialità di senso immanente al “contrappunto”» (p. 157-158).

L’ultimo scritto che Giorgio Baratta dedica alla lettura ciresiana di Gramsci compare nel 2009²⁷. Era stato preparato l’anno prima come relazione al convegno di Nuoro dell’ottobre 2008, ma Baratta non lo utilizzò in quella sede²⁸. Baratta scrive ora di Cirese dopo aver avviato il dialogo con lui, e quando è ormai andato in porto il progetto di organizzare un convegno che darà una dimensione pubblica a questo dialogo. Gli apprezzamenti riprendono le note che conosciamo: la metodologia ciresiana ha carattere «*naturaliter* gramsciano»²⁹, è insieme strutturale e storica, capace di effettuare il «passaggio da una dimensione statica a una dimensione dinamica dell’analisi»³⁰, e dunque di cogliere l’interesse di Gramsci per il *processo*, la «*mobilità* costitutiva delle categorie gramsciane»³¹; si dice che le osservazioni di Cirese «a circa quarant’anni dalla loro gestazione, mantengono un’intatta vitalità», torna la sottolineatura dell’«energia» che da esse si propaga³², e si aggiunge che «Cirese ci ha mostrato [...] in che cosa consista un intelligente *uso* di Gramsci»³³.

Ciò che principalmente interessa Baratta è il punto di vista di vista specificamente antropologico di cui Cirese è portatore. Il tema dello scritto è infatti la nozione di cultura, secondo un percorso che disegna un triangolo ai cui vertici stanno i nomi di Gramsci, di Cirese e di Said/Hall. È una nozione di cultura allargata, universalizzata, straripata, che sta «in un rapporto paritario di intreccio, quasi di osmosi, con la produzione»³⁴. Ed è la nozione antropologica di cultura (da Tylor in poi) che consente a Cirese di motivare e accettare la definizione di

²⁷ Baratta, *Gramsci ritrovato tra Cirese e i “cultural studies”*, cit.

²⁸ L’intervento effettivamente svolto da Baratta a Nuoro il 25 ottobre 2008 si può leggere in «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 361-372.

²⁹ Baratta, *Gramsci ritrovato tra Cirese e i “cultural studies”*, cit., p. 58.

³⁰ Ivi, p. 60.

³¹ Ivi, p. 61.

³² Ivi, p. 60.

³³ Ivi, p. 65.

³⁴ Ivi, p. 58.

concezione del mondo e della vita che Gramsci dà del folklore, incoerente e indigesto *in sé*, ma non *per sé*³⁵. Abbiamo visto che è questa la strada che Cirese indica per fondare una possibile continuità tra spontaneità (folklore, senso comune) e direzione consapevole (filosofia, alta cultura), e non quella «idealistica» fondata sulla *garanzia* data a priori che la filosofia della praxis *non può* essere in opposizione con i sentimenti spontanei delle masse. La strada di Cirese è quella che porta alla critica («autocritica») del «glorioso e tuttavia fallimentare “centralismo democratico”»³⁶, strada «rivoluzionaria dal punto di vista epistemologico»³⁷, basata sul concetto di «connotazione» quale rapporto di solidarietà tra un fatto culturale e un gruppo sociale:

Ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di “unità di fatto”, che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata “concezione del mondo” perché, pur non essendolo per noi, tale essa è per altri³⁸.

«Questo è il punto», chiosa Baratta, che fa sua la strada antropologica proposta da Cirese, integrandola nella propria riflessione critica e nel dialogo con altri autori che da tempo intrattiene. Vale la pena di citare per esteso il commento di Baratta:

Questo è il punto. Non si tratta solo di offrire il giusto spazio che merita alla “osservazione partecipante” e simili. Il problema è ben più radicale. Quando Gayatri Spivak si pone il problema se “i subalterni possano parlare”, e la sua negativa (in ultima analisi) risposta attiene alla nostra impossibilità-incapacità sia di dare o addirittura ammettere la parola degli altri, sia anche semplicemente di rappresentare a noi stessi la loro parola, e pertanto di saper o poter ascoltare, certo affronta una problematica centrale e drammatica per gli studi culturali e postcoloniali che peraltro incrocia aspetti rilevanti della filosofia di Derrida. Ma questa discussione, a mio

³⁵ Abbiamo già ricordato (cfr. *supra*, nota 13) che una delle aggiunte del 1976 al saggio ciresiano *Concezione del mondo...* era intitolata *Gramsci, Tylor e il concetto di cultura*.

³⁶ Baratta, *Gramsci ritrovato tra Cirese e i “cultural studies”*, cit., p. 62.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle “Osservazioni sul folklore” di Antonio Gramsci*, cit., p. 103.

avviso, salta la base di partenza, che – come credo tutta l’opera di Bachtin ha dimostrato – concerne proprio l’assunto che Cirese pone a fondamento della sua argomentazione. Si tratta insomma del dato, che potremmo chiamare comparativo, tra che cosa facciamo noi quando esprimiamo le nostre convinzioni, più o meno scientificamente fondate, e che cosa fanno loro quando, comunque, parlano gesticolano danzano credono ridono e via dicendo. Ha qui radice, credo, sia il concetto etno-antropologico di cultura, sia quello di cultura *tout court*³⁹.

“Cultura” che, come avevamo detto, è il tema al centro dell’attenzione di Baratta in questo scritto. Non seguiremo il resto della sua argomentazione, sul filo del rapporto tra Gramsci da un lato e Cirese, Said e Hall dall’altro sul tema della cultura. Ricordiamo solo la notazione di Baratta per cui i quattro autori in vario modo sono testimoni e interpreti del «ridimensionamento [...] delle ragioni del centro a vantaggio di quelle delle periferie», sono «rappresentanti significativi di questa *nuova logica* del rapporto centro-periferie»⁴⁰.

4. 2008: a Nuoro!

Giorgio Baratta aveva lavorato duramente, per costruire l’incantamento che avrebbe convinto Cirese a fare due cose che era sommamente restio a fare: muoversi dalla sua casa romana di Piazza Capri, esporsi in pubblico a discorsi in cui c’era il rischio che si finisse a parlare di comunismo. L’amore antico per Antonio Gramsci e quello, recente per lui, per Baratta, furono d’aiuto. Ma Baratta, appunto, dovette lavorarci. Certo, il punto di partenza era forte: il suo lavoro di studioso testimoniato da *Antonio Gramsci in contrappunto*. Ma poi, anche, lo andò a conoscere, lo coinvolse nella preparazione della presentazione romana del libro, continuò a sentirlo per telefono e per e-mail, e andò a trovarlo ancora, nell’estate del 2008, a Colledara, vicino a Rieti. C’era infatti il progetto, che Baratta stava mettendo a punto soprattutto con Pietro Clemente, di organizzare un convegno a Nuoro, pres-

³⁹ Baratta, *Gramsci ritrovato tra Cirese e i “cultural studies”*, cit., p. 63.

⁴⁰ Ivi, p. 64.

so la sede dell'ISRE, per tornare a discutere di Gramsci e antropologia, mettendo al centro una rilettura del saggio di Cirese su *Concezioni del mondo...*, da farsi "in contrappunto" con gli studi di antropologia e su Gramsci che si erano prodotti dopo la lettura gramsciana di Cirese.

Ci fu ancora un lungo incontro a Piazza Capri, alla fine del settembre 2008, per vincere le ultime perplessità di Cirese, e per concordare una agenda dei temi da trattare a Nuoro. Il secondo obiettivo non fu raggiunto, perché in sostanza successe che Cirese parlò quasi solo lui, facendo lezione ai presenti (Giorgio Baratta, Massimiliano Bomba, Eugenio Testa), ma il primo, e principale, sì. Il successo dell'incantamento prendeva anche queste strade.

Così, finalmente, si andò a Nuoro, il 24 e 25 ottobre del 2008: il titolo dell'incontro fu *Gramsci ritrovato tra Cirese e i cultural studies*, con interventi di Giulio Angioni, Giorgio Baratta, Pietro Clemente, Paolo Piquereddu, Birgit Wagner⁴¹. Ma fu, largamente, uno *one man show*, dato che Cirese parlò complessivamente, nelle due mezze giornate del convegno, per circa quattro ore, tra intervento d'apertura, risposte alle relazioni e alle domande del pubblico, e conclusioni⁴².

All'inizio del suo primo intervento, Cirese subito chiari: «non sono in condizioni di dire cose molto nuove su Gramsci, io rappresento giustamente il passato»⁴³. Dunque il filo del suo discorso fu quello di una ricostruzione del suo lavoro su Gramsci («complessivamente me ne sono occupato dal '49 al 1995: circa quarantacinque anni»)⁴⁴, per fissare alcuni punti fermi.

Innanzitutto, rispetto a Gramsci, il fatto che «la connotazione, e cioè la solidarietà tra gruppi sociali e fatti culturali, è uno dei punti chiave

⁴¹ Fascicolo monografico di «Lares» su *Gramsci ritrovato*, cit.: qui sono riportati gli interventi e i materiali dei due incontri dedicati a Gramsci tenutisi a Nuoro presso l'Istituto Superiore Regionale Etnografico nel giugno 2007 e nell'ottobre 2008. I documenti preparatori del convegno e vari materiali sono ancora attualmente (dicembre 2017) on line sul sito dell'ISRE: <http://www.isresardegna.it/index.php?xsl=528&s=97634&v=2&c=4088>.

⁴² Ricordiamo che Cirese nell'ottobre 2008 aveva ottantasette anni, vedeva pochissimo e aveva dunque grande difficoltà a leggere e a usare il computer. La memoria e la parola parlata erano i suoi strumenti di lavoro e di comunicazione principali.

⁴³ «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 321.

⁴⁴ Ivi, p. 325.

del pensiero gramsciano, uno degli aspetti del pensiero gramsciano che più mi hanno coinvolto ed attirato»⁴⁵. Poi, rispetto al proprio lavoro, il fatto che è la proposta di metodo, il modello proposto per studiare il testo gramsciano, ciò che lui ritiene più valido e durevole⁴⁶. In particolare l'approccio «analitico-parcellare»⁴⁷, per cui ha individuato un preciso e delimitato corpus testuale pertinente e su quello ha lavorato, con il proposito di «intendere il testo ricavandone il contesto, non facendo sforzi interpretativi, ma facendo parlare il testo stesso»⁴⁸.

In generale (ricordando quanto aveva sostenuto in un convegno tenutosi a Chianciano nel 1975) sottolineava:

Io sostenevo che a Gramsci si dovesse guardare come a un modellatore di concetti scientifici generali, si dovesse guardare a lui come ad un pensatore. E mi pareva che questo venisse sia da quanto Gramsci ha fatto, sia da quanto Gramsci ha anche detto, a proposito per esempio – ed è un concetto che ho riportato credo un paio di volte nei miei scritti – della possibilità, che per me poi veniva a coincidere in quel periodo soprattutto con le analisi di tipo strutturale, di riconoscere nella storia, guidati da concettualizzazioni che attraversano i fatti singoli, reti e connessioni tra i fatti stessi, che attraversano i singoli eventi, che passano cioè dall'evenemenziale allo strutturale – se posso dire così. A me pareva che questo fosse il Gramsci grande e importante⁴⁹.

Rispondendo poi a sollecitazioni venute dal dibattito, Cirese tornava sulla sua nozione, di derivazione anche gramsciana, di «dislivelli di cultura», per dire da un lato che essi «non sono una teoria, io nego che si tratti di una teoria, i dislivelli di cultura sono la descrizione di uno stato di fatto»⁵⁰, e dall'altra che quando questa formulazione fu proposta quello stato di fatto era ben vitale:

Gramsci ed io come generazione, come tempo, abbiamo conosciuto un mondo popolare che per esempio anche Giulio Angioni ha conosciuto. Ci abbiamo vissu-

⁴⁵ Ivi, p. 322.

⁴⁶ Ivi, p. 325.

⁴⁷ Ivi, p. 328.

⁴⁸ Ivi, p. 329.

⁴⁹ Ivi, p. 325-326.

⁵⁰ Ivi, p. 345.

to dentro. [...] Il mondo popolare, la cultura popolare, quello che chiamiamo il folklore aveva una sua vitalità effettiva che non è che uno dovesse andare nei musei per cercarla, l'aveva a casa. Se non l'aveva a casa propria, l'aveva in quella del vicino. [...] La differenza tra città e campagna era evidente e forte, così come la differenza tra la cultura di vertice e la cultura di base, popolare. [...] E allora il Gramsci che parla delle classi egemoniche e delle classi subalterne non parla soltanto in base alle teorie della classe del marxismo, ma anche in base a quello che vedeva chiunque visse. Non avremmo detto, se lui non l'avesse detto, cultura ufficiale o egemonica, e cultura subalterna, ma lo vivevamo⁵¹.

Il «modello egemonico-subalterno» è alla base del concetto di dislivelli di cultura. Il modello è una «dicotomia», è «basato sull'esistenza di due fronti, ognuno dei quali con una sua qualche compattezza»:

Questo mondo con la sua compattezza era a due: in Toscana c'erano i padroni dei terreni dei mezzadri e c'erano i mezzadri [...] Sono due mondi chiaramente distinti, non è la teoria marxista delle classi, è lo stato di fatto della società italiana, che ha la città e le campagne⁵².

Per Cirese questo «modello egemonico-subalterno» così concepito entra in crisi quando ha occasione di confrontarsi con la realtà messicana⁵³:

Vado in Messico e ti trovo che puoi fare cultura egemonica e culture subalterne, ma il gruppo che sarebbe l'equivalente delle contadinanze italiane – perché quelle del folklore sono le contadinanze italiane – il gruppo della campagna in Messico,

⁵¹ Ivi, p. 344-345.

⁵² Ivi, p. 345-346. In questa occasione Cirese parla dunque di «dicotomia egemonico-subalterno» (p. 345); è un dicotomia in cui sul versante subalterno coincidono «mondo popolare», «cultura popolare», «folklore» (p. 344), e quest'ultimo è proprio dei contadini: «perché quelle del folklore sono le contadinanze italiane» (p. 347). Ma si ricordi che per Cirese è anche essenziale la nozione di «circolazione culturale», i termini della dicotomia non sono separati e autonomi. Lo ribadisce anche qui, facendo l'esempio della Sardegna: «In uno dei primi studi che ho pubblicato sulla Sardegna si parla di circolazioni culturali diverse: vertici-vertici, base-base, vertici-base. In Sardegna la circolazione culturale vertici-base era molto più intensa di quello che non fosse in altre regioni italiane, ed era più intensa anche di quella vertici-vertici e di quella base-base. Cioè, non è che i vertici culturali sardi avessero tanta circolazione culturale con i vertici culturali continentali, della penisola, né la circolazione culturale popolare aveva tanta ricchezza di comunicazioni» (p. 345).

⁵³ Cirese compie cinque intensi soggiorni di studio in Messico, tra il 1979 e il 1987: Francesco Zanotelli, *Con Gramsci in Messico: la quinta patria di Cirese*, «Lares», 81, 2015, n. 2-3, p. 317-331.

sono in realtà due: i campesinos, cioè gli spagnoli oramai diventati messicani e i loro discendenti, e gli indios, che sono anche loro dalla stessa parte, ma che hanno una cultura diversa. [...] Qui non si dice: “Gramsci è superato”, si dice che l’opposizione tra egemonico e subalterno in Messico si presenta di fatto diversa⁵⁴.

Il «modello egemonico-subalterno», con il corollario dei «dislivelli di cultura» entra in crisi, anche, in termini più generali, perché non pare più adeguato a rappresentare un mondo che è cambiato. I meccanismi che producevano concretamente i dislivelli erano (per Cirese) soprattutto tre: l’esclusivismo culturale degli egemoni, la resistenza all’acculturazione dei subalterni, le difficoltà e la lentezza delle comunicazioni. «Se queste sono le ragioni, quando cominciano a cadere è chiaro che la differenza tra cultura egemonica e culture subalterne comincia a essere diversa. [...] Arrivati a questo punto allora uno dice: ma i dislivelli di cultura esistono ancora? Quelli dei quali mi sono occupato io o sono scomparsi o sono in via di disparizione»⁵⁵. La novità maggiore che si produce è la cultura di massa:

È cominciato con il cinema, è continuato con la radio, e poi con la televisione è esploso. Dopodiché, come è chiaro, dobbiamo chiederci se i ragionamenti che Gramsci ha fatto su un mondo così profondamente diverso da quello in cui oggi viviamo, servano ancora nell’attualità oppure siano strumento per intendere solo quella realtà alla quale si riferivano. Questo non lo so, ma questi sono i termini del rapporto che personalmente stabilisco con il pensiero di Gramsci⁵⁶.

Cirese conclude il ragionamento con una apertura importante, ma sempre alla sua maniera, con un forte ancoraggio metodologico alla filologia, all’approccio analitico-parcellare:

Si tratta allora di vedere se sull’altro piano, cioè quello delle grandi concettualizzazioni che io rivendicavo essere [...] la dimensione propria del pensiero di Gramsci, si potessero individuare altre concettualizzazioni gramsciane, altri strumenti che un pensatore di quella natura può avere messo a punto anche in relazione a situazioni che lui ha visto, ha intravisto, ha scavalcato proiettandosi verso il futuro, e

⁵⁴ «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 347.

⁵⁵ Ivi, p. 349.

⁵⁶ Ivi, p. 350.

questo era l'obiettivo del Regesto gramsciano. Mi augurerei che in questo senso la lettura gramsciana riprendesse con forza⁵⁷.

Giorgio Baratta interviene brevemente, riprendendo il punto della filologia, nozione «decisiva per l'intelligenza dell'Opera del carcere di Gramsci», per dire: «su questo punto credo che Gramsci e Cirese siano pensatori gemelli»⁵⁸. Ma è anche un punto che permette a Baratta di affermare che Cirese (come Gramsci) unisce la filologia, l'attenzione per il dato empirico, con un approccio logico-epistemologico che spinge l'analisi oltre la superficie dell'empiria: «la mia impressione [...] è che la metodologia profonda di Cirese vada intimamente oltre la superficie di quella opposizione binaria [tra cultura egemonica e culture subalterne] che pure egli teorizza e con la quale opera»⁵⁹. Per questa via si arriva a collegarsi con quanto sostengono Hall, Said e gli studi culturali e postcoloniali («per quanto profonde e radicali, le differenze tra culture colonizzatrici e culture coloniali non hanno mai operato in termini di opposizioni binarie») e con le nozioni di «traduzione culturale» e di «trans-culturazione»⁶⁰.

Cirese interviene ancora subito dopo, chiudendo i lavori della giornata: «io spero che sia vero, Baratta. La filologia, sia intesa come disciplina, cioè filologia classica, filologia romanza, filologia dantesca, sia intesa in senso più generale, crocianamente, come ricerca del certo su cui

⁵⁷ Ivi, p. 351. Il *Regesto gramsciano*, che Cirese citò varie volte nelle giornate nuoresi, fu un progetto di lavoro coordinato dallo stesso Cirese, che impegnò tra la fine del 1975 e la metà del 1985 alcuni gruppi di lavoro (a Cagliari, Ferrara, Roma, Siena, Torino). L'obiettivo era quello di approntare uno strumento filologico-repertoriale, basato sul testo dell'edizione critica dei *Quaderni del carcere*, consistente nella definizione di un lemmario e nella estrazione dei passi relativi: un repertorio lessicale e concettuale relativo alle riflessioni gramsciane giudicate più rilevanti per gli studi demo-etnoantropologici. Il lavoro, pur incompiuto, ebbe una prima sistemazione e diffusione interna ai gruppi di lavoro nel 1985, a cura di Eugenio Testa. [Cfr. ora E. Testa, *Notizie sul "Regesto gramsciano" di Alberto M. Cirese*, in questo fascicolo; N.d.R.]

⁵⁸ «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 357.

⁵⁹ Ibidem. Baratta aggiunge qui un apprezzamento per la lettura condotta con metodo analogo da Cirese su alcune pagine dell'*Ideologia tedesca* di Marx e di Engels, in A. M. Cirese, *Segnicità fabrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, Roma, C.I.S.U., 1984.

⁶⁰ «Lares», 74, 2008, n. 2, p. 357.

poggiare i piedi per cercare il vero, a me pare un punto e una conquista fondamentale»⁶¹. E chiude, Cirese, così:

Gramsci è grande ma non è grande perché è comunista. Gramsci è grande perché ha pensato con la sua testa ed era una testa di pensatore. [...] Questa è la forza di Gramsci e questa è la ragione per la quale, pur avendolo lasciato da canto per vari anni, questo nuovo incontro mi ha portato, viceversa, a risentirne la forza⁶².

Il giorno dopo Giorgio Baratta svolge l'intervento di apertura. Ripercorrendo le tappe del suo avvicinamento a Gramsci, ricorda la differenza di atteggiamento che ebbe nel valutare il saggio *Concezioni del mondo...* di Cirese. In *Le rose e i quaderni* «il rapporto con il saggio di Cirese è molto sbrigativo e superficiale»⁶³. Lavorando poi ad *Antonio Gramsci in contrappunto* se ne dà conto: «Il fatto è che il saggio di Cirese faceva emergere un dubbio, un dubbio serio, sul pensiero di Gramsci, che un “ortodosso”, come ero finora stato io, preferiva rimuovere dal proprio orizzonte di ricerca»⁶⁴. Il punto, come abbiamo visto, è quello del rapporto tra sentimenti spontanei delle masse e «teoria moderna» (marxismo):

Cirese con molta perizia analizza e decostruisce il nesso tra gradazioni quantitative e differenze qualitative, e conclude: Gramsci non riesce a far quadrare i conti. È vero, io credo: il “riduzionismo” finisce per operare come una petizione di principio, che offre o consente una garanzia della non opposizione, anzi della conciliazione tra sentimenti spontanei delle masse e teoria moderna. Ma questo garantismo non funziona, né epistemologicamente, né politicamente. Una tale considerazione, a proposito di un autore aperto e antidogmatico come era Gramsci, è tanto più importante e deve servirci, come osserva Cirese, per una nostra “autocritica”⁶⁵.

Cirese propone di non seguire la via “garantista” («che io ho chiamato “residuo idealistico” di Gramsci», chiosa Baratta) per giustificare la qualificazione gramsciana di “concezione del mondo” per

⁶¹ Ivi, p. 358.

⁶² Ivi, p. 360.

⁶³ Ivi, p. 365.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

l'eterogeneo folklore, ma sceglie quella del riconoscimento del rapporto di solidarietà tra processi culturali e gruppi sociali determinati, che Gramsci abitualmente pratica nelle sue analisi: basarsi su quello che Gramsci "fa" più che su quello che Gramsci "dice". Il nesso che così Cirese stabilisce con il concetto antropologico di cultura, che con Tylor è «il complesso delle attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-in-società», da un lato «collega gli albori degli studi etno-antropologici a Gramsci»⁶⁶, dall'altro apre a temi e collegamenti diversi: il rapporto tra ciò che è identico e ciò che è diverso (la metafora gramsciana del raggio e dei prismi), l'importanza (anche per Gramsci) del metodo comparativo, la mondializzazione e il ripensamento della cultura con la diffusione delle tecnologie comunicative (Benjamin, Marcuse)⁶⁷.

Qui Baratta innesta una presa di distanza da Cirese, mettendolo in un certo senso in contraddizione con se stesso; tanto la lettura ciresiana di Gramsci ci porta a un livello teorico alto, e l'intervento dell'antropologia risulta utile a una interpretazione della nozione di cultura ampia in Gramsci, che va oltre l'angustia della dialettica tra struttura e sovrastruttura (e con i *cultural studies* possiamo dire che «cultura non è tanto un oggetto di studio, quanto una modalità con cui noi leggiamo culturalmente i fenomeni produttivi, sociali, scientifici, artistici ecc.»)⁶⁸, altrettanto risulta ingiustificata una riduzione del concetto di politica a "piccola politica", da cui Gramsci dovrebbe essere (per Cirese) affrancato, per poter essere valorizzato come pensatore:

ciò che Cirese chiama "politica", quando cerca di rimuoverla dall'orizzonte autentico del pensiero di Gramsci, questi la intendeva come «piccola politica», contrapponendovi la nozione di «grande politica». È vero: Gramsci distingue sempre tra scientificità e politica; però la grande politica rientra nella scientificità e l'orizzonte di «unificazione del genere umano» (che poi è il "vero" comunismo) è un dato insieme politico e scientifico (filosofia della prassi)⁶⁹.

⁶⁶ Ivi, p. 366.

⁶⁷ Ivi, p. 367.

⁶⁸ Ivi, p. 368.

⁶⁹ Ibidem.

Sulla stessa linea Baratta chiude la sua relazione (dopo alcune osservazioni su Said e le metafore musicali della forma sonata e del contrappunto): «Concludo riprendendo la provocazione, certo interessante, che ci propone Cirese sul comunismo. Egli dice: liberiamo Gramsci dal carcere delle ideologie, in particolare del comunismo»⁷⁰. D'accordo sulle ideologie, dice Baratta («non abbiamo difficoltà a rivendicare altresì la necessità di liberare, innanzitutto noi stessi, dal carcere delle ideologie, intese come ingrediente burocratico o formalistico della “piccola politica”») ⁷¹, ma non sul comunismo. Bisogna intendersi, sul senso di “comunismo”. Ancora una volta, è giusto combattere ogni riduzionismo politico (il politicismo dell'ideologia e della piccola politica), ma di “comunismo” è possibile dare un'altra accezione: Baratta riprende il concetto di Cesare Luporini di comunismo come “orizzonte”, e lo associa a quello gramsciano di “senso comune”. Dunque, per Baratta, possiamo parlare di comunismo come orizzonte «di quello che Gramsci chiama senso comune, con tutte le sue ambivalenze stratificazioni contraddizioni, con tutto il gioco di negatività e positività, simile a quello che Cirese, con la sua attenzione alla “dialettica” di analisi statica e di analisi dinamica, ritrovava quaranta anni orsono nel “folclore”»⁷². E, sempre con Gramsci e avvicinandosi ancora più alle fondamenta del tema, «conviene riandare a un concetto ancora più elementare rispetto al senso comune, quello del “comune” *tout court*»⁷³; il riferimento è a un passo di un articolo di Gramsci del 1919 sulla Brigata Sassari, che Baratta cita:

La parola «la comune» [*sa comuna*] è delle più diffuse nel dialetto sardo; esiste tra i contadini e i pastori sardi un'aspirazione religiosa alla «comune», alla collaborazione fraterna di tutti gli uomini che lavorano e soffrono, per eliminare i parassiti, i ricconi che rubano il pane al povero, che fanno lavorare il figlioletto del povero e gli regalano un tozzerello di pane⁷⁴.

⁷⁰ Ivi, p. 371.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ A. Gramsci, *La Brigata «Sassari»*, «Avanti!», 14 aprile 1919, in Id., *Il nostro Marx: 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1984, p. 590-594: 592.

Cirese, naturalmente, non accetta l'interpretazione di Baratta. Per lui "comunismo" è il nome di un fenomeno storicamente definito, con premesse fallaci ed esiti tragici: l'utopia del *Manifesto* di Marx ed Engels, trentacinque milioni di morti e le fosse di Katyn nell'URSS di Stalin (e questo vale, per lui, sempre anche come autocritica, data la sua formazione e pluridecennale militanza socialista). Altro è il pensiero del bene comune, altro è la speranza di una comunità umana solidale, cose importanti e condivisibili; ma "comune" e "comunità", per lui, non possono chiamarsi "comunismo"⁷⁵.

Le giornate nuoresi hanno avuto due protagonisti, effettivamente, al di là di quanto a noi serviva di ricostruire in questa sede. Alberto Cirese, presente fin dal titolo del convegno, è stato certamente il solista, potremmo dire in termini musicali, il personaggio che ha occupato il centro della scena; ma Giorgio Baratta è stato il produttore dell'evento, quello senza il quale l'evento non ci sarebbe stato, il punto di riferimento comune per tutti. Pietro Clemente, nel pre-finale della seconda giornata (il finale, manco a dirlo, era ancora affidato a Cirese), ha sintetizzato efficacemente così, citando Birgit Wagner e parlando di

una virtù di Giorgio Baratta, quella di creare condizioni di uso sociale della creatività. A me pare di dovergli riconoscere in questo caso di avere creato, perché è stato lui il promotore, il trascinatore in questa impresa, una condizione di uso sociale della creatività che abbiamo visto in queste due giornate essere in particolare una creatività di Alberto Cirese⁷⁶.

⁷⁵ «Quando io dico "comunismo", io non sto parlando della genericità del vogliamoci bene, che può ricomprendere il comunismo primitivo, non so cos'altro, sto parlando di un fenomeno che si è verificato in Europa a cominciare da ... per finire a ... E quando voi mi volete agganciare Gramsci alla parola comunismo, voi me lo volete agganciare alla parola in senso generico, come "romantico" nel suo senso generico e non romantico come era romantico Alessandro Manzoni o il movimento Romantico. E io dico che questo è pericoloso, perché può produrre confusione. Cosa intende la gente quando sente "comunismo"? [...] E allora questa è la ragione per la quale io sento con tutte le forze di questo resto di vita, questa vita che ancora mi rimane, di dover combattere contro l'aggancio di Gramsci al comunismo, non al pensiero del bene comune, Baratta, intendiamoci, che mi pare cosa importante» (ivi, p. 382-383). Più avanti Cirese parlerà del «senso di umanità che sta al fondo di quella speranza di comunità umana solidale che io mi rifiuto di chiamare comunista, ma della quale condivido pienamente i valori» («Lares», 74, 2008, n. 2, p. 391).

⁷⁶ Ivi, p. 401-402.

Più in generale, Clemente sviluppa questo tema della «creatività» spiegata da Cirese a Nuoro per notare che forse «anche Cirese aveva bisogno di essere liberato, non dal comunismo, ma dalla demologia come disciplina ristretta, tecnica, in cui dobbiamo sempre parlare di canti popolari o cose di questo genere»⁷⁷. All'origine di questa possibile liberazione di Cirese dalla demologia (in direzione di una antropologia filosofica della contemporaneità) sta ancora Baratta, con la sua rilettura del saggio su Gramsci, così come la capacità di dialogo (di contrappunto) di Baratta sta all'origine di un possibile lavoro di costruzione di un Gramsci post-comunista che tenga dentro anche Cirese, perché

in questo convegno Cirese si è dimostrato disponibile a un tavolo di trattative che Giorgio Baratta ha immediatamente intuito e al quale in qualche modo mi associo anch'io. Una volta che Cirese ha detto che condivide un'idea di comunità umana solidale, che riconosce il valore dei beni comuni, in un certo senso, diciamo così, il tavolo della trattativa è completamente ricominciato, per cui si capisce anche che per Cirese sono alcune testimonianze storiche del comunismo che vanno giustamente considerate drammaticamente concluse, non più auspicabili⁷⁸.

5. Dopo Nuoro. Le ceneri di Gramsci, il caffè della Sapienza

Il convegno di Nuoro del 23-24 ottobre 2008 è stato un successo⁷⁹, che si è concretizzato nella pubblicazione del numero monografico di

⁷⁷ Ivi, p. 404.

⁷⁸ Ivi, p. 403. Alla fine Cirese accoglierà e confermerà questa impostazione: «Bella questa idea che ci ha portato qui questi due giorni, e lo sviluppo che ha preso. Sono felice di aver partecipato, non so se ce la farò ad essere presente un'altra volta, ma dico: caro Baratta, avanti per questa strada. Ridiscutiamo la questione del comunismo come fenomeno storico e del comunismo come concetto generale, cerchiamo di evitare l'equivoco per mandare avanti i valori in cui anch'io credo, indipendentemente dal nome che gli venga dato, a cui però preferisco non dare questo nome» (p. 413).

⁷⁹ Sempre nel mio archivio di posta elettronica trovo copia di messaggi di Pietro Clemente e di Giorgio Baratta scritti subito dopo la conclusione del convegno. La domenica 25 ottobre Clemente scriveva a Paolo Piquereddu, Antonio Deias e Giorgio Baratta: «a te Giorgio vanno meriti di lungimiranza e di tenacia, e i miei personali ringraziamenti per avermi aiutato a ritrovare il mio maestro, a Paolo il merito di avere avuto fiducia nell'uomo di spettacolo infinito che è il mio maestro, il *one man show* era la forma giusta ed è stata bellissima. Pietro». Lo stesso giorno rispondeva Baratta «Caro Paolo, caro Pietro, caro Antonio, sono appena rientrato a Roma dopo una ricca giornata ghiarzesse, alla quale ha partecipato anche Birgit Wagner. L'esperienza di Nuoro è stata, credo per tut-

«Lares» che abbiamo tanto citato. Il numero uscì nel maggio 2009 con il titolo *Gramsci ritrovato* e presentava materiali relativi agli incontri nuoresi tenutisi presso l'Istituto Superiore Regionale Etnografico nel giugno 2007 e nell'ottobre 2008. Su impulso di Giorgio Baratta, raccolto in primo luogo da Pietro Clemente e da Paolo Piquerredù, che dirigeva l'ISRE, una parte dell'antropologia italiana era dunque tornata a parlare di Gramsci, a confrontarsi con la sua opera e con se stessa, a partire da letture e punti di vista a lei esterni (Baratta, i *cultural studies*). Non si può dire che gli sviluppi successivi siano stati molto forti (con qualche eccezione)⁸⁰. Certo la morte di Baratta, avvenuta nel gennaio 2010, pochi mesi dopo la pubblicazione di «Lares», ha avuto in questo un peso rilevante⁸¹.

Possiamo dire però che il lavoro fatto, grazie ai suoi studi, alla sua iniziativa, ai suoi incanti, lo abbiamo e resta a nostra disposizione, se-

te/i, entusiasmante. La stampa ha dato molto rilievo, la pagina di oggi su Unione Sarda con la bellissima foto di Cirese piacerà molto al Maestro! Non so se La Nuova ha pubblicato ancora qualcosa sabato. [...] Desidero ringraziarVi per l'accoglienza e l'organizzazione impeccabile; entrambe danno piacere e sicurezza. Un cordiale saluto, Il Vostro Giorgio Baratta».

⁸⁰ Senza alcuna pretesa di completezza segnalo, tra gli interventi recenti, che Giovanni Pizza ha dedicato specifica attenzione a Gramsci da un punto di vista antropologico, ma non in dialogo con l'approccio di Baratta (G. Pizza, *Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione*, «Quaderni di Teoria Sociale», 2013, n. 13, p. 77-121; poi ripreso in un capitolo di Id., *Il tarantismo oggi*, Roma, Carocci, 2015). Gli interventi di Fabio Dei citati sopra, alla nota 8, danno rilievo al ruolo avuto dalle riflessioni su Gramsci nella storia della demologia postbellica italiana, e Francesco Faeta ha fatto altrettanto in una risposta a Dei: F. Faeta, *Ancora sul destino della lettera D (... e della lettera A)*, «L'Uomo», 2014, n. 2, p. 107-121. Pietro Clemente si collegherà direttamente ai dibattiti nuoresi: P. Clemente, *Il ritorno inquieto di Gramsci nell'antropologia italiana*, in *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia*, a cura di G. Polizzi, Grottaferrata, Avverbi, 2010, p. 175-194. E Giulio Angioni dedicherà a Gramsci alcuni paragrafi del capitolo sul potere del suo libro *Fare, dire, sentire*, Nuoro, Il Maestrale, 2011, nel quale sono citati anche i dibattiti nuoresi e Giorgio Baratta.

⁸¹ Non si può dubitare del fatto che Giorgio Baratta avrebbe saputo continuare a fare buon uso delle sue arti incantatorie. L'ultimo messaggio e-mail che ho ritrovato me lo aveva inviato in risposta ad alcune notizie che gli avevo trasmesso; è datato 7 gennaio 2010 e dice:

grazie eugenio
sono ancora fermo dentro casa
ma ho idee che possono interessarti
abbaci
telefonami anche cell.
giorgio

«ho idee che possono interessarti»; così come, poco tempo prima, a voce mi aveva detto «dobbiamo ancora fare tante cose belle, non è vero?». È vero, Giorgio Baratta, grazie alle tue idee si possono fare ancora tante cose interessanti.

me da coltivare. Sta a noi proseguire, anche nel ripensare in un contesto diverso e con interlocutori diversi gli strumenti elaborati all'interno del campo disciplinare antropologico. Come lui ha fatto con la lettura ciresiana di Gramsci.

Voglio chiudere raccontando un episodio che mi pare di buon augurio, sul fatto che i semi che si spargono possono germogliare in modi imprevisti.

È mattina, siamo al piano terra della Facoltà di Lettere della Sapienza. Si fa la fila alle macchinette del caffè. Diciamo che può essere il gennaio del 2017. Nei due anni precedenti ho fatto corsi che tentavano di connettere Gramsci e l'antropologia, ho usato i materiali nuoresi, ho parlato anche di Baratta, ho messo in programma anche *Antonio Gramsci in contrappunto*.

– Buon giorno, prof!

Accanto a me vedo uno studente dell'anno scorso. Ha tanti capelli, gli occhiali, una bella barba nera. È cordiale. Fa la fila alla macchinetta accanto a quella dove sono in fila io.

– Sono andato a vedere la tomba di Gramsci. Bella, sì!

Glie ne avevo parlato, della tomba di Gramsci, al cimitero acattolico. Sta qui a Roma, è un bel posto, ci possiamo sempre andare. Gli ho raccontato che Tania si era occupata anche di questo, prima di partire definitivamente per l'Unione Sovietica, e ne aveva scritto alla famiglia di Antonio, a Ghilarza, per raccontare come lo aveva sistemato.

– Bella sì. Mia madre mi è venuta a trovare, dall'Abruzzo. È venuta a Roma e mi ha detto «Portami a vedere qualcosa, qualcosa bella, non le solite cose, insomma, che si vedono sempre...».

E lui l'ha portata da Gramsci, ha pensato di andare con lei a vedere la tomba di Gramsci di cui aveva sentito parlare all'Università. Bella, sì. È piaciuta a tutti e due.

– E poi le ho prestato il libro di Baratta. Ha detto che le interessava. Ha detto che lo legge e quando lo finisce ci confrontiamo.

2017

Lo studio «disinteressato» come nuovo terreno applicativo della scienza dell'educazione

Lelio La Porta

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

Recommended Citation

La Porta, Lelio, Lo studio «disinteressato» come nuovo terreno applicativo della scienza dell'educazione, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 288-305.
Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/15>

Lo studio «disinteressato» come nuovo terreno applicativo della scienza dell'educazione

Abstract

Cultural anthropology, educational science and philosophy are closely connected. Can this close connection find practical application ? This essay will try to answer the question in Gramscian terms, by taking into consideration the methodological approach suggested by Gramsci, with the concept of "disinterested study", applying it the scholastic field, that is the relation of supremacy-direction to subordination that is established between teacher and learner. The starting point and laboratory is the Italian school, that is the real place in which the method of disinterested study is applied. The protagonists are the teacher (meaning anyone who is teaching), on one side, and the pupil on the other. The teacher must possess the ability to lead, while the pupil is required to study and carry out research, in addition to having the discipline and scientific accuracy necessary in order to overcome his initially subordinate situation. This new relationship between teacher and learner may allow the real and true anthropological Gramscian option to be realized: namely through the work which results from the uprooting of situation of subordination, it is possible to arrive to the progressive rooting of a situation in which critical self-awareness is undertaken, thereby arriving at full autonomy.

Keywords

Subalternity, formation, liberty, master, pupil

Lo studio “disinteressato” come nuovo terreno applicativo della scienza dell’educazione

Lelio La Porta

Esiste un nesso fra antropologia culturale, scienza dell’educazione e filosofia? La risposta a questa domanda è di certo affermativa. Basta prendere in considerazione gli statuti scientifici di ognuna delle tre discipline per rendersene conto. Se l’antropologia culturale si pone nell’ottica dello studio delle differenze e del loro superamento facendo della cultura un oggetto di studio scientifico, se la scienza dell’educazione, nei suoi fondamenti didattici ed epistemologici, opera in direzione di un apprendimento diffuso e consapevole, se la filosofia esercita il proprio ruolo di rielaborazione teorico-pratica degli obiettivi delle prime due discipline, sembra evidente che un nesso ci sia. Si formuli, allora, la domanda iniziale in modo diverso: esiste una modalità di applicazione del nesso esistente fra antropologia culturale, scienza dell’educazione e filosofia? Il presente saggio tenterà di rispondere a questa seconda domanda in termini gramsciani, ossia prendendo in considerazione l’approccio metodologico suggerito dal grande sardo con il concetto di “studio disinteressato”, applicandolo all’ambito scolastico, anzi assumendo come terreno applicativo la scuola italiana e i suoi protagonisti principali, cioè le/gli insegnanti e le/gli studentesse/studenti. In quest’ottica, utilizzando una sorta di gioco delle analogie delle parti (l’elemento intellettuale è il docente, l’elemento popolare è il discente), andrà tenuto costantemente in considerazione quale asse portante del ragionamento il seguente passo dei *Quaderni del carcere*:

Passaggio dal *sapere* al *comprendere* al *sentire* e viceversa dal *sentire* al *comprendere* al *sapere*. L’elemento popolare «sente», ma non comprende né sa; l’elemento intellettuale «sa» ma non comprende e specialmente non sente. I due estremi sono dunque la pedanteria e il filisteismo da una parte e la passione cieca e il settarismo dall’altra. Non che il pedante non possa essere appassionato, tutt’altro: la pedanteria appassionata è altrettanto ridicola e pericolosa che il settarismo o la demagogia

appassionata. L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato, cioè che l'intellettuale possa esser tale se distinto e staccato dal popolo: non si fa storia-politica senza passione, cioè senza essere sentimentalmente uniti al popolo, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole, cioè spiegandole [e giustificandole] nella determinata situazione storica e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, cioè a una superiore concezione del mondo, scientificamente elaborata, il «sapere». Se l'intellettuale non comprende e non sente, i suoi rapporti col popolo-massa sono o si riducono a puramente burocratici, formali: gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (centralismo organico): se il rapporto tra intellettuali e popolo-massa, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), allora solo il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale¹.

Nella scuola italiana si è in presenza di una doppia subalternità²: quella dei docenti³ al loro stesso ruolo che sembra essere diventato il

¹ Quaderno 4, § 33: *QC*, pp. 451-452 (prima stesura); Quaderno 11, § 67: *QC*, 1505 (seconda stesura). I *Quaderni del carcere* saranno citati nell'edizione critica curata da V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, indicando in numero di pagina preceduto dalla sigla *QC*.

² Il concetto di subalternità è presente spesso nella riflessione gramsciana e ne costituisce un aspetto di notevole importanza. Assume significati diversi e multiformi ma nel presente lavoro sarà utilizzato a partire dal seguente passo di una lettera del 31 agosto del 1931 di Gramsci a Giulia: «Io ero convinto che tu soffrissi di ciò che i psicanalisti credo chiamino “complesso di inferiorità” che porta alla sistematica repressione dei propri impulsi volitivi, cioè della propria personalità, e all'accettazione supina di una funzione subalterna nel decidere anche quando si ha la certezza di avere ragione, salvo di tanto in tanto ad avere degli scoppi di irritazione furiosa anche per cose trascurabili» (A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di Antonio A. Santucci, Palermo, Sellerio, 1996, pp. 455-456; da qui in poi citato con la sigla *LC* seguita dal numero di pagina). L'ambito sembra essere prettamente psicologico, con riferimento ad una persona ben precisa. L'8 agosto del 1933 Gramsci ritorna sulla questione scrivendo ancora una volta alla moglie: «[...] mi pare che tu ti metta (e non solo in questo argomento) nella posizione del subalterno e non del dirigente, cioè di chi non è in grado di criticare storicamente le ideologie, dominandole, spiegandole e giustificandole come una necessità storica del passato, ma di chi, messo a contatto con un determinato mondo di sentimenti, se ne sente attratto o respinto rimanendo però sempre nella sfera del sentimento e della passione immediata» (*LC*, 738). Per cui la subalternità di cui si tratterà in questo saggio è di tipo culturale e antropologico, è relativa a una *persona* (o a un gruppo di persone), che sembra non possedere i requisiti soggettivi per affrontare le ideologie, i sentimenti, le concezioni del mondo, le culture, con consapevolezza, con capacità di storicizzazione, contestualizzazione, comprensione e dunque con quella capacità, che Gramsci definisce “egemonica”, che consente di comprendere e di vivere le questioni e i problemi che vengono presi in considerazione di volta in volta.

surrogato del diffusore di notizie e, poi, del mero valutatore dei saperi acquisiti dai discenti in rapporto a quelle stesse notizie; quella dei discenti che, sempre più, mostrano una totale dipendenza dalle nuove tecnologie al punto che esse stesse vengono ritenute depositarie anche dei saperi che appare legittimo fare propri nel processo di apprendimento che si intraprende a scuola. Quindi, da un lato il docente perde del tutto la propria caratteristica di dirigente mantenendo, invece, quella del dominante che esercita una pura e semplice coercizione⁴ sui discenti mentre, dall'altro lato, i discenti stessi si sottraggono al modo stesso dello studio sostituendolo con dei saperi che non sono mediati da chi dovrebbe svolgere questa funzione (il docente-dirigente) ma dalle nuove, sofisticate tecnologie. Il risultato, dal punto di vista antropologico, presenta un allontanamento continuo fra il dirigente e il diretto che, a ben vedere, è il frutto di uno speculare atteggiamento di indifferenza (del dirigente rispetto al proprio ruolo e del diretto rispetto ai contenuti di cui deve prendere consapevolezza nel percorso di apprendimento)⁵. Da qui alla hegeliana notte in cui tutte le vacche sono nere il passo è breve⁶. Gramsci indica lo strumento con cui impostare un lavoro di progressiva (nel nostro caso doppia) tendenza al superamento dell'indifferenza, una specie di tetrafarmaco composto da studio, ricerca, disciplina e rigore scientifico nella convinzione che ciò non annulli «la personalità in senso organico, ma solo limiti(a) l'arbitrio e l'impulsività irresponsabile, per non parlare della fatua vanità di emergere [...] è un elemento necessario di ordine democratico, di libertà»⁷.

³ Il sostantivo al maschile, come anche nel caso di "discenti", va inteso nell'accezione universale comprensiva del genere femminile.

⁴ Qui il termine è usato nel senso comune di dominio. Alcune diverse sfumature di significato, tutte peraltro suggerite da Gramsci, emergeranno nel corso del presente saggio.

⁵ Capita, non di rado, che si manifesti nel docente una sorta di assuefazione al clima di noncuranza didattica, un *laissez faire* che sconfina in atteggiamenti di permissività eccessiva rispetto alla superficialità con cui i discenti affrontano le questioni sottoposte alla loro attenzione. A tal proposito, intervistato da Dacia Maraini, Pasolini sottolineava che «la permissività è la peggiore delle forme di repressione» («L'Espresso», 22 ottobre 1972).

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 13.

⁷ Quaderno 14, § 48: *QC*, 1706-1707.

La scuola, in questa ottica, viene a proporsi come un esercizio duro e attento caratterizzato da diligenza, esattezza, compostezza, concentrazione, metodo; in sintesi, rigorosa educazione alla democrazia e, dunque, alla libertà. Ma già molto prima delle riflessioni carcerarie Gramsci aveva indicato un'altra caratteristica fondamentale della scuola, che sarebbe, in seguito, divenuta il tratto distintivo della sua stessa elaborazione teorica e politica:

... è necessaria una scuola disinteressata. Una scuola in cui sia data al fanciullo la possibilità di formarsi, di diventare uomo, di acquistare quei criteri generali che servono allo svolgimento del carattere. [...] Una scuola che non ipotечи l'avvenire del fanciullo e costringa la sua volontà, la sua intelligenza, la sua coscienza in formazione a muoversi entro un binario a stazione prefissata. Una scuola di libertà e di libera iniziativa e non una scuola di schiavitù e di meccanicità⁸.

La subalternità dei giovani ai messaggi che provengono dalle suggestioni mediatiche attuali consente di porre la filosofia nell'ottica della definizione che Gramsci ne fornisce ossia come «“filosofia dell'epoca”, cioè quale massa di sentimenti [e di concezioni del mondo] predomini nella moltitudine “silenziosa”. Questa letteratura è uno “stupefacente” popolare, è un “oppio”»⁹, ossia, in questa fattispecie, la filosofia si manifesta come «la concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali in cui si sviluppa l'individualità morale dell'uomo medio»¹⁰.

Da qui la conseguenza che un tale approccio acritico si produca nelle forme del senso comune:

Il senso comune non è una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio: esso è il «folclore» della filosofia, e come il folclore si presenta in forme innumerevoli: il suo carattere fondamentale è di essere una concezione del mondo disgregata, incoerente, inconsequente, conforme al carattere delle moltitudini di cui esso è la filosofia¹¹.

⁸ *Uomini o macchine?* in A. Gramsci, *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1980, pp. 669-672: 671.

⁹ Quaderno 5, § 54: QC, 587.

¹⁰ Quaderno 8, § 173: QC, 1045.

¹¹ Ibidem.

Alla scuola spetta il compito, secondo Gramsci, di lottare «contro il folclore, con tutte le sedimentazioni tradizionali di concezioni del mondo per diffondere una concezione più moderna»¹² che sappia proporsi con quei caratteri atti ad imporre un «ordine che deve essere rispettato per convinzione spontanea e non solo per imposizione esterna, per necessità riconosciuta e proposta a se stessi come libertà e non per mera coercizione»¹³.

Il nesso dialettico che Gramsci pone fra spontaneità e imposizione, fra libertà e coercizione risulta il problema centrale, ossia la coercizione sul discente non è un fatto di pura e semplice imposizione bensì deve presentarsi come la progressiva sollecitazione alla maturazione che non può darsi in modo spontaneo in quanto il discente deve essere reso capace di libertà, deve essere guidato, proprio dal punto di vista dell'«egemonia corazzata di coercizione»¹⁴, lungo la strada che conduce alla libertà¹⁵:

Perciò si può dire che nella scuola il nesso istruzione-educazione può solo essere rappresentato dal lavoro vivente del maestro, in quanto il maestro è consapevole dei contrasti tra il tipo di società e di cultura che egli rappresenta e il tipo di società e di cultura rappresentato dagli allievi ed è consapevole del suo compito che consiste nell'accelerare e nel disciplinare la formazione del fanciullo conforme al tipo superiore in lotta col tipo inferiore¹⁶.

¹² Quaderno 12, § 2: *QC*, 1540.

¹³ *QC*, 1541.

¹⁴ Quaderno 6, § 88: *QC*, 764.

¹⁵ La moderna pedagogia usa, a proposito del nesso di apparente coazione che si stabilisce fra docente e discente, l'ossimoro "autorità liberatrice" all'interno del quale il nesso autorità-libertà è posto solo nel caso in cui entrambi i soggetti si collochino nell'ottica di dare forma a delle possibilità attraverso l'uso della parola. In questa ottica l'autorità può anche essere potere ma soltanto se riesce a rendere l'altro consapevole delle proprie possibilità e, quindi, lo renda libero di esprimersi e manifestarsi nel suo proprio essere. Questa posizione è di certo minoritaria eppure della necessità di andare oltre il semplice utilitarismo come obiettivo della scienza dell'educazione e di quella sua articolazione che è la didattica si sente la necessità, come già sostenuto di recente: «... ogni sapere deve essere utile, ogni insegnamento deve servire a qualcosa ...» (M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013⁹, p. 44) è la spina dorsale dell'attività nelle scuole. Così, però, non si trasforma, non si forma; ci si intristisce.

¹⁶ Quaderno 12, § 2: *QC*, 1542.

Gramsci, perciò, pone al centro del circuito docente-discente il ruolo dirigente del primo che, nella sua posizione, deve (dovrebbe) assicurare la centralità dell'obiettivo dell'apprendimento non nel valore pratico-professionale delle nozioni acquisite bensì nella proposta di uno studio che «appariva disinteressato, perché l'interesse era lo sviluppo interiore della personalità»¹⁷.

Educare *ergo* istruire, ossia portare a compimento la prometeica impresa di porre le premesse di una formazione che, in modo spontaneo e non indotto, avendo la storia come riferimento, consenta l'apprendimento di quelle nozioni concrete che, uniche, riescono anche ad istruire; ossia fare in modo che il discente si getti nella storia al fine di acquisire

una intuizione storicistica del mondo e della vita, che diventa una seconda natura, quasi una spontaneità, perché non pedantesca inculcata per “volontà” estrinsecamente educativa [...] In questo periodo infatti lo studio o la parte maggiore dello studio deve essere (o apparire ai discenti) disinteressato, non avere cioè scopi pratici immediati o troppo immediati, deve essere formativo, anche se «istruttivo», cioè ricco di nozioni concrete¹⁸.

Se lo studio «deve essere (o apparire ai discenti) disinteressato», come scrive Gramsci, c'è bisogno di chi, partendo dalla considerazione che lo studio è per lui stesso disinteressato (*terminus a quo*), lo faccia conseguentemente apparire disinteressato, cioè della figura che svolga la funzione di dirigere, di prendere l'iniziativa al fine di realizzare un percorso che sia, al contempo, educativo e istruttivo, cioè formativo: si tratta del docente che, quindi, assume la funzione dirigente.

Quindi, come affrontare la questione della *filosofia dell'epoca* nell'ottica di una sua sostituzione in prospettiva con la filosofia della prassi, ossia come superamento della fase folcloristica della filosofia? Se la filosofia,

¹⁷ *QC*, 1543-1544. Sia consentito il parzialissimo intervento sul testo gramsciano che è costruito sul tempo al passato in quanto riferito alla scuola tradizionale rispetto a quella riformata da Gentile. Qui ed ora il tempo va considerato al presente, perché lo studio disinteressato è il soggetto-oggetto di quanto si sta scrivendo. Quindi la citazione va letta nel modo seguente: lo studio «*appare disinteressato, perché l'interesse è lo sviluppo interiore della personalità*».

¹⁸ *QC*, 1546.

sia per Aristotele sia per Platone, nasce dalla meraviglia e, almeno inizialmente, tale meraviglia è nella scoperta della sconvolgente bellezza della natura e del darsi delle cose del mondo¹⁹, allo stesso modo la meraviglia dell'esperienza di vita e di lotta di Gramsci può essere percorsa attraverso la filosofia, ossia la filosofia può nascere dalla meraviglia di quella stessa storia se quest'ultima è affrontata dal punto di vista gramsciano:

Carissimo Delio,

mi sento un po' stanco e non posso scriverti molto. Tu scrivimi sempre e di tutto ciò che ti interessa nella scuola. Io penso che la storia ti piace, come piaceva a me quando avevo la tua età, perché riguarda gli uomini viventi e tutto ciò che riguarda gli uomini, quanti più uomini è possibile, tutti gli uomini del mondo in quanto si uniscono tra loro in società e lavorano e lottano e migliorano se stessi non può non piacerti più di ogni altra cosa. Ma è così?

Ti abbraccio.

ANTONIO²⁰.

Quindi la meraviglia è nella storia quando si presenta come la vicenda o l'insieme di vicende che legano fra loro uomini e donne «in quanto si uniscono tra loro in società e lavorano e lottano e migliorano se stessi». Qui entra in gioco la filosofia la quale si interroga sul perché ciò sia potuto accadere; detto altrimenti, la filosofia nasce nel momento stesso in cui si pone la domanda sul perché si verifichi un evento così meraviglioso (gli uomini e le donne che si uniscono in società e lavorano e lottano e migliorano se stessi) che affonda le sue radici nella storia. Questo nesso così intimo fra storia e filosofia dovrà essere indagato, come indica già Aristotele, in maniera disinteressata grazie alla quale

¹⁹ «Gli uomini, sia ora sia in principio, cominciarono a filosofare (cioè a cercare il sapere), a causa della meraviglia» (Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b, 12-13, Bari, Laterza, 1971). E Socrate si rivolge, ancor prima, a Teeteto nel modo seguente: «È proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo, e chi disse che Iside fu generata da Taumante, non sbagliò, mi sembra, nella genealogia» (Platone, *Teeteto*, 155d in Id., *Opere complete*, 9 voll., Roma-Bari, Laterza, 1982-1984).

²⁰ LC, 807-808.

ci dedichiamo a tale indagine senza mirare ad alcun bisogno che ad essa sia estraneo, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che vive per sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacché essa soltanto esiste per sé²¹.

E Gramsci: «Disinteressatamente, cioè senza aspettare lo stimolo dell'attualità...»²². Convergenze aristotelico-gramsciane (o contaminazioni, se si preferisce) anche se Gramsci non ha mai sofferto (lo si può affermare con assoluta certezza) di aristotelismo di ritorno (ma neanche di andata).

Dire ciò che Gramsci afferma sullo studio disinteressato è una cosa, farlo comprendere e, soprattutto, applicarlo è un'altra. Il compito spetta al docente-dirigente che non deve cadere nell'errore che «si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato»²³.

Già in questa fase, che è di impostazione, del ragionamento, Gramsci richiede al docente (l'intellettuale che è il soggetto sottinteso del passo della nota carceraria appena citato) che voglia ambire ad essere dirigente il "disinteresse" come sommatoria di sentimento e di passione. Vivere quello che si sta dicendo. Trasformare il fatto della storia, attraverso l'uso della parola e della necessaria compartecipazione alla narrazione, in un fatto che generi meraviglia, quella stessa meraviglia che il docente ha provato nel momento stesso in cui è entrato in contatto vivo con la materia della sua narrazione (si tenga presente il docente "disinteressato" come *terminus a quo*, di cui si è scritto in precedenza). Nel caso specifico la materia della narrazione è la vita di Gramsci stesso, la sua esperienza giovanile, le sue amicizie, i suoi interessi, i suoi studi, la sua famiglia; e tutta questa vicenda non può che generare quella meraviglia che attiva lo studio e la ricerca disinteressati.

²¹ Aristotele, *Metafisica*, cit., 982b, 22-28. «... se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico» (ibidem, 982b, 17-21).

²² *Per un'associazione di cultura* in A. Gramsci, *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982, pp. 497-500: 498-499.

²³ Quaderno 4, § 33: *QC*, 452 (prima stesura); Quaderno 11, § 67: *QC*, 1505 (seconda stesura).

In questa ottica, nella scoperta di questo specifico oggetto di analisi, si pone la questione di chi sia il filosofo. Nel senso comune scolastico-liceale è colui che, guardando le stelle, cade in un fosso; oppure che contempla l'alto dei cieli nel tentativo di trovare lì le risposte alle domande su Dio, l'uomo e la natura. E' colui che rielabora la sua contemplazione attraverso ragionamenti di difficile comprensione che lasciano intendere una distanza abissale fra il filosofo stesso e il resto dell'umanità. Questa, però, è la filosofia dei filosofi e «la filosofia di un'epoca non è la filosofia di uno o altro filosofo»²⁴ ma «non è [...] altro che la "storia" di quella stessa epoca, non è altro che la massa di variazioni che il gruppo dirigente è riuscito a determinare nella realtà precedente: storia e filosofia sono inscindibili in questo senso, formano "blocco"»²⁵.

Il docente-dirigente trasmette, quindi, ai suoi studenti il senso dell'interrogarsi sul mondo, che è, fuor di dubbio, una domanda filosofica a partire dallo stesso interrogarsi che si pose Gramsci: il dubbio e, quindi, la ricerca a partire da un *perché*? L'interrogarsi disinteressato sul mondo e sui suoi *perché* spingerà gli studenti ad uno studio che avrà come suo obiettivo non il semplice riconoscimento valutativo numerico ma, alla maniera di Hegel, il riconoscimento di sé nel rapporto con gli altri.

Valga un esempio: quando Pilo Albertelli²⁶ cominciò il suo insegnamento presso il Liceo "Umberto I" di Roma (dal 1954 intitolato allo

²⁴ Quaderno 10 II, § 16: *QC*, 1255.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Pilo Rosalino Albertelli era nato a Parma nel 1907. All'inizio non sembrava un ragazzo portato per gli studi ma ebbe insegnanti (nel senso proprio di coloro che lasciano il segno) che lo avvicinarono con crescente entusiasmo allo studio, motivandolo, in specie per la filosofia. Studiò all'Università di Roma e si laureò discutendo una tesi intitolata *Problemi di gnoseologia platonica*. Già dal 1928 la sua attività di "resistente" (voleva creare una rivista di storia del Risorgimento con la quale diffondere le idee liberali) diventò nota alla polizia fascista al punto che trascorse due mesi di carcere a San Vittore a Milano. Condannato al confino, il provvedimento fu trasformato in un'ammonizione che prevedeva la vigilanza speciale. Nel modo seguente lo descrive un suo famoso studente, peraltro scomparso da poco, presso il Liceo Classico "Vitruvio" di Formia, vicino all'attuale Latina: «Insegnò al Vitruvio per una breve supplenza un giovane da poco laureato: Pilo Albertelli. Si vedeva platealmente che era nuovo alla cattedra. Nemmeno lo nascondeva. [...] Lesse con noi il *Fedone*. Non ricordo, non so dire come ci spiegò Platone. Ma ci trasmise un senso dell'interrogarsi sul mondo. [...] Lo rividi a Roma, quando già ero nella cospirazione antifascista.

stesso Pilo Albertelli), ebbe fra i suoi alunni Giorgio Marincola. Padre italiano e madre somala, Giorgio fu “partigiano di pelle nera” e fu ucciso nel 1945 in Alta Italia da un gruppo di soldati nazisti in ritirata. Il suo *perché?* è nella quotidiana lezione del suo insegnante di filosofia, Pilo Albertelli, il quale lo avviò alla formazione di un’autocoscienza critica come atteggiamento di dissenso rispetto al regime fascista, unitamente ad una formazione culturale e politica di fondo: «Se ne trovano moltissimi indizi fra gli appunti di Marincola ritrovati nella casa paterna e conservati dai familiari ...»²⁷.

Albertelli traeva dal testo che leggeva in classe il senso di qualcosa che, da un lato, istruiva e, dall’altro, educava e, quindi, formava al dissenso nei confronti del regime fascista. In sostanza proponeva quella sommatoria di educazione ed istruzione che, nella lezione gramsciana, dà vita alla formazione e realizza, in modo concreto, la finalità principale dello studio come attività “disinteressata”, *für ewig, per sempre*.

Se lo studio non è finalizzato ad un obiettivo immediato e non prende origine dalla contingenza, il suo esito è il proporsi “*per l’eternità*”, intendendo con ciò il mantenere vivo nella coscienza un insegnamento che non è andato perduto dopo il momento del raggiungimento del traguardo valutativo ma che si proietta *oltre* trasformandosi in un valore, in un principio consolidato di riconoscimento di quel valore nel tempo lungo della storia riproponendolo ogni volta che la meraviglia della storia chiederà il suo intervento (nel caso di Albertelli e Marincola, il valore di riferimento è la libertà dall’oppressione materiale e intellettuale della dittatura fascista).

Scriva il giovane Gramsci:

Così fu anche con Gioacchino Gesmundo [...] mio insegnante di storia e filosofia, stavolta in terzo liceo. Ambedue quei maestri furono assassinati alle Fosse Ardeatine. [...] A Formia capimmo quasi subito che quei due, Gesmundo e Albertelli, erano antifascisti» (P. Ingrao, *Volevo la luna*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 33-34). È da riportare il ricordo con cui Ingrao conclude le pagine della sua autobiografia dedicate al Liceo di Formia nel quale studiò: «Ci fu poi, per me, un episodio che non c’entra con la scuola (o forse, in altro senso, c’entra). Ho fissato il ricordo del giorno in cui mio padre, passeggiando con me per una via di Formia (quasi all’uscita verso Napoli), mi indicò un uomo, basso e un po’ curvo, come raggricciato. E mi disse: – Quello è Gramsci –. Non so se è una mia invenzione, o accadde davvero» (ivi, p. 35).

²⁷ C. Costa, L. Teodonio, *Ragazza partigiana. Storia di Giorgio Marincola (1923-1945)*, Albano Laziale, Iacobelli, 2008, p. 54.

L'uomo passa: una generazione è sostituita dall'altra. La storia degli uomini è una matrice feconda di coscienze sempre nuove, quantunque nutrite di vecchio, di tradizione. Ma la materia bruta non possiede in sé questa elasticità di rinnovamento. Sono gli uomini che gliela danno, quando hanno la coscienza di questo loro infuturarsi, di questo rivivere del loro sforzo attuale in una forza di domani²⁸.

Il passaggio di valori consolidati da una generazione ad un'altra trova nel cambiamento antropologico del nesso docente-discente (governante-governato) nella scuola il solido terreno di realizzazione e nello "studio disinteressato", "*per sempre*", lo strumento, che è anche metodologia in sé, per avvicinarsi ad un risultato. Pervenire ad un'autocoscienza critica non è soltanto obiettivo dell'allievo ma, ancor prima, del maestro. Quest'ultimo fornisce gli strumenti che ha usato per analizzare l'oggetto di studio che già ha introiettato in maniera disinteressata (e quindi "*per sempre*") e che, nella stessa forma, va offerto all'allievo. Autocoscienza critica significa la coscienza di sé, la consapevolezza di sé in grado di esprimere giudizi in totale e completa autonomia, del tutto sottratti al senso comune e al conformismo, in grado di porsi nell'ottica di un nuovo senso comune e, perciò, sottratti alla convinzione abitudinaria che insegnare sia soltanto informare e non piuttosto sensibilizzare alla scoperta di ciò che costituisce la meraviglia, quindi educare. Se il maestro non si stupisce davanti alla meraviglia e, quindi, non si sente attivato allo "studio disinteressato", *per sempre*, difficilmente l'allievo potrà muoversi lungo la strada di una propria ridefinizione che da subalterno lo trasformi in governato (primo, ma indispensabile passo, per diventare governante); se il governante non è meravigliato, non lo sarà conseguentemente il governato. Se il maestro non si libera, non si emancipa attraverso l'acquisizione dello studio non come mestiere (fase economico-corporativa) ma per quello che esso è nell'ottica aristotelico-gramsciana (fase etico-politica), neanche l'allievo si libererà.

Scrivendo al fratello Carlo nell'agosto del 1930, Gramsci ragionava intorno all'educazione, alle fasi di crescita dell'apprendimento nelle

²⁸ *Preoccupazioni*, in *Cronache torinesi*, cit., pp. 677-678: 678.

giovani generazioni pervenendo ad una conclusione venata di pessimismo:

Io ho l'impressione che le generazioni anziane hanno rinunciato a educare le generazioni giovani e che queste commettono lo stesso errore; il clamoroso fallimento delle vecchie generazioni si riproduce tale e quale nella generazione che adesso sembra dominare. Pensa un po' a ciò che ho scritto e rifletti se non sia necessario educare gli educatori²⁹.

Di poco posteriore è l'altra riflessione sul rapporto fra le generazioni consegnata alle pagine carcerarie ed intitolata *Passato e presente*:

Perché gli uomini sono irrequieti? Da che viene l'irrequietezza? Perché l'azione è «cieca», perché si fa per fare. Intanto non è vero che irrequieti siano solo gli «attivi» ciecamente: avviene che l'irrequietezza porta all'immobilità: quando gli stimoli all'azione sono molti e contrastanti, l'irrequietezza appunto si fa «immobilità». Si può dire che l'irrequietezza è dovuta al fatto che non c'è identità tra teoria e pratica, ciò che ancora vuol dire che c'è una doppia ipocrisia: cioè si opera mentre nell'operare c'è una teoria o giustificazione implicita che non si vuole confessare, e si «confessa» ossia si afferma una teoria che non ha una corrispondenza nella pratica. Questo contrasto tra ciò che si fa e ciò che si dice produce irrequietezza, cioè scontentezza, insoddisfazione³⁰.

«Se si fa per fare» si corre il rischio di pervenire proprio a quella hegeliana notte in cui tutte le vacche sono nere, già citata, che è l'anticamera dell'indifferenza che qui Gramsci definisce immobilità in quanto si presenta nelle forme del dogmatismo, il quale assume le sembianze della subalternità culturale accertata e accettata. Il nesso teoria-pratica diventa sintesi quando alla prima consegue la seconda; altrimenti si rimane bloccati nella verbosità poco costruttiva che deriva in modo diretto da una pratica che non realizza la teoria. Non basta:

Ma c'è una terza ipocrisia: all'irrequietezza si cerca una causa fittizia, che non giustificando e non spiegando, non permette di vedere quando l'irrequietezza stessa finirà. Ma la questione così posta è semplificata. Nella realtà le cose sono più

²⁹ LC, 352.

³⁰ Quaderno 14, § 58: QC, 1717.

complesse. Intanto occorre tener conto che nella realtà gli uomini d'azione non coincidono con gli intellettuali e inoltre che esistono i rapporti tra generazioni anziane e giovani. Le responsabilità maggiori in questa situazione sono degli intellettuali e degli intellettuali più anziani. L'ipocrisia maggiore è degli intellettuali e degli intellettuali anziani. Nella lotta dei giovani contro gli anziani, sia pure nelle forme caotiche del caso, c'è il riflesso di questo giudizio di condanna, che è ingiusto solo nella forma. In realtà gli anziani «dirigono» la vita, ma fingono di non dirigere, di lasciare ai giovani la direzione, ma anche la «finzione» ha importanza in queste cose. I giovani vedono che i risultati delle loro azioni sono contrari alle loro aspettative, credono di «dirigere» (o fingono di credere) e diventano tanto più irrequieti e scontenti. Ciò che aggrava la situazione è che si tratta di una crisi di cui si impedisce che gli elementi di risoluzione si sviluppino con la celerità necessaria; chi domina non può risolvere la crisi, ma ha il potere (di impedire) che altri la risolva, cioè ha solo il potere di prolungare la crisi stessa. Candido forse potrebbe dire che ciò è appunto necessario perché gli elementi reali della soluzione si preparino e si sviluppino, dato che la crisi è talmente grave e domanda mezzi così eccezionali, che solo chi ha visto l'inferno può decidersi ad impiegarli senza tremare ed esitare³¹.

Emerge con chiarezza non soltanto la necessità di un vincolo stretto fra teoria e pratica ma anche l'altra necessità che sia gli anziani, che sono stati i maestri, e poi i giovani, che hanno appreso da quegli anziani, non infuturino il loro apprendimento nelle forme del dominio bensì lo propongano come dirigenti al fine di non rendere insuperabili le crisi facendone un elemento consolidato. Non bisogna aspettare, come il Candido di Voltaire, che si manifestino terremoti, epidemie e guerre per prendere atto che c'è in corso una crisi che va risolta senza demandare al futuro tale soluzione. Questo non è il migliore dei mondi possibili; è quello che è. E lo *studio disinteressato, für ewig, per sempre*, può fornire gli strumenti per affrontare questo mondo e porsi nella condizione di un superamento dello stato presente delle cose a partire dall'ambiente in cui si opera, cominciando da quello stesso ambiente che, pur essendo microcosmo, è parte di un tutto (si tratta dell'aula scolastica). L'educatore va educato e ciò avviene se l'educazione è per l'educatore un "*in se*" (proprio come l'idea hegeliana che, ponendo se stessa all'origine, si presenta come tesi) che agisce in modo disinteres-

³¹ *QC*, 1717-1718.

sato e “*per sempre*”, cioè “*für ewig*” su di lui/lei, passando, poi, da lui/lei all’educato:

La dottrina materialistica che gli uomini sono il prodotto dell’ambiente e dell’educazione e che pertanto i cambiamenti degli uomini sono il prodotto di altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che appunto l’ambiente è modificato dagli uomini e che l’educatore stesso deve essere educato³².

Il rapporto reciproco fra educatore ed educato, e i modi di realizzazione di tale rapporto, modificano l’ambiente al punto che «... il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro»³³.

E ciò è ancora più valido nell’attuale scienza dell’educazione che non può arrendersi di fronte alla sfida del senso comune informatico e tecnologico, del quale può acquisire soltanto gli strumenti. Il resto è dura fatica del concetto³⁴ che si realizza in un lavoro duale che deve proporre lo “*studio disinteressato*” e “*per sempre*”, cioè “*für ewig*”, come fine e come mezzo, non dimenticando mai i due obiettivi principali, ossia il primo: «Bisogna creare gente sobria, paziente, che non disperì dinanzi ai peggiori orrori e non si esalti a ogni sciocchezza ...»³⁵; il secondo: «Occorre [...] violentemente attirare l’attenzione nel presente così come è, se si vuole trasformarlo ...»³⁶.

³² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da G. Francioni, Vol. 1, *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, p. 743. Si tratta del testo della terza *Tesi su Feuerbach* di Marx nella traduzione di Gramsci.

³³ Quaderno 10 II, § 44: *QC*, 1331.

³⁴ «Pensieri veri e penetrazione scientifica si possono guadagnare solo nel lavoro del concetto. Soltanto esso può produrre l’universalità del sapere» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 59). Il termine «lavoro» traduce il tedesco «die Anstrengung», che significa propriamente sforzo, fatica. Ma già Virgilio nelle *Georgiche* (I, 145-146) si era espresso nel modo seguente: «Labor omnia vicit improbus, et duris in rebus egestas».

³⁵ Quaderno 1, § 63: *QC*, 75 (prima stesura); Quaderno 28, § 11: *QC*, 2331-2332 (seconda stesura).

³⁶ Quaderno 9, § 60: *QC*, 1131.

Ergo, lo studio è un mestiere dispendioso come tutti gli altri ma talmente particolare che abbisogna, per ottenere risultati, di strumenti di disciplina e di controllo specifici:

Occorre persuadere molta gente che anche lo studio è un mestiere, e molto faticoso, con un suo speciale tirocinio, oltre che intellettuale, anche muscolare-nervoso: è un processo di adattamento, è un abito acquisito con lo sforzo, la noia e anche la sofferenza. La partecipazione di più larghe masse alla scuola media porta con sé la tendenza a rallentare la disciplina dello studio, a domandare «facilitazioni». Molti pensano addirittura che le difficoltà siano artificiose, perché sono abituati a considerare lavoro e fatica solo il lavoro manuale³⁷.

Serietà e rigore, quindi, in modo tale che lo studio si ponga come un mestiere che procura fatica ma anche soddisfazione. Proprio a questo livello diventa fondamentale il ruolo del maestro tenendo presente il fatto che una rivendicazione di particolare importanza dei ceti intellettuali nell'età moderna è stata di certo la libertà di pensiero:

... solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo [...] e [...] si realizza [...] un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare «filosofo democratico», cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale. Quando il «pensatore» si accontenta del pensiero proprio, «soggettivamente» libero cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa: l'unità di scienza e vita è appunto un'unità attiva, in cui solo si realizza la libertà di pensiero, è un rapporto maestro-scolaro, filosofo-ambiente culturale in cui operare, da cui trarre i problemi necessari da impostare e risolvere, cioè il rapporto filosofia-storia³⁸.

Scriveva Rabbi A. Vussun: «Molti ci insegnano qualche cosa qualche volta, sono pochi quelli che qualche volta ci insegnano cose importanti, ma sono pochissimi quelli che ci insegnano cose importanti per tutta la vita: e questi sono i nostri Maestri, a cui va il nostro amore»³⁹. I Mae-

³⁷ Quaderno 12, § 2: *QC*, 1549.

³⁸ Quaderno 10 II, § 44: *QC*, 1332.

³⁹ Questa citazione compare nella quarta di copertina di un volume fuori commercio di G. Prestipino, *Frammenti di vita ingiusta*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 2012.

stri sono quelli che invitano al rigore e alla disciplina interiore, a non essere trascurati e a seguire un metodo che non faccia dire a ciò che leggiamo quello che noi vorremmo ci fosse scritto; il Maestro è quello che invita a mettersi nei panni degli avversari tenendo presente, però, che se ne potrebbe anche provare disgusto e desiderare essere ingiusti per non svenire per eccesso di disponibilità; il Maestro è quello che educa tenendo nel giusto conto le contraddizioni e quel grumo inesauribile di razionale ed irrazionale che è l'essere umano. Il Maestro è colui/colei che, davanti ad un insuccesso dell'allievo/a, lo/la incoraggia affinché

continui a studiare in tutti i modi; potrà perdere qualche anno, per dannata ipotesi, come tempo materiale in una certa carriera scolastica, ma non li perderà del tutto se migliorerà ogni giorno la sua cultura, la sua preparazione generale, se allargherà l'orizzonte delle sue cognizioni e dei suoi interessi intellettuali⁴⁰.

A queste indicazioni possono essere aggiunte quelle suggerite da Pasolini:

Il lavoro del maestro è come quello della massaia, bisogna ogni mattina ricominciare daccapo: la materia, il concreto sfuggono da tutte le parti, sono un continuo miraggio che dà illusioni di perfezione. Lascio la sera i ragazzi in piena fase di ordine e volontà di sapere – partecipi, infervorati – e li trovo il giorno dopo ricaduti nella freddezza e nell'indifferenza. [...] per far studiare i ragazzi volentieri, “entusiasmarli”, occorre ben altro che adottare un metodo più moderno ed intelligente. Si tratta di sfumature, di sfumature rischiose ed emozionanti.

Al termine di una lezione svolta secondo i suggerimenti di Pasolini si potrà esclamare: «Come mi sento sereno! Oggi la lezione è stata perfetta, che armonia delicata e fervida ci teneva uniti! Il tempo era un fatto assoluto, propizio: il dare e il ricevere scadevano come in un ritmo di festa». Eppure questa soddisfazione non può distogliere il pensiero da considerazioni di carattere generale:

⁴⁰ *LC*, 701.

Il metodo della Montessori e dei positivisti ha certo le sue buone qualità: ma questo suo credere alle applicazioni esteriori e ai miglioramenti graduali e prevedibili, questo suo ottimismo che non calcola il mistero e l'incongruenza che sono in fondo le concrezioni della libertà... Cambiando appena i termini, lo stesso difetto è implicito nel pensiero educativo degli idealisti, anch'essi non tengono conto in concreto delle contraddizioni, dell'irrazionale, del gratuito e del puro vivente che è in noi.

Emerge anche in Pasolini il "vivente", l'essere, ossia il particolare individuale nella sua particolarità, nel proprio ambiente nella consapevolezza che tale ambiente non rappresenta un dato acquisito una volta per tutte. Emerge l'esigenza del cambiamento e della trasformazione e compare, in ultimo, lo stesso concetto di amore già presente in Rabbi Vussun: «Può educare solo chi sa cosa significa amare...»⁴¹.

Nella sostanza, il Maestro è colui il quale

sia riuscito a districarsi da un certo ambiente provinciale o corporativo, attraverso quali impulsi esterni e quali lotte interiori, per raggiungere una personalità superiore storicamente, [e] può suggerire, in forma vivente, un indirizzo intellettuale e morale, oltre che essere un documento dello sviluppo culturale in certe epoche⁴².

Sono tre righe in cui è evidente il riferimento autobiografico ma nelle quali, nello stesso tempo, si propongono le coordinate della crescita umana, civile, culturale di chi, partendo da una situazione di provincialismo⁴³ o di mero corporativismo, acquista una personalità storica che lo pone come esempio di maturazione intellettuale e morale oltre che come documento stesso dello sviluppo culturale nel corso di determinati passaggi della storia. Questo è ciò che Gramsci intende per Maestro vivente ma anche, a ben vedere, è ciò che intende per Allievo vi-

⁴¹ Le citazioni di Pasolini sono tratte da *Romàns*, a cura di N. Naldini, Parma, Guanda, 1994, pp. 39-45.

⁴² Quaderno 24, § 3: *QC*, 2266.

⁴³ Nei *Quaderni del carcere* Gramsci scrive della sua esperienza di crescita culturale attraverso il contatto, iniziato a Torino e proseguito fra Mosca e Vienna, con le correnti culturali europee e nazionali definendo se stesso «un "triplice o quadruplice provinciale" come certo era un giovane sardo del principio del secolo» (Quaderno 15, § 19: *QC*, 1776).

vente il quale sappia sottrarsi alle lusinghe delle facili conquiste via Internet e sappia, invece, porre la fatica del pensiero e dello studio al centro della propria attività di apprendimento:

Io credo che una delle cose più difficili alla tua età è quella di star seduto dinanzi a un tavolino per mettere in ordine i propri pensieri (o per pensare addirittura) e per scriverli con un certo garbo; questo è un apprendistaggio talvolta più difficile di quello di un operaio che vuole acquistare una qualifica professionale, e deve incominciare proprio alla tua età⁴⁴

scriveva Gramsci al figlio Delio il 16 giugno del 1936.

Gramsci ci propone, nelle forme qui delineate, i caratteri distintivi del maestro-dirigente che può contribuire ad un affrancamento dei propri discenti dalla condizione di subalternità culturale da cui partono in quanto in essa sono originariamente radicati. L'autentica opzione antropologica sta nell'opera attraverso la quale dallo sradicamento da una situazione di subalternità si arrivi al progressivo radicamento in una situazione di assunzione di autocoscienza critica e, quindi, autonoma. In questo lavoro di lungo periodo è fondamentale il ruolo del Maestro che sia vivente in quanto – come si è già ricordato – è colui il quale «sia riuscito a districarsi da un certo ambiente provinciale o corporativo [...] [e] può suggerire, in forma vivente, un indirizzo intellettuale e morale, oltre che essere un documento dello sviluppo culturale in certe epoche»⁴⁵.

Gramsci sta evidentemente scrivendo di se stesso e della sua mutazione antropologica frutto di “*improbus labor*” totalmente finalizzato allo studio e alla ricerca oltre che frutto di quella sua specifica esperienza di vita e di lotta che non va di certo richiesta ai contemporanei maestri ed allievi ma che può fungere anch'essa da punto di riferimento per la trasformazione di un rapporto di subalternità, quale quello da cui hanno preso il via queste considerazioni, per divenire una realtà trasformata.

⁴⁴ *LC*, 776-777.

⁴⁵ Quaderno 24, § 3: *QC*, 2266.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Filosofia, filologia, e il «senso delle masse»

Roberto Dainotto

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

Recommended Citation

Dainotto, Roberto, Filosofia, filologia, e il «senso delle masse», *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 306-330.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/16>

Filosofia, filologia, e il «senso delle masse»

Abstract

Through a close reading of Q1§47, “Hegel and Associationism”, the essay delves into a dominant problematic of the Prison Notebooks: how to organize a revolutionary mass movements when the modern “integral State” establishes its hegemony by organizing public opinion and disorganizing dissent? The question entails, from a Gramscian perspective, the possibility of resolving and organically synthesizing a series of antinomies that State hegemony tends to keep separated, both conceptually and practically: coercion and consent; intellectuals and masses; theory and practice.

Keywords

Revolutionary mass movements, State hegemony, Coercion and consent, Intellectuals

Quaderno 1, § 47 e il «senso delle masse»

Roberto Dainotto

La nota Quaderno 1, § 47, titulata *Hegel e l'associazionismo*, è stata propriamente segnalata come «il primo luogo dei *Quaderni* in cui fa capolino una concezione dello Stato comprendente anche gli “organismi” della società civile» (Liguori 2006, 19)¹. Prendendo spunto dai *Lineamenti di filosofia del diritto* (in particolare il capitolo II, *Die Korporation*, della parte intitolata *Die Polizei und Korporation*), e già intuendo – siamo nel 1930 – la «necessità di estendere teoricamente e praticamente il concetto di Stato oltre la sfera meramente governativa» (Frosini 2003, 153), così legge l'incipit della nota:

La dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama «privata» dello Stato. Essa derivò storicamente dalle esperienze politiche della Rivoluzione francese e doveva servire a dare una maggiore concretezza al costituzionalismo. Governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni: lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche «educa» questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente (Gramsci 1975, 56).

Quaderno 1, § 47 pone quindi, *in nuce*, l'intreccio teorico da cui si snoda la lunga riflessione gramsciana sullo «Stato integrale», la cui formula diverrà «Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione» (Quaderno 6, § 88; Gramsci 1975, 763-764); e quindi sull'egemonia stessa, già intesa come creazione, produzione e mantenimento di un «consenso organizzato» – seppure, è bene non dimenticare, al riparo di detta corazzatura coercitiva.

¹ Per quanto mai ripresa testualmente in alcuna variante di seconda stesura, la nota ha per noi valore tutt'altro che marginale nello sviluppo della riflessione gramsciana. Al contrario, in Quaderno 1, § 47 sembra formarsi il nodo di una complessa problematica da cui si avvieranno in seguito le trattazioni distinte sui temi qui organicamente connessi di, ad esempio, Stato/società civile; teoria/pratica; spontaneismo/coercizione.

La nota apre così i *Quaderni* a un ventaglio di considerazioni riguardo gli aspetti propriamente organizzativi dell'egemonia: come la società civile si configuri in precisi «organismi» (associazioni, partiti, ma anche organi editoriali, culturali, e scuole varie); come tali organismi entrino a loro volta in reciproco rapporto con altri, quali quelli della burocrazia e della forza dello Stato; e come infine da tali organismi, nonostante «educati» al consenso dallo Stato-forza, si possa pure partire per elaborare un programma di «lavoro educativo-formativo» capace di contenere «le premesse materiali» per «l'elaborazione di una coscienza critica» rivoluzionaria (Quaderno 1, § 43; Gramsci 1975, 34)².

A questo terzo aspetto dell'organizzazione si rivolgono le pagine che seguono, nel tentativo di affrontare, con Gramsci, un doppio ordine di problemi. Il primo è noto: perché un'organizzazione rivoluzionaria possa farsi storia, la semplice forza non sarà di per sé sufficiente. Sia in termini di forza militare (in uno scontro diretto con polizia e forze armate), sia in termini di forza numerica (che «si afferma nell'istante delle elezioni»), il gruppo sociale che rappresenta il nuovo, spesso si trova in sé in una situazione iniziale di svantaggio³.

Era questa la problematica già esposta in *Alcuni temi della questione meridionale* del 1926, quando nel confronto diretto con le Brigate Sassari, come anche nel sistema (ancora) parlamentare, il proletariato, Gramsci scriveva, avrebbe potuto «diventare classe dirigente e dominante» solo nella misura in cui fosse riuscito a organizzare «un sistema di alleanze di classi che gli permetta di mobilitare contro il capitalismo e lo Stato borghese la maggioranza della popolazione lavoratrice» (Gramsci 2007, 118). Ed è questa la situazione esposta ancora nei *Quaderni*, quando, ad esempio, in un «esame delle forze motrici fondamentali della storia italiana» – «1° la forza urbana settentrionale; 2° la forza rurale meridionale; 3° la forza rurale settentrionale-centrale; 4°-5° la forza rurale della Sicilia e della Sardegna» – Gramsci insiste nel sostenere che, «Restando ferma la posizione di “locomotiva” della prima forza, occorre studiare

² Sulle valenze di «organismo» e «organizzazione» si veda Piazza 1995.

³ «La classe operaia possiede un elemento del successo, il numero; ma i numeri pesano sulla bilancia solo quando sono uniti dall'organizzazione e guidati dalla conoscenza» (Marx e Engels 1948, 113).

le diverse combinazioni “più utili” per formare un “treno” che progredisca il più speditamente nella storia» (Quaderno 1, § 43; Gramsci 1975, 38). Egemonia del proletariato significa insomma non solo organizzare il proletariato stesso, ma organizzare intorno a questo un intero «treno» di alleanze in unità «culturale-sociale»⁴. La soluzione che Quaderno 1, § 47 comincia a prospettare consiste insomma nell’«educare» un sistema di alleanze in maniera tale che queste possano effettivamente diventare storia. O, per metterla nei termini del presente fascicolo, la *pratica* delle «forze motrici» sarà dialetticamente inseparabile da una *teoria* che studi «le diverse combinazioni “più utili”» perché un progetto «contro il capitalismo e lo Stato borghese» possa tendenzialmente farsi storia concreta. È questo il succo di quella che Gramsci frequentemente chiama «filosofia della prassi», ovvero «l’energica affermazione di una unità tra teoria e pratica» (Quaderno 10 II, § 31; Gramsci 1975, 1270).

Più spinoso è quindi il secondo problema: entro una concezione, come quella gramsciana, di Stato integrale, come sarà mai possibile organizzare una coscienza critica, una cultura nuova, e perfino un’organizzazione di alleanze rivoluzionarie, se tutto, nello svolgersi della società civile, si identifica in ultima istanza nello Stato integralmente inteso? Il primo passo per immaginare una valenza eversiva che sorga dall’immanenza stessa della «trama “privata” dello Stato», consiste allora nel mantenere, insieme all’identificazione, una distinzione tra Stato-forza e società-educazione. È precisamente questo il passo teorico che Gramsci inaugura in Quaderno 1, § 43, quando, parlando appunto di «educazione», insiste sul fatto che «Il lavoro necessario è complesso e deve essere articolato e graduato: ci deve essere [...] l’identificazione e la distinzione» (Gramsci 1975, 34). E da questa premessa a Quaderno 1, § 47 partiamo anche noi.

⁴ «... ogni atto storico [...] presuppone il raggiungimento di una unità “culturale-sociale” per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una (uguale) e comune concezione del mondo [...] Poiché così avviene, appare l’importanza [...] del raggiungimento collettivo di uno stesso “clima” culturale» (Quaderno 10 II, § 44; Gramsci 1975, 1331).

1. Distinzioni⁵

Come tutto il sistema delle superstrutture possa concepirsi come [sistema di] distinzioni della politica, e quindi introduzione del concetto di distinzione nella filosofia della praxis. Ma si può parlare di dialettica dei distinti? Concetto di blocco storico ... (Quaderno 8, § 61; Gramsci 1975, 977).

Movendosi entro l'orizzonte della lezione crociana, il problema che Gramsci pone è proprio quello delle «distinzioni» tra i vari livelli delle superstrutture; un problema che – scriverà lo stesso Gramsci poco più tardi – pone una «esigenza reale» al di là della pure problematica impostazione crociana⁶. È prudente cioè distinguere tra un momento coercitivo e un momento consensuale («etico-politico», nel lessico crociano). Perché, mancando tale distinzione, si finirebbe diritti nel regime dell'attualismo fascista-gentiliano, che postula invece una *immediata* unità «fra reale e ideale, tra pratica e teoria ecc.», e quindi «una degradazione della filosofia tradizionale rispetto all'altezza cui l'aveva portata il Croce con le sue “distinzioni”» (Quaderno 1, § 132; Gramsci 1975, 119). Nell'immediata coincidenza di pratica e teoria, infatti, la teoria perderebbe presto una qualunque sua potenzialità trasformativa per risolversi semplicemente in teoria di ciò che è – il che è a dire, *mutatis mutandis*, in teoria dello Stato⁷. In questo senso,

L'«attualismo» di Gentile corrisponde alla fase statale positiva, a cui invece fa opposizione il Croce. L'«unità nell'atto» dà la possibilità al Gentile di riconoscere come «storia» ciò che per il Croce è antistoria. Per il Gentile la storia è tutta storia dello Stato; per il Croce è invece «etico-politica», cioè il Croce vuole mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura (Quaderno 6, § 10; Gramsci 1975, 691).

⁵ Sulla questione delle “distinzioni” in Gramsci, si veda Guzzone 2017.

⁶ «Il punto della filosofia crociana su cui bisogna far leva mi pare appunto la sua così detta dialettica dei distinti; c'è una esigenza reale in questa posizione, ma c'è anche una contraddizione in termini» (Quaderno 4, § 56; Gramsci 1975, 503-504).

⁷ Lo Stato, cioè, etimologicamente inteso: «ciò che sta fermo. Situazione, sito, punto, condizione ...» (Pianigiani 1907, *ad voc.*).

Importante è quindi distinguere, *con* l'«eroico» Croce: prima di tutto fra teoria e pratica, che, per quanto dialetticamente implicate reciprocamente, non sono una identità di fatto, ma semmai un tentativo storico di traduzione reciproca dell'una nell'altra⁸; e quindi, ulteriormente, fra due distinti livelli superstrutturali: quello dello «Stato come forma concreta di uno sviluppo economico» (Quaderno 1, § 150; Gramsci 1975, 133); e quello degli «organismi privati» o società civile. Le possibilità pratiche e strategiche aperte da tale distinzione sono innumerevoli. Spostando la «location» – per seguire un'intuizione di Peter Thomas⁹ – ovvero la posizione e «il dove» dell'egemonia dagli apparati coercitivi (forza pratica) a quelli «educativi» (forza teorica), la nota Quaderno 1, § 47 comincia già ad immaginare un attacco al cuore dello Stato in una situazione (come quella attuale del 1930) in cui mancano le forze materiali da opporre alla corazzata coercitiva. È così che, a partire da questa preliminare distinzione, muta la tattica rivoluzionaria «dalla guerra di movimento alla guerra di posizione o di assedio» (Quaderno 13, § 28; Gramsci 1975, 1623).

Ma è certamente anche necessario, *contro* lo stesso Croce, rivedere qui l'intera questione delle distinzioni. Come Gramsci annoterà più avanti:

Il Croce si è fondato sulla sua distinzione di momenti dello Spirito, e sull'affermazione di un momento della pratica, di uno spirito pratico, autonomo e indipendente, sebbene legato circolarmente all'intera realtà con la mediazione della dialettica dei distinti. Dove tutto è pratica, in una filosofia della praxis [...] si tratterà di fissare la posizione dialettica dell'attività politica come distinzione nelle superstrutture (Quaderno 8, § 61; Gramsci 1975, 977).

⁸ «Anche l'unità di teoria e pratica non è un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di “distinzione”» (Quaderno 8, § 169; Gramsci 1975, 1042).

⁹ «As one of the “two major superstructural ‘levels’”, or “ideological forms” of the integral state, Gramsci's civil society has a dialectical, *non-exclusionary and functional relationship* to that other major superstructural “level”, or form, of “political society or State” – a relationship whose specific nature [...] is crucial for determining the “location” of (civil and political) hegemony» (Thomas 2009, 180-181).

Conscio del fatto che la distinzione crociana tra «forma» dello Stato e «pratica» privata serve solo a legittimare l'autonomia liberista dell'impresa¹⁰, come anche l'autonomia culturale dell'intellettuale borghese¹¹ rispetto a una struttura economica e a uno Stato ridotto a funzione meramente regolativa – il «guardiano notturno [...] le cui funzioni sono limitate alla sicurezza pubblica e al rispetto delle leggi, mentre lo sviluppo civile è lasciato alle forze private, della società civile» (Quaderno 5, § 69; Gramsci 1975, 603) – Gramsci comincia, proprio in Quaderno 1, § 47, a vedere nel problema delle «distinzioni» il principale nodo teorico per la formulazione di un comunismo inteso come «filosofia della prassi»; e a «fissare» – per così dire – la relazione già implicitamente *dialettica* tra apparato burocratico dello Stato strettamente inteso (potere legislativo, esecutivo e giudiziario) e «organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente» (corporazioni, associazioni, scuole, riviste e giornali...). Il problema – ecco la «contraddizione in termini» di Croce – è che il livello «privato» non può più essere pensato come «spirito pratico, autonomo e indipendente», sebbene come già implicato nelle funzioni governative dello Stato, che, come recita Quaderno 1, § 47, «educa» il consenso «con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente» (Gramsci 1975, 56).

Inizia così anche la guerra di posizione gramsciana al liberale Croce. Il cortocircuito tra Stato e società civile rivela allora come dietro la pretesa eteronomia o «distinzione» tra i due momenti di una stessa attività politica lo Stato funzioni invece come dialettico «sistema di forme pubbliche a salvaguardia di poteri essenzialmente privati» (Burgio

¹⁰ «Vedere se il principio di “distinzione”, cioè quella che il Croce chiama “dialettica dei distinti” non sia stato determinato dalla riflessione sul concetto astratto di “homo oeconomicus” proprio dell'economia classica» (Quaderno 10 II, § 59.III; Gramsci 1975, 1354).

¹¹ Gramsci alla cognata il 7 settembre 1931: «io estendo molto la nozione di intellettuale [...] Questo studio porta [...] a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali ...» (Gramsci 1971a, 481).

2014, 341)¹²; e come, inversamente, *con* l'associazione nominalmente privata, lo Stato stesso «educa» «domanda» e «organizza» il consenso, «dando forma all'opinione pubblica e, al tempo stesso, disorganizzando la massa» (Burgio 2014, 340-341).

E qui sta il nodo ancora irrisolto: lo Stato (superstruttura totale: società politica + società civile) organizza il consenso e disorganizza la massa. Egemonia insomma, come si leggerà più esplicitamente in Quaderno 7, § 83, è innanzitutto capacità di *organizzare* quello che è discorde in «opinione pubblica», e *disorganizzare* ogni alternativa «in un pulviscolo individuale e disorganico» (Gramsci 1975, 915). Ma se il momento «educativo» non è, contrariamente alle distinzioni crociane, estraneo al momento coercitivo dello Stato, come sarà possibile creare un consenso e un'opinione pubblica *al di fuori e contro lo Stato*? È possibile immaginare cioè «“nuovi” intellettuali» che possano ri-organizzare l'opinione pubblica al servizio di una rivoluzione, in prima battuta culturale, e quindi in paziente attesa di una più completa rivoluzione di fatto? Appare chiaro, quanto meno, che «suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti non è cosa facile» (Quaderno 16, § 9; Gramsci 1975, 1860) – ed è questa difficoltà che comincia ad essere affrontata in Quaderno 1, § 47.

2. Organizzazioni

Il metallurgico, il falegname, l'edile ecc. devono non solo pensare come proletari e non più come metallurgico, falegname, edile ecc., ma devono fare ancora un passo avanti: devono pensare come operai membri di una classe ... (Gramsci 2007, 124).

Già dalle prime battute, la nota Quaderno 1, § 47 pone il problema del consenso *organizzato*, e in particolare intende individuare nella storia determinate forme organizzative positivamente capaci di trasformare e rivoluzionare l'assetto e la stabilità dello Stato.

¹² Su questo punto, si veda anche Durst 2005.

Prima fra queste è la forma organizzativa hegeliana: «La dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni [...] derivò storicamente dalle esperienze politiche della Rivoluzione francese e doveva servire a dare una maggiore concretezza al costituzionalismo (Gramsci 1975, 56). Sembra che proprio le distinzioni crociane aiutino qui Gramsci a intendere il rapporto di co-implicazione tra consenso e coercizione – e quindi tra intellettuali preposti all'organizzazione del consenso e Stato-forza che «domanda» il consenso – come relazione sì indissolubile, eppure mai univocamente determinata in un senso o nell'altro. Seppure *derivò* dal fatto già compiuto dello Stato post-Rivoluzionario (e quindi implicata nel funzionamento dello stesso), la teoria hegeliana dell'organizzazione rimane pure capace di produrre un *nuovo* scarto rispetto allo Stato esistente, quantomeno per imprimergli adesso una svolta costituzionalista; per produrre cioè il *nuovo* Stato rappresentativo moderno in cui ciascuna organizzazione può curare «gli interessi della propria cerchia» («ihrer eingeschlossenen Interessen»), pure se «sotto la sorveglianza della potenza pubblica» («unter der Aufsicht der öffentlichen Macht») dello Stato etico (Hegel 2006, § 252).

Proprio in quanto distinto (seppure dialetticamente implicato), il momento «educativo» diventa capace di imprimere movimento al sistema-Stato – certo, non per velleità intellettualistica, bensì per «adeguare la cultura alla funzione pratica» (Quaderno 8, § 171; Gramsci 1975, 1044) di una precisa struttura economica che, all'indomani della Rivoluzione, si trova adesso a dovere conciliare i disparati interessi componenti il terzo stato vittorioso in un'unica forma statuale. Il problema del modello organizzativo hegeliano è semplice: «La sua concezione dell'associazione non può essere che ancora vaga e primitiva, tra il politico e l'economico»; e ciò perché Hegel, dell'organizzazio-
ne, «dava un solo esempio compiuto [...] quello “corporativo”» (Quaderno 1, § 47; Gramsci 1975, 57). Dal punto di vista gramsciano, un tipo di organizzazione fondato esclusivamente su basi economico-corporative diviene limitante – «primitivo» – dal momento in cui lo Stato borghese non può ulteriormente – pena la sua stessa fine – accomodare gli interessi ormai *irreconciliabili* di borghesia e proletariato. Nessuna sintesi e riconciliazione è più possibile «unter der Aufsicht der öffentlichen Macht» dello Stato borghese.

E se il modello corporativo non funziona per lo Stato borghese, tantomeno funzionerà per il proletariato, che in senso corporativo non esisterebbe nemmeno, ma potrebbe al massimo trovarsi disgregato in corporazioni metallurgiche, di falegnameria, edili ecc. Tali corporazioni del lavoro proletario sono, a ben vedere, i sindacati, che già in Quaderno 1, § 47 si rivelano essere organismi «lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente», e che, così nel Gramsci precarcerario (soprattutto in *Sindacati e consigli* del 1919) come in quello dei *Quaderni*, non potranno mai essere «la base del potere operaio» (Gramsci 2007, 51; Santoro, 2009, 762-764). Per fare fronte allo Stato borghese, un tipo di organizzazione economistica – corporazione o sindacato – per dirla con Lenin, deve dare il passo a un nuovo tipo di organizzazione: la classe¹³.

L'*Aufhebung* di questa nuova concezione organizzativa della classe, in Quaderno 1, § 47, prende il nome, prevedibilmente, di Karl Marx: «Marx non poteva avere esperienze storiche superiori a quelle di Hegel (almeno molto superiori), ma aveva il senso delle masse, per la sua attività giornalistica e agitatoria» (Gramsci 1975, 57). La pubblicistica di Marx rappresenta per Gramsci un momento radicalmente nuovo, in cui il mero fatto economico si traduce, per il proletariato sfruttato e oppresso, in coscienza *politica*, e si ha così un primo passaggio, non solo dal sindacato-corporazione alla classe, ma «dalla classe in sé alla classe per sé» (Losurdo 1995, 164).

Cosa è, del resto, una classe? Certamente, non solo un prodotto immediato dell'organizzazione economica, che divide semmai il lavoro (metallurgico, falegname, edile ecc.), quanto, al tempo stesso, *una teoria* dell'unità di interessi tra gruppi disparati intorno all'organizzazione e all'autorappresentazione di un concreto progetto politico¹⁴. A distin-

¹³ «Dal punto di vista del marxismo una classe che neghi l'idea dell'egemonia o che non la comprenda non è, o non è ancora, una classe, ma una corporazione o una somma di diverse corporazioni» (Ingamells 1997, 141-143; Gerratana 1995, 141-143).

¹⁴ «... le contraddizioni proprie alla categoria di classe derivano in primo luogo da una sua ambiguità irrisolta: la classe appare contemporaneamente come un prodotto "naturale" dell'organizzazione sociale, in particolare del modo di produzione capitalistico, e come una rete d'associazioni, spontanee o organizzate, all'interno di cui emerge un'autorappresentazione d'unità d'interessi. È cioè, allo stesso tempo, un dato storico e una costruzione sociale. In altri termini ancora, l'ambiguità del concetto di classe è riconducibile alla doppia natura dell'oggetto: l'essere insieme prodotto del sociale (fatto che emerge da sé all'interno dello sviluppo capitalistico) e prodotto del

guere Marx è infatti l'estensione del concetto di organizzazione dal campo meramente economico a quello più ampio – e già squisitamente gramsciano – della «attività giornalistica e agitatoria» attraverso cui creare, appunto, un'autorappresentatività della classe e un suo allargamento che possa formare il «treno» di alleanze intorno al progetto unitario della dittatura del proletariato. Con Marx, insomma, le organizzazioni non sono più immediati riflessi di elementari interessi economico-corporativi, ma già, più compiutamente, *coscienza* di classe comune (al di là delle differenze corporative) da sollecitare e organizzare in opinione pubblica. Non dimentichiamo infatti che Quaderno 1, § 47 prosegue una riflessione precisamente sulla creazione di opinione pubblica attraverso «riviste tipo», annunciata già negli «Argomenti principali» del Quaderno 1, e a cui vengono programmaticamente dedicate Quaderno 1, § 35 (riviste come tentativo di «organizzazione unitaria di cultura»), § 38, e § 43¹⁵. Detto altrimenti, con Marx emerge concretamente il problema dell'intellettuale nel suo ruolo di mediatore e organizzatore di consenso, e quello parallelo dell'opinione pubblica come organizzazione del politico.

Come scriveva recentemente Fabrizio Denunzio sulle pagine de «il manifesto»:

questa geniale osservazione [che Gramsci espone in Quaderno 1, § 47] non vuol dire altro che Marx, lavorando come giornalista, faceva esperienza delle masse nella forma di quella del pubblico di lettori e che riversava, tra gli altri, il modello organizzativo dell'industria culturale giornalistica su quello dell'organizzazione operaia [...] Scrivendo articoli per il giornale deve, cioè, implicare nel momento produttivo della scrittura anche quello ricettivo del consumo. Si riferiva a questo Gramsci quando parlava del senso delle masse acquisito da Marx durante la sua attività giornalistica: rivolgersi a un pubblico comporta tanto catturarne l'attenzione

politico (costruzione identitaria di un soggetto collettivo che rivendica il proprio ruolo sociale e/o storico)» (Lanza 2007, 762).

¹⁵ Alla questione delle riviste come «organizzazione» rimandano ancora le note immediatamente precedenti e seguenti quella qui presa in esame: «Lo studio delle Riviste enciclopediche e specializzate dà un altro aspetto di questa egemonia [dei moderati risorgimentali]» (Quaderno 1, § 46; Gramsci 1975, 56); «L'egemonia borghese [in Francia] è molto forte [...] Gli intellettuali sono molto concentrati (Accademia, Università, grandi giornali e riviste di Parigi) e quantunque numerosissimi, molto disciplinati ai centri di cultura» (Quaderno 1, § 48; Gramsci 1975, 60).

quanto riprodurre il consenso dato alla lettura. Se la prima è una questione di stile, il secondo è un problema di egemonia (Denunzio 2016, 3).

Questa lettura ha certo il merito di individuare in Quaderno 1, § 47 un preciso momento in cui l'attività del Marx teorico (in quanto scrittore e intellettuale) non è più separabile dall'attività del Marx pratico (in quanto organizzatore). L'impostazione di Denunzio, d'altra parte, rischia di ridurre la questione dell'egemonia a una teoria consensuale della verità di marca habermasiana – in cui Marx «acquisisce» e «cattura» un certo «senso delle masse», e lo «riproduce» poi come consenso condiviso da una sfera pubblica di lettori. È questa una impostazione movimentista del problema, che presume una maturità – una autocoscienza – già data nelle masse, e che deve solo essere riprodotta, rappresentata dall'intellettuale nel momento della scrittura. Non mi pare, però, sia l'impostazione gramsciana¹⁶.

Siamo sicuri, del resto, che si riferisse proprio a questo Gramsci quando parlava del «senso delle masse»? Com'è da interpretare l'ambigua locuzione «aveva il senso delle masse»? Sta qui il problema, ed è problema di non poco conto. Significa, come ci dice Denunzio, che esiste un senso *delle* masse – complemento di specificazione – solo in secondo tempo acquisito da Marx? O può significare forse che Marx aveva un senso che le masse stesse, di per loro, non avevano ancora – come il filologo ha il senso di cosa un testo possa, *in potentia*, significare¹⁷? L'ambiguità, nel caso specifico, può forse non essere svista stilisti-

¹⁶ «L'autocoscienza storicamente significa creazione di una avanguardia di intellettuali: una "massa" non si "distingue" e non diventa "indipendente" senza organizzarsi e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti. Ma questo processo di creazione degli intellettuali è lungo e difficile, come si è già visto altrove. E per molto tempo, cioè finché la "massa" degli intellettuali non ha raggiunto una certa ampiezza, ciò che significa finché la più grande massa non ha raggiunto un certo livello di cultura, appare sempre come un distacco tra intellettuali (o certi di essi, o un gruppo di essi) e le grandi masse» (Quaderno 8, § 169; Gramsci 1975, 1042).

¹⁷ Si noti infatti la difficoltà di traduzione in una lingua non romanza: Quentin Hoare traduce «he had a sense *for* the masses» (Gramsci 1971b, 259); Joseph Buttigieg sceglie invece «he had a sense *of* the masses» (Gramsci 1992, 154).

ca, quanto precisa scelta teorica riguardo il rapporto, di «filologia vivente» appunto, tra intellettuale e masse¹⁸.

L'atteggiamento di Marx rispetto a queste ultime, infatti, può essere paragonato in positivo a quello di Henri De Man, il quale invece:

studia i sentimenti popolari, non «con-sente» con essi per guidarli e condurli a una catarsi di civiltà moderna: la sua posizione è quella dello studioso di folklore che ha continuamente paura che la modernità gli distrugga l'oggetto della sua scienza (Quaderno 4, § 33; Gramsci 1975, 452; ripreso in Quaderno 11, § 67).

Il con-sentire, per Gramsci, è un atteggiamento tutt'altro che speculativo (non «studia» – né «acquisisce» o «cattura»). Il con-sentire, piuttosto, è «catarsi»: entra in un rapporto dialettico, che se da un lato rompe l'eteronomia a-dialettica (e folklorica) di osservatore e osservato, di studioso e studiato, di soggetto e oggetto, di intellettuale e masse, dall'altro, nel distinguere, assegna all'intellettuale lo specifico ruolo di «guidare» e «condurre» queste masse in organizzazione. Sempre nella nota su De Man si legge:

L'elemento popolare «sente», ma non comprende né sa; l'elemento intellettuale «sa» ma non comprende e specialmente non sente [...] L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato, cioè che l'intellettuale possa esser tale se distinto e staccato dal popolo: non si fa storia-politica senza passione, cioè senza essere sentimentamente uniti al popolo, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole, cioè spiegandole nella determinata situazione storica e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, cioè a una superiore concezione del mondo, scientificamente elaborata, il «sapere». Se l'intellettuale non comprende e non sente, i suoi rapporti col popolo-massa sono o si riducono a puramente burocratici, formali: gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (centralismo organico): se il rapporto tra intellettuali e popolo-massa, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento pas-

¹⁸ «Con l'estendersi dei partiti di massa e il loro aderire organicamente alla vita più intima (economico-produttiva) della massa stessa, il processo di standardizzazione dei sentimenti popolari da meccanico e casuale [...] diventa consapevole e critico. La conoscenza e il giudizio di importanza di tali sentimenti [...] avviene da parte dell'organismo collettivo per "compartecipazione attiva e consapevole", per "con-passionalità", per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di "filologia vivente"» (Quaderno 11, § 25; Gramsci 1975, 1430).

sione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), allora solo il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il «blocco storico» (Gramsci 1975, 452)¹⁹.

È allora il caso di dire che il tipo di organizzazione la cui teorizzazione inizia con il Marx giornalista e agitatore di Quaderno 1, § 47 è organizzazione in quanto premessa su una *distinzione* tra intellettuali e masse. Ma distinzione non tra soggetto e oggetto, quanto tra due *soggetti* politici in cui funzione del primo è «tradurre» (Boothman 2004) un ancora embrionale «“senso delle masse” [...] a principio di conoscenza» (Frosini 2009, 31), e quindi in classe; e funzione della seconda è tradurre in prassi la teoria del primo. Tra «le masse popolari, da un lato, e [...] gli intellettuali [...] dall'altro, deve potersi instaurare una comunicazione reale, un comune sentire, che porti le prime a compiere un tragitto politico che le conduca dalla passività all'attività, ma che trasformi anche i secondi, rendendoli partecipi della vita collettiva» (Consiglio e Frosini 1997, L). La produzione di questo «con-sentire» è precisamente la funzione prima dell'organizzazione²⁰. In questa «adesione organica» tra sapere intellettuale e sentire popolare – quella che Quaderno 9, § 68 chiama «organica unità tra teoria e pratica, tra strati intellettuali e massa, tra governanti e governati» (Gramsci 1975, 1140) – Marx diventa il primo vero esempio di organizzatore rivoluzionario.

Ma se Marx ha appunto dato forma compiuta a questa organizzazione dialettica del con-sentire che è la classe, perché allora Gramsci conclude che neanche lui «poteva avere esperienze storiche superiori a

¹⁹ Vale la pena ricordare in questo contesto che nel 1928, nell'ambito del lancio del piano quinquennale, si accende in Unione Sovietica un dibattito, ampiamente riportato dalla stampa, riguardo appunto il rapporto dirigenti-diretti. Nella traduzione di Delia Fontana, un *Appello* emesso il 2 giugno invitava fra l'altro «alla “decisa rimozione dalla direzione” di quegli “elementi burocratici” che avevano perduto “il senso delle masse e il legame con esse”» (Fontana 1988, 753).

²⁰ «Negli scritti precarcerari il criterio regolatore della funzione direttiva era [...] l'idea dell'“educazione reciproca” di dirigenti e diretti, messa in pratica [...] in occasione dell'occupazione delle fabbriche a Torino. Nei *Quaderni* questa impostazione si traduce nel modello della «filologia vivente», in quello di un centralismo espansivo, «organico» e «democratico» e in una concezione del «contatto tra intellettuali e semplici» teso a realizzare «un progresso intellettuale di massa» e a costruire su questa base «un blocco intellettuale-morale» (Burgio 2014, 353).

quelle di Hegel»? E perché si legge qui che «Il concetto di Marx dell'organizzazione rimane ancora impigliato tra questi elementi: organizzazione di mestiere, clubs giacobini, cospirazioni segrete di piccoli gruppi, organizzazione giornalistica» (Gramsci 1975, 57)? Dove, e quali, i limiti di Marx? E come rimediare?

3. *Limiti*

Nous venons de faire la théorie.
Dans la pratique les choses ne se passent pas aussi facilement,
et il faut bien établir des *limites*
(Block 1884, voce *Association*, Vol. I, 133).

La nota Quaderno 1, § 47 perde a questo punto in chiarezza espositiva; perdita però supplita, secondo un procedimento tipico dei *Quaderni* – «un non-ancora-libro» (Baratta 1993, 410) – dai soliti riferimenti bibliografici, presumibilmente «da utilizzare per successive citazioni o rielaborazioni» (Mordenti 1996, 62):

su questa serie di fatti vedere come primo materiale le pubblicazioni di Paul Louis e il *Dizionario politico* di Maurice Block; per la Rivoluzione francese specialmente Aulard; vedere anche le note dell'Andler al *Manifesto*; per l'Italia il libro del Luzio sulla Massoneria e il Risorgimento, molto tendenzioso (Gramsci 1975, 57-58).

Quaderno 1, § 47 segue infatti parecchio da vicino le fonti bibliografiche così indicate, come ad esempio la teoria di Block sull'educazione privata come punto di forza dello Stato²¹, e l'intera cronologia del succedersi di forme e tipologie organizzative offerta da Paul Louis nella *Histoire du socialisme en France*:

²¹ «... il est dans l'intérêt du gouvernement de répandre l'instruction [...]. L'instruction est pour ces agents [révolutionnaires] un adversaire bien plus puissant que toute mesure réglementaire, car on se méfie volontiers de tout ce qui vient de l'administration. Plus l'instruction est répandue, plus les partis les plus libéraux et les plus modérés ont de chances pour obtenir la majorité» (Block 1884, voce *Partis*, Vol. II, 508).

Le cospirazioni segrete, che poi ebbero tanta diffusione in Italia prima del 48, dovettero svilupparsi dopo il Termidoro in Francia, tra i seguaci di seconda linea del giacobinismo, con molte difficoltà nel periodo napoleonico per l'occhiuto controllo della polizia, con più facilità dal 15 al 30 sotto la Restaurazione, che fu abbastanza liberale alla base e non aveva certe preoccupazioni. In questo periodo dal 15 al 30 dovette avvenire la differenziazione del campo politico popolare, che appare già notevole nelle «gloriose giornate» del 1830, in cui affiorano le formazioni venutesi costituendo nel quindicennio precedente. Dopo il 30 e fino al 48 questo processo di differenziazione si perfeziona e dà dei tipi abbastanza compiuti con Blanqui e con Filippo Buonarroti (Gramsci 1975, 57).

Nel capitolo introduttivo dell'*Histoire* – dal 1789 alla Congiura degli Eguali – Louis discute uno dei temi cari al Gramsci dei *Quaderni*: quello della rivoluzione (francese) come di una rivoluzione tradita. L'organizzazione iniziale di borghesia, lavoratori urbani e contadini in *tiers état*, funzionale alla rivoluzione del 1789, diventa processo «incomplet et fragmentarie» (Louis 1925, 29). La borghesia si sclerotizza in «une caste» (Louis 1925, 26)²², e un disegno di emancipazione universale si traduce in «une substitution d'une classe à une autre» (Louis 1925, 26): «[L]a Revolution a été confisquée – politiquement et économiquement – par une oligarchie» (Louis 1925, 31).

È a questo punto che piccola borghesia, artigianato e operai ricercano nuove forme organizzative alternative all'illusione di una unità politica con la borghesia dirigente. Dopo il Termidoro, sono i clubs e le cospirazioni segrete a organizzare il dissenso. Ma il loro limite è strutturale, se è vero, come Gramsci avrebbe letto sul dizionario di Block che:

D'ailleurs les hommes qui entrent dans une conspiration, ne conspirent que parce qu'ils sont la minorité. Le gouvernement qu'ils veulent renverser, est, au contraire, l'expression de la majorité, il représente l'ensemble des forces qui composent le corps social, qui le soutiennent et qui l'animent. Ce corps social, cet ensemble de forces, voilà le puissant adversaire que la conspiration ne peut pas attendre. Qu'un homme en qui se personnifie le gouvernement de son pays, meure sous les corps d'un assassin, c'est une complication dont les conséquences peuvent

²² Sul binomio gramsciano casta-classe si veda Dainotto 2013 75-86; Burgio 2014, 150-156.

être graves suivant les circonstances; mais quant au gouvernement, il ne sera pas pour cela renversé (Block 1884, voce *Conspiration*, Vol. I, 492).

Il problema dell'organizzazione cospirativa, insomma, è precisamente, come ribadisce lo stesso Gramsci, quello di basarsi sulla forza minoritaria di «piccoli gruppi». Se una cospirazione può plausibilmente valere a cambiare un ordine politico in cui sovrano e stato *sono* un'identica funzione, non potrà più funzionare invece nel momento in cui, nell'ordine politico rappresentativo che contraddistingue l'orizzonte della modernità, un singolo (o un gruppo di singoli) semplicemente *personifica* uno stato che è però *res publica* – sovranità di una cittadinanza dispersa in un esteso «ensemble des forces».

Tagliare la testa al re, come occupare il Palazzo d'Inverno, diventano strumenti politici e rivoluzionari inefficaci nel momento in cui la forza sovrana non è più riconducibile a un obiettivo limitato, ma è essa stessa «expression de la majorité», ovvero «ensemble des forces qui composent le corps social, qui le soutiennent et qui l'animent». E in cosa, precisamente, consiste un tale insieme di forze? Quelle forze, che diventeranno nei *Quaderni* il «complesso formidabile di trincee e fortificazioni della classe dominante» (Quaderno 3, § 49; Gramsci 1975, 333), sono chiaramente le «associazioni come trama "privata" dello Stato» da cui partiva la riflessione di Quaderno 1, § 47. Il problema politico della modernità è – per i rappresentanti dei gruppi subalterni – teorizzare allora una pratica organizzativa che agisca precisamente su tale insieme di forze e, così facendo, crei una opinione pubblica, una *maggioranza* rivoluzionaria.

La Congiura degli Eguali diventa così «le premier grand épisode» di questo tipo organizzativo, embrione «de l'histoire du socialisme [...] dans le monde» (Louis 1925, 43). A Parigi, Babeuf, quasi ad anticipare il Marx giornalista e agitatore, inaugura una serie di «riviste tipo» – il «Journal de la Liberté de la Presse» e il «Tribun du peuple» – e crea gruppi non solo militari, ma anche civili come i *clubs*. Questi ultimi hanno il preciso compito di rinsaldare l'opinione pubblica intorno a un programma politico: «Des journaux, des affiches, des brochures, les conversations familières, la propagande à l'armée et dans les ateliers parisiens servent la diffusion du programme» (Louis 1925, 45-47). Ma

anche questo tipo di organizzazione si rivela insufficiente al proletariato. Negli Eguali, «C'était la petite bourgeoisie surtout, qui était entrée [...] dans les cadres du soulèvement». Questo tipo di organizzazione rimaneva in fin dei conti incapace di risvegliare nelle masse una coscienza proletaria: «la plèbe nouvelle, que les Egaux conviaient à la bataille, n'avait pas conscience d'elle-même, de ses droits, de ses besoins» (Louis 1925 56-57).

È per questo che Gramsci, accogliendo la lezione di Andler contro la nota tesi di Eduard Bernstein – «che un rispetto superstizioso per la dialettica hegeliana ha condotto Marx a preferire [...] tesi rivoluzionarie assai prossime a quelle della tradizione giacobina babeuvista» (Quaderno 4, § 31; Gramsci 1975, 448) – già in Quaderno 1, § 47 allude al commentario di Andler, che così recita:

Le babouvisme. – C'est un point, croyons-nous, controversable que de savoir pourquoi le Manifeste ne veut pas parler du babouvisme. Faut-il penser, avec Edouard Bernstein, que seule la doctrine de Babeuf échappe à la critique marxiste? Mais il nous paraît certain que Babeuf, s'il n'est pas analysé dans le Manifeste, y est apprécié nettement. Les mots sur cette littérature «nécessairement réactionnaire» qui accompagne les premiers mouvements d'un parti prolétarien jeune encore, qui peuvent-ils désigner, si ce n'est Babeuf? (Andler 1901, 191).

Dal «balbutiement informe» di Babeuf, così, sia Andler che Louis vedono sorgere nuovi tipi di organizzazione in cui non è più la piccola borghesia a dirigere e il proletariato ad essere diretto. Per Louis, tali organizzazioni sono i sindacati (Louis 1925 117-158); la comune (Louis 1925 159-243); e, in ultimo, i partiti socialisti (Louis 1925 244-292). Per Andler, non diversamente, si tratta del succedersi, alla *Fédération des Justes*, della *Fédération des Bannis*, e quindi, per ultimo, dei *clubs* operai in *Fédération des communistes*.

I partiti comunisti sembrano essere allora il primo nascere di un'autocoscienza proletaria – ma ancora con ben precisi limiti. Il primo è sintetizzato da Andler:

Il était certain que dans la Révolution allemande de 1848, le parti démocratique seul s'était organisé. Les ouvriers n'avaient pas encore su se constituer en parti de classe. Même les marxistes, perdant le contact de l'autorité centrale, s'étaient

éparpillés, et leur énergie n'avait pu empêcher la révolution de s'inféoder à la démocratie bourgeoise, qui les avait trahis (Andler 1901, 50).

La stessa mancanza di organizzazione tra i vari partiti è ancora più sentita da Louis, il quale, nel contesto della crisi aperta dalla Grande Guerra (la stessa crisi, in sostanza, entro il cui orizzonte si apre la teorizzazione gramsciana), conclude la sua *Histoire* pensando alla triste nazionalizzazione dei partiti socialisti. In sostanza, siamo ancora lontani dai «proletari di tutto il mondo».

Ma esiste ancora un secondo e più grave limite: se le rivoluzioni del 1848 erano fallite per mancanza di organizzazione tra i vari partiti, perché fallirono anche quelle seguenti, se dal marzo 1850 la Lega dei Comunisti si era riformata con lo scopo precipuo di organizzare e programmare le attività, sia dei partiti nazionali, sia delle relazioni internazionali tra questi? Potrebbero forse avere ragione Bernstein e Sorel, la cui tesi Gramsci espone in Quaderno 4, § 31?

Ora gli anni dopo il 48 furono di una prosperità senza eguale: mancava dunque per la rivoluzione progettata la prima delle condizioni necessarie, un proletariato ridotto all'ozio e disposto a combattere (cfr. Andler, Manifesto, I, 55-56; ma di quale edizione?). Così sarebbe nata nei marxisti la concezione della miseria crescente, che avrebbe dovuto servire a spaventare gli operai e indurli a combattere in vista di un peggioramento probabile anche in una situazione prospera (– spiegazione infantile e contraddetta dai fatti anche se è vero che della teoria della miseria crescente si fece uno strumento di questo genere: ma arbitrariamente? non mi pare) (Gramsci 1975, 449).

Per rispondere alla domanda di Gramsci, l'edizione di Andler a cui si riferisce la nota è quella del 1901, dove, alle pagine cui Gramsci rimanda, si legge:

La circulaire du Comité central datée de mars 1850, bien qu'elle fût signée de Marx, manifestement ne répondait plus à ses idées. À mesure qu'il étudiait l'histoire économique des dix années écoulées, une évidence se faisait en lui. C'est que la révolution, issue de la crise économique de 1847, prenait fin avec cette crise. Il n'y avait plus à espérer de succès révolutionnaire avant une crise nouvelle. «Une révolution n'est possible que dans les périodes où les forces de production modernes entrent en conflit avec les formes de la production bourgeoise». Or les années qui suivirent 1848 furent marquées par une prospérité industrielle sans égale.

Il manquait à la révolution projetée la première de ses conditions: un prolétariat acculé au chômage et disposé à combattre. Marx mûrit en lui cette opinion et finit par l'exprimer. Il ajoutait que, même en cas de révolution, le prolétariat ne serait pas prêt à prendre le pouvoir (Andler 1901, 55-56).

Certo, che negli operai fosse nata la paura della rivoluzione come paura della miseria è per Gramsci «spiegazione infantile e contraddetta dai fatti» di innumerevoli altre sollevazioni proletarie. Ma il punto essenziale, pare a me, è che a partire dal 1850, pure in un momento in cui il partito è già divenuto un'organizzazione proletaria internazionale, non più diretta dalla piccola o media borghesia, ma dalle stesse associazioni del lavoro che hanno acquisito una precisa coscienza di classe – pure in questo momento, si diceva, una precisa frattura viene a crearsi. Non è più quella tra l'intellettuale (Marx) e le masse (di cui l'intellettuale ha già un «senso»), ma quella tra partito come luogo burocratico di teorizzazione di programmi, e lo svolgersi della storia. Lo stesso Marx, nel firmare la circolare del comitato centrale, si accorge che quanto firma «ne répondait plus à ses idées»!

È la tendenza della burocrazia a farsi casta, e a sclerotizzarsi in una posizione teorica ormai distanziata dai fatti. Il monito di Paul Louis – «Les faits, maintenant, marchent plus vite que les théories: celles-ci, travaillant sur ceux-là, tâcheront de se mettre au même plan» (Louis 1925, 109) – è infatti il richiamo continuo della bibliografia a margine di Quaderno 1, § 47. Lo stesso Louis, così concludeva la sua storia:

le prolétariat français, comme tous les prolétariats, aspirait à reprendre sa marche *par dessus les écoles et les partis*. Les théories essentielles subsistaient, enrichies par l'expérience des dernières années [...] Elle [la révolution] *devait elle-même reforger l'instrument de sa victoire* (Louis 1925, 407, corsivi miei).

Andler, da parte sua, insistendo sul fatto che lezione ultima del materialismo storico è «qu'il n'y a de vérité que dans la synthèse de la théorie et de la pratique», sottolineava che lo stesso

a exclu ainsi le dogmatisme. Il ne peut s'enfermer en des formules immobiles. Il absorbe en lui la teneur de toutes les théories et le profit de toutes les expériences. Il institue, comme l'a dit Engels dans son article sur Carlyle (1844), «un mouvement de pensée qui ne se lie à aucun résultat fixe, mais qui dépasse incessamment

les résultats acquis; une pratique qui ne s'attache à aucune position acquise, mais dépasse incessamment ces positions antérieures» (Andler 1901, 207-209).

Siamo insomma nel contesto teorico dei saggi pre-carcerari – *Il nostro Marx* e *La rivoluzione contro "Il Capitale"* – in cui si avvertiva già il separarsi dei «fatti» dagli «schemi critici» (Gramsci 2007, 22).

Ed è lo stesso contesto teorico che preoccupa le pagine dei *Quaderni* stessi:

Se la filosofia della prassi afferma teoricamente che ogni «verità» creduta eterna e assoluta ha avuto origini pratiche e ha rappresentato un valore «provvisorio» (storicità di ogni concezione del mondo e della vita), è molto difficile far comprendere «praticamente» che una tale interpretazione è valida anche per la stessa filosofia della prassi, senza scuotere quei convincimenti che sono necessari per l'azione. Questa è, d'altronde, una difficoltà, che si ripresenta per ogni filosofia storicistica [...] Perciò avviene anche che la stessa filosofia della prassi tende a diventare una ideologia nel senso deteriore, cioè un sistema dogmatico di verità assolute ed eterne (Quaderno 11, § 62; Gramsci 1975, 1489).

Non è soltanto il marxismo, ma Marx stesso a rimanere «impigliato» nello schema organizzativo da lui stesso teorizzato: un sistema di partito che, pure in un reciproco con-sentire di dirigenti e proletari, non riesce però a risolvere la discrepanza tra i programmi dei primi e la vita dei secondi.

La questione *teorica* dell'organizzazione rivoluzionaria pone insomma due *limiti pratici*. E se il primo è rappresentato dalla forza dello Stato che tende a disgregarla, il secondo è insito nella tendenza stessa delle organizzazioni – anche quelle rivoluzionarie – a divenire burocrazia. È a questo secondo limite che si rivolgono infatti le note immediatamente seguenti a Quaderno 1, § 47, su «Il "limite" trovato dai giacobini» quando questi «Furono poi staccati dal tempo e dal luogo e ridotti in formule: erano una cosa diversa, uno spettro, delle parole vane e inerti» (Quaderno 1, § 48; Gramsci 1975, 58, 61); e sui limiti del centralismo organico, che «ha come principio la "cooptazione" intorno a un "possessore della verità", a un "illuminato dalla ragione" che ha trovato le leggi "naturali" ecc.» (Quaderno 1, § 49; Gramsci 1975, 64).

Per seguire il suggerimento di Valeria Leo, «"Limite", parola ampiamente utilizzata da Gramsci nel suo significato generico, assume

una sua peculiare accezione lemmatica in Q19» (Leo 2009, 479). È infatti in Quaderno 19, § 26 che leggiamo come

il Partito d'Azione fallì completamente: esso si limitò infatti a fare quistione di principio e di programma essenziale quella che era semplicemente quistione del terreno politico [...] non fu capace di una radicalizzazione decisiva del suo programma astratto (Gramsci 1975, 2044-2045).

E in Quaderno 19, § 53:

La sua propaganda [del Partito d'Azione] non doveva basarsi sul passato, sulle polemiche del passato, che interessano sempre poco le grandi masse e sono utili solo, entro certi limiti, a costituire e rafforzare i quadri dirigenti, ma sul presente e sull'avvenire, cioè su programmi costruttivi in opposizione (o integrativi) dei programmi ufficiali (Gramsci 1975, 2075).

Ma, dato questo contesto che si svilupperà nel Quaderno 19, cerchiamo di capire meglio la portata di questo secondo limite. In che senso gli «schemi» vengono superati dai «fatti»? Quali schemi? E quali fatti?

Friedrich Engels, nell'introdurre nel 1895 la nuova edizione di *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* di Karl Marx, espone la nota tesi che gli schemi superati dai fatti erano stati proprio quelli che prevedevano un proletariato vittorioso attraverso una insurrezione armata. Le continue sconfitte *manu militari* del proletariato rivoluzionario – la Comune ad emblema – portavano il vecchio Engels a suggerire al partito un mutamento di tattica, dal rivoluzionarismo al parlamentarismo:

L'ironia della storia capovolge ogni cosa. Noi, i «rivoluzionari», i «sovversivi», prosperiamo molto meglio coi mezzi legali che coi mezzi illegali e con la sommosa. I partiti dell'ordine, com'essi si chiamano, trovano la loro rovina nell'ordinamento legale che essi stessi hanno creato (Marx e Engels 1972, Vol. 10, 568).

Ma prima di aprire qui una diatriba sulle antinomie di Engels (Anderson 1976), si rifletta sul fatto che anche una tattica parlamentare è preclusa al comunista Gramsci negli anni del fascismo. Può, il parlamentarismo, essere la soluzione qui vagheggiata dai fatti?

Pare a me, piuttosto, che lo «schema» in cui Marx e la sua nozione di partito rimangono «impigliati» sia invece proprio la teoria di un'organizzazione *di classe*. Il parallelismo stabilito da Gramsci tra Partito d'Azione e partito comunista è rivelatore: entrambi soffrono una incapacità di *radicalizzare* un programma astratto – incapacità che servirà certo a rafforzare i quadri dirigenti, ma mai a integrare le grandi masse. E questa incapacità, questo limite, sembra proprio coincidere con la stessa nozione di classe – classe borghese per il Partito d'Azione; classe proletaria per quello comunista. «Perché il Partito d'Azione non pose in tutta la sua estensione la questione agraria?» (Quaderno 19, § 26; Gramsci 1975, 2045). E perché, Gramsci aveva già chiesto in *Alcuni temi della questione meridionale*, la posizione del proletariato industriale risultava debole e limitata? «... perché la borghesia, come ha sempre fatto, presenterà alle masse contadine i nuclei operai privilegiati come l'unica causa dei loro mali e della loro miseria» (Gramsci 2007, 129). La stessa teoria dell'organizzazione di classe può diventare limite pratico nei contesti in cui lo Stato tende comunque a educare le classi intermedie in funzione contro-rivoluzionaria, e a dipingere il soggetto rivoluzionario come comune nemico.

Ci si può chiedere allora se il limite di un'organizzazione rivoluzionaria non possa essere un limite di classe ove questa sia ristrettamente intesa. Se così fosse, il problema della creazione di una organizzazione rivoluzionaria sarebbe quello di sussumere la teoria stessa del comunismo come lotta di classe, in cui lo stesso marxismo rimane «impigliato», in una nuova pratica che ponga «concretamente la questione dell'«egemonia del proletariato»» (Gramsci 2007, 118) – appunto, come teoria e pratica dell'egemonia concreta, che è rapporto complesso tra gruppi dirigenti e subalterni²³. Detto altrimenti: se la conquista di

²³ «... la storia di un Partito di queste classi è molto complessa, in quanto deve includere tutte le ripercussioni della sua attività per tutta l'area delle classi subalterne nel loro complesso: tra queste una eserciterà già una egemonia, e ciò occorre fissare studiando gli sviluppi anche di tutti gli altri partiti in quanto includono elementi di questa classe egemone o delle altre classi subalterne che subiscono questa egemonia. Un canone di ricerca storica si potrebbe costruire studiando la storia della borghesia in questo modo (queste osservazioni si collegano alle note sul Risorgimento): la borghesia ha preso il potere lottando contro determinate forze sociali aiutata da determinate altre forze; per unificarsi nello Stato doveva eliminare le une e avere il consenso attivo o passivo delle altre» (Quaderno 3, § 90; Gramsci 1975, 373).

Marx è l'avere sussunto l'economismo corporativo in politica di classe, si tratta adesso di sussumere a sua volta la politica di classe in una nuova «filosofia della praxis», che è (tra tante altre cose ancora) catarsi degli interessi del proletariato, universalizzati e generalizzati in interessi della realtà sociale per intero:

il carattere della filosofia della praxis è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma «generalizzate» nella realtà sociale (Quaderno 10 II, § 31; Gramsci 1975, 1271).

O anche, in Quaderno 8, § 182:

Solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della prassi. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, ciò significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento, cioè che il "razionale" è reale attuosamente e attualmente (Gramsci 1975, 1051).

Il soggetto rivoluzionario deve potere essere capace di elevare se stesso a classe universale, organizzando a sé il consenso dei dispersi e molecolari gruppi subalterni – di questa massa e moltitudine informe, insomma, da organizzare in opinione pubblica. È questo forse il progetto rivoluzionario che Gramsci chiama egemonia, e a cui sono dedicate le riflessioni dei *Quaderni*, a partire almeno da Quaderno 1, § 47.

Bibliografia

Anderson 1976, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, «New Left Review», 22, n. 100, 5-78.

Andler C. 1897, *La Conception matérialiste de l'histoire d'après M. Antonio Labriola*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 5, n. 5, 644-658.

_____ *Le manifeste communiste de Karl Marx et F. Engels. Introduction historique et commentaire*, Paris, Rieder, 1901.

Baratta G. 1993, *Il ritmo del pensiero nei Quaderni del carcere*, «Paradigmi», 11, n. 32, 397-423.

Block M. 1884, *Dictionnaire général de la politique*, Paris, Perrin.

Boothman D. 2004, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Perugia, Guerra.

Burgio A. 2014, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

Consiglio F., Frosini F., 1997, *Il prigioniero e i quaderni*, in A. Gramsci, *Filosofia e politica. Antologia dei Quaderni del carcere*, Firenze, La Nuova Italia.

Dainotto R. 2013, *Notes on Q6§32: Gramsci and the Dalits*, in C. Zene (ed.), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar: Itineraries of Dalits and Subalterns*, London, Routledge.

Denunzio F. 2016, *Karl Marx, il risveglio del giornalista*, «il manifesto», 30 gennaio.

Durst D. C. 2005, *Hegel's Conception of the Ethical and Gramsci's Notion of Hegemony*, «Contemporary Political Theory», Vol. 4, n. 2, 175-191.

Fontana D. 1988, *Il sindacato sovietico dall'«Affare di Sachty» all'VIII congresso*, «Studi storici», 29, n. 3, 737-758.

Frosini F. 2003, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci.

_____ 2009, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, DeriveApprodi.

Gerratana V. 1995, *Il concetto di egemonia nell'opera di Gramsci*, in G. Barratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milano, Unicopli, 141-147.

Gramsci A. 1971a, *Lettere dal carcere*, a cura di Spriano, Torino, Einaudi.

_____ 1971b, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. by. Q. Hoare and G. Nowell-Smith, New York, International Publishers.

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

_____ 1992, *Prison Notebooks*, ed. by J. A. Buttigieg, New York, Columbia University Press.

_____ 2007, *Nel mondo grande e terribile. Antologia degli scritti 1914-1935*, a cura di G. Vacca, Torino, Einaudi.

Guzzone G. 2017, «Distinto», «distinzione», «distinguere»: un caso di traduzione nei «Quaderni del carcere» di Gramsci, «Annali della Scuola Normale

Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», quinta serie, IX, n. 2, 497-529.

Hegel G. W. F. 2006, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con testo tedesco a fronte, trad. it. di V. Cicero, Milano, Bompiani.

Ingamells J. 1997, *A Dictionary of British and Irish Travellers in Italy, 1701-1800*, New Haven, Yale University Press.

Lanza A. 2007, *Prime espressioni di un'identità della classe operaia. Contributo al ripensamento di una categoria*, «Studi storici», 48, n. 3, 761-778.

Leo V. 2009, *Limite*, in G. Liguori, Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci.

Liguori G. 2006, *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci.

Losurdo D., 1995, *Lotta culturale e organizzazione delle classi subalterne in Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milano, Unicopli, 149-173.

Louis P. 1925, *Histoire du socialisme en France de la révolution a nos jours*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, M. Rivière.

Marx K., Engels F. 1948, *Il Partito e l'Internazionale*, Roma, Edizioni Rinascita.

_____ 1972, *Opere*, Roma, Editori Riuniti.

Mordenti R. 1996, «*Quaderni dal carcere*» di *Antonio Gramsci*, in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura Italiana Einaudi. Le Opere*, Vol. IV, t. II, Torino, Einaudi.

Pianigiani O. 1907, *Vocabolario etimologico della Lingua Italiana*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri.

Piazza G. 1995, *Metafore biologiche ed evoluzionistiche nel pensiero di Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milano, Unicopli, 133-140.

Santoro V. 2009, *Sindacalismo, sindacati*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci.

Thomas P. D. 2009, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Chicago, Haymarket Books.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»

Piergiorgio Solinas

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

Recommended Citation

Solinas, Piergiorgio, Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere», *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 331-341.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/17>

Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»

Abstract

We attempt a reading of Gramsci's Prison Notebooks through the filter of certain specific categories: the "organic", the "collective will" and "hierarchy". A number of problematic links are proposed between the social and cultural dimensions of the approaches to the image of the people, classes and power. So far, the anthropological reception of the Notebooks had been confined within the possible codes of translation (culture / Weltanschauung; social morphology / class structure; enculturation / consciousness, and so on). My comments here seek an inner meaning of praxis as a science of power, power physiology and model of its relation with social consciousness as a possible paradigm for our anthropological understanding. From this specific perspective, the category of hierarchy appears as a possible dynamic concept reshaped by the modernized systems of consensus and the nurturing of ordinary scales of inequality: voluntary and ethically approved degrees of social value, participation in submission, and support of and communal trust in values and cultural patterns. Is Gramsci's theory of collective thought and "organic" cohesion an efficient device for contemporary social science? It would be desirable for a lay approach to the vertical dimension of culture as a valued tool of the social self to be made useful to the present.

Keywords

Hierarchy, Power, Inequality, Collective thought, "Organic" cohesion

Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»

Pier Giorgio Solinas

1 Egemonia par le bas

Egemonia dal basso. O se si vuole, egemonia vissuta dal basso. La domanda che questo accostamento di termini ci invita a porre (l'alto e il basso, il dominante e il dominato), più o meno si può esprimere così: come è vissuto, o "agito", il rapporto di egemonia quando si guarda dal lato opposto a quello di chi esercita il ruolo dominante?

Si dirà, d'impulso, che la risposta è posta già nella domanda, nella formula binaria fissata dai due termini, egemonia /subalternità; vale a dire che l'esperienza, la natura stessa della condizione subalterna, inferiore, si costituisce come negativo dell'altro polo: è il negativo, il male della oppressione, l'oppressione vissuta dagli oppressi.

E cioè che i due poli della disuguaglianza, quello del potere agito e quello del potere subito, si alimentano l'uno dell'altro, e che anzi, l'uno si definisce come versione rovesciata dell'altro.

Fermiamoci per un momento su questo punto.

Sul piano della cultura, di quel che gli antropologi chiamano cultura, i due lati del potere, quello attivo e quello passivo, si definiscono come potere di pensare e di far pensare (dunque, di indurre valori, di assimilare l'intero corpo sociale nel proprio sistema di valori), da un lato, e dall'altro lato, dal lato del potere subito, come inferiorità assimilata a valore, sì da identificarvisi, da nutrirsi come alimento d'identità negativa, e per così dire, fondamento di un'etica. Le direzioni verso cui si muove quest'etica dell'inferiorità possono essere molto varie, e in contrasto l'una con l'altra: sacrificio, sofferenza meritoria, oppure riscatto e risarcimento, oppure ancora, asservimento volontario, "devozione", o ancora, ambizione di successo come rivincita, e infine, rivolta, annientamento...

In ogni caso, stando a questa visione, l'orizzonte della cultura si presenta, per così dire, bipartito in due sottosistemi, quello del pensiero che impregna di se stesso il tutto che lo circonda, e quello della controparte passiva, recettiva che traduce il suo ricevere in un sottosistema, che può assumere i principi delle *élites* come suoi valori, d'imitazione o di riuso, oppure rovesciarli, trasformarli in valori contrari. Valori che nutrono identità, identità negativa, o, se si vuole, identità del negativo; "noi dalit", noi dannati della terra, noi gli ultimi...

In verità la simmetria che una teoria del genere suggerisce fin dai suoi presupposti, porta con sé un tasso piuttosto alto di indeterminazione, e di incertezza. Come è possibile che una ideologia, un sistema di pensiero, un ethos inclusivo, che cioè prende l'animo e il cervello dei suoi soggetti (posseduti e partecipanti al tempo stesso), si riproduca in negativo, in una specie di contro-sistema, o contro-ethos che, appunto, professa come valore la sua stessa esclusione, e addirittura scinde la identità stessa di soggetti da quella del mondo egemonico, di cui in realtà è partecipe?

Se esiste una antropologia dei *Quaderni del carcere*, io credo, questa va esplorata nei dilemmi e nelle dinamiche di questioni come quella che ho appena accennato. Esplorata in primo luogo tenendo presente che agli occhi di chi ne fu autore, freddo e tenacissimo, quell'ethos, quella concezione del mondo prendeva forma in un terreno di incompiutezze, di scontro di forze, e di processi di coscienza in movimento. La dimensione continuamente richiamata, la organicità di questi processi e di questi livelli di coscienza (dunque anche delle culture che sottendono la vita delle classi e dei gruppi sociali) stava (sta ancor oggi nel pensiero dei *Quaderni*) come prospettiva storica di conquista, come meta e come prova di maturità per l'egemonia. *Per*, almeno tanto quanto *contro*. Poiché, infatti, nel disegno politico e culturale che si andava configurando, i subalterni dovevano conquistarla loro, l'egemonia.

Come ben sappiamo, la forza egemonica del potere, dello stato o della chiesa, della legge, risiede secondo Gramsci in una combinazione complessa di coercizione e di persuasione: autorità e consenso. Potremmo, fuor di galateo, tradurre questi termini in una serie più larga: amore e ubbidienza, culto e sacrificio... Quel che importa è rendersi conto del fatto che, una volta di più, le distinzioni valgono solo fintan-

to che servono a mettere ordine mentale nelle cose. Quando invece si tratta delle cose in quanto cose, cioè del vivere in quanto è vivere, tutto si compenetra e nessun ordine di classificazione formale appare rispettato. Possiamo distinguere certo fra coercizione e consenso, ma dobbiamo ricordarci che le due cose si mescolano, si mescolano nella società e perfino nella persona: ubbidire ed amare, dovere e potere, violenza e desiderio.

2. Guha, Nandy, Dumont

Ho ripreso in mano il tema del rapporto fra potere e consenso, tra coercizione e sottomissione (girando nell'orbita del satellite gramsciano, della polarità egemonia-subalternità) nell'inquietudine della lettura di certi autori contemporanei. Per esempio Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Lost and Recovery of Self under Colonialism* (1983), ma anche, pur molto differente, se occorre dirlo, Ranajit Guha, in particolare il suo *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India* (1997).

Autori indiani: teniamo ben presente l'appartenenza di paese e di cultura, più che appropriata quando si parla di sottomissione e di dominio, di superiorità e inferiorità, e più che interessanti, queste voci, quanto a questioni gramsciane, dato che proprio in queste apparenti periferie della modernità i temi gramsciani hanno trovato suolo fecondo di trapianto e di trasformazione.

Parrà strumentale al tema che voglio mettere in evidenza, ma bisogna prendere atto: situazione coloniale, gerarchia castale, "egemonia" e ideologia si intrecciano in questo orizzonte di storia, di classi e caste, di poteri sovrapposti (il raj britannico, la supremazia bramiana, l'autorità monarchica dei regni locali) in un laboratorio densissimo ed estremo di unione fra forza e condivisione, tra potere e consenso¹.

¹ La serie dei volumi monografici *Subaltern Studies* (nove, a partire dal 1982), pubblicati da Oxford University Press (New Delhi), diventati ormai una sorta di santuario della storiografia "dal basso", e per una lunga stagione di dibattito punto di riferimento per i "cultural studies", converge esplicitamente fin dai primi anni con le tematiche gramsciane, dichiaratamente assunte come programma e ispirazione. Kate Crehan, autrice del libro più noto sulla antropologia di Gramsci (*Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press, 2002) ne ricorda puntualmente l'enunciazione

In realtà, è la storia per dir così “strutturale” della stratificazione di classe (di casta e di classe) nella società indiana, con la sua deformazione coloniale, e poi democratica-liberale, a porre con implacabile insistenza il problema. Ossia: quanto e come la forma ideologica dell’identità sociale, politica e spirituale contenga di violenza (senza costrizione, senza catene), violenza “intima” appunto, secondo Nandy, e produca mostruosamente consenso, sottomissione incorporate per così dire, per nascita.

Ma aiuta poco fermarsi a questa generica affermazione di “mescolanza”, di compenetrazione, fra forza e ubbidienza, tra consenso esercitato dal basso come devozione e autorità somministrata per costrizione. Anzi, postulare una miscela naturale, quasi una antropologia dell’indistinto, può rivelarsi più dannoso che utile. Occorre cercare i dispositivi, o le combinazioni agenti che fanno sì che dentro un sistema inglobante di valori concordi si produca e soprattutto si riproduca il loro negativo, e dunque la stessa inferiorità gerarchica.

E qui si affaccia Dumont; soprattutto si affaccia il problema del discontinuo nel continuo.

Chiariamo; solo poche parole relative a questo punto. L’idea di gerarchia che Dumont ha introdotto nell’antropologia, e nelle scienze sociali, pretende di inglobare l’insieme, la totalità del corpo di convivenza, di relazioni, di valori che vige nell’universo indiano. Non si tratta di una impalcatura tecnica, di un sistema di gangli meccanici che strutturano i rapporti fra gruppi, o fra classi. Si tratta di un ordine mentale, simbolico e religioso entro il quale si nasce, si muore e ci si trasmette identità insuperabili. Un ordine in virtù del quale ciascun soggetto si pone, ed è, come forma singolare di una metafisica comune. Comune e totalitaria. Un ordine, dunque, nel quale l’alto riproduce il basso e lo ingloba. Non mescolanza, dunque, ma “inglobamento”. L’opposizione resta tutta intera, ma questa si genera necessariamente per una sorta di

esplicita, nell’86, con le parole dello stesso Guha: «It will be idle of us, of course, to hope that the range of contributions to this series may even remotely match the six-points envisaged by Antonio Gramsci in his “Notes on Italian History”» (Guha and Spivak, 1988 [ossia: R. Guha e G.C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, London and New York, Oxford University Press, 1988], cit. da K. Crehan, *op. cit.*, p. 123). È da segnalare una selezione di saggi, a cura del solo Guha: *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, sempre per Oxford University Press (New Delhi), 1997.

bisogno dinamico di auto-riproduzione dell'insieme, un insieme che necessita del suo negativo e che nutre il suo negativo scartando da sé i residui continuamente emanati dal lavoro di purificazione, di salita verso l'alto. Questione dunque di valore: i gruppi, gli uomini, le nascite, le classi si distinguono per valore, ed è la disuguaglianza di valore che si trasmette dai padri ai figli.

Non andiamo oltre. Questa teoria non gode più di gran seguito, sebbene altre non se ne vedano abbastanza mature da meritare d'essere riconosciute come alternative efficaci. Quel che non si riesce ad espungere, infatti, è la forma, appunto del *continuum*, e del discontinuo nel continuo.

3. «Darsi una gerarchia»

La gerarchia, come concetto esplicitamente formulato, non occupa un posto di rilievo nel vocabolario gramsciano. Compare fra le figure di sfondo del paesaggio storico in Italia: gerarchia della Chiesa soprattutto, gerarchia e burocrazia e poco più.

Eppure (magari forse proprio per questo), l'Italia fascista aveva fatto allora della gerarchia (e delle corporazioni) il principio radicale di coesione, in cui lo stato e il popolo si identificano e lo stato e il popolo dovevano muoversi come un corpo indivisibile e comandato da un'unica volontà. La rivista ufficiale del regime, «Gerarchia», fondata da Mussolini al momento della rivoluzione fascista, riassume nel titolo e nelle sue linee di programma il principio della verticalità, dell'Autorità e dell'unicità come inflessibile etica e disciplina. La disciplina corporativa doveva neutralizzare ogni contrasto di interessi, le classi sparivano per diventare parti dell'unità corporata della nazione.

Nel pensiero di Gramsci il concetto di dominio e di potere (non solo politico e legale, ma spirituale) dalle classi egemoni sull'intero complesso di articolazioni sociali fino agli strati subalterni risulta, non occorre ricordarlo, molto più plastico e differenziato. Soprattutto, dinamico. L'espansione del dominio culturale avviene per assimilazione e inclusione; diremmo noi, oggi, per impregnazione. La cultura della classe più alta si diffonde e si metabolizza nella vita e nei modi di pen-

sare delle classi subalterne. Tutto questo processo avanza, o si ferma, o retrocede, attraverso un intensissimo lavoro di produzione e trasmissione (di valori, di stili, di precetti e modelli etici). Assimilando, facendo propri, e ricombinando modelli egemoni, le culture degli strati inferiori diventano a loro volta produttrici di modelli, stili, rifacimenti. Resistenza e pressione dal basso, non meno che identificazione e strategie di auto-trasformazione, non sono date, non vanno trattate come un presupposto dovuto alla meccanica dei rapporti fra chi pesa sugli altri e i compressi o dominati.

Non si crea una coscienza collettiva per automatismo di struttura, come se si trattasse di una diretta deduzione dalla semplice posizione di inferiorità. Non si ha a che fare con una reazione meccanica, fisica, tra campi d'energia che si compongono, o si contrappongono in base al segno più o meno. Il processo di cui i *Quaderni* studiano e prospettano la dinamica parla di trasformazione, di auto-trasformazione. Questo vale per la politica come per la cultura. L'educazione incorpora cognizioni, forme di pensiero, attitudini e discipline corporali. Il lavoro, con le sue regole di adattamento e di abilità conformi alle esigenze del capitale, educa e trasforma, e la trasformazione apre nuovi spazi di coscienza. Con ciò si intensifica la domanda di liberazione e l'accrescimento verso dimensioni del sé, singolare e collettivo, che portano verso nuove egemonie, in particolare verso l'attivo rispetto al passivo, e verso interessi oltre i limiti della propria classe².

È precisamente su questo punto che due linee di eredità teorica divergono: quella direttamente gramsciana, e quella demartiniana: da una parte l'apertura oltre i limiti incompletamente esplorati della storia in atto, dall'altra il "trascendimento", e il riscatto nelle condizioni di crisi.

L'interesse per il «darsi una gerarchia» ossia una struttura di coesione e di solidarietà efficace, che assicuri la crescita "organica" di forme dell'unità, forme che convogliano energie sociali disperse e ne fanno

² «Riforma intellettuale e morale», «volontà collettiva», «civiltà moderna»: il progetto gramsciano prende a piene mani motivi storici profondi che uniscono alla battaglia politica, e alla critica marxiana, i più antichi ideali di progresso nazionale. «... una riforma intellettuale e morale, che è il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale e popolare nel terreno di una riforma compiuta e totale di civiltà moderna» (*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 953).

volontà collettiva, mi pare come una vertebra insostituibile nella spina dorsale della ricerca gramsciana. Politica, naturalmente. Ma ha qualche riflesso, o parallelo sul piano della cultura? La via del riscatto, la via della crisi della presenza e della “irruzione” nella storia, che tanto ha affascinato due o tre generazioni di antropologi, dal dopoguerra ad oggi, non si mostra neppure lateralmente nella scena gramsciana. Uomini, classi, ceti e masse sono già nella storia, sia pure come parte passiva, assorbite entro i flussi di potere e di assimilazione che nel Paese manovravano le forze a disposizione, le educavano, le contenevano, ne sfruttavano le riserve di forza.

Va detto, a scanso d’equivoci romantici, che la visione gramsciana del popolo e dei ceti subalterni, per non dire dei “caratteri degli italiani”, delle masse ancora oppresse è tutt’altro che condiscendente o benevola. Individualismo, egoismo, morale dell’intrallazzo, quando non propensione malavitosa, “cricche” e clientele: tutti aspetti che fermentano nella vita reale, profonda ed attiva (pur nella “passività” che caratterizza questo stato di cose e di cultura).

Tutto ciò, non di meno, fa parte del campo di tensioni, pressioni e movimenti di forze: pressioni che, certo, trasmettono in forma “implicita” attese e bisogni non ancora sviluppati, o quanto meno, non ancora tradotti in espressione di volontà collettiva. Quel che nelle pagine delle *Osservazioni sul folklore* si presenta come concezione del mondo disorganica, frammentaria etc. va necessariamente immerso nel bagno di questa sociologia magmatica, e nel panorama del «dramma storico»³.

Dramma: dramma⁴ e mito. Parole che gli antropologi farebbero bene a studiare nel testo, incorporate come sono nel discorso sul principe e proiettate sulla scena agitata della «guerra di posizione» che è metafora e codice primario del pensiero politico gramsciano. Dialettica e paradigma militare: gli eserciti che si affrontano, o che si preparano ad affrontarsi, sono eserciti sociali, classi e culture, e coscienze, e la battaglia è un incontro, è un terreno dove gli stessi mezzi e le stesse logiche ine-

³ Ivi, p. 952 (cito dal § 21 del Quaderno 8, intitolato *Il moderno Principe*).

⁴ «... occorre che si definisca la “volontà collettiva” e la volontà politica in generale nel senso moderno, la volontà come coscienza operosa della necessità storica, come protagonista di un reale e immediato dramma storico» (ivi, 952).

vitabilmente decideranno delle sorti del dramma: forza, nel senso di potenza e volontà, di “retrovie”, di energie produttrici di nuovo...

Questa guerra di civiltà e di egemonia vede i due campi impegnati a battersi con mezzi non molto diversi fra loro, almeno sul terreno della strategia: accumulare forze nelle retrovie, occupare spazi di coscienza, fortificare le posizioni di resistenza, etc. Solo che, nel campo dei subalterni, tutto questo si traduce in un lavoro sistematico di educazione, in un certo senso anche di riconversione culturale: una sorta di grande promozione antropologica, etica e di responsabilità comune che distruggerà inevitabilmente i residui premoderni delle mentalità e dei costumi. Qualcosa che, nelle *Ceneri di Gramsci*, Pasolini comprende di dovere esorcizzare; esorcizzare le due utopie, quella illuminista rinnovatrice, rimasta sigillata nel programma dei *Quaderni*, non meno che la propria, nel lamento della perdita, della “mutazione antropologica”.

4. *Strutturale e organico*

Debole incidenza, abbiamo detto, della gerarchia come principio di analisi. Ma fino a che punto, e sotto quale aspetto? Una lettura più smaliziata delle note, delle argomentazioni, fa affiorare qualcosa. Qualcosa di spigoloso, e indicatore. Occorre rifarsi di nuovo all’«organico», alla composizione della «volontà collettiva» che, questa sì, ricorre con insistenza nella prospettiva della storia da fare, della coscienza da maturare.

L’unità organica delle classi, la concentrazione in un soggetto collettivo attivo e dirigente che raccoglie i moti latenti di volontà e li porta all’espressione. Questo è il terreno in cui la gerarchia affiora, positivamente, alla stregua appunto d’una componente organica del farsi unità di una pluralità.

Concetto troppo vicino, oggi così appare, ai rischi della burocrazia, per conservare il suo slancio persuasivo dei primi tempi, quelli de «L’Ordine Nuovo», per intenderci, quando il moto della rivolta operaia appariva a Gramsci ricco di forza e di consenso, consenso che presentava come «divenuto coscienza diffusa della società» e che ingenuamente giustificava il darsi spontaneo della classe ad uno spirito di di-

sciplina e di gerarchia: «Gerarchia? Sì, gerarchia; il potere operaio è la fondazione di una nuova gerarchia delle classi sociali»⁵. Formule, queste sicuramente datate, d'una poetica rivoluzionaria di breve stagione, ma sufficienti a segnalarci come il concetto di cui cerchiamo traccia non fosse affatto di interesse contingente.

E infatti, ne tornano più in là, una decina d'anni più tardi, nel buio della sconfitta, gli echi per così dire razionalizzati, ancora tuttavia attenti a conservare i tratti fondamentali, in primo luogo quello del darsi volontario un ordine di coesione direttivo. La gerarchia più evoluta si annuncia come qualcosa che la classe "si dà" in forma di disciplina volontaria, ed è fatta d'un legame organico fra il tutto e la parte, fra la direzione e il corpo che la esprime: «Un organismo collettivo è costituito di singoli individui, i quali formano l'organismo in quanto si sono dati e accettano attivamente una gerarchia e una direzione determinata»⁶.

Solidarietà organica, nei termini durkheimiani, diremmo oggi, legame di base, dal basso, e non struttura verticale, *par le haut*, e per questa via, ordinamento strutturato di raccolta e confluenza delle volontà, trasformatore da passivo in attivo. Non sarebbe di poco momento per una antropologia della sintesi tra cultura e volontà questa teoria, teoria e programma di prassi politica insieme.

Qui, diciamolo subito a scanso di malintesi, non ci troviamo di fronte ad una teoria generale della società e della disuguaglianza. Di sicuro, non abbiamo qui a che fare con una scala di potere o di *status*, alla Dumont. Non figura nel punto strategico della teoria il concetto di valore, come invece nella concezione di cui Dumont è stato promotore. La concezione, cioè, per cui la disuguaglianza sociale, gli scarti di autorità, dignità, etc. si condensano nella differenza di valore fra ceti e discendenze, per nascita, per identità inconvertibili. Concezione, io credo, tutt'altro che inattuale. Che dire per esempio di quella sorta di piramide statistica della disuguaglianza (nel *continuum*) di cui si danno scale e soglie quando, per esempio con Piketty (*Il capitale nel XXI secolo*) si quantifica la distribuzione dei redditi e dei patrimoni, del capitale, per

⁵ *La Russia potenza mondiale*, «L'Ordine Nuovo», 14 agosto 1920, ora in A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987, pp. 616-617.

⁶ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1769-1770.

ordini di grandezza e fasce percentili: migliaia, milioni, centinaia di milioni (in dollari, o euro), dove la gerarchia ricompare con la sua implacabile forza di esclusione? E dove, attenzione, la distanza tra il basso e l'alto diventa sempre più grande, e la transizione da una fascia all'altra di ricchezza sempre più improbabile?

Tra Gramsci e Dumont c'è veramente uno scarto di *episteme*, ovvio. Non mi sogno di postulare conversioni. La gerarchia di *status* e potere di Dumont non comunica con la gerarchia di volontà e disciplina della escatologia gramsciana. Nondimeno, proprio questa distanza invita a considerare: considerare che nell'ambito delle disuguaglianze, dei sistemi asimmetrici di potere e di cultura, come sono tutti i sistemi sociali, la verticalità delle relazioni non può essere esorcizzata, e che, tra i suoi esiti e paradossi, l'alternativa tra coesione (o solidarietà) e dominio non può porsi come disgiunzione, come esclusione.

Bene. Sono stato invitato a scrivere un intervento sulla attualità della ricerca gramsciana. Ne ho ricavato stimolo e interesse, e disagio: disagio perché l'attesa verso un ricongiungimento di campi (antropologico e teorico/politico, e ancora, fra gerarchia nel senso ristretto (di potere e struttura) e in senso ampio (di valore e di *status*) mi lascia ancora incerto. Mi accontento della forma-inchiesta. Un'inchiesta teorica da condurre nei testi, e soprattutto nella esperienza contemporanea di questo degradarsi di sistema al quale assistiamo, in cui, sospetto, la democrazia di censo e la "società aperta" paiono tutt'altro che immunizzate rispetto ad evoluzioni e involuzioni di questo genere, dove il discreto si annida entro il *continuum*. Dove insomma la democrazia riveli le sue "organiche" componenti di gerarchia.

Nota bibliografica

Riporto qui di seguito pochi titoli di riferimento. Il panorama di studi e dibattiti sui temi (individualismo, gerarchia, olismo etc.) è sterminato. Mi limito perciò, necessariamente, a qualche lettura di supporto

Appadurai A., *Putting Hierarchy in Its Place*, «Cultural Anthropology», Vol. 3, 1988, n. 1, pp. 36-49.

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

Guha R., *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard (Mass.), Harvard University Press, 1997.

Khare R. S. (ed.), *Caste, Hierarchy, and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont Contributions*, New Delhi, Oxford University Press, 2006.

Nandy A., *The Intimate Enemy. Lost and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1983.

Piketty T., *Il capitale nel XXI secolo*, trad. it. di S. Arecco, Milano, Bompiani, 2014.

Zene C. (ed.), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*, London, Routledge, 2013.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Pluralismo degli ordinamenti giuridici e le «“nuove” credenze popolari» gramsciane: la sfida della modernità

Luigi M. Lombardi Satriani

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

Recommended Citation

M. Lombardi Satriani, Luigi, Pluralismo degli ordinamenti giuridici e le «“nuove” credenze popolari» gramsciane: la sfida della modernità, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 342-350.
Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/18>

Pluralismo degli ordinamenti giuridici e le «nuove» credenze popolari» gramsciane: la sfida della modernità

Abstract

This presentation deals with the importance of Gramsci's thought for a critical assessment of folklore and its function vis-à-vis hegemonic culture. The contraposition that Gramsci singles out in the conceptions of folklore constitutes a critical nucleus which, for example, would lead anthropological thought in the 1970s to develop the conception of folklore as a culture of contestation, inclusive of the various levels of contestation. This conception animated anthropological debate in those years and the immediately successive decades. One can, moreover, single out in other extracts from Gramsci's work, considered in its entirety, critical annotations of the greatest interest which are intended, in the new culture that he hoped for, to recover norms and practical rules of conduct having the solidity and imperativeness of traditional popular beliefs. These are aspects which open up the way to a juridical anthropology understood in a modern manner, and are testimony, even in this light, to the innovative approach of the Sard scholar and political activist.

Keywords

Legal Order, Folklore; Popular Culture Juridical Anthropology

Pluralismo degli ordinamenti giuridici e le «“nuove” credenze popolari» gramsciane: la sfida della contemporaneità.

Luigi M. Lombardi Satriani

Mentre il contributo di Gramsci alla reimpostazione degli studi demologici è stato decisivo nel senso di una più netta rilevazione dei fatti folklorici come classisticamente connotati – come è stato ampiamente analizzato¹ – e la carica problematica delle sue osservazioni è stata recepita anche a livello demologico, in tutta la sua portata teorico-politica, minore rilievo hanno avuto, invece, le osservazioni gramsciane sul diritto, specialmente nei punti in cui è possibile legittimamente rintracciare densi spunti teorici capaci di sostanziare un dibattito sul diritto popolare.

La tensione teorico-politica di Gramsci lo rende particolarmente attento ai problemi della formazione storica del diritto². È in questa ampia problematica che si inseriscono quelle particolari osservazioni sulle «opinioni giuridiche» che conferiscono al problema della formazione del diritto un chiaro impianto teorico-dialettico in connessione con la dinamica delle forze sociali in contrasto.

Anzitutto, per Gramsci,

¹ Per tali aspetti dell'influenza del pensiero gramsciano cfr. P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, 2 voll., Roma, Editori Riuniti, 1969-1970.

² Cfr., fra le altre, le osservazioni sulle origini del diritto processuale moderno (*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 68), sul diritto nel Medioevo (*Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 25-26); su diritto romano e diritto bizantino (ivi, pp. 29-30); su diritto romano e diritto germanico (ivi, p. 51); la rassegna su argomenti di giurisprudenza (ivi, p. 155-156); le note sul diritto dopo il Mille (*Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 19-20); su diritto costituzionale e forma dello stato (*Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 89-94); su alcune questioni di diritto costituzionale (ivi, pp. 126-127); su diritto naturale, religione, folklore (*Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 218-220); su costituzioni, leggi e struttura di uno Stato (*Passato e Presente*, Torino, Einaudi, 1951, p. 5); su «privilegi» e «prerogative» (ivi, p. 161).

... il concetto di «legislatore» non può non identificarsi col concetto di «politico». Poiché tutti sono «uomini politici», tutti sono anche «legislatori». Ma occorrerà fare delle distinzioni. «Legislatore» ha un preciso significato giuridico-statuale, cioè significa quelle persone che sono abilitate dalle leggi a legiferare. Ma può avere anche altri significati.

Infatti,

... ogni uomo, in quanto è attivo, cioè vivente, contribuisce a modificare l'ambiente sociale in cui si sviluppa (a modificare determinati caratteri o a conservarne altri), cioè tende a stabilire «norme», regole di vita e di condotta. La cerchia di attività sarà maggiore o minore, la consapevolezza della propria azione e dei fini sarà maggiore o minore, inoltre, il potere rappresentativo sarà maggiore o minore, e sarà più o meno attuato dai «rappresentanti» nella sua espressione sistematica normativa. Un padre è un legislatore per i figli, ma l'autorità paterna sarà più o meno consapevole e più o meno obbedita e così via.

In generale, si può dire che tra la comune degli uomini e altri uomini più specificamente legislatori la distinzione è data dal fatto che questo secondo gruppo non solo elabora direttive che dovrebbero diventare norma di condotta per gli altri, ma nello stesso tempo elabora gli strumenti attraverso i quali le direttive stesse saranno «imposte» e se ne verificherà l'esecuzione. Di questo secondo gruppo, il massimo di potere legislativo è nel personale statale (funzionari elettivi e di carriera), che hanno a loro disposizione le forze coercitive legali dello Stato. Ma non è detto che anche i dirigenti di organismi e organizzazioni «private» non abbiano sanzioni coercitive a loro disposizione, fino anche alla pena di morte. Il massimo di capacità del legislatore si può desumere dal fatto che alla perfetta elaborazione delle direttive corrisponde una perfetta predisposizione degli organismi di esecuzione e di verifica e una perfetta preparazione del consenso «spontaneo» delle masse che devono «vivere» quelle direttive, modificando le proprie abitudini, la propria volontà, le proprie convinzioni conformemente a queste direttive e ai fini che esse si propongono di raggiungere. Se ognuno è legislatore nel senso più largo del concetto, ognuno continua ad essere legislatore anche se accetta le direttive di altri, ed eseguendole, controlla che anche gli altri le eseguano, avendole comprese nel loro spirito le divulga, quasi facendone dei regolamenti di applicazione particolare a zone di vita ristretta e individuata³.

Particolarmente rilevante, nel brano riportato, è la riconosciuta possibilità di un insieme di sanzioni coercitive a «organizzazioni» «pri-

³ Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, cit., pp. 135-136.

vate”», il riconoscimento implicito, cioè, della possibilità di un diritto non statale, anche se Gramsci non approfondisce la sua analisi in tale direzione.

Egli si mostra sensibile al «problema etico» costituito in pratica dalla «corrispondenza “spontaneamente e liberamente accolta” tra gli atti e le ammissioni di ogni individuo, tra la condotta di ogni individuo e i fini che la società si pone come necessari», e nota come tale corrispondenza sia «coattiva nella sfera del diritto positivo tecnicamente inteso», mentre la definisce «spontanea e libera (più strettamente etica) in quelle zone in cui la “coazione” non è statale ma di opinione pubblica, di ambiente morale, ecc»⁴.

Un aspetto della quistione accennata altrove *Dilettantismo e disciplina*, dal punto di vista del centro organizzativo di un raggruppamento è quello della «continuità» che tende a creare una «tradizione» intesa, naturalmente, in senso attivo e non passivo: come continuità in continuo sviluppo, ma «sviluppo organico». Questo problema contiene *in nuce* tutto il «programma giuridico», cioè il problema di assimilare alla frazione più avanzata del raggruppamento tutto il raggruppamento: è un problema di educazione delle masse, della loro «conformazione» secondo le esigenze del fine da raggiungere. Questa appunto è la funzione del diritto dello Stato e nella società; attraverso il «diritto» lo Stato rende «omogeneo» il gruppo dominante e tende a creare un conformismo sociale che sia utile alla linea di sviluppo del gruppo dirigente. L'attività generale del diritto (che è più ampia dell'attività puramente statale e governativa e include anche l'attività direttiva della società civile, in quelle zone che i tecnici del diritto chiamano di indifferenza giuridica, cioè nella moralità e nel costume in genere) serve a capire meglio, concretamente, il problema etico che in pratica è la corrispondenza «spontaneamente e liberamente accolta» tra gli atti e le ammissioni di ogni individuo, tra la condotta di ogni individuo e i fini che la società si pone come necessari, corrispondenza che è coattiva nella sfera del diritto positivo, tecnicamente inteso, ed è spontanea e libera (più strettamente etica) in quelle zone in cui la «coazione» non è statale ma di opinione pubblica, di ambiente morale, ecc. La continuità «giuridica» del centro organizzato non dev'essere di tipo bizantino-napoleonico, cioè secondo un codice concepito come perpetuo, ma romano-anglosassone, cioè la cui caratteristica essenziale consiste nel metodo, realistico, sempre aderente alla concreta vita in perpetuo sviluppo. Questa continuità organica richiede un buon archivio, ben attrezzato e di facile consultazione, in cui tutta l'attività passata sia

⁴ Id., *Passato e presente*, cit., p. 66.

facilmente riscontrabile e «criticabile». Le manifestazioni più importanti di questa attività non sono tanto le «decisioni organiche», quanto le circolari esplicative e ragionate (educative)⁵.

Gramsci intuisce la giuridicità del meccanismo di premi e punizioni, delle sanzioni punitive «di portata morale». E si spinge ad affermare come «nella concezione del diritto dovrebbero essere incorporate anche le attività “premiatrici” di individui, di gruppi, ecc; si premia l’attività lodevole e meritoria come si punisce l’attività criminale (e si punisce in modi originali facendo intervenire l’“opinione pubblica” come sanzionatrice)». Soltanto che egli non riconosce l’autonomia, pur sempre relativa, di tale meccanismo, da rapportarsi alla sfera giuridica prodotta dalle classi subalterne, in quanto riconduce le sue osservazioni all’esigenza di un ampliamento della concezione del diritto *statuale*, che nel quadro dell’«attività positiva di incivilimento svolta dallo Stato» (attività di cui il diritto costituisce «l’aspetto negativo e repressivo»), dovrebbe inglobare la funzione sanzionatrice dell’opinione pubblica.

Una concezione del diritto che dev’essere essenzialmente rinnovatrice, non può essere trovata integralmente in nessuna dottrina preesistente (neanche nella dottrina della così detta scuola positiva e particolarmente nella dottrina del Ferri). Se ogni Stato tende a creare e a mantenere un certo tipo di civiltà e di cittadino (e quindi di convivenza e di rapporti individuali) tende a far sparire certi costumi e attitudini e a diffondere altri, il diritto sarà lo strumento per questo fine (accanto alla Scuola ed altre istituzioni ed attività) e dev’essere elaborato affinché sia conforme al fine sia massimamente efficace e produttivo di risultati positivi.

La concezione del diritto dovrà essere liberata da ogni residuo di trascendenza e di assoluto; praticamente da ogni fanatismo moralistico, tuttavia mi pare non possa partire dal punto di vista che lo Stato non «punisce» e questo termine è ridotto al suo significato umano), ma lotta solo contro la «pericolosità» sociale. In realtà lo Stato deve essere concepito come «educatore», in quanto tende appunto a creare un nuovo tipo o livello di civiltà. Per il fatto che si opera essenzialmente sulle forze economiche, che si riorganizza e si sviluppa l’apparato di produzione economica, che si innova la struttura, non deve trarsi la conseguenza che i fatti di sovrastruttura debbano abbandonarsi a se stessi, al loro sviluppo spontaneo, a

⁵ Ivi, pp. 66-67.

una germinazione casuale e sporadica. Lo Stato, anche in questo campo, è uno strumento di «razionalizzazione», di accelerazione e di taylorizzazione, opera secondo un piano, preme, incita, sollecita, e «punisce», poiché, create le condizioni in cui un determinato modo di vita è «possibile», l'azione o l'omissione «criminale» devono avere una sanzione punitiva, di portata morale, e non solo un giudizio di pericolosità generica. Il diritto è l'aspetto repressivo e negativo di tutta l'attività positiva di incivilimento svolta dallo Stato. Nella concezione del diritto dovrebbero essere incorporate anche le attività «premiatrici» di individui, di gruppi, ecc.; si premia l'attività lodevole e meritoria come si punisce l'attività criminale (e si punisce in modi originali, facendo intervenire l'«opinione pubblica» come sanzionatrice)⁶.

Sempre nel *Machiavelli*, Gramsci si pone il problema del «compito educativo e formativo dello Stato, che ha sempre il fine di creare nuovi e più alti tipi di civiltà, di adeguare la “civiltà” e la moralità delle più vaste masse popolari alla necessità del continuo sviluppo dell'apparato economico di produzione, quindi di elaborare anche fisicamente dei tipi nuovi di umanità». Egli, sempre profondamente impegnato *anche* teoricamente nell'analisi delle modalità necessarie per il passaggio rivoluzionario a una socialità socialista, si domanda realisticamente: «Ma come ogni singolo individuo riuscirà ad incorporarsi nell'uomo collettivo e come avverrà la pressione educativa sui singoli ottenendone il consenso e la collaborazione facendo diventare “libertà” la necessità e la coscienza?». È la «questione del diritto». Per Gramsci, il concetto di diritto «dovrà essere esteso, comprendendovi anche quelle attività che oggi cadono sotto la formula di “indifferente giuridico” e che sono di dominio della società civile che opera senza “sanzioni” e senza “obbligazioni” tassative, ma non per tanto esercita una pressione collettiva e ottiene risultati obiettivi di elaborazione nei costumi, nei modi di pensare e di operare, nella moralità, ecc.»⁷. Anche il rapporto costumi-leggi viene approfondito da Gramsci, che polemizza con l'opinione «molto diffusa e [...] ritenuta realistica e intelligente», secondo la quale «le leggi devono essere precedute dal costume» e «la legge è efficace solo in quanto sanziona i costumi».

⁶ Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, cit., pp. 88-89.

⁷ Ivi, pp. 83-84.

Gramsci nota come questa opinione sia «contro la storia reale dello sviluppo del diritto, che ha domandato sempre una lotta per affermarsi e che in realtà è lotta per la creazione di un nuovo costume» e come in essa esista «un residuo molto appariscente di moralismo intruso nella politica». Infatti «si suppone che il diritto sia espressione integrale dell'intera società, ciò che è falso: *espressione più aderente della società sono invece quelle pratiche regole di condotta che i giuristi chiamano "giuridicamente indifferenti" e la cui zona cambia coi tempi e con l'estensione dell'intervento statale nella vita dei cittadini*».

Riconoscimento esplicito, quindi dell'importanza delle «pratiche regole di condotta», anzi della loro maggiore (rispetto al diritto) adesione alla società. Gramsci non si spinge, certo, a riconoscere un ordinamento giuridico popolare, ma coglie sia l'efficacia e l'operatività delle «pratiche regole di condotta», sia la parzialità del diritto (statuale), che «non esprime tutta la società (per cui i violatori del diritto sarebbero esseri antisociali per natura, o minorati psichici), ma la classe dirigente, che "impone" a tutta la società quelle norme di condotta che sono più legate alla sua ragione d'essere e al suo sviluppo». Per cui, «la funzione massima del diritto è questa di presupporre che tutti i cittadini devono accettare liberamente il conformismo segnato dal diritto, in quanto tutti possono diventare elementi della classe dirigente – nel diritto moderno, cioè, è implicita l'utopia democratica del secolo XVIII»⁸.

La «saldezza» e l'«imperatività» delle «credenze tradizionali» vengono sottolineate in altri passi gramsciani che affermano «la necessità di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo senso comune, e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radichino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali»:

Ricordare la frequente affermazione che fa il Marx della «solidità delle credenze popolari» come elemento necessario di una determinata situazione. Egli dice presso a poco «quando questo modo di concepire avrà la forza delle credenze popolari» ecc. Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha

⁸ Ivi, pp. 134-135; corsivo nostro.

spesso la stessa energia di una forza materiale o qualcosa di simile e che è molto significativa. L'analisi di queste affermazioni credo porti a rafforzare la concezione del «blocco storico» in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forme e le ideologie sarebbero giudizi individuali senza le forze materiali⁹.

Un accenno al senso comune e alla saldezza delle sue credenze si trova spesso in Marx. Ma si tratta di riferimenti non alla validità del contenuto di tali credenze ma appunto alla loro formale saldezza e quindi alla loro imperatività quando producono norme di condotta. Nei riferimenti è anzi implicita l'affermazione della necessità di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo senso comune, e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radichino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali¹⁰.

Conclusivamente, ci sembra di poter sostenere che nelle osservazioni gramsciane sul diritto e sulle credenze popolari si profilino posizioni che, dato anche il carattere frammentario dei *Quaderni del carcere*, non si risolvono in una concezione organica ai fini dell'impostazione di un discorso sul diritto folklorico. Infatti, mentre da un lato Gramsci riconosce capacità normativa anche a dirigenti di organismi e organizzazioni private – la differenza rispetto al legislatore statale ponendosi, semmai, in termini esclusivamente tecnici – dall'altro, nell'elaborazione del problema della formazione storica del diritto, allarga la tradizionale visione statualistica del diritto alla considerazione della necessità da parte dello Stato di creare un conformismo sociale capace di realizzare in prospettiva «spontanea» le norme statuali.

Ancora, accanto alle osservazioni sul diritto coesiste, nel pensiero gramsciano, un altro nucleo problematico, quello sulla saldezza delle credenze popolari e sulla necessità della formazione di nuove credenze. Tali due nuclei restano, però, sostanzialmente irrelati senza fondersi in una visione «conclusa» e dialettica della problematica giuridica-folklore. Ad essi, comunque, ci sembra legittimo riconnettere la

⁹ Id., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 49.

¹⁰ Ivi, p. 123

tensione di un impegno teorico teso all'individuazione di un ordinamento giuridico popolare e all'analisi storicizzante di esso.

La vitalità del complesso delle osservazioni gramsciane – vera e propria miniera di intuizioni e di aperture problematiche a numerosissime direzioni di ricerca – è scoperta che ogni studioso che si accosti seriamente a esse può agevolmente fare ritrovando volta a volta sollecitazioni critiche per ulteriori approfondimenti.

Quelle che abbiamo qui riportate sembrano comunque valide anche a prescindere da qualsiasi possibile contestualizzazione nei nostri anni più recenti. In ogni caso mi sembra però che la teoria del pluralismo degli ordinamenti giuridici sottesa alle osservazioni gramsciane qui analizzate, ispirerà sia il pensiero di grandi studiosi del diritto – penso, tra gli altri, a Santi Romano e a Capograssi, sia le aperture della sociologia del diritto nella prospettiva gurvitchiana. Per quanto riguarda la demologia giuridica, ho sviluppato la problematica di tale pluralismo sin dalla fine degli anni Sessanta, in alcuni saggi (*Note sul Diritto folklorico*, «Rivista di etnografia», diretta da Giovanni Tucci, 1970), relazioni a convegni internazionali (*Folklore juridique ou droit folklorique?*, relazione presentata, assieme a Mariano Meligrana, al Convegno internazionale di studi demo-antropologici svoltosi a Parigi nell'agosto del 1969) e soprattutto nel volume, scritto con Mariano Meligrana, nel quadro di una collaborazione che ci ha indotto a pensare insieme e a “consentire” nel volume *Diritto egemone e diritto popolare. La Calabria negli studi di demologia giuridica* (Vibo Valentia, Qualecultura, 1975), da cui ho attinto le considerazioni qui riportate; sino al nostro *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nel Sud Italia*, dove vi è fra gli altri un importante studio di Mariano sulla vendetta. Vorrei ricordare infine la mia introduzione a Antonio Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna – la vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* (Milano, Giuffrè, 1970), ristampato più volte, sempre con la mia *Introduzione*, sino a quella più recente di Il Maestrale (Nuoro, 2000). In tutti questi scritti le *Osservazioni* di Gramsci sono state fondamentali perché sviluppassimo i nostri orientamenti.

Non mi sembra che la validità di un pensiero sia misurabile esaustivamente a seconda della sua possibile applicazione a problemi contemporanei. In ogni caso, anche se volessimo guardare alle problematiche che più incombono sui nostri tempi tormentati, potremmo age-

volmente constatare che il pensiero specifico di Gramsci regge in pieno la sfida della contemporaneità. Il nostro tempo è caratterizzato, fra l'altro, dalle migrazioni di intere popolazioni che fuggono dai loro paesi devastati dalla guerra, dalla violenza, dalla fame o da altri mali epocali, e che si dirigono sulle coste europee nella disperata ricerca di una società più accogliente, di una vita più clemente. Ricerca che troppo spesso ha un tragico epilogo, come testimonia la trasformazione del "nostro" Mediterraneo, da *mare nostrum* a *mare monstrum*, gigantesca tomba d'acqua nel quale trovano involontaria sepoltura centinaia di migliaia di migranti. Per coloro che, nonostante tutto riescono a raggiungere i paesi europei e a inserirsi, più o meno drammaticamente, in essi, si porrà comunque il problema della coesistenza-contrasto tra il proprio ordinamento giuridico, quello del Paese in cui tentano di inserirsi, e quelli di tutte le altre etnie con le quali comunque entrano in contatto. Incontro-contrasto che a volte può sfociare in eventi altamente drammatici.

Riflettendo su questi ultimi aspetti ho avuto modo di elaborare la prospettiva critica del *minimo comune etico*, insieme minimali di norme, alle quali ogni appartenente alla nostra attuale società multietnica dovrebbe conformarsi rinunciando a una parte delle proprie esclusivistiche norme e chiedendo a tutti gli altri di rinunciare a loro volta a una parte delle loro esclusivistiche norme. Prospettiva critica molto più facile a dirsi che ad attuarsi ma che comunque val la pena ribadire ancora una volta, ch  mi sembra che la multietnicit    ormai un dato irreversibile e che, opportunamente intesa, pu  essere vissuta non come minaccia, come suggeriscono forze politiche sostanzialmente razziste, ma sostanziale arricchimento nel quadro della ricchezza dell'incontro interculturale. In quest'ottica le riflessioni gramsciane sulla necessit  di «nuove credenze popolari», che mantengano la coercitivit  delle credenze tradizionali ma agevolino contemporaneamente la crescita politica dei soggetti, mi sembra si confrontino vittoriosamente con la contemporaneit  e con alcuni dei suoi tratti pi  tragici.



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Notizie sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Cirese

Eugenio Testa

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

Recommended Citation

Testa, Eugenio, Notizie sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Cirese, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 351-356.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/19>

Notizie sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Cirese

Abstract

Between 1975 and 1985, Alberto M. Cirese coordinated a research group formed by scholars from the Universities of Cagliari, Ferrara, Rome, Siena and Turin, the goal of which was to build a lexicon of terms and concepts used by Antonio Gramsci in his Prison Notebooks, and which would be of importance for anthropological studies. The project was named the “Regesto gramsciano” (“Gramscian register”) since the researchers had the primary task of retrieving all the occurrence of the terms chosen and then photocopying them. The work produced a large number of index cards, related to some dozens of lemmas, but was never completed. A copy of the card collection is now held by the Universities of Cagliari and Turin and “La Sapienza” University of Rome.

Keywords

Prison Notebooks, Gramscian anthropological lexicon, Alberto Maria Cirese

Notizie sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Cirese

Eugenio Testa

«Regesto gramsciano: materiali per un lemmario (1975-1985). I *Quaderni del carcere* e gli studi socio-antropologici. A cura dei gruppi di lavoro di Cagliari, Ferrara, Roma, Siena e Torino coordinati da Alberto Mario Cirese». Questo sta scritto sul frontespizio dell'opuscolo dattiloscritto che misi insieme nella primavera del 1985, ad accompagnare i materiali del Regesto, replicati in alcune (foto)copie da distribuire ai ricercatori che lo avevano prodotto. Il lavoro non era completo, ma, essendosi sostanzialmente fermato da qualche anno, Cirese decise comunque di raccogliere ciò che gli era stato consegnato (qualcuno lavorò al Regesto, ma non consegnò le schede), e di farlo circolare. Si trattava comunque, dopo dieci anni, di un lavoro consistente: 2.137 carte, suddivise in quattro cartelle Buffetti.

Ma cosa era, il «Regesto gramsciano»?

Tra i primi anni Settanta e i primi anni Ottanta del Novecento si costituì e operò una rete informale di ricercatori, accademici e non, soprattutto antropologi, che aveva come punto di riferimento comune il lavoro teorico di Alberto M. Cirese¹. Prospettiva condivisa era «il ripensamento in termini marxisti degli studi etno-antropologici in Italia che assume le vesti di una ri-fondazione»².

¹ Nel libro *Classi, tradizioni, nuova cultura*, curato da Gian Luigi Bravo (Ivrea, Fratelli Enrico, 1976) troviamo molte notizie su protagonisti, ricerche e temi in discussione in quel periodo e in quell'area disciplinare. Dall'*Introduzione* al volume, di Bravo stesso, ricaviamo i nomi dei partecipanti alla rete ciresiana: G. Angioni, P. Clemente, E. Delitala, C. Rapallo, P. G. Solinas sono citati alla nota 23 a p. 18; L. D'Angeli, G. Da Re, G. Dore, G. Corriga, M. Fresta, M. L. Meoni, C. Pasquinelletti, S. Puccini, E. Segre, A. Sobrero, M. Squillacciotti, P. Tabet sono citati alla nota 24, ibidem; M. C. Belloni, G. L. Bravo, B. Ciuti, C. Crivello, E. Forni, P. Grimaldi, R. Grimaldi, A. Guaraldo, C. Lisa, B. Meloni, F. Tosco, E. Zanone Poma sono citati alla nota 28 a p. 21.

² A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976, p. VII. Questa prospettiva raccoglieva molti consensi, ma incontrò anche decise opposizioni: F. Remotti, *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, «Rassegna italiana di sociologia», 26, 1985, n. 2, p. 261-306.

Uno dei punti di riferimento per questo ripensamento era Antonio Gramsci, anche sulla scorta del lavoro di riflessione approfondito che aveva condotto Cirese con il suo saggio sulle gramsciane *Osservazioni sul folklore*, scritto nel 1969 e presentato nella sua veste definitiva, con varie postille e aggiunte, nel 1976³.

Per il suo saggio Cirese aveva lavorato sull'edizione tematica dei *Quaderni*, ma nel 1975 era uscita l'edizione critica curata da Gerratana, che offriva una nuova base di lavoro. In una delle riunioni seminariali che la rete ciresiana (nome in codice ToFiSiRoCa, dalle iniziali delle sedi universitarie da cui provenivano i partecipanti abituali) teneva, svoltasi nell'ottobre 1975 a Siena (secondo due fonti il 18 e 19 ottobre, secondo un'altra il 17 e 18), «nel quadro di più generali problemi di lettura o rilettura storico-teorica dei testi gramsciani, il comitato operativo ha ritenuto utile l'approntamento di un primo strumento filologico-repertoriale che conveniamo di chiamare *Regesto gramsciano*. Scopo del Regesto è quello di consentire una piena padronanza - anche manual-materiale - di tutti i passi gramsciani relativi a questo o quel concetto giudicato rilevante per il nostro lavoro»⁴.

In pratica si trattava di definire una lista dei concetti ritenuti rilevanti e di estrarre dai *Quaderni* i passi pertinenti.

Come ho accennato, il lavoro non ha avuto un compimento, si è dipanato per diversi anni, è stato svolto da diverse persone in varie sedi. Era per definizione un *work in progress*, e possiamo solo considerare quello che nel 1985 è stato messo insieme con il nome di Regesto gramsciano, cioè le 2.137 carte nelle quattro cartelle Buffetti.

Nella copia delle istruzioni operative scritte e distribuite da Cirese contenuta nella prima cartella Buffetti, la «Lista dei concetti giudicati rilevanti» elenca: Spontaneità e direzione consapevole; Subalternità ed egemonia; Senso comune e buon senso; Filosofia spontanea e filosofia specialistica; Filosofia reale; Concezioni del mondo; Cultura; Morale. Aggiunta a penna: Diritto (e diritto naturale).

³ In Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, cit., p. 65-104.

⁴ Così scrive Cirese all'inizio del dattiloscritto con le istruzioni per i lavori del *Regesto*, destinate a rendere operativo il progetto.

I ricercatori impegnati nel Regesto, dicono le istruzioni di Cirese, dovevano dividersi le varie voci tra loro, e poi procedere alla lettura e alla schedatura sia del testo dei *Quaderni* nell'edizione critica, sia dell'*Indice per argomenti* compreso nel quarto volume. L'*Indice per argomenti* doveva costituire il punto di partenza del lavoro, e anche un utile strumento di orientamento, ma la lettura diretta e integrale dei *Quaderni* doveva servire sia a integrare e incrementare la lista dei concetti iniziale (ogni ricercatore era invitato a comporre una sua lista di concetti giudicati rilevanti), sia a cogliere i concetti anche quando questi non fossero presenti in forma esplicita.

Venivano poi fissate alcune norme sulle informazioni bibliografiche con cui corredare i passi estratti, in modo da rendere uniformi le schede prodotte. Gian Luigi Bravo formulò due integrazioni alle istruzioni di Cirese, che sono state inserite nell'opuscolo introduttivo.

I ricercatori che hanno versato materiali alla banca dati comune sono stati: Giulio Angioni, Gabriella Da Re, Gianni Dore, Giannetta Murru Corrigan (Cagliari); Dante Ansaloni (Ferrara); Alberto M. Cirese, Lavinia D'Angeli, Paola De Sanctis, Sandra Puccini, Eugenio Testa (Roma); Mariano Fresta (Siena); Maria Carmen Belloni, Gian Luigi Bravo, Elisabetta Forni, Piercarlo Grimaldi, Renato Grimaldi, Benedetto Meloni, Franco Tosco, Edoardo Zandone Poma (Torino).

I materiali raccolti sono di natura diversa. Tutti i ricercatori, tranne due, hanno prodotto schede realizzate secondo i criteri fissati dalle istruzioni di Cirese, con le aggiunte di Bravo, e cioè corredate dalla riproduzione in fotocopia dei passi gramsciani e dalle indicazioni bibliografiche prescritte, ma a partire da quanto contenuto nell'*Indice per argomenti* e non a partire da una lettura diretta e completa del testo dei *Quaderni*. Quest'ultima via è stata seguita invece da Eugenio Testa⁵ e da Dante Ansaloni⁶.

I lemmi corredate da riproduzione dei passi gramsciani sono stati: concezione del mondo; concezione della realtà; concezione della vita;

⁵ Per la tesi di laurea, con Cirese, su *La nozione di "concezione del mondo" nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Contributo regestuale e spunti critici*, Università degli Studi di Roma, a.a. 1978/1979.

⁶ Per la tesi di Perfezionamento in Filosofia su *Americanismo e fordismo nei Q. 22; 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 25; 12, 24*, Università degli Studi di Padova, a.a. 1979/1980.

conformismo; consenso; cultura; determinismo; diritto, diritto naturale; egemonia; folclore; immanenza; intuizione del mondo; intuizione della vita; letteratura popolare; lingua; magia; masse; modo di concepire il mondo, la vita, l'uomo; nazionale-popolare; religione; scienza; spontaneità; subalternità; visione del mondo⁷.

Queste schede con riproduzione dei testi gramsciani sono state raggruppate, nella sistemazione del 1985, a costituire la Parte prima del Regesto, e si tratta in totale di 25 lemmi, 1082 schede e 1502 carte, che occupano tre delle quattro cartelle.

La quarta cartella raccoglie le schede della Parte seconda del Regesto. Sono schede-rinvio, non hanno cioè riproduzioni di testi gramsciani, ma solo i riferimenti bibliografici relativi a Quaderno, paragrafo e pagina delle occorrenze dei lemmi. Sono schede provenienti dallo schedario da me impiantato durante il lavoro di tesi. La scelta dei lemmi da schedare venne fatta prendendo come punto di riferimento il saggio di Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe*, e accogliendo poi le sollecitazioni che la lettura del testo gramsciano via via proponeva. Si tratta di uno schedario nato come strumento di lavoro, con funzioni di controllo e di supporto, senza caratteristiche di sistematicità e completezza (solo dei lemmi buon senso, folclore, senso comune, oltre che di concezione del mondo ecc., si è tentato di registrare tutte le occorrenze). Si tratta di 374 lemmi (per un totale di 402 carte) e dunque non possiamo riprodurre l'elenco. Segnalo solo che 134 di questi sono lemmi autonomi (Abitudine, Acritico vs Critico, Atteggiamenti verso la vita, e il mondo, Atteggiamento psicologico, Attivo vs Passivo, Autocoscienza, Bizzarria, Buon senso ... Tradizionale, Tradizione, Triviale, Ufficiale, Uniforme, Universale, Uomo del popolo, Uomo della strada, Visione del mondo, Volgare) e 240 sono co-occorrenze di Popolare / Popolaresco / Popolare-Nazionale (accezione, adesione, affermazione, agiografia, agitazione politica, almanacco,

⁷ Cagliari: conformismo, immanenza, letteratura popolare, lingua, magia, nazionale-popolare, spontaneità; Ferrara, tesi Ansaloni: scienza; Roma: cultura, diritto, diritto naturale, folclore, religione; Roma, tesi Testa: concezione del mondo, concezione della realtà, concezione della vita, intuizione del mondo, intuizione della vita, modo di concepire il mondo la vita l'uomo, visione del mondo; Torino: consenso, egemonia, masse, spontaneità, subalternità.

ambiente, ammirazione, amore, apoliticismo, apostasia, arena, argomento, aristocrazia, arte figurativa, aspetto, assemblea, atteggiamento ... teatro, termine, tendenza, testo letterario, tono, turismo, tradizione, umore, unità, università, valore, vita, vita intellettuale, volontà, xenofobia).

Nella quarta cartella trovano posto anche le Appendici, e cioè copie di alcuni testi elaborati in relazione con il Regesto: Piercarlo Grimaldi, Renato Grimaldi, *Progetto per l'elaborazione automatica del Regesto gramsciano*, Torino, L.E.I.N.O., 1976 (dattiloscritto); Paola De Sanctis, *Gramsci e la questione islamica*, in *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, Milano, F. Angeli, 1980, p. 231-248; Dante Ansaloni, *Taylorismo e produzione. L'organizzazione del lavoro nei Quaderni gramsciani*, «Note. Documentazione. Bimestrale del Centro di documentazione sindacale di Ferrara», 1981, n. 4/5, p. 67-75 e n. 6, p. 83-90.

Nella sua sistemazione del 1985 il materiale del Regesto fu trasmesso ai gruppi di lavoro di Torino e di Cagliari. Una copia è conservata nel mio studio presso il Dipartimento di Storia Culture Religioni della Sapienza Università di Roma e un'altra (con gli originali) è depositata presso la Fondazione Varrone di Rieti, insieme con il fondo archivistico e librario di Alberto Mario Cirese.

Non è questa la sede per tracciare un bilancio del lavoro del Regesto e dei suoi esiti. Possiamo almeno dire che non avrebbe senso riproporlo oggi, nelle modalità originarie, quando sono accessibili *Quaderni* e *Lettere* in formato digitale, con tutte le possibilità di ricerca testuale che ciò comporta (e tenendo conto che è in corso di realizzazione la nuova Edizione nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci). Ma due elementi di possibile interesse attuale possiamo forse segnalarli.

Il primo, diciamo di storia degli studi, è che si potrebbe prendere la partecipazione al lavoro del Regesto come spunto per una raccolta di testimonianze dei ricercatori coinvolti in quella impresa, a proposito dello stile di lavoro scientifico che la caratterizzò, che fu insieme originale (se confrontato con la contemporaneità) e rappresentativo di una stagione degli studi.

L'altro aspetto interessante sta ovviamente nel lavoro di riflessione che fu compiuto per la individuazione di termini e concetti gramsciani di rilievo demo-etno-antropologico. La costituzione di un vero e pro-

prio lemmario non fu portata a termine, ma sarebbe comunque possibile un confronto con gli esiti importanti di analoghe imprese di scavo concettual-lessicografico⁸, soprattutto se fosse possibile accedere ai materiali di lavoro individuale dei singoli ricercatori, ai quali, abbiamo visto, Cirese chiedeva di formulare, nel confronto diretto con i testi gramsciani, proprie liste di termini / concetti che a ciascuno fossero parsi rilevanti.

⁸ F. Frosini, G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2004; G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009.

2017

Gramsci ed io. Intervista (a cura di Sabrina Tosi Cambini e Fabio Frosini)

Pietro Clemente

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

Recommended Citation

Clemente, Pietro, Gramsci ed io. Intervista (a cura di Sabrina Tosi Cambini e Fabio Frosini), *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 357-371.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/20>

Gramsci ed io. Intervista (a cura di Sabrina Tosi Cambini e Fabio Frosini)

Abstract

Interview with Pietro Clemente, conducted by Sabrina Tosi Cambini and Fabio Frosini

Keywords

Interview

Gramsci ed io. Intervista a Pietro Clemente

a cura di Sabrina Tosi Cambini e Fabio Frosini

Partiamo dal Suo “primo” incontro con Gramsci, proprio il primissimo affacciarsi di Gramsci nella sua vita e nei suoi studi. Quando è accaduto? In quali circostanze e con quali effetti immediati, se ve ne sono stati?

Potrei cominciare dicendo che è una lunga storia, e immaginare me che racconto in un fumetto, in cui gli ascoltatori dopo qualche minuto si addormentano e compare la scritta «ZZZZZZ...», mentre io continuo imperterrito a parlare. In effetti si tratta di generazioni lontane: sembra impossibile anche a me credere che nel mio tempo di inquieta ricerca intellettuale e politica ho giocato a Gramsci tante volte, spesso considerandolo un nemico altre invece un salvatore! Direi che nella mia prima ricerca politico-intellettuale, quella della tesi di laurea centrata su Fanon e l'Algeria, Gramsci non c'era (1969). Ma c'era stato negli anni del PSIUP e dell'operaismo cagliaritano (1965-67) come Gramsci dei Consigli, Gramsci ancora torinese protagonista dei Consigli di fabbrica. Lo leggevamo nella Commissione piccole e medie aziende del PSIUP per ispirare il nostro intervento nelle fabbriche di Cagliari. Davamo volantini per sostenere e suscitare scioperi e lotte e sognavamo che i Consigli di fabbrica si facessero anche nella neonata Sardegna industriale, terra per lo più ancora di pastori e di contadini.

In quel periodo, sicuramente Gramsci in Sardegna era “importante”. Ma in che modo? a quali interpretazioni era soggetto? quali usi se ne faceva?

In Sardegna in quegli anni Gramsci veniva usato ed abusato, santificato, dal PCI e dai suoi progetti di alleanze per governare con la DC che mi parevano allora molto negativi. Gramsci veniva visto come il grande sardo, in nome del quale fare alleanze in nome dell'Autonomia della Sardegna. In quegli anni Mario Tronti parlava criticamente di Gramsci come una sorta di primo inquinatore dell'idea della centralità

del soggetto storico (la classe). Io ricordo me stesso pontificare ispirandomi a un saggio di Asor Rosa sui «Quaderni rossi», in cui teorizzava la fine della battaglia culturale, per porre al centro senza oscuramenti il conflitto di classe. Il Gramsci dell'egemonia veniva visto come "debolmente" classista, un po' troppo politicista. Non avevo, e con me tanti giovani compagni di viaggio, idee molto limpide nel campo teorico e, quindi, questo nostro antigramscismo conviveva con altri orientamenti, ad esempio una grande stima verso Giuseppe Petronio, che insegnava Letteratura italiana a Cagliari e accolse nella sua rivista testi di antropologi, che era molto gramsciano sia in letteratura che in politica. Forse sembra strano oggi, quando c'è una cultura politica radicale un po' elementare, in cui tutto viene assorbito, da Foucault a Gramsci (per me incompatibili), capire le mille sfaccettature delle teorie marxiste degli anni '60 e '70, quando ci esercitavamo, come era uso dire, a "spaccare il capello in quattro" e a cercare il pelo nell'uovo. Finché sono stato operaista non potevo essere gramsciano (se non per quella fase dei Consigli). Il Gramsci dei *Quaderni* ha una straordinaria complessità e aiuta a capire le interconnessioni degli scenari storico-sociali in cui si svolge l'azione politica, mai riducibili a pochi slogan. Io ci ho messo tanto a capire la complessità sia di Gramsci che della politica.

Alla fine degli anni '60, però, a Cagliari ci fu anche il Congresso dedicato a Gramsci, con l'intervento più noto di Cirese. Quali furono da quel momento gli sviluppi dell'antropologia nel suo rapporto con Gramsci, almeno per gli allievi di Cirese?

È vero, e io partecipai al convegno gramsciano di Cagliari con vari "compagni" del PSIUP e degli albori del Movimento studentesco. Era il 1967. Seguì quel convegno senza farmene influenzare, ero un operaista "bassiano" in quel momento, ero interessato ai poteri dal basso, all'autonomia degli operai, i temi delle alleanze e dell'egemonia non li avevo ancora scoperti. Dopo il convegno uscì il saggio di Alberto Ma-

rio Cirese, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore*¹, ma non avevo ancora imparato a connettere il suo Gramsci con le mie idee di politica. Poi, nel tempo e nelle storie di quegli anni, dopo avere traversato e calcato il movimento studentesco, sul quale ho anche scritto delle memorie anni dopo², ho cambiato vari approcci teorici e metodologici in cui Gramsci non era rilevante. Fu Cirese a far trovare, a me come agli altri allievi, tutti politicamente impegnati, un nesso tra ricerca e politica: ed esso ebbe Gramsci come oggetto. Benché le mie predilezioni di ricerca antropologica di lungo periodo restassero legate alla autorappresentazione dei soggetti sociali, alle storie di vita, un po' alla Gianni Bosio e alla Danilo Montaldi (entrambi impegnati a connettere ricerca e azione politica, e di fatto estranei al pensiero di Gramsci), Cirese ci fece affrontare Gramsci come testo, come campo da interpretare. Io scrissi qualche voce per un regesto o lessico gramsciano (di cui dà notizia Eugenio Testa nelle sue bibliografie ciresiane³ e che è stato un pezzo importante della nostra formazione, cfr. anche *infra*). Nei tardi anni Settanta anche le formazioni politiche extraparlamentari, nel cui giro la mia storia politica si era in un certo senso impantanata, avevano rivalutato le alleanze; di certo lo fece il Movimento Studentesco della Statale di Milano, diventato poi MLS (Movimento Lavoratori per il Socialismo) ed io ebbi per quel decennio l'opportunità di ritrovare una connessione tra politica e analisi sociale della cultura che aveva Gramsci come riferimento per la società italiana. Nei primissimi anni del mio lavoro di docente di Storia delle Tradizioni popolari a Siena, forse nel

¹ In P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, 2 voll., Roma, Editori Riuniti, 1969-1970, Vol. 2, pp. 299-328.

² P. Clemente, *Triglie di scoglio. Tracce del sessantotto cagliaritano*, Cagliari, Cuec, 2002.

³ Così scrive Eugenio Testa: *1975 Regesto gramsciano*, nota dattiloscritta del dicembre 1975 in cui si delineano le caratteristiche fondamentali del progetto di Regesto e si forniscono le istruzioni per la elaborazione delle schede regestuali. Il testo, rimasto inedito, è riprodotto in fotocopia nel fascicolo poligrafato *Regesto gramsciano: materiali per un lemmario (1975-1985)*, curato da Eugenio Testa (Roma, Università degli Studi "La Sapienza", 1985). Il fascicolo reca il seguente sottotitolo: *I Quaderni del carcere e gli studi socio-antropologici. A cura dei gruppi di lavoro di Cagliari, Firenze, Roma, Siena e Torino coordinati da Alberto Mario Cirese*. Un gruppo di lavoro interuniversitario che chiamavamo TOFI-SIROCA. [Si veda ora il saggio di E. Testa *Notizie sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Cirese*, in questo fascicolo (N.d.R.).]

1975, Giuseppe Petronio ci coinvolse, come allievi di Cirese, in un convegno dedicato a Gramsci che si svolse a Chianciano. Da allora cominciò anche una collaborazione con la rivista «Problemi» che è durata a lungo.

In quegli anni, quali sono stati i Suoi scritti su Gramsci in ambito antropologico, nei quali si rifletteva anche il percorso di cui ci ha appena parlato? E qual è stato il rapporto fra la ricerca in Toscana, da quando è arrivato a Siena, e l'opera gramsciana?

Sì, quello che ho descritto è in parte lo scenario del libro collettivo *Il dibattito sul folklore in Italia*⁴, che fu pubblicato anche in una edizione legata all'MLS; poi il mio saggio sui *Distlivelli di cultura*, legato a Cirese e a Gramsci, uscì su «Problemi del socialismo», una rivista storica del socialismo italiano legata al nome di Lelio Basso, in un numero che era dedicato al rapporto tra marxismo e antropologia⁵. Come si vede, c'era un nesso forte tra ricerca antropologica e orizzonti politico-culturali. Sono anni in cui insegnavo a Siena e Gramsci era dentro il manuale *Cultura egemonica e culture subalterne*, il manuale per eccellenza della mia storia di “demologo”, ed era nei miei scritti che tentavano di costruire una antropologia storica degli ultimi secoli della società toscana. In effetti, è soprattutto negli anni della ricerca sulla Toscana che sono stato gramsciano. Negli anni Settanta, tra modello scientifico e modello politico non c'era una distanza incolmabile. Io fui molto influenzato dal dibattito nel PCI toscano, su «Critica marxista», e dalle posizioni che allora esprimeva lo storico Leonardo Paggi⁶. Mi servivano a capire la complessità di questa società urbana e contadina insieme. Un passo di

⁴ P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Cultura popolare, 1976.

⁵ P. Clemente, *Distlivelli di cultura e studi demologici italiani*, «Problemi del socialismo», 20, 1980, n. 15, pp. 127-150 (numero su *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*).

⁶ L. Paggi, P. Cantelli, *Strutture sociali e politica delle riforme in Toscana*, «Critica Marxista», 11, 1973, n. 5.

Gramsci sulla Toscana che «vive solo della boria dei ricordi passati»⁷ fu un ritornello, per me sardo, che lavoravo sulle culture popolari in queste terre altezzosamente cittadine e gloriosamente medievali. In effetti, il tema che, anche nel volume miscelaneo curato da me, *Mezzadri, letterati e padroni* (Palermo, Sellerio, 1980), viene studiato, è il rapporto tra intellettuali e cultura popolare in Toscana; le pagine di Gramsci sugli intellettuali, già a partire dalle *Note sul problema meridionale*, sono state per me un riferimento rilevante. Con quelle pagine diffuse e costanti nel tessuto dei *Quaderni*, in cui gli intellettuali sono componenti sociali funzionali, e non eccelse menti o applauditi performer, mi sono sempre trovato a discutere anche in Toscana contro teorie e pratiche – anche dei beni culturali – ancora idealiste, che parlano di bellezza, di eccellenza e di altre sciocchezze, se viste dal punto di vista gramsciano. Il ruolo degli intellettuali e, oggi, la trasformazione radicale di questa figura, sono temi ancora vivi e da reinterpretare e attualizzare sulla linea metodologica che nasce dalle scritture dal carcere.

Quest'ultimo punto è per noi stato uno tra gli elementi di riflessione dal quale siamo partiti per la preparazione del numero dell'«International Gramsci Journal». Ci può fornire alcuni esempi di questa attualità?

Ancora oggi le note di Gramsci sulla società civile e sugli intellettuali in effetti mi intrigano, ci sono tornato nel dibattito internazionale sulla “società civile”, nel dibattito recente sulla “Theory” che usa anche Gramsci ma in modo troppo semplicistico. Di recente, per un intervento sulle comunità locali che organizzano imprese culturali per sottrarsi alla scomparsa, o quelle che comunque creano processi centripeti e non centrifughi con la cultura, mi è capitato di ripensare in modo diverso all'idea dell'intellettuale organico, e traversare ancora i luoghi che espongono piccole e preziose riflessioni su qualche aspetto particolare della intellettualità. Una antropologia delle istituzioni culturali e della società civile avrebbe quasi di certo in Gramsci un riferimento podero-

⁷ «... la Toscana oggi non ha una particolare funzione nella cultura nazionale e si nutre della boria dei ricordi passati» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, pp. 1288-1289).

so. Varie volte si è parlato di una Public Anthropology italiana che facesse riferimento alle riflessioni gramsciane e post-gramsciane su società civile etc. Gli altri concetti che ho ripreso nel tempo sono quelli relativi alle alleanze, non tanto politiche quanto storico-culturali, le formazioni di compromesso. Così come il tema dell'egemonia è sempre presente nella analisi dei processi culturali. Oltre il Gramsci citato d'obbligo, l'intellettuale sardo santificato, e quello usato per le politiche di compromesso, diventato prezzemolo degli studi "italiani" e per questo messo da parte in una stagione di forti aggiornamenti di essi (anni Ottanta-Novanta), c'è sempre il Gramsci scritto, quello al quale si torna sempre per cercare la chiave metodologica dei processi, la finezza della connessione tra storia e sociologia, i livelli diversi e i piani di articolazione della complessità delle forme sociali e ideologiche. Cose che nella mia giovinezza "ribelle" mi parevano poco interessanti o non abbastanza semplici e nette. Quando è uscito il volume, da me curato, *Mezzadri, letterati e padroni*, nel 1980, la mia storia di militante della sinistra italiana era conclusa. Dal 1979 ero un intellettuale per conto mio (un "cane sciolto") e rivedevo criticamente la mia esperienza, le forme di organizzazione che avevo sperimentato. Da allora sono stato più un antropologo culturale che fa cultura in senso ampio che non un militante di qualsiasi idea politica. Ma Gramsci me lo sono portato appresso come metodologo, mentre – in quegli anni – lo lasciavamo cadere come santo laico di correnti intellettuali, aree della politica, gruppi accademici etc. ...

Qual è stato il rapporto fra questo Gramsci "metodologo" e l'attenzione "rivoluzionaria" nei confronti del filosofo sardo che il Messico aveva quando ha seguito Cirese nelle sue conferenze messicane?

Alberto Mario Cirese fu più volte "importato" nelle Università messicane. Io lo seguii in uno dei suoi viaggi, mi pare nel 1981. Facemmo lezioni e conferenze all'Università e scoprimmo una generazione di giovani studiosi radicali che rifiutava l'antropologia americana (dei "gringos"), ma si era un po' stufata anche dello strutturalismo francese

e guardava all'Italia come riferimento vicino ai propri bisogni culturali. Cirese era lettore e interprete di Gramsci⁸, oltretutto fine teorico dell'antropologia⁹. Le Università di Città del Messico ci vollero perché parlassimo del tema che sentivano più italiano e più promettente per loro: Gramsci e le classi subalterne. Ma sia in Cirese che in me era avviata una riflessione critica verso la politica degli anni Settanta, che era finita con il terrorismo e la morte di Aldo Moro, le scissioni delle varie organizzazioni extraparlamentari, la delusione della regressione del quadro politico dopo la fase inebriante del '75 e dei referendum. Preferivamo leggere Gramsci come un fine analista legato a un certo contesto storico, dal quale alcuni tracciati metodologici potevano essere preziosamente estratti, ma non come un profeta di ribellioni latinoamericane. Ma il loro modo di leggere le nostre parole era inevitabilmente più a sinistra di come esse erano pronunciate. Era come se già corresse per il mondo un altro Gramsci, che noi non potevamo frenare. Gramsci divenne pensatore di movimenti locali e di ruoli intellettuali; e ne aveva la possibilità, perché il suo metodo, che non metteva al centro le figure nude del capitalismo e del proletariato, ma gli insiemi stratificati delle culture locali, con storie, usi, tradizioni, in cui anche il potere era incluso, aveva una capacità di suscitare analisi sottili in quei mondi latinoamericani in cui l'Europa si era tradotta, ibridata, e capovolta (come i carnevali, che in America Latina si fanno d'estate, e le vacanze al mare che si fanno a Natale) in forme nuove. Paradossi degli anni '80 italiani.

Quindi come si trasformò negli anni '80 il dibattito su Gramsci e l'antropologia in Italia?

⁸ Vedi anche F. Zanotelli, *Con Gramsci in Messico: la quinta patria di Cirese*, «Lares», 81, 2015, n. 2-3 (numero monografico su *La demologia come "scienza normale". Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*), pp. 317-332.

⁹ F. Zanotelli racconta che Cirese realizzò 5 viaggi in Messico, di alcuni mesi ciascuno, nel 1979, nel 1981, nel 1982, nel 1986 e nel 1987.

Da un lato c'era stato, all'interno degli studi, un duro attacco di Francesco Remotti al "provincialismo" dell'antropologia italiana¹⁰, dall'altro c'era al di fuori di essi la crisi del marxismo, la società italiana appariva in trasformazione e la politica viveva momenti difficili. In questo quadro gli antropologi si spinsero anche verso sentieri diversi. Gramsci era dentro i nostri percorsi profondi, ma non fu più in evidenza nel dibattito pubblico. Lo stesso fenomeno si ebbe in altri settori, tanto che si raccontava di studiosi anglosassoni, dell'est europeo o altro che venivano in Italia per i nostri studi gramsciani e trovavano interlocutori reticenti e quasi imbarazzati. Anche io seguii percorsi nuovi. In quegli anni mi interessava la sociologia economica di Arnaldo Bagnasco, di Massimo Paci, i temi della terza Italia, il dialogo tra Luciano Gallino e il gruppo degli antropologi torinesi, già impegnati con Cirese su Gramsci (G. L. Bravo, P. C. Grimaldi, R. Grimaldi). Tutti terreni in cui, io credo, il pensiero di Gramsci era in un certo senso incorporato e portato in avanti nella trasformazione sociale.

Per quali motivi, successivamente, negli anni 2000, il Suo interesse per Gramsci si è ravvivato, fino a riprendere la forma di un rapporto intenso?

Ma in effetti è stato quasi con sorpresa che sono tornato a Gramsci come questione, come nodo, e ho ripreso il dibattito sul suo uso nell'antropologia italiana. In occasione del 70° anniversario della morte, nel 2007, la Fondazione Basso organizzò un incontro a Roma in cui la voce principale che rifletteva su Gramsci era quella di Homi Bhabha, ma fummo invitati ad intervenire anche Ugo Fabietti ed io. Dal 2007 il mio rapporto con Gramsci torna intenso e frequente. Critico, anche verso gli studi internazionali spesso poco dotati di senso filologico e storico, e tali da prender Gramsci a pezzi e farne uso più per l'autorità acquisita che per le parole scritte. Ma con l'incontro che Giorgio Baratta provocò con Alberto Cirese e con noi allievi, Gramsci tornò formalmente a far parte delle riflessioni che connettevo con l'antropologia. In quegli anni maturò anche un nuovo modo di leggere Gramsci,

¹⁰ F. Remotti, *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, «Rassegna italiana di sociologia», 26, 1985, n. 2, p. 261-306, poi in Id., *Antenati e antagonisti*, Bologna, il Mulino, 1986.

cui non ero abituato, e si tentarono nuove letture e interpretazioni soprattutto del suo rapporto con l'URSS in carcere.

Potrebbe fare qualche esempio di queste nuove letture e interpretazioni, anche in rapporto agli "usi" di Gramsci nel mondo latinoamericano che Lei già aveva incontrato?

Sì, in parte erano le sorprendenti letture che venivano dall'India con la nascita dei *Subaltern Studies*, dagli Stati Uniti con le letture di Edward Said, delle quali sul piano sia filologico che storiografico diffidavo molto, ma che Baratta riuscì a far fruttare anche come nuovo modo di leggere Gramsci. Il Gramsci latinoamericano lo avevamo già conosciuto, anche nella modalità del dire "il Gramsci di..." e il nome di un paese, ad esempio José Martí, nato e morto molto prima di Gramsci, che fu visto come un anticipatore di una via cubana al socialismo. Il modello latinoamericano di Gramsci mi piaceva perché suggeriva l'idea di Gramsci come un rivoluzionario capace di adeguare la sua analisi alla specifica realtà nazionale, non un teorico adatto a tutte le frontiere. In linea generale vedevo queste nuove letture come molto generiche, con Gramsci legato ad altre grandi correnti intellettuali e in un certo senso digerito entro altre culture, anche estremiste come Gramsci non avrebbe mai autorizzato. Ma infine accettai l'idea che questo Gramsci "ritrovato" come lo chiamai e divenne il titolo di un numero speciale di «Lares» (numero 2 del 2008), era cambiato, e si apriva a tanti nuovi contesti. Era oggetto di un largo "revisionismo" che però lo rendeva attuale e ricco di fermenti.

Quel numero di «Lares», che ha appena citato, appare una tappa importante del rinnovato interesse dell'antropologia italiana verso Gramsci. Quali sono secondo Lei le riletture che individua e le strade che suggerisce?

È il risultato di due momenti e due seminari che si tennero entrambi a Nuoro per iniziativa dell'ISRE (Istituto Superiore Regionale Etnografico), uno nel 2007 e uno nel 2008. Entrambi avevano Giorgio Baratta come suscitatore, ma il primo dava conto in modo ampio dei *Cultural Studies* e delle nuove letture internazionali di Gramsci (interventi

di Miguel Mellino, Anne Showstack Sassoon, Cosimo Zene), mentre il secondo era il prodotto dell'incontro tra Giorgio Baratta e Alberto Mario Cirese, ed aveva per protagonista Cirese, per regista Baratta, in un quadro di partecipazione di diversi allievi "gramsciani" di Cirese. Come si vede, subito dopo il 2007 ci si diede da fare. Per me ci furono alcune novità, un leggero sdoganamento di Gramsci dal suo tempo e dal suo senso, che con Giorgio Baratta mi facevano rivivere utopie contemporanee e non solo storiografie, e nuove abitudini di lettura. Grazie soprattutto al lavoro sulle tematiche del folklore e delle tradizioni fatto da Mimmo Boninelli sotto la guida di Baratta, riuscivo a leggere Gramsci in modo tale da dare importanza a tutti i suoi scritti, e non solo ai *Quaderni*, a dare importanza anche alle biografie, al mondo personale. Leggere che aveva scritto lo stesso giorno una lettera alla sorella e un passo dei *Quaderni*, per me era un po' una liberazione, perché per tanto tempo avevamo considerato il Gramsci delle lettere un Gramsci secondario, da usare in ambito pedagogico per quelle al figlio, e comunque non significative di un suo pensiero anche quelle ai familiari sardi e russi. La lettura sincronica si rivela effettivamente capace di nuove possibilità. Anche rileggere la biografia di Fiori alla luce del Gramsci ritrovato fu utile. L'incontro tra Baratta e Cirese ha creato una nuova stagione di lettura di Gramsci per me. A Nuoro, Giorgio mi fece discutere con dei sindaci di comuni sardi aderenti a *Terra Gramsci*, l'associazione cui teneva molto, e fu drammatico per me incontrarmi con un mondo di nostalgie della sinistra antica e di accuse di tradimento che mi parevano non capire il mondo in cui viviamo. Cercai di tenere testa, perché un Gramsci letto con bandiere rosse pugno chiuso e accuse morali non poteva essere per me il Gramsci ritrovato, semmai quello da perdere. Giorgio, poi, mi disse che io, con tutte le mie riserve politiche e desiderio di non ripetere estremismi del mio passato, ero il miglior rappresentante di una nuova (terza) età gramsciana. Giorgio mi fece leggere i suoi libri, che conservo con tutte le sue amichevoli dediche. Ora uso di nuovo spesso Gramsci anche nei testi che si trovano *online*, lo uso senza più lo scopo di interpretarlo in modo adeguato come

ai tempi del *Regesto* e di TOFISIROCA¹¹. Lo uso come un materiale intellettuale “domestico” congeniale, che ha sempre qualcosa da dirmi, che ogni tanto sconferma delle attese e ogni tanto apre delle strade. Un Gramsci fratello maggiore e conterraneo. Fecondo in modo “nodale” e non per obblighi di sistema; amico. Un Gramsci che torna per me, che però ormai sono un pensionato, a essere una risorsa per una antropologia italiana che non voglia ripetere radicalismi ingenui sul potere e sul mondo segnati da grandi generalizzazioni e da copie di copie del pensiero francese anni Sessanta.

Vorremmo riprendere il tema degli intellettuali, da Lei definiti sulla base del saggio gramsciano del 1926. In effetti l'analisi che Gramsci fa di questa funzione sociale, e il modo in cui nei “Quaderni” la estende, approfondisce e soprattutto dilata, fino a includere qualsiasi individuo svolga una funzione connettiva e organizzativa, spezza una lunga tradizione che – è il caso di ricordarlo – il PCI si limitò a incorporare nella sua politica di dialogo con gli intellettuali progressisti. In sostanza, Gramsci propone di rivoluzionare completamente il modo in cui siamo abituati a pensare sia la figura dell'intellettuale – eliminando, come Lei giustamente ricorda, la sua aura –, sia il suo posto nella società. Da questa considerazione nascono due distinte questioni, che vorremmo sottoporLe. In primo luogo, ci sembra che questa ridefinizione abbia un qualche nesso con un approccio di tipo antropologico, nel senso che è reso possibile da una presa di distanza rispetto all'immagine dell'intellettuale che si è formato nella cultura occidentale a partire dal ciclo che va dall'Illuminismo all'affaire Dreyfus...

...difficile dare una risposta adeguata, anche per limiti delle mie letture nuove e dei miei ricordi vecchi. Da un lato Gramsci individua un processo in cui ci sono grandi intellettuali che elaborano un pensiero originale che è funzionale a delle politiche sociali, dall'altro un processo di condivisione da parte di intellettuali intermedi e piccoli, una vera stratigrafia. È l'analisi che fa dell'egemonia del pensiero crociano, e del ruolo degli intellettuali “minori” come i maestri del Sud. Dall'altro propone il tema della filosofia spontanea come una elaborazione intel-

¹¹ [Si veda il già ricordato saggio di Testa *Notizie sul «Regesto gramsciano» di Alberto M. Cirese*, in questo fascicolo (N.d.R.).]

lettuale dal basso che è efficace nell'ambito di gruppi locali della cultura popolare, ed apre anche all'idea che siamo tutti filosofi e che quindi anche la politica del movimento operaio non ha a che fare con gente che subisce o si ribella e basta, ma con gente che deve essere oggetto di "con-versazione", perché da un lato le filosofie spontanee contengono elementi di pensiero e di condivisione sociale, dall'altro sono in grado di capire nuove possibilità culturali, quelle di una cultura popolare e di massa, come dicevamo negli anni '70. Diciamo che la storia del PCI togliattiano si è spesso basata su una mancanza di con-versazione, e una abbondanza di doppi binari, per cui da un lato si doveva rispettare la cultura della gente comune (maschilista, religiosa, clientelista) per non perdere consensi, e dall'altro si imponeva un modello di cultura basato sugli intellettuali, e di partecipazione basato sulla famosa "linea" che veniva dall'alto. È lo stesso senso delle pagine sul folklore sulle quali Cirese ha detto cose importanti (anche sul tema del *buon senso*). In effetti, sia il concetto di cultura che Gramsci usa, che riguarda processi sociali e non raffinate forme di produzione intellettuale, sia quello di filosofi spontanei e di intellettuali di vari livelli, sono temi in cui si definisce una sorta di antropologia dei processi culturali. Io lavoro da tanti anni nei comuni, con gruppi e associazioni, e lo vivo questo concetto di cultura dinamico e sociale. Come ho detto, in Toscana sono stato sempre molto critico verso un PCI legato all'"alta cultura" e un mondo contadino condannato (forse anche auto-condannato) all'economicismo. Di recente sono tornato su alcuni passi che riguardano Vieuksseux ed ho ritrovato tutta la complessità di Gramsci, anche il senso forte della storicità dei processi. Ve ne riporto un pezzo, è Gramsci che parla del Risorgimento e degli intellettuali:

Un centro di propaganda intellettuale per l'organizzazione e la «condensazione» del gruppo intellettuale dirigente della borghesia italiana del Risorgimento, è quello costituito dal Vieuksseux a Firenze, col Gabinetto letterario e le pubblicazioni periodiche [...] Le iniziative del Vieuksseux indicano quali fossero i problemi più importanti che interessavano gli elementi più progressivi del tempo: la scuola e l'istruzione pubblica, l'industria agricola, la cultura letteraria e storica¹².

¹² Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 823.

Gramsci vede nel Vieusseux i tratti di una borghesia progressista che infine non ebbe l'egemonia nel processo unitario che fu dominato da forze conservatrici. È molto chiara in questo passo l'idea – attribuita al Vieusseux – di una cultura che è organizzazione e comunicazione, è scuola, e formazione. In cui la nozione di propaganda non è usata in modo negativo, “snobbata”, ma vista come comunicazione e diffusione, che sono le forme fondamentali di una cultura non elitaria nei secoli delle masse. La cultura non è cosa di pochi ma è cosa dei più, è vita quotidiana più che genio di artista. È – nel suo dinamismo storico – nuova visione del mondo.

Ecco però un secondo punto (ma vi è un nesso stretto col primo). Questa estensione della nozione di intellettuale riflette una estensione reale, cioè la moltiplicazione – come dice Gramsci, «inaudita» – del numero e delle responsabilità degli intellettuali nel mondo europeo degli anni Trenta. Vorremmo sapere se anche questa questione sollecita delle Sue ulteriori riflessioni, magari legate al mondo in cui viviamo oggi (pensiamo p. es. a un libro come Legislators and Interpreters di Bauman).

Non ho nessuna riflessione sistematica. Ho visto cambiare il mondo, e passare da intellettuali come Italo Calvino o Pierpaolo Pasolini, che Gramsci avrebbe definito grandi intellettuali, al protagonismo dei conduttori televisivi, degli scrittori-attori-personaggi televisivi. Si potrebbe dire da Marcel Proust a Maurizio Costanzo, da Jean Paul Sartre a Fabio Fazio. Forse è un processo di egemonia più difficile da interpretare, in cui l'inaudita estensione reale degli intellettuali si è espressa attraverso canali nuovi in cui l'educazione politica non è entrata, o per rinuncia economicista, o per incomprendimento dei processi. Ho cercato di lavorare sulla pubblicità, e poi su quei “piccoli intellettuali” che sono gli *youtoubers* che vedono i miei nipoti. Che hanno notevole *audience* in un pubblico che si costruiscono. Credo che Gramsci si sarebbe divertito molto a fare una sociologia culturale critica di *You Tube*. Il “mi piace” di *facebook*, il numero di visioni degli *youtoubers*, indicano processi sui quali è stato Gramsci a rendere possibili analisi, la creazione di “comunità” virtuali, di gruppi di consenso, è quasi un mondo parallelo. La mia generazione non è adatta a navigare in questo mare, ma riesce a

percepire ancora “la responsabilità” che abbiamo come intellettuali. E ne nasce un certo senso di disperazione. Credo che dobbiamo cercare di mettere a disposizione strumenti analitici perché i nativi digitali siano in grado di comprendere strati e processi, elaborare forme nuove di progetto egemonico.

Lo spunto su Baratta e Boninelli ci interessa molto, sia per le due persone da Lei evocate, sia per l'importanza che questo snodo ha avuto nella Sua vita (e in quella di Cirese, in relazione a Gramsci), sia infine da un punto di vista più generale, come esempio di un «miracolo», come Lei dice, nel contesto dell'università italiana. Vorrebbe darci delle ulteriori considerazioni su tutti e tre questi piani?

Ho già detto che da Baratta e Boninelli ho appreso una nuova apertura nel modo di leggere i *Quaderni* insieme ad altri testi e fonti gramsciane, senza il peso delle ideologie degli anni '60 e '70. Con uno sguardo nuovo. Che cerco sempre di ancorare storiograficamente, però. Baratta aiutò Boninelli a laurearsi in tarda età. Mimmo gli era molto grato, e aveva restituito l'aiuto con il suo impegno sui testi di Gramsci. Mimmo era stato per me una voce “triste” che cantava, accompagnandosi con la chitarra, le storie del mondo ribelle e minoritario che avevo frequentato nella giovinezza. Avevo con lui un rapporto di scambio, mi mandava i documenti dei fondi folklorici del Tirabassi raccolti nella Biblioteca di Bergamo in cui lavorava ed erano dei modelli di rigore e di filologia testuale. Era in dialogo con Cirese dai tempi dell'amicizia-collaborazione tra Cirese e Bosio. Sentirlo cantare con la sorella Sandra, straordinaria folk singer di grande forza vocale, era struggente. Giorgio invece era, come lo definì Cirese, un “serpente incantatore”, una figura forse da Tolkien più che da accademia, benché fosse ancorato nel mondo degli studi italiani. Si poneva con grande umiltà, come se tu fossi la persona importante, e costruiva il dialogo da questa difficile posizione, ma perseguendo le sue idee con grande tenacia e determinazione. Mi ha incuriosito e mi sono aperto al suo mondo, anche se in buona parte vi ritrovavo un lessico marxista che avevo messo in cantina. Ho appreso a leggere “oltre”, grazie a lui ho letto Said senza pregiudizi. Ho imparato a vedere le idee anche nella forma di concerti e di musiche, metafore che amava molto. Il miracolo è stato quello di

avere portato Cirese, scettico e cinico, a Nuoro con intorno tutti noi allievi, a riparlare di Gramsci e ad ammettere – dopo tanti anni in cui “bastonava forte” sulle nostre e sue storie di sinistra per lui acritica – che la grande ispirazione socialista che aveva avuto da giovane aveva ancora senso. Una iniziativa in cui l’Università diventa solo il tramite per realizzare dialoghi, progetti, idee che vengono dalla vita.

La ringraziamo per questa bella conversazione.

International Gramsci Journal

Volume 2
Issue 3 *Gramsci and Anthropology: A "Round Trip"*

Article 21

2017

Pour Tosel, un Aufklärer dans les Holzwege gramsciens

Anthony Crézégut

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

Recommended Citation

Crézégut, Anthony, Pour Tosel, un Aufklärer dans les Holzwege gramsciens, *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 372-403.

Available at: <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/21>

Research Online is the open access institutional repository for the University of Wollongong. For further information contact the UOW Library: research-pubs@uow.edu.au

Pour Tosel, un Aufklärer dans les Holzwege gramsciens

Abstract

Pour André Tosel

Keywords

André Tosel

Pour Tosel, un Aufklärer dans les Holzwege gramsciens*

Anthony Crézégut

1. Sortir Gramsci de sa prison d'ignorance

1.1. Liberté vespérale et prisons imaginaires

Un doux morceau de «liberté vespérale», telle est la formule de Kundera qui nous vient¹ lorsqu'on referme le dernier livre d'André Tosel ainsi que nos yeux, pour retrouver les impressions d'un monde perdu et recoller ses morceaux pour y trouver les traces d'un monde qui peine à voir le jour. Il nous laisse une scène sur laquelle le rideau est tombé, où ne restent qu'un enchaînement de répliques d'un acteur de son temps, de masques à terre encore frémissants, et de didascalies en italiques. «*Il faut sortir Gramsci de sa prison d'ignorance*» (p. 14): la mission que s'est fixée André Tosel est de le sortir des prisons imaginaires, *le carceri d'invenzione*, ces «*architectures effondrées*» où il agonise². En ce quatre-vingtième anniversaire de la mort de Gramsci, son plus fidèle veilleur sur les marches italiennes, a voulu nous éclairer une dernière fois dans ce labyrinthe français de cachots souterrains, où le penseur révolutionnaire sarde subit les supplices d'une pièce mainte fois rejouée, articulée aux rouages de machines de tortures intellectuelles, d'appareillages infernaux, de cordes sans dénouement où se pendent et se suspendent ses cadavres exquis. Que ce soient la machinerie bien huilée des «Appareils idéologiques d'Etat», le «bloc historique» tout en pierre polie, jusqu'au son métallique de l'appel vivifiant à la «praxis», s'est consolidé dans des massifs granitiques le cours d'eau gramscien

* André Tosel, *Étudier Gramsci: pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris, France: Éditions Kimé, 2016. Dès lors, nous n'indiquerons plus que les pages du livre d'André Tosel sans faire un renvoi explicite en note de bas de page au livre.

¹ M. Kundera, *Le rideau: essai en sept parties*, Paris, Gallimard, 2005) qui caractérise ainsi le dernier Picasso.

² C'est en ces termes que Théophile Gautier commentait les gravures de Piranesi, dans *Émaux et camées*, Paris, E. Didier, 1852.

qui a laissé en France des traces dans quelques sillons sinueux, irriguant des vallées abandonnées. Tosel a connu l'âge d'abondance, ses oasis et ses mirages. La prudence accumulée lui fait troquer le fanal pour la veilleuse. Pour notre génération plongée dans le clair-obscur, l'accueil au seuil de cette «*selva oscura*» dantesque, soulève la peur dans la pensée, la forêt gramscienne semble en effet «sauvage, épaisse et âpre». Après l'effroi devant les créatures les plus morbides qui se dressent sur notre chemin, notre guide nous met en garde contre certains fantômes du passé, ceux qu'il a connus. On s'était parés à une psychomachie dans ce monde que l'esprit a quitté, Tosel nous prépare à une sciomachie, en dévoilant les fantasmagories. Toute voie droite à Gramsci est perdue, alors André Tosel veut d'abord que nous apprenions à le connaître, ce célèbre inconnu, par les chemins de traverse. Le connaître pour nous apprenions à nous connaître, à reconnaître ceux qui nous sont si familiers, ceux qui commandent nos pensées, celle des nôtres, mais aussi ceux qui sont nos adversaires, nos ennemis et qui dirigent la grande «révolution passive capitaliste». Mais aussi apprendre à ne plus méconnaître l'infinie peuplade de cette forêt hostile, ceux que nous pouvons appeler nos étrangers, ces autres que nous connaissons si mal, nos alliés réels et nos amis potentiels.

1.2. *Primum studiare, deinde agere*

Etudier Gramsci. A l'ère du *fast thinking*, des intellectuels pressés, de la rienologie expertisée, de la rumeur qui court sur les réseaux sociaux, la réflexion est intempestive. Sortir de cette collection de «maximes ou des versets à citer» à partir de Gramsci, alibi nouveau d'une «vieille paresse» (*vecchia pigrizia*) intellectuelle que dénonçait l'intellectuel libéral Norberto Bobbio en 1954 chez les intellectuels du Parti communiste italien qui réduisaient Gramsci à un *argumentum ad potentiam*³. Derrière son apparence scolastique, cette mise en garde est une boussole pour apprendre à se déprendre de l'autorité des tuteurs avec leurs savoirs de seconde main. André Tosel a mis sa vie au service d'un *Gramsci sans lé-*

³ N. Bobbio, *Intellettuali e vita politica*, «Nuovi Argomenti», 1954, n. 7, p. 103-119.

gende, le titre qu'avait choisi son ami François Ricci pour préfacier le recueil de textes publié par les Editions sociales en 1975. Ricci était lui aussi un philosophe niçois, fin connaisseur de Gramsci, désormais oublié. Il avait entamé sa thèse sur Gramsci en 1964 sur recommandation d'Althusser⁴ et André Tosel suit cet éclaircur. Ricci, dans son introduction à ce qui constitue encore l'anthologie la plus accessible et complète sur Gramsci en langue française comparait l'écriture de Gramsci à celle de Pascal, par son style fragmentaire, sa composition posthume et son caractère problématique.

André Tosel était sceptique envers les lectures clés en main, les introductions se substituant à l'étude, quand l'esprit de géométrie l'emporte sur l'esprit de finesse, la raison analytique dévitalise la pensée dialogique. Son style épousait son but. Ne jamais arrêter la pensée dans des catégories figées, suivre son rythme chemin écrivain. On ne peut s'empêcher, dans cette pensée en mouvement, de penser à celui dont il fut le plus proche parmi les intellectuels du PCI, et qu'il a contribué à faire connaître en France, l'ancien maire de Livourne, *partigiano* et intime de l'œuvre de Gramsci, Nicola Badaloni. On peut entrer dans ce travail de l'œuvre sans connaître le parcours scientifique d'André Tosel, ni l'homme, et pourtant dans ses tournures reconnaissables parmi toutes, qui a appris à le lire apprendra à le connaître. Dans ce *Passagenwerk* devenu par la force des choses testament théorique, sans que jamais cela ne se manifeste de façon ostentatoire ni que cela devienne un titre de gloire, fidèle à son humilité et sa générosité, ce sont les conquêtes de sa trajectoire d'introducteur, de passeur et créateur d'un marxisme transalpin qui se font jour. Page après page, chapitre après chapitre, se dessinent sur le fronton de son édifice intellectuel les ponts et arcades dressées par-delà les années et les frontières.

1.3. Le cheminement d'un croyant sans Eglise, d'un fidèle sans dogme

André Tosel fut avant tout un passeur du marxisme italien, dont le prestige symbolique éluda sa richesse théorique. Il assura pendant

⁴ Lettre de Louis Althusser à François Ricci, 19 janvier 1964, Fonds Althusser, correspondance privée, IMEC (Caen).

quatre décennies la traductibilité dans le langage historique, philosophique et politique propre aux intellectuels français. Son dernier livre est ainsi en filigrane un dialogue entamé avec les cimes de la gramscio-logie contemporaine, italienne pour l'essentiel, qui reste dans une large mesure *terra incognita* pour le lecteur français. Cette médiation a commencé par la publication en 1974 du chapitre sur le développement du marxisme en Europe occidentale au XX^e siècle, dans l'*Histoire de la philosophie* destinée à la Pléiade, dirigée par Yvon Belaval, qui avait confié toutefois initialement le chapitre à Etienne Balibar⁵. Les cent-quarante pages ouvrent un dialogue entre Gramsci et Althusser – à l'heure où la réponse à John Lewis marque un sommet de la ligne de démarcation qu'avait tracée en 1965 le philosophe d'Ulm entre l'historicisme et l'humanisme gramsciens et l'a-humanisme et l'anti-historicisme althussériens – de clarification sur la genèse et la postérité de la proposition de philosophie de la praxis ainsi que de présentation synthétique de diverses tentatives de concilier philosophie et sciences dans les rivages du marxisme italien, ce qu'il appelle l'historicisme radical de Della Volpe et Colletti, le matérialisme dialectique nourri de la confrontation avec le positivisme logique chez Geymonat, ou encore le dépassement du néo-positivisme comme du marxisme par Antonio Banfi. En relisant ce texte de 1974, on se demande si ce dialogue n'est pas aussi un dialogue avec lui-même, un retour réflexif sur son propre cheminement. André Tosel venait de la jeunesse chrétienne de gauche, radicalisée dans les combats contre la guerre d'Algérie, pour le développement du Tiers-monde, l'option préférentielle pour les damnés de la terre. Il intègre à partir de 1962 le Comité de rédaction de l'*Action catholique étudiante* (ACE), publication de la *Jeunesse étudiante chrétienne* (JEC). Son premier article, rédigé à l'âge de vingt ans⁶, se propose de penser quelle politique culturelle de la part de la JEC permettrait d'emporter le consentement des masses étudiantes – au-delà de la routine des meetings ou des fêtes étudiantes inconséquentes. Son but, son idéal est alors de permettre à « tous les étudiants de vivre l'amour et la justice

⁵ Entretien avec André Tosel, 10 décembre 2016, Paris.

⁶ A. Tosel, *Communauté et masse. L'action de masse en milieu étudiant*, «Action catholique étudiante», 1962, n. 5, p. 16-17.

dans leur vie de tous les jours », de transformer cette « *masse en une communauté* », communauté organique, précise-t-il, non seulement recevant mais vivant le message évangélique. Le moyen serait l'encouragement à la mise en action des « *groupes intermédiaires, organiques* » chargés d'animer conférences, tables rondes, groupes de réflexion, mais aussi d'aider les étudiants dans leurs TP, à organiser des sorties culturelles, ou encore à développer une autre conception du syndicalisme, en « *rendant une corpora plus vivante* » mais surtout en révolutionnant les pratiques dans l'université. L'utopie de cette JEC radicalisée ne survit guère mieux et plus longtemps que celle d'une *Union des étudiants communistes* (UEC) où cohabitèrent un temps les maoïstes de la rue d'Ulm influencés par Althusser, les trotskistes-guévaristes de la Sorbonne-Lettres, futur noyau de la LCR sous la direction pro-italienne, elle-même partagée entre modérés modernistes et radicaux spontanéistes. En 1965, la JEC comme l'UEC sont purgées par leurs Eglises respectives, et toute une génération se retrouve « chrétiens sans Eglise », projetée hors des sentiers battus, chargée de se frayer sa route qui passa par mai 1968, à l'université de Nice pour Tosel. Il y eut alors la tentation maoïste après 1966 et la Révolution culturelle, qui attira tant d'autres esprits brillants. Ils venaient parfois du christianisme laïcisé, ou de l'existentialisme, cherchant et ne trouvant pas leur chemin théorique dans ce qu'avait initié Roger Garaudy dans le PCF, les voies d'un humanisme sans rivages, dans le prolongement du dialogue entre chrétiens et marxistes, entre le marxisme et la pensée moderne. L'effort théorique amorcé à partir de 1974 par André Tosel pose dans une certaine mesure les jalons d'une critique, qui est aussi autocritique, des limites de cet élan, avec tous les risques encourus, ceux du dogmatisme, du sectarisme, de l'activisme, du spontanéisme comme du théoricisme. Et pourtant, il reçut l'avertissement d'Althusser qui critiquait en fait dans l'équation « *économisme + humanisme* », au-delà de Garaudy une tentation au sein de la gauche révolutionnaire de rechercher l'adaptation à la modernité capitaliste, *de facto* capitulation devant un libéralisme archaïque, fut-ce teintée de vernis social, d'un opium de bonne conscience humaniste, d'une théodicée laïcisée. Il adhère au PCF en pleine Union de la gauche et se sent proche de ceux qui regardent le Parti communiste italien (PCI) comme un modèle politique pour la transformation du PCF,

ce qu'on a appelé un temps du nom d'eurocommunisme. On y trouve la revue «Dialectiques», fondée en 1973, animée par une bande d'étudiants de l'ENS de Saint-Cloud, issu d'un milieu culturel proche de l'extrême-gauche, avec Danielle et David Kaisergruber, Marc Abelès, Yannick Blanc, Christian Lazzeri, épaulés par Christine Buci-Glucksmann. Une revue jeune, universitaire, ouverte sur les sciences sociales, althussero-gramscienne disaient certains, et surtout de plus en plus manifestement en discordance avec la direction du PCF, plus en syntonie avec une ligne italienne. Dans le second, la «Nouvelle Critique», revue toujours au premier poste de la bataille idéologique depuis sa fondation en pleine guerre froide en 1948, censée connecter les intellectuels communistes avec les avant-gardes culturelles, prise dans un jeu d'obéissance politique et d'autonomie culturelle⁷. On y retrouve des anciens, André Gisselbrecht, Francis Cohen, Claude Prévost, François Hincker, Jean Rony, Jacques Texier conscients de la nécessité d'élever le niveau culturel, avec Lukács ou Gramsci, et une jeune génération où on retrouve notamment Buci-Glucksmann. Quant à André Tosel, il lui arrive d'écrire dans ces revues et pourtant trois de ses cinq articles sur Gramsci et le marxisme italien sont publiés dans «La Pensée», que vient de reprendre Antoine Casanova, le responsable du PCF dans le dialogue avec les chrétiens, et dans laquelle écrivait dans les années 1960 Louis Althusser. «La Pensée» est une revue à l'histoire sensiblement différente. Sans exprimer de désaccords avec la direction du parti, elle a maintenu une ligne inspirée par le rationalisme ouvert sur les sciences et le savoir académique. Au milieu des années 1970, la ligne de l'humanisme scientifique, théorisée par Lucien Sève fait consensus relatif et Sève, partisan d'une orthodoxie ouverte, encourage Tosel à écrire dans la revue comme dans la maison d'édition qu'il dirige depuis 1970. Cette série d'articles permet aux intellectuels communistes de mesurer la richesse, la diversité du marxisme italien, ce qui leur fait ressentir le retard accumulé depuis 1956 sur la place des intellectuels dans le mouvement révolutionnaire, la négligence de la dimension culturelle de la lutte pour l'hégémonie à gauche, dans la société et

⁷ F. Matonti, *Intellectuels communistes: essai sur l'obéissance politique*, Paris, Éd. la Découverte, 2005.

dans la conquête de l'Etat. André Tosel, tout en partageant une bonne partie des critiques faites tant par les althussériens que les italiens en 1978-1979, ne quitte pas dans l'immédiat le PCF, comme le firent Etienne Balibar, Christine Buci-Glucksmann, Jacques Texier, Jean Rony. La dissolution ou l'abandon des revues «Dialectiques», «La Nouvelle Critique», de l'hebdomadaire «France nouvelle» et du CERM (*Centre d'études et de recherches marxistes*) tournent une page qui annonce une défaite culturelle au moment où même semble se dessiner une victoire politique de la gauche en 1981. Tosel quitte finalement ce parti sur la pointe des pieds en 1984, suivant l'opposition interne, des re-fondateurs, menée par Pierre Juquin, année où il publie sa collection d'articles sous le titre gramscien *Praxis*, sous-titré précisément *Pour une refondation de la philosophie marxiste*. Tosel avait depuis vingt ans toujours concilié recherche scientifique et activité militante, dans la formation politique au niveau fédéral dans le PCF des Alpes-Maritimes, l'activité syndicale dans le *Syndicat national de l'Enseignement supérieur* (SNESUP), traduit l'un dans et avec l'autre. Commence une autre vie marquée par le deuil impossible de la communauté militante, mais où dans la passion de l'enseignement, la coordination de la recherche collective, la défense et le développement de l'université publique, cette expérience vit dans cet interrègne suspendu au-dessus de l'abîme que furent les années d'apathie libérale, de 1984 à 2008. Ce recul, il ne voulait pas le vivre comme un repli, lui permit de produire ce qui reste un des meilleurs travaux au monde sur les origines de la philosophie de Gramsci, replacées avec minutie et finesse dans les débats italiens de la fin du XIX^{ème} siècle, entre Gentile, Croce et Labriola⁸. *Marx en italiques* permet de comprendre la dette de Gramsci envers cette «philosophie de la praxis» dont il a hérité, mais aussi en quoi celle qu'il esquisse lui est propre et constitue un dépassement original, irréductible aux simplifications. Cette recherche invalide les essais de ceux qui, avec plus ou moins de profondeur, cherchent à assimiler la pensée de Gramsci à l'actualisme de Gentile⁹, ou sa conception du marxisme à celle d'une

⁸ A. Tosel, *Marx en italiques*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1991.

⁹ Le premier, en langue française, à faire ce lien explicitement est le théoricien dominicain suisse, de sensibilité plutôt progressiste Georges Cottier, qui devient ultérieurement cardinal: G.

religion laïque, d'un canon d'interprétation historique, soit une variante de la philosophie de Croce comme le présente Althusser dans *Lire le Capital* en 1965. En réalité, Gramsci redécouvrirait, sans s'y réduire, par des chemins détournés sur lequel il retourna tardivement, les pistes défrichées par Antonio Labriola, le plus célèbre inconnu dans le panorama du marxisme européen, tout du moins en France. Contrairement à d'autres, André Tosel ne fut jamais un *pentito* du communisme, ni un renégat du marxisme, il dut s'accommoder d'un certain isolement loin des modes parisiennes, de publications dans les presses universitaires bisontines ou dans la maison d'édition toulousaine de Gérard Granel. Il n'y eut guère d'illusions dans son cas devant l'hypothèse d'une mondialisation heureuse et d'une humanité réconciliée, les allées lumineuses que certains imaginaient après la chute du mur. Symbole fort l'année de la dissolution de l'URSS, avec la fin de la division du monde en blocs, il prône l'Esprit de scission¹⁰, une volonté affichée jusque dans la titre de garder ses distances avec l'idéologie dominante. Un pas de côté avec Gramsci, avec le dernier Lukács, celui de l'*Ontologie de l'être social* – un quasi inconnu en France, sauf pour l'itinéraire singulier de Nicolas Tertulian, et qu'on commence à peine à publier¹¹ – pour penser les impensés du marxisme tel qu'il se développa au XXème siècle: la question du droit et des droits, de la démocratie, de l'Etat moderne d'une part, celle de la nature dans son rapport au travail humain d'autre part.

Cottier, *Du romantisme au marxisme* (Paris, Alsatia, 1961). Paradoxalement, cette critique lui fut adressée aussi à partir d'une extrême-gauche aux sensibilités bordiguistes, voir l'article de Robert Paris, insistant sur les affinités théoriques entre la pensée du jeune Gramsci et celle de Mussolini (*La Première Expérience de Gramsci (1914-1915)*, «Le Mouvement Social», 1963, n. 42, p. 31-58). Cette ligne d'attaque fut adoptée par le philosophe chrétien Augusto Del Noce qui voit dans cet immanentisme absolu une impossibilité à dépasser le nihilisme, tant dans le fascisme que dans le communisme le plus subtil: *Il suicidio della Rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978. Le livre vient d'être traduit en français avec une préface d'Hugues Portelli qui fut un des meilleurs connaisseurs de Gramsci dans les années 1970, alors militant socialiste, devenu par la suite centriste puis parlementaire de droite: A. Del Noce-H. Portelli, *Gramsci ou Le « suicide de la révolution »* trans. P. Baillet, Paris, Cerf, 2010. Ces dernières années, un jeune intellectuel, élève de Costanzo Preve semble redécouvrir ce couple, avec une signification curieusement positive, D. Fusaro, *Antonio Gramsci: la passione di essere nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 2015.

¹⁰ André Tosel, *L'esprit de scission: études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Besançon, Université de Besançon, 1991.

¹¹ G. Lukács, N. Tertulian et D. Renault, *Ontologie de l'être social. Le travail, la reproduction*, trad. par J.-P. Morbois, Paris, Éditions Delga, 2011.

A contre-courant, en 1991, il organise un colloque sur Gramsci, pas tout à fait le premier mais sans nul doute le plus riche, sous le titre *Modernité de Gramsci ?* réunissant quelques-uns des meilleurs spécialistes italiens et français de l'œuvre de Gramsci, comme Jacques Texier, Giorgio Baratta, Giuseppe Vacca, et certains qui purent être en polémique avec ses héritiers, comme Etienne Balibar ou Costanzo Preve. On y discute franchement du défi de la modernité américaine, des limites du stalinisme soviétique, de la place des intellectuels dans le mouvement révolutionnaire.

1.4. Un système mis en mouvement

Dans *Etudier Gramsci*, en 2016, on retrouve le passeur du marxisme italien, avec les progrès de la recherche philologique autour de l'œuvre de Gramsci. Tosel entame, concept par concept, une reprise personnelle de plusieurs entrées du *Dizionario gramsciano* coordonné par Guido Liguori et Pasquale Voza, et dont il admirait la somme collective et regrettait qu'elle n'ait pas été traduite en français¹². Il noue le dialogue (le terme italien *dialettica* convient ici parfaitement), au fil des pages, avec les travaux dont il se sentait le plus proche philosophiquement, ceux de Fabio Frosini, comme à quelques recherches pionnières de jeunes chercheurs italiens. Dans son style d'écriture, et par là même en quelque sorte dans son interprétation de la pensée de Gramsci, André Tosel semble dans cette somme tiraillée entre deux voies. Celle du « fragment », de la pensée dialogique, suivant le rythme de la pensée¹³, privilégiant le contrepoint et la fugue, qu'on pourrait rapprocher de Walter Benjamin, où il retrouverait celle de son ami Giorgio Baratta¹⁴. Et celle du « système » en mouvement¹⁵, un socratisme marxiste mis en cohérence, un « connais-toi toi-même » du mouvement révolutionnaire, laissant ouverts les questionnements, posant problème mais of-

¹² G. Liguori et P. Voza, éd., *Dizionario gramsciano: 1926-1937*, Roma, Carocci, 2009.

¹³ G. Cospito, *Il ritmo del pensiero: per una lettura diacronica dei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, Napoli, Bibliopolis, 2011.

¹⁴ G. Baratta, *Le rose e i quaderni: il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2003; Id., *Antonio Gramsci in contrappunto: dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.

¹⁵ A. Burgio, *Gramsci: il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014.

frant une cohérence conceptuelle derrière l'apparente forme décousue de ses écrits, où on retrouve des thèmes majeurs et ses infinies variations. On pourrait oser parler d'un *stoicismo storicista*, qui passe non par l'édification de la construction mentale la plus ingénieuse, ou élégante, mais par l'étude de la *realtà effettuale*. Dans ce livre, se condense et se réécrit cet itinéraire, comme se révèle quelque chose de son être profond: on retrouve l'homme de dialogue avec toutes les croyances qui n'abdique ni la rigueur scientifique ni la conviction laïque, l'ami fidèle de la cause du peuple, comme du savoir, qui refuse de la confondre avec une foi aveugle. En un mot l'humaniste et le rationaliste, désireux de trouver la voie d'un réalisme qui n'abandonne pas les aspirations utopiques.

1.5. *Amicus Gramsci, sed magis amica veritas*

Gramsci a connu, en France, nombre d'amants volages, des entichements passagers, et bien peu de fidèles. André Tosel, comme Robert Paris ou Jacques Texier, fut de ceux qui dans la solitude des années néfastes, maintinrent la flamme de la pensée critique et de l'intelligence collective. Dans ce dernier ouvrage, Gramsci est aussi poussé jusque dans ses limites, il n'est pas caché au lecteur certaines dimensions problématiques de la philosophie de Gramsci, en particulier ce que Tosel nomme son « *productivisme* » (p. 144) ou encore de son « *eurocentrisme* » (p. 240). Et si finalement, André Tosel propose un continuuel retour à Gramsci, c'est parce qu'il est non seulement utile mais indispensable, plus actuel que jamais pour penser le capitalisme avancé et dépasser la défaite des subalternes. Tosel est un amoureux de Gramsci, mais encore plus de la vérité, du savoir, de la sagesse, et parce qu'il les aime sans défaillir, il l'aime fidèlement. Avant de nous plonger dans ce dernier morceau, il nous faut bien dire qu'il y aurait des textes à redécouvrir, à exhumers. Nous pensons à son article publié en 1984 dans «La Pensée»¹⁶ – non intégré au volume *Praxis*, à notre connaissance, ni ailleurs – mettant en évidence l'originalité de la con-

¹⁶ A. Tosel, *Philosophie de la praxis et dialectique*, «La Pensée», 1984, n. 237, p. 100-120.

ception de la dialectique chez Gramsci mais aussi éventuellement certaines de ses limites en la comparant avec celle, souvent décriée, d'Engels dont la *Dialectique de la nature* qui ne se réduit pas aux schématismes de l'ère stalinienne ni aux caricatures de certains adversaires, miroir de la même incompréhension, et dont l'urgence écologique tend à reconsidérer les thèses de manière moins unilatérale¹⁷. C'est un mérite rare que d'offrir à ceux qui le lisent, et l'écoutent, les références qui permettent d'élargir ses horizons, ne pas s'enfermer dans une chapelle idéologique, même dorée et ornée.

2. Une obstinée rigueur

2.1. Un combat pour la culture

Etudier Gramsci est d'abord un appel à mener le combat pour la défense de la culture. Non simplement un *Kulturkampf* laïc contre la religion ou les cléricismes ni en aucune manière un *Kampf der Kulturen* (p. 36), mais un *Kampf für die Kultur* dans une nouvelle *Krisis* de la conscience européenne. Une crise qui commence par une immense destruction de valeurs économiques comme culturelles. Toutes ne sont pas à jeter par-dessus bord, d'autres sont à refonder après le terrible vingtième siècle, il faut mettre en abîme ce monde à construire au bord du gouffre¹⁸. La première partie de l'ouvrage propose ainsi l'itinéraire d'un « *intellectuel militant pour le socialisme et la culture* » (p. 17) qui culmine dans l'expérience d'intellectuel organique à la tête de « *L'Ordine Nuovo* », revue hebdomadaire de culture socialiste dont la devise résume l'esprit de Gramsci comme celui de Tosel (p. 45): « Instruisez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre intelligence. Mobilisez-vous parce que nous aurons besoin de tout notre enthousiasme. Organisez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre force ». André Tosel retrace en quelques traits ce jeune Gramsci, si méconnu en France pour

¹⁷ J. Bellamy Foster, *The Return of Engels*, «Monthly Review» 68, 2017, n. 10.

¹⁸ A. Tosel, *Un monde en abîme? Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008.

les années 1914-1918¹⁹, attentif tant aux avant-gardes italiennes, méridionales comme Pirandello ou septentrionales avec les futuristes et Marinetti (p. 19-20) connectées aux pointes de la culture européenne qu'à l'*Alltag und Lebenswelt* des gens simples, dans leur pratique sensée, même dans l'apparente irrationalité de leurs jeux de hasard codifiés, de leur folklore particulariste, de leurs pratiques religieuses syncrétiques, de leur sens commun fataliste. Gramsci les restitue sans condescendance ni jugement au-dessus de la mêlée, et sans épargner les grands noms, les replace dans la totalité, celle de la structure sociale actuelle et de sa genèse. Il élève les humbles dont la pratique quotidienne est considérée avec autant de sérieux que celle des intellectuels de profession. Et il abaisse les puissants, dans sa critique du sens commun des intellectuels de profession. C'est ce qu'il appelle le *lorianisme* du nom de l'économiste Achille Loria, et dans lequel il perçoit la base sociale de l'adhésion, ou de la non-résistance, ou encore de l'impuissance à organiser une culture élevée et populaire, qui permit la victoire du fascisme en Italie, plus tard de l'hitlérisme en Allemagne. Pour un penseur que l'on présente souvent comme un apologue des intellectuels, et une façon pour les intellectuels d'affirmer leur droit à l'existence, voire à la prééminence, dans le mouvement ouvrier, le paradoxe est saisissant. Une partie importante de ses *Quaderni* est consacrée à la dénonciation de ses sophismes érigés en savoir d'autorité, de cette absence d'analyse paré derrière les facilités d'un langage commun à une caste intellectuelle, de cette marchandise nationale frauduleuse qui ne circule en Italie que par absence de libre-échange avec les sommets de la pensée européenne et de marché commun avec les classes subalternes de son propre pays. Le *lorianisme* fait couple avec le *brescianisme* (p. 124), cette littérature de clercs jésuites qui se nourrit des préjugés paternalistes sur le bon peuple conservateur, d'une profonde méconnaissance de la vie quotidienne des subalternes et s'épuisant à dépeindre la folie des foules révolutionnaires, colportant rumeurs infondées issues de la projection des auteurs. Cette double tare, selon Gramsci marque l'*intellettualità* ita-

¹⁹ Nous nous permettons ici de renvoyer au mémoire de maîtrise de Pia Bou Acar dirigé par Jean Salem : *L'action journalistique d'Antonio Gramsci au cœur du combat révolutionnaire italien du début du XXe siècle*, Paris, Université Paris 1 Panthéon - Sorbonne, 2014.

lienne, elle s'enracine dans deux tendances culturelles, au sens d'une organisation ou d'un refus d'organisation de la culture des simples, celle du maçonnerie et du jésuitisme (p. 31-33), qu'il analyse dans ses écrits de jeunesse. La maçonnerie est *de facto* dans l'Italie de la fin du XIX^{ème} siècle le mode d'organisation de la culture des élites laïques, libérales et « progressistes ». Par son culte du secret, son refus d'organiser un mouvement d'éducation populaire, sa réalité de milieu de sociabilité des élites politiques, économiques et intellectuelles, elle représente l'échec des libéraux italiennes à diriger un mouvement national-populaire, à l'image du jacobinisme français jusque dans son descendant modéré, le mouvement républicain radical qui va emporter la bataille de l'éducation et de la laïcisation des institutions. Elle laisse l'organisation de la culture populaire aux cléricaux, conservateurs, voire « réactionnaires », dont le jésuitisme constitue une des formes – entre celle des modernes et des intégristes – la plus subtile dans son entreprise contre-révolutionnaire car partisane d'un *aggiornamento* permanent, d'une liaison organique avec les masses non pour les élever à la culture supérieure mais pour les maintenir à un niveau de semi-ignorance, guère supérieur au folklore et au sens commun, avec ses superstitions et ses préjugés fondus dans l'obéissance aux puissants et la peur de la vengeance divine. C'est de cette double caractérisation de l'encadrement de la culture italienne – qui recouvre en fait dans le vide de l'un moderne rempli par le plein arriéré de l'autre, une multiplicité de sous-cultures locales, corporatives, traditionnelles – que se constitue le terreau favorable au mouvement fasciste. Comment ne pas voir, dans ces doublets lorianisme/brescianisme, maçonnerie/jésuitisme, un possible avertissement pour le mouvement socialiste ou communiste face aux risques de pédantisme intellectuel et de doctrinarisme sûr du triomphe de sa raison, ou au contraire de compromissions sociales et surtout culturelles avec l'idéologie dominante. L'écueil du mépris pour le sens commun des simples, ou au contraire de populisme qui conduit à un maintien dans la subalternité, aux désillusions politiques et au renversement dans la rancœur envers les masses réactionnaires. Comment ne pas voir une leçon des expériences vécues, dans les Eglises, le Parti, les associations laïques qu'a connues de l'intérieur André Tosl. Ces dangers circonscrits, l'alternative pour le mouvement

révolutionnaire tient sur un fil ténu : organiser une renaissance culturelle, un *Rinascimento* (p. 24-25) que Gramsci appelle de ses vœux en septembre 1917 « *une nouvelle Renaissance pour l'Italie, la renaissance de sa Plèbe* ». Organiser la culture, en repoussant l'étroitesse de vues de Bordiga comme l'alignement d'un Tasca sur la culture libérale (p. 39 et 46), et fournir un travail d'éducation militant qui fut celui de « L'Ordine Nuovo », de ses cours pour l'école du nouveau Parti communiste après 1923 (p. 63), de ses discussions avec des intellectuels de profession, ouvriers syndiqués, cadres politiques.

2.2. Dire la vérité face à la tentation de la double vérité

Le « fil rouge de l'hégémonie » tel qu'André Tosel caractérisait dans les années 1980 la problématique longtemps mûrie de Gramsci est tissée dans l'étoffe de la pédagogie. « *Tout rapport d'hégémonie est un rapport pédagogique* », la force dirigeante politique, l'*hegemon*, est comme un bon enseignant (p. 305-306), il façonne une *forma mentis* capable de saisir la complexité de la réalité, de se construire une conception du monde cohérente et expansive pour agir, le tout à partir du noyau de bon sens de chacun de ses élèves. Il leur apprend non pas à être autonome, mais libre, sans maître absolu ni autorité suprême. Le conseil, le parti, l'Etat sont trois formes différentes d'organisation politique nécessaires mais transitoires, centralisées sous des modalités les plus démocratiques possibles, trois instruments d'émancipation qui peuvent devenir d'oppression, devant dépérir non dans une utopie mais dans la « *società civile* », ou plus exactement la « *società regolata* » (p. 171 puis p. 209, selon André Tosel, il s'agit d'une transfiguration du terme même de « communisme »). Ces concepts sont rarement compris dans la reformulation qu'opère Gramsci, dans un retour à Hegel traduit dans la prose réaliste de Machiavel. La « société civile » de Gramsci n'est pas l'infrastructure économique des libéraux ni celle de certains marxistes, elle se compose d'un réseau d'associations – Eglises, médias, partis, syndicats, associations civiles ou ONG dirions-nous aujourd'hui, écoles – autonomes mais de plus en plus intriquées avec l'Etat élargi et où la lutte entre conceptions du monde rivaes portent sur la construction de l'hégémonie sociale solidifiant la conquête du pouvoir poli-

tique, *stricto sensu*, l'Appareil d'Etat dans sa dimension administrative. Le terme *civile* en italien se rapporte directement à celui de *civiltà* (culture/civilisation), ancré lui-même dans l'histoire de longue durée des *città*, de la *civitas* romaine aux communes médiévales puis à la Florence de la Renaissance, fondement du *cittadino*, le citoyen-bourgeois, donc de la formation de l'idéal républicain et démocratique moderne. La fin de ce processus d'*incivilimento*, de civilisation des mœurs²⁰, est la disparition de l'Etat absorbée non par l'utopie anarchiste, toujours prégnante chez Marx et Lénine même, mais dans une « société réglée » qui se sera non seulement donnée ses propres lois mais dont les citoyens auront intériorisé dans leurs pratiques, leurs rapports aux êtres humains et au monde, comme habitus acquis, éthique réfléchie et lois civiles. Cet *incivilimento* rendu possible par un long travail pédagogique ne sera pas atteint par l'utopie de la communication transparente, de l'argumentation rationnelle, ce sera une éducation militante, un combat culturel, une lutte contre la conception du monde des classes dominantes qui font tout pour entraver la mobilisation des classes subalternes. Nous faisons allusions à Husserl pour la *Krisis*, c'est l'année 1935, celle aussi de la *Kehre* d'Heidegger, celle enfin de la mort de celui qui avait inspiré Gramsci pour penser l'intellectuel organique de type nouveau, Henri Barbusse. En cette année 1935, Gramsci interrompt la publication de ses *Quaderni*, au bout de ses forces, devenu icône planétaire après l'appel humaniste et militant du Prix Nobel de littérature, combattant pacifiste, Romain Rolland pour sa libération²¹. Cette même année est marquée par l'organisation du Congrès pour la Défense de la Culture à Paris, réunissant un panel sans égal pour réfléchir sur le pourquoi de la défaite face aux fascismes et le comment de la contre-offensive humaniste: Bertolt Brecht et Thomas Mann, André Gide et Louis Aragon, André Malraux et Boris Pasternak, Ernst Bloch et Robert Musil, John dos Passos et Ilya Ehrenbourg²². Certes la revue «Clarté» de Barbusse qui avait tant inspiré Gramsci après la guerre n'existe plus, mais «Eu-

²⁰ N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

²¹ R. Rolland, *Ceux qui meurent dans les prisons de Mussolini*, «L'Humanité», 27 octobre 1934.

²² S. Teroni, W. Klein, *Pour la défense de la culture: les textes du Congrès international des écrivains, Paris, juin 1935*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2005.

rope» de Romain Rolland continue à porter la flamme, tandis que naît «La Pensée» animée par les physiciens Jacques Solomon et Paul Langevin, les biologistes Jacques Monod et Marcel Prenant, les philosophes Georges Politzer et Henri Wallon. On ne pourrait manquer la vitalité de ce mouvement intellectuel, parallèle aux fronts populaires, des universités populaires et nouvelles animées par Politzer, les pamphlets mordants de Nizan, les brochures *A la Lumière du marxisme* avec Georges Friedmann, Jean Baby, René Maublanc, Marcel Cohen ou Auguste Cornu. Le communiste français, et l'intelligence française de gauche, courra longtemps après cette effervescence culturelle, dont elle ne trouva une suite souvent que dans le communisme italien à la lumière du gramscisme, dans les revues «Società», «Rinascita» ou les colloques de l'Institut Gramsci. Il eût fallu que la bataille culturelle ne soit pas que lutte idéologique, sur le front politique, tactique de pouvoir, ruse de la raison bureaucratique, non pas un instrument dans le machiavélisme de «la fin justifie les moyens» mais un mouvement froid de compréhension de la *realtà effettuale*²³. Il eût été possible de poser la question morale, non de façon jésuitique, mais pour répondre au défi de la crise des valeurs. Il était imaginable de trouver une issue au nihilisme et la réduction de toute valeur à la force brute, à la victoire militaire ou au pragmatisme, à l'action efficace, à la technique et la raison instrumentale triomphante. *Dire la vérité est révolutionnaire*, la formule aux accents jaussiens, empruntée directement à Barbusse sonne cruellement quand on repense à 1935. Le défi de Heidegger, Scheler et Husserl était aussi celui de Brecht, Bloch et Aragon sur de toutes autres bases. Il eût pu être relevé en 1935, il fut bien vite abaissé dans la pratique institutionnalisée de la *doppia verità*.

2.3. «Fare i conti con Althusser»: sur un demi-siècle de malentendus

Restituer la complexité de l'opération théorique gramscienne face au jugement althussérien sur la nature idéologique de la philosophie de Gramsci. Car le fil rouge dans le labyrinthe dans lequel nous conduit

²³ André Tosel retrouve ici la mise au point de l'éminent linguiste, et un des premiers à connaître l'œuvre de Gramsci en France, G. Mounin, *Machiavel*, Paris, Ed. du Seuil, 1958.

André Tosel, est la réouverture du *spartiacque*, la ligne de partage des eaux, tracée par Althusser en 1965, dans son fameux chapitre *Le marxisme n'est pas un historicisme*, qu'Étienne Balibar disait récemment relire avec effroi, comme cas d'école de la pensée stalinienne²⁴. André Tosel revient sur le cas Althusser en faisant, à l'instar du disciple de Geymonat, Silvano Tagliagambe, un défi majeur posé à la conception gramscienne du marxisme, autour de leur conception de la science²⁵. Il y revient à deux reprises, sur le même point de rupture, la contestation de la scientificité de la théorie gramscienne, sa réduction à une idéologie de la praxis, dans un monde unidimensionnel saisi par la conscience d'un acteur transformant un monde dont la totalité serait appropriée comme « totalité expressive », articulation de la théorie du reflet, d'une spiritualisation du monde et de son centrement, dont la transformation serait le produit d'une idéologie qui serait religion séculière, mythe efficace. André Tosel a décidé de *fare i conti con* Althusser non sur le terrain de la polémologie mais sur celui de la philologie. Les assertions péremptoires, déjà contestées par les scrupules qu'Althusser instillaient dans son texte même, entamées par ces jugements paradoxaux voire ambivalents, sont méthodiquement démontées. Face au gramscisme unidimensionnel sur le tableau noir d'Althusser, Tosel rétablit un Gramsci en couleurs et en trois dimensions. Althusser dénonçait l'historicisme absolu de Gramsci, Tosel le rétablit dans la complexité d'une théorie de l'histoire, une « théorie de la relativité générale » pour conjurer le spectre honni du relativisme par un philosophe à la recherche de l'absolu. Il repense l'espace présent non plus sous la modalité appauvrissante d'une « totalité expressive » mais une, nous citons Tosel ici, « *théorie structurelle du tout social finalisée par la perspective politique de l'hégémonie* ». Il se replace dans le temps dans une « théorie généalogique de l'histoire moderne » qui n'est pas justification ou acceptation de l'étant mais « *périodisation ouverte sur le présent des luttes* » et ouverture sur des « *récits partiels* » (p. 88). On retrouve dans l'exposition de Tosel

²⁴ É. Balibar et al., *Althusser: une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie I)*, «Cahiers du GRM», publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes – Association, 2015, n. 7.

²⁵ Le chapitre sur Louis Althusser, rédigé par S. Tagliagambe in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Vol. 7, *Il Novecento* (2), Milano, Garzanti, 1976, p. 78-126.

sa largeur de vues, aux horizons sans cesse élargis, tournés vers l'infiniment petit des micro-relations humaines, de la singularité des situations, de leur mise en relation concrète dans des rapports de force et des rapports de séduction à échelle humaine, et des « transformations moléculaires » (p. 295-296) et vers l'infiniment grand des relations *settentrione/mezzogiorno* en Italie, Orient/Occident et Europe/Amérique, puis Nord/Sud dans le monde (p. 226 à 236), des macro-relations entre classes sociales, nations, blocs historiques. On retrouve sa hauteur d'analyse, attentive aux sommets de la pensée européenne voire mondiale, la philosophie de Croce, Bergson et James, l'économie politique et le tournant planiste autour d'Henri de Man, Keynes, la science politique italienne de Michels, Mosca, Pareto, la sociologie de Weber, Durkheim, l'histoire avec Mathiez, la littérature bien entendu au contact de Balzac, Zola, Pirandello, Svevo, Tolstoï, Chesterton. Une hauteur qui ne délaisse ni la critique historique des pics locaux, provincialisés par le regard gramscien mais aussi déracinés de leur faible enracinement national, dans sa déconstruction du romantisme italien manzonien, de la philosophie gentilienne, de la poésie de D'Annunzio, tous en partie responsables de la catastrophe italienne. Des hauteurs enracinées qui lui permettent d'arpenter les sentiers traversiers, les dénivelés pour redescendre dans les vallées où vivent les italiens, les producteurs, les humbles. Loin d'être réductible à une « idéologie » uniforme, unidimensionnelle, Gramsci tel que Tosel nous le reconstitue analyse progressivement les divers niveaux de l'idéologie²⁶, ciment du bloc historique et source tant de conscience partielle que facteur d'unification du vécu historique. On peut partir du haut en bas, comme dans la théorie des *Appareils idéologiques d'Etat*, pour voir comment l'Idéologie se diffuse comme une force immatérielle matérialisée de domestication sociale, par un ensemble d'appareils dont le centre est partout et la circonférence nulle part. On peut aussi partir de bas en haut, pour s'éduquer à résister à une idéolo-

²⁶ Nous renvoyons à l'étude fondatrice d'Alberto Maria Cirese, *Concezione del mondo, filosofia spontanea, folklore* in P. Rossi, éd., *Gramsci e la cultura contemporanea*, Vol. 2, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 299-328, dont Louis Althusser a connaissance, et a étudié avant de rédiger son fameux article sur les *Appareils idéologiques d'Etat*.

gie dominante, qui a su se développer de façon moléculaire. Une construction, elle aussi moléculaire d'une nouvelle hégémonie des subalternes, à partir du vécu, du sentir, du particulier singulier, pour s'élever à une rationalité réelle, au comprendre, à une universalité concrète. C'est le chemin de Gramsci: partir du folklore, force matérielle de résistance, quasi intemporelle, religion fossilisée, porteuse d'irrationnel mais aussi d'une raison d'être dans la compréhension du monde. Puis la religion, les religions, elles-mêmes progressivement déplacées de la transcendance vers l'immanence, du polythéisme vers le monothéisme, qu'il ne s'agit pas de mépriser car elle a sa fonction d'unification d'une conception du monde et de mise en adéquation avec une morale permettant l'action. Elle est une phase durable, nécessaire de l'humanité, son défaut mortel par rapport à la philosophie est son absence de réflexivité, ses horizons néanmoins limités face à la percée de la rationalité moderne, sa force par rapport à elle est sa foi qui pousse à l'action, à l'espérance, à l'utopie (p. 274 à 276). Vient alors la dialectique du sens commun et du bon sens (p. 269 à 272), que Gramsci tend à confondre dans un premier temps, avant de les dissocier tout en identifiant dans cet amalgame d'idées reçues, de pratiques inconscientes, de conformisme de masse, le noyau du vrai contenu dans le sens commun des subalternes. Au sommet de la construction, la philosophie comme ordre rationnel et réfléchi de l'existence, dont la philosophie de la praxis représente le projet le plus abouti de ne pas s'enfermer dans les constructions arbitraires d'un philosophe génial mais de penser la pratique humaine, l'histoire passée, présente et future. Nous entrons ici dans la troisième dimension avec la profondeur de la conception qui esquive les attaques de Croce sur le réductionnisme du matérialisme historique au facteur économique, sans tomber dans le subjectivisme de l'acteur porteur d'une conception du monde par son projet ou l'actualisation d'une utopie, comme dans le messianisme du jeune Lukács ou de Bloch (p. 283), d'une gnose moderne ou la liberté absolue de Sartre. Gramsci réintroduit les « distincts » de Croce, ce que Bourdieu appellerait les « champs autonomes », dans une totalité historique, complexe et articulée, en mouvement perpétuel mais dans une généalogie déterminée, animée par un ensemble de relations tantôt de distinction, tantôt d'opposition, et dans certains cas d'antagonismes, à

préciser dans l'analyse concrète de la situation concrète: ce que Gramsci appelle le bloc historique. La conception de la totalité esquissée, sans cesse retravaillée au fusain, se rapproche moins de la totalité expressive leibnizienne que d'un univers qui contient une infinité de multivers (p. 80), plus proche de Giordano Bruno ou Pascal, un « *complesso* » selon le terme judicieusement choisi par Labriola pour caractériser cet ensemble de faits historiques restitué dans la multiplicité de leurs relations et combinaisons. Ce qui tombe, grâce à la restitution patiente d'André Tosel, c'est l'accusation, sous-jacente chez Althusser explicite chez d'autres²⁷, de totalitarisme de la pensée gramscienne (p. 172), indifférent à la pluralité des formes de la représentation de la volonté populaire comme à la spécificité des champs de l'action humaine, une sorte de gentilianisme inversé. Althusser avait affirmé de façon tranchante son anti-humanisme et un anti-historicisme, quitte à revenir sur les malentendus que cela ouvrait, Tosel lui oppose un humanisme et un historicisme absolus qu'il reconstruit dans sa complexité, loin de tout schématisme, en évoquant à juste titre ce que ces concepts d'humanisme et d'historicisme charrient d'équivoques (p. 83). Des ambiguïtés qui permettent à Althusser de condenser dans une même attaque une multiplicité de charges symboliques, qui ne touchent pas Gramsci au cœur et qui, pour partie d'entre elles, ratent leurs cibles. André Tosel défend la méthode historiciste de Gramsci, et la philosophie de l'immanentisme absolu qui la sous-tend, comme elle supporte son humanisme absolu qui devient aussi un projet culturel alternatif à la modernité déshumanisante, fasciste italienne ou allemande, libérale américaine ou stalinienne russe. L'*ostinato* harmonique de Tosel offre, avec une obstinée rigueur, un prélude au symbole de cette utopie concrète humaniste ; il est l'alternative au gorille apprivoisé, l'ouvrier à la chaîne de Taylor, auquel Gramsci – comme le Marx de *L'idéologie allemande*, mais avec une image plus historiquement concrète, mais aussi

²⁷ En France, voir C. Lefort, *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972; H. Lefebvre, *De l'État. 2, De Hegel à Mao par Staline (la théorie « marxiste » de l'État)*, Paris, Union générale d'éditions, 1976; en Italie, voir G. C. Jocteau, *Leggere Gramsci: una guida alle interpretazioni*, Milano, Feltrinelli, 1975; N. Bobbio, *Che cos'è il pluralismo*, «La Stampa», 21 septembre 1976; M. L. Salvadori, *Gramsci e il PCI. Due concezioni dell'egemonia*, «Mondoperaio», 1976, n. 11; L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista*, Firenze, Vallecchi, 1976.

plus intellectuelle – oppose l'idéal de l'Homme universel à la Leonardo de Vinci (p. 121), ingénieur, philosophe, artiste, artisan, l'homme idéal de Gramsci est celui qui réalise progressivement dans l'histoire son essence d'être humain. Celui qui s'extrait de sa condition d'homme du commun soumis à un conformisme subi, d'individu, banal ou exceptionnel, pour s'élever dans la formation de sa personnalité, singulière et universelle, dans l'élaboration active d'un nouveau conformisme émancipateur par « en bas », par le Parti/Prince Moderne qui laisse à chacun la possibilité de développer toutes ces potentialités (p. 179).

2.4. L'exposition d'une « philosophie de la libération »

La *Darstellung* de Tosel nous dévoile progressivement ce qui pourrait constituer le noyau de la philosophie de Gramsci, qu'Alberto Burgio et Fabio Frosini ont récemment éclairé de leurs reconstructions philologique²⁸. Le nœud de cette nouvelle conception de la philosophie pourrait, c'est une hypothèse que Tosel développait déjà au début des années 1980²⁹, se trouver dans le concept de traductibilité (p. 249-250). Il a souvent été reproché les ambiguïtés, les équivoques, les antinomies des équations gramsciennes: « philosophie = politique = histoire », ou encore « hégémonie = consentement + coercition », tour à tour bifides, inversées, déplacées. Ces équations ont été falsifiées par la logique formelle althussérienne, peut-être est-ce que cette métaphore mathématique est peu à même de symboliser la profondeur de l'opération linguistique gramscienne, d'une linguistique qui a peu à voir avec le rêve structuraliste d'une *mathesis universalis* dans et par le langage, et beaucoup avec l'influence tant de la philologie que de la pragmatique, deux sources dont Gramsci s'est nourri dans sa courte formation académique. Cette philologie pragmatique lui permet de réaliser son opération théorique: un dialogue entre l'idéalisme critique allemand de Kant et Hegel construit dans la traduction philosophique de

²⁸ Burgio, *Gramsci: il sistema in movimento*, cit.; F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci, 2003.

²⁹ A. Tosel, *Philosophie marxiste et traductibilité des langues et des pratiques*, «La Pensée», 1981, n. 223, p. 110-126; R. Descendre et J.-C. Zancarini, *De la traduction à la traductibilité: un outil d'émancipation théorique*, «Laboratoire italien. Politique et société», 2016, n. 18.

l'expérience des Lumières françaises, du pragmatisme anglais et du romantisme allemand, et d'autre part précisément l'expérience concrète des Révolutions françaises depuis 1789, rencontre entre une pensée rationaliste forgée par des intellectuels, l'action d'un peuple et une force hégémonique jacobine (p. 284). L'opérateur pratique se trouve potentiellement dans l'empirio-pragmatisme anglo-saxon (p. 248), avec l'attention renouvelée au sens commun, à l'expérience, aux faits, dont on trouve un autre versant tant dans les thèses sur Feuerbach que dans le dernier Lénine. Le génie de Gramsci, renouvelant les trois sources du matérialisme historique non en trois piliers mais en théorie allemande/pratique française médiatisée par l'opérateur anglo-saxon, est de trouver malgré tout un filon de pensée authentiquement italien, et pourtant universel, de Dante à Croce, passant par Campanella, Bruno, Galilée, Machiavel, Vico, Labriola. Cela nous ramène à quelques-unes des pages les plus passionnantes du volume, celle sur la dialectique entre nation et internationalisme, soit du particulier et de l'universel, où Tosel nous livre un aperçu éclairant de ce combat sur deux fronts que mène Gramsci, et de la voie étroite qu'il ouvre au mouvement révolutionnaire. Le rejet du nationalisme (p. 218), négation des réalités locales ou corporatives vivantes par une entité abstraite, exaltée dans sa spécificité, fétichisée. Pourtant, la naissance d'une communauté humaine porteuse des utopies de justice et de fraternité ne peut passer que, suivant l'exemple de la révolution française et par-delà aussi de la réforme protestante, par le cadre national. Elle est impossible, utopique dans le mauvais sens du terme, sans la construction volontaire d'un Etat éthique et d'une société civile, enracinée dans ce que la tradition nationale porte de démocratique, d'émancipateur, et dans un contrat social avec le peuple et les subalternes dans un bloc social qui s'inscrit, pour un temps indéterminé, encore au niveau national. Ce qui conduit Gramsci à une critique impitoyable de ce qu'il appelle le cosmopolitisme³⁰ (p. 220-221), dont l'envers est le nationalisme dans l'ère moderne des impérialismes, et qu'il perçoit comme le mal italien depuis l'époque médiévale, entre guelfes et gibelins, entre Eglise et Em-

³⁰ Nous renvoyons le lecteur ici aux travaux les plus aboutis sur la question, ceux de F. Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009.

pire, les deux formes historiques du cosmopolitisme en Occident entre lesquels les intellectuels italiens n'ont pas su « *farsi stato* » et « *farsi nazione* ». Ce cosmopolitisme aux atours séduisants est vivement pris à parti par le jeune Gramsci dans sa polémique contre l'espéranto (p. 21) qui, derrière les bons sentiments affichés, n'incarne qu'une utopie trompeuse, une abstraction intellectuelle là où une langue universelle ne peut être que traduction de multiplicités de formes de vie et d'histoires, un manifeste pour le multilinguisme (p. 219). Le véritable espéranto risque d'être un langage technique appauvri, celui de l'américanisation à sens unique face auquel doit émerger un parler universel, celui d'un multivers à sens pluriel. L'acharnement de Gramsci contre le cosmopolitisme s'enracine dans son manifeste pour qu'enfin les intellectuels italiens remplissent leur fonction de médiateurs, d'organiseurs, de traducteurs de la volonté populaire, leur fonction national-populaire. L'horizon reste pourtant celui du cosmopolitisme, la communauté universelle. Tosel parle de sa catholicité (p. 210-211), ce qui peut sembler paradoxal, tant Gramsci semble protestant, et a été interprété comme tel³¹. Il est le réconciliateur de ces deux traditions religieuses, ne tente-t-il pas d'introduire un peu d'esprit protestant, soit national, critique, moderne, dans l'Eglise laïque qu'est le Parti communiste ? Avec le cosmopolitisme comme horizon, Gramsci apparaît, comme Tosel le remarque à plusieurs reprises, remarquablement stoïcien. Cela peut relever de la trivialité pour son combat contre la souffrance physique et psychologique en prison, pour ne pas sombrer dans le naufrage de sa personnalité, ce que Tosel nous expose sobrement avec une bouleversante touche personnelle (p. 291-293). Cette hypothèse, que l'auteur qualifie de « *stoïcisme de la rationalisation industrielle* » (p. 179) nous est parue lumineuse : cette tension entre liberté et nécessité, actif et passif, raison et passion, lois et nature humaines comment ne pas y voir le dépassement des tensions que les maîtres du stoïcisme nous ont légués ? La place centrale qu'occupe l'hégémonie

³¹ C'est ainsi que le perçoivent après la guerre l'écrivain italien Elio Vittorini et l'intellectuel français Dionys Mascolo. E. Vittorini, *Gli anni del «Politecnico»: lettere 1945-1951*, éd. par C. Minoia, Torino, Einaudi, 1977; D. Mascolo et R. Antelme, *Autour d'un effort de mémoire: sur une lettre de Robert Antelme*, Paris, M. Nadeau, 1987.

dans la théorie de Gramsci, quels philosophes, si ce ne sont les stoïciens, lui ont accordé une place analogue, poussant Tosel à parler d'une « *version moderne de l'éthique stoïcienne* » (p. 319)? André Tosel pointe avec clairvoyance que la philosophie de la praxis comme immanentisme absolu, refusant toute transcendance, permet de dessiner une tradition philosophique originale depuis la pensée antique d'Aristote, Socrate, des stoïciens, à l'humanisme rationaliste et réaliste, de Machiavel, Bruno, Spinoza aux Lumières plurielles et marginales, avec Vico, Rousseau, Goethe jusqu'au néo-idéalisme de Kant et Hegel, dont Marx est le dernier élève turbulent, et enfin au pragmatisme de James, Dewey. Tosel l'évoque à un moment donné, sans approfondir l'allusion, il s'agit d'une autre tradition, bien que voisine de celle qu'Althusser amorce dans ses écrits tardifs sur le matérialisme aléatoire (p. 88), de Démocrite et Epicure jusqu'à Heidegger, en passant par Machiavel, Spinoza, Nietzsche. On pourrait dire que Gramsci et Althusser sont deux faces de la modernité, cherchant l'espoir jusque dans l'abîme. L'une lumineuse, l'autre ténébreuse, l'une essayant dans les ténèbres de trouver la lumière d'une nouvelle civilisation qui serait un progrès pour l'humanité, l'autre choisissant d'enfoncer l'homme dans sa nuit pour qu'il ne puisse plus s'illusionner sur sa civilisation de mort. Dans sa réélaboration en prison, Gramsci mûrit son projet culturel, qui va au-delà de la Renaissance, qui fait vivre l'Humanisme, dans ce qu'il appelle la «réforme intellectuelle et morale». Cette dualité Réforme et Renaissance est encore une façon de critiquer dans cette dernière les intellectuels traditionnels, et leur dédain pour les subalternes et l'histoire de leur pays, et le savoir érudit déconnecté de la vie. Son appel à la Réforme intellectuelle et morale dépasse, en la réalisant, l'appel à la Révolution culturelle (p. 201 à 204) qui, comprise partiellement, pourrait signifier une tabula rasa douteuse, celle qu'avait lancé certains intellectuels soviétiques au début des années 1920, tel le *Proletkult* pour lequel Gramsci avait des sympathies, ou celle que plus tard expérimenta la Chine maoïste, conduisant par ces excès d'idéologisme ou de politisme, son déficit national-populaire compensé parfois par le populisme, à un nécessaire retour de bâton, comme lors de la Révolution française, qui prend la forme d'une Révolution passive, ou révolution conservatrice, révolution-restauration. Le but que se fixe Gramsci dans

les années 1930, dans la plus grande crise que le capitalisme ait connue, alors que le fascisme, le colonialisme prennent possession du globe, qu'américanisme libéral et le césarisme progressif stalinien incarnent les alternatives, c'est de réaliser une anti-révolution passive. Il s'agit de remettre les subalternes en mouvement, non pour quelques révoltes inorganiques, pour être instrumentalisées dans tel ou tel bloc historique, dans un pays, une région ou une période donnés. Il s'agit bien de devenir force hégémonique, maître de leur destin et pouvant décider de celui du monde, porteur d'une conception du monde intégrale et complexe, cohérente et en expansion, dialogique et antagoniste à celle des forces hégémoniques du vieux monde. Pour les forces qui incarnent cette alternative inexistante actuellement, mais potentielle dans le mouvement ouvrier de l'après-guerre, il incombe de réaliser un exercice d'humilité, d'abord en apprenant de la défaite, en reprenant la pensée pas à pas grâce à la dimension opératoire – *operare*, le mot est sans doute celui qui convient le mieux à la méthode de Gramsci, terme longtemps gommé derrière *agir* dans les traductions françaises et que Tosel nous permet d'exhumer (p. 260) – de ses textes. Lorsqu'il s'agit de trouver une formule pour marquer cette philosophie, nous serions tentés, interprétant l'intention de Tosel de dire une « *philosophie de la libération* », non pas une théologie mais, là nous reprenons l'expression que Tosel tire de Gramsci, non pas une religion de la liberté mais une « *hérésie de la religion de la liberté* » (p. 280).

3. *L'artisan et son ouvrage*

3.1. *Déchiffrer la légende de notre guide*

Le premier obstacle sur les sentiers gramsciens, c'est que notre guide nous laisse avec une carte minutieuse mais dont la légende est elle-même à déchiffrer. Il était nécessaire de se détourner d'un esprit exagérément analytique, découpant mécaniquement la pensée de Gramsci en morceaux conceptuels, thématiques, ou en bornes chronologiques figées, mais l'écriture dialogique à la Diderot, sous la forme somme toute classique d'un livre de nature universitaire, est le style le plus difficile qui soit. Il comporte sa part de détours salutaires et de voies sans

issue, d'abandon dans des sentiers touffus et d'escapades dans des vallons fertiles, de retour sur les sentiers battus et d'explorations sur des sentes inconnues. Il n'y a pas lieu à le regretter, il est possible de prendre le livre d'André Tosel par différents bouts, comme Althusser nous proposait d'éviter le chapitre 1 du Capital – ce que nous déconseillons pour étudier *Le capital* autant que pour *Etudier Gramsci!* – comme Cortázar nous fournit deux feuilles de route pour lire sa Marelle. On peut choisir la lecture traversière ou décider de commencer par le commencement, et se plonger dans le travail de l'œuvre, le tout est d'éprouver de la joie de lire et de vouloir faire l'effort de l'éprouver jusqu'au bout. Car l'effort intense provoqué par une écriture dense peut parfois décourager. Sa lecture intégrale est nécessaire, elle est aussi laborieuse, au sens qu'elle nous contraint à un travail intense, elle nous oblige à suivre un travailleur, rompu au dur labeur, qui prit le parti du *labor*, des travailleurs jusque dans sa méthode d'artisan, travaillant et retravaillant l'ouvrage sur le métier. Il faut des efforts pour parvenir aux premières étincelles, mais le premier obstacle épistémologique passé, cet ouvrage est de ceux qui nous aident à nous orienter dans la pensée et dans l'action.

3.2. *Un débat inachevé avec le gramscisme diffus post-moderne*

On peut également noter une certaine frustration quant à une tendance à un style allusif, non pas pour l'étude de Gramsci même, référencée avec méticulosité, ni pour la discussion avec la gramsciologie contemporaine, mais plus avec les courants modernes et post-modernes se revendiquant de Gramsci, ou avec certains penseurs que l'on rapproche fréquemment de Gramsci. Tosel tourne le dos au style tranchant d'Althusser, fermant une longue parenthèse où les affirmations lapidaires, stimulantes mais simplificatrices, ont beaucoup obscurci la connaissance de Gramsci en France. Il est à craindre un œcuménisme excessif, pourtant contredit par la rigueur de la démonstration d'André Tosel. Le fil rouge d'une philosophie de la libération est bien éloigné de ce qu'Althusser fustigeait dans un gramscisme de seconde main, l'embrouillamini personnaliste de Garaudy, qui proposait un ersatz de Paul Ricoeur, du Gabriel Marcel de contrebande, adapté

aux milieux marxistes. Il en est aussi de conflits non résolus, ni même posés clairement, si ce n'est dans quelques lignes perdues laissées en chemin. A plusieurs reprises, la formule « on a souvent reproché à Gramsci... » (p. 179 par exemple) revient, elle laisse supposer au lecteur qu'il lui sera possible de retracer ce qui vient de Lefort, Lefebvre, Althusser mais aussi d'Anderson, Bobbio, Del Noce, Jocteau, Mondolfo, Pellicani, Perlini, Salvadori. On eût apprécié que l'appareil de notes de bas de page, très complet pour la première partie, le soit tout autant pour les chapitres suivants, laissant le lecteur novice dans les études gramsciennes, et plus largement dans les débats du marxisme français et européen, désarmé face à ces allusions d'initiés. Plus fondamentalement, on aurait aimé que soient développés les passages sur les liens explicites ou implicites avec les œuvres de Deleuze (p. 297-301), Foucault (p. 179) ou Bourdieu, que le fil rouge avec l'œuvre althussérien ne se limite pas ouvertement à 4 ou 5 pages mais se poursuivre quelque peu, y compris dans ses reformulations entre 1965 et 1978³². Existe-t-il une incompatibilité fondamentale entre les conceptions philosophiques de Gramsci et celles d'Althusser ou des possibilités de syncrétisme tels qu'elles se sont manifestées chez Christine Buci-Glucksmann puis dans les milieux académiques engagés anglo-américains des *Cultural studies* ou dans le néo-populisme de Mouffe et Laclau? Est-il possible de croiser, sans risquer des incompatibilités logiques, les œuvres de Foucault, Deleuze avec celle de Gramsci, ou est-ce, comme certains le suggèrent pour Marx³³, s'exposer à formuler sans le savoir des théories contradictoires *in se*? Si on prend le cas des *subaltern studies*, la lecture partielle qui est faite des manuscrits tardifs de Gramsci est-elle une reprise créative d'intuitions gramsciennes (p. 101)³⁴, ou est-il possible d'y voir un renversement de la « finalité hégémonique » qui reste le but

³² V. Morfino, *Althusser lecteur de Gramsci*, «Actuel Marx», 2015, n. 57, p. 62-81; A. Crézégut, *Althusser, étrange lecteur de Gramsci. Lire « Le marxisme n'est pas un historicisme »: 1965-2015*, «Décalages» Vol. 2, 2016, n. 1, p. 2.

³³ I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.

³⁴ Cette question est d'autant plus vitale qu'elle correspond aujourd'hui à un sens commun académique aux dimensions planétaires. Je me permets de renvoyer au travail en phase de finalisation sur cette question réalisé par l'étudiante italienne Claudia Pede à l'EHESP, à Paris, sur *Un héritage actif: Folklore et subalternité chez Gramsci*, septembre 2017.

de Gramsci, comme Tosel nous l'expose? Tosel a visiblement choisi, sans doute pour ne pas alourdir son propos ou considérant que ce n'était pas son objet, d'esquiver ces questions ou de ne pas les traiter de manière frontale. Il laisse son lecteur de charger de se former sa propre pensée, en confrontant le gramscisme de Gramsci avec ce qu'en firent ces exégètes. Il met à notre disposition tous les outils pour construire notre propre édifice théorique, à partir du bricolage rigoureux qu'il ne cessa d'entreprendre et de reprendre.

3.3. Une œuvre inclassable

Car le principal écueil de ce volume, tel que nous le voyons se dessiner des remarques précédentes, c'est la difficulté à le classer, à trouver à quel public il s'adresse spécifiquement: est-ce un manuel d'introduction ou une somme pour érudits? Est-ce un ouvrage scientifique d'étude ou un essai aux effets idéologiques pesés? André Tosel refuserait de se définir dans ce kierkegaardien « ou bien, ou bien » mais il faut bien dire qu'il prit le risque de rester au milieu du gué. Un nouveau venu dans l'étude de l'œuvre de Gramsci, rebuté par le monument philologique que constitue l'édition Gallimard, risque d'éprouver un autre vertige face à cet ouvrage, et se tournera vers les utiles introductions disponibles à la Découverte ou la Fabrique. L'érudit tire un grand profit de l'ouvrage, décode les allusions, et retrouve une réélaboration théorique de la matière première existant en langue italienne. Dans une période de mode, d'engouement pour Gramsci qui ouvre des créneaux éditoriaux sans précédent depuis les années 1970 à l'œuvre de ce « célèbre inconnu », le premier public est de très loin le plus nombreux, il risque, hélas de ne pas y trouver son compte. Le livre reste difficile d'accès, nous ne parlons pas à un travailleur d'exécution ou un étudiant en difficulté, mais même à un public aguerri à la lecture, connaisseur des théories critiques, engagé dans l'action militante: que ce soit un ouvrier syndiqué, un professeur qui introduit ses élèves à la science politique ou un étudiant qui s'engage dans le monde associatif, un élu local curieux de penser les institutions, pour ce public-ci, ce livre constitue difficilement une première introduction à l'œuvre de Gramsci. Il sera par contre la lecture la plus conseillée, et

la plus précieuse, après une première introduction à Gramsci qui devrait passer, si possible, par une lecture de Gramsci dans le texte. Les éditions anthologiques publiées par les Editions sociales, maison d'édition communiste aujourd'hui disparue bien que dernièrement refondée, sont alors le meilleur tremplin. Le novice peut retrouver l'édition de poche de 1983 dirigée par André Tosel, ou celle republiée par Le Temps des Cerises dont Tosel fut à nouveau le coordinateur³⁵. *Etudier Gramsci* sera est le meilleur des livres de chevet tant sa pensée nous aide à penser, sans se substituer à notre raison critique, elle représente un exercice d'assouplissement de notre entendement, une gymnastique intellectuelle, une hygiène de vie intellectuelle et morale.

Enfin, le dernier défaut concernerait la forme de cette édition, à laquelle semble avoir manqué le nécessaire travail de relecture. C'est un défaut fâcheux, agaçant par moments, hélas de plus en plus banal dans le monde de l'édition, y compris chez ceux qu'on a coutume d'appeler les grands éditeurs. On note d'ores et déjà l'absence d'un index, *a minima* des noms, sans parler des concepts principaux, fort utile pour se repérer dans un tel dédale intellectuel. Sans effort particulier sur la question de l'orthographe ou de la grammaire, il a été possible de noter une trentaine de coquilles, d'erreurs, la plupart du temps heureusement sans incidence, mais aussi des datations erronées pour ce qui est des références à des publications françaises notamment. L'éditeur réalise un travail remarquable de diffusion de la pensée critique dans le champ national, et il ne peut qu'être félicité d'avoir accepté un livre que les grands éditeurs auraient publié il y a trente ans et tendent aujourd'hui à dédaigner. Cela ne dispense pas du travail de relecture, certes coûteux, fastidieux, mais qui permet de rendre hommage à un ouvrage d'une telle qualité artisanale de fond et que le caractère artisanal de la forme dessert.

³⁵ A. Gramsci, *Textes*, éd. par A. Tosel, trad. par J. Bramant, G. Moget, et A. Monjo, Paris, Éditions sociales, 1983; A. Gramsci, *Textes choisis*, éd. par A. Tosel, trad. par J. Bramant, G. Moget, et F. Ricci, Paris, Le Temps des Cerises, 2014.

4. Conclusions: un éclaireur en des temps obscurs

André Tosel, un *Aufklärer* dans les *Holzwege* gramsciens? Par *Holzwege*, entendons-nous bien, non pas ces « chemins qui ne mènent nulle part » selon la traduction française qui a obsédé Althusser jusqu'à sa mort, ni même ce cheminement « *off the beaten track* » quand bien même Tosel nous porte souvent hors des sentiers battus mais ces « *sentieri interrotti* », en fait au sens littéral ces « *sentiers forestiers* », ou ces « sentiers escarpés »³⁶ si on choisit de bousculer l'étymologie. Les cahiers gramsciens ne sont pas le Livre de sable qui n'a « *ni commencement, ni fin* »³⁷ ni un labyrinthe, avec ces « *droites galeries qui se courbent en cercles secrets au fil des ans* »³⁸, soumis aux lois du cercle, avec un centre introuvable et à l'issue perdue, soumis à l'infinité des possibilités et au vide du sens. Dans les sentiers forestiers gramsciens, il n'y a pas de galeries de droites, ni cercles secrets, mais on peut y trouver une issue, si on dispose du « fil rouge » déployé par André Tosel. La force de putréfaction, qui transforme la libération du dédale en course contre-la-montre, est celui qui ronge nos sociétés post-modernes, qui hantait Althusser, le nihilisme, ces « chemins qui ne mènent nulle part » et qui ne proviennent de nul lieu. Reconquérir son passé est la première étape à la conquête du sens dans le présent, et à l'édification d'un projet d'avenir. André Tosel avait une conscience aigüe des dangers du nouveau monde né à la fin des années 1970 avec les débuts de l'offensive néo-libérale et de la mondialisation, l'épuisement des formules de la gauche historique, du mouvement ouvrier et sa traduction dans le champ philosophique, le passage d'une génération du marxisme à la pensée post-moderne. Le

³⁶ K. Marx, H. J. Chambre, et P.-D. Dognin, *Les Sentiers escarpés de Karl Marx: le chapitre I du Capital traduit et commenté dans trois rédactions successives*, 2 vol., Paris, Les Editions du Cerf, 1977.

³⁷ J. L. Borges, *Le livre de sable*, trad. par F. Rosset, Paris, Gallimard, 1978, p. 140.

³⁸ Nous avons choisi une traduction plutôt littérale de J. L. Borges, *Elogio de la sombra*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1969. Ibarra a changé radicalement la forme du poème in J. L. Borges, *L'Or des tigres ; L'Autre, le même II ; Éloge de l'ombre ; Ferveur de Buenos Aires*, éd. par N. Ibarra, Paris, Gallimard, 1976: « *Avengles carrefours, couloirs que mon regard déformant interprète, comme une lente circonférence secrète* ».

lent avènement du « *pensiero debole* »³⁹, acceptant ou se réjouissant du triomphe de la « *raison cynique* »⁴⁰ qui se nourrissait d'Heidegger, Nietzsche, Schmitt, ne l'a pas emporté. Le bilan après trois décennies d'hégémonie intellectuelle, n'a finalement produit qu'impuissance politique, désertification du terrain de l'éducation populaire, avec un apport douteux par rapport aux sommets de la pensée marxiste, tels Gramsci, Lukács, l'Ecole de Francfort, quant à l'enrichissement de la réflexion sur l'esthétique, la politique ou la langue. L'abandon du marxisme comme horizon indépassable de la pensée alternative, au lieu de son enrichissement, de sa mise en débat, de sa confrontation avec d'autres traditions de pensée et d'action, a conduit à accompagner le « *there is no alternative* » des années 1980-1990, sur le terrain philosophique. Ce que Tosel n'accepta jamais, cherchant avec Gramsci à emprunter de nouveau les « sentiers interrompus ». Dans ces sentiers, Tosel fut un *Aufklärer*, un éclaircisseur qui avança seul parmi la végétation luxuriante des concepts gramsciens pour mûrir une réflexion buissonnière, un *homo viator* qui se fit gardien de ce jardin secret, quand le temple fut détruit. Il fallait être amoureux de Gramsci, et aimer encore plus la sagesse, pour arpenter jusqu'au bout ces traverses sans certitude d'éclairer les promeneurs égarés, à mille lieux de ce chemin solitaire. Robert Musil parlait, à propos de la première passion amoureuse, comme d'une « *fuite où être deux ne signifie qu'une solitude redoublée* »⁴¹. Solitude de Gramsci, qui en prison s'étonnait qu'enfin quelqu'un puisse l'aimer et qu'il puisse aimer quelqu'un comme sa femme, effrayé qu'il était d'embrasser toute l'humanité, de sentir son cœur battre pour la cause des damnés de la terre sans jamais éprouver d'affection unique pour un être de chair⁴². Solitude de Tosel où comme dans la phrase de Musil, « *le sentiment de n'être pas compris du monde [...] loin d'accompagner la*

³⁹ André Tosel commence ainsi son étude sur les origines italiennes de la philosophie de la praxis par son refus d'adhérer à la mode de la pensée faible de Gianni Vattimo, qui commence à installer son hégémonie sur la gauche désillusionnée: Tosel, *Marx en italiques*, cit.

⁴⁰ J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985; P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, trad. par H. Hildenbrand, Paris, C. Bourgois éd., 1987.

⁴¹ R. Musil, *Les désarrois de l'élève Törless: roman*, trad. par P. Jaccottet, Paris, Editions du Seuil, 1960, p. 47.

⁴² Voir le beau récit qu'en fait A. d'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia*, Milano, Feltrinelli, 2017.

première passion, en est l'unique et nécessaire cause ». André Tosel est un éclairer, *Aufklärer* et non un *Erklärer*, un docte porteur de la sagesse universelle, mais il nous illumine, donne quelque lumière et puis s'en va, une lueur révélatrice, extralucide quoiqu'intermittente, et il nous laisse trouver le cheminement qui nous conduit à faire lumière sur une œuvre toute en clair-obscur. Tosel était définitivement un *Aufklärer*, un homme des Lumières convaincu avec Merleau-Ponty que le « marxisme avait besoin d'une théorie de la conscience »⁴³ et que Gramsci permettait de lui apporter, dans le sillage d'un Jaurès dans le socialisme français. Ces derniers temps, André Tosel aimait à rappeler le souvenir de l'un de ses premiers maîtres, Eric Weil, monument d'érudition, toujours une référence pour l'étude de Kant et Hegel, qui lorsque Tosel avait commencé à Nice à élaborer sa propre philosophie du marxisme lui avait soufflé qu'il ne tarderait pas à rencontrer Gramsci sur son chemin⁴⁴. Pour le théoricien de l'Etat de droit, le philosophe est avant tout un éducateur dont la « tâche est de discerner dans le monde, c'est-à-dire de déceler les structures du monde en vue de la réalisation de la liberté raisonnable »⁴⁵. C'est sur une note analogue que Tosel conclut le dernier chapitre de son grand livre, il nous laisse en héritage un bel ouvrage comme jalon vers la « réalisation de la liberté raisonnable ».

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 55.

⁴⁴ Entretien avec André Tosel, 10 décembre 2016, Paris. Voir aussi l'entretien avec Gianfranco Rebutini, dans la revue «Période», publiée le 30 mai 2016.

⁴⁵ E. Weil, *Philosophie politique*, Paris, J. Vrin, 1956, p. 57.