

Gramsci e il folklore come concezione tradizionale del mondo delle classi subalterne *

di Alberto M. Cirese

8 febbraio 1929: è la data che Antonio Gramsci segnò sulla prima pagina del suo primo quaderno del carcere. E in quella pagina sono elencati sedici « argomenti principali » che Gramsci intendeva studiare: *Teoria e storia della storiografia*, per esempio; oppure *Formazione dei gruppi intellettuali italiani*, o anche *La letteratura popolare dei 'romanzi d'appendice' e le ragioni della sua persistente fortuna*. E, collegati da un rinvio, tra i sedici argomenti compaiono anche *Il concetto di folklore e Il 'senso comune'*.¹

Circa due anni più tardi, all'inizio dell'ottavo quaderno, Gramsci riorganizza la lista di argomenti del 1929 e ne fa un vero e proprio progetto di « storia degli intellettuali italiani ». Ed ai primi tre posti del sommario troviamo indicati i seguenti temi: *Sviluppo degli intellettuali italiani fino al 1870; La letteratura popolare dei romanzi d'appendice; Folclore e senso comune*.²

Anche se non conoscessimo quanto poi Gramsci ha scritto in materia, la presenza di questi argomenti nei suoi progetti di studio del 1929-1931 basterebbe già da sola a darci tre indicazioni di notevole rilievo.

La prima è che Gramsci annetteva una precisa importanza allo studio degli intellettuali in quanto specializzata *categoria sociale*. La

* Conversazione rad'ofonica trasmessa nel ciclo « Antropologia culturale e questione meridionale » (Terzo Programma, 1976). Amplio le citazioni, aggiungo le note in cui tra l'altro cerco di spingere un po' più oltre il discorso, anche in relazione ai dibattiti dell'Anno culturale Chianciano 1975 (dedicato a *I libri su Gramsci*) ed a quanto avevo già scritto in *Intellettuali, folklore, istinto di classe: note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci* (Torino, Einaudi, 1975). Le edizioni degli scritti di Gramsci vengono indicate con le seguenti abbreviazioni: QEC: *Quaderni del carcere*, ediz. critica a c. di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975; INT: *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, ivi, 1949; LVN: *Letteratura e vita nazionale*, ivi, 1950; MS: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, ivi, 1948; PP: *Passato e presente*, ivi, 1951; LC: *Lettere dal carcere*, a c. di S. Caprioglio e E. Fubini, ivi, 1965.

1. QEC 5 e MS XIV (con omissione del rinvio del senso comune al folklore). Il tema dei romanzi d'appendice e del « gusto popolare nella letteratura » era già presente in una lettera del 19 marzo 1927: cfr. LC 59; MS XIII-XIV. Per la grafia 'folklore', inizialmente usata da Gramsci e poi sostituita con 'folclore' v. *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., pp. 146-147.

2. QEC 935-936; MS XVII-XIX.

seconda è che Gramsci guardava ai fatti intellettuali come a *fatti collettivi*. La terza è che Gramsci inseriva nel novero dei fatti intellettuali, intesi come fenomeni collettivi, anche attività, atteggiamenti e prodotti che abitualmente venivano o vengono considerati come *la negazione della 'vera' intellettualità*: i romanzi d'appendice, il buon senso, il folklore.

Fin dai primissimi appunti programmatici, dunque — e poi con significativa continuità nelle annotazioni dei *Quaderni* — per Gramsci la storia degli intellettuali non è solo la storia di Dante o Machiavelli, Foscolo o Croce, né è la storia delle loro singole individualità, per rilevanti che siano.³ La storia gramsciana degli intellettuali, invece, è *anche* la storia di Carolina Invernizio e dei lettori del *Bacio di una morta* o della *Vendetta di una pazza*; è anche la storia delle concezioni del mondo che possono avere origine

nella 'attività intellettuale' del curato o del vecchione patriarcale la cui 'saggezza' detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare (QEC 1375-1376; MS 3-4).

Insomma la storia degli intellettuali e della loro attività ricomprende anche quella *filosofia spontanea* che, come scrive Gramsci, è contenuta:

- 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto;
- 2) nel senso comune e buon senso;
- 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama 'folklore' (ivi).

3. L'accennata continuità nel concepire la storia degli intellettuali come, tra l'altro, comprensiva del buon senso, del folklore, dei romanzi d'appendice ecc., risulta con evidenza dalla edizione critica di Valentino Gerratana che consente di seguire i passi gramsciani nella loro contiguità temporale e nella totalità delle riscritture. Non altrettanto accade, per l'assenza di questi due elementi, nella edizione del 1948-1951; ma forse varrebbe la pena di studiare se (almeno per ciò che riguarda la concezione 'larga', per così dire, della storia degli intellettuali) il quadro tematico allora prescelto non abbia avuto l'effetto di configurare in qualche misura separato ciò che Gramsci tendeva a considerare unito, visto che le note relative ai tre primi argomenti della storia degli intellettuali progettata da Gramsci nel 1931, e più sopra ricordata, appaiono materialmente e tematicamente distanziati: nel volume *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, ad esempio, quelle sugli intellettuali intesi in senso più stretto e abituale; in *Il materialismo storico e l'organizzazione della cultura* quelle sul senso comune e la «filosofia spontanea»; in *Letteratura e vita nazionale* quelle sul folklore o i romanzi di appendice. Certo, la generale presenza in Gramsci di quella concezione 'larga' dell'attività intellettuale non è obliterata, sia per la natura stessa delle note gramsciane, comunque collocate, sia per la menzione esplicita dei programmi di stu-

Una così decisa dilatazione del tema degli intellettuali potrebbe generare un pericoloso equivoco; si potrebbe credere, cioè, che in qualche modo Gramsci intenda collocare Carolina Invernizio al posto di Manzoni e Verga, o pensi di sostituire il pensiero teorico consapevole e agguerrito con il senso comune o la filosofia spontanea, o voglia affidare il rinnovamento della società e della cultura al vecchio patriarcale o alla donnetta che crede alle streghe.

Ma le cose stanno molto diversamente. Gramsci infatti non ha alcuna simpatia per chi credesse «di aver 'superato' la scienza moderna» solo perché ha dimostrato che il folklore o la stregoneria

hanno una radice storicamente gagliarda e sono abbarbicati tenacemente alla psicologia di determinati strati popolari (QEC 328; PP 56).

Gramsci insomma non accetta che il pur giusto riconoscimento della validità storica passata o del legame psicologico attuale degenerino in capovolgimenti irrazionalistici o medievalizzanti. E infatti, senza mezzi termini, parla addirittura di «teratologia intellettuale» sia a proposito di quegli «ammiratori del folklore» che ne vorreb-

dio del 1929 e 1931, e della lettera del 1927 (Prefazione editoriale a MS, pp. XIII-XIV e XVIII-XIX); ma sarebbe difficile sostenere che il senso di quella ampiezza innovatrice sia immediatamente percepibile in base a quanto si dice nella Prefazione editoriale a *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* ed a quanto nel volume si contiene solo sulla base del Quaderno 12 (XXIX) e dei titoli di rubrica «Intellettuali, Questioni scolastiche, Giornalismo e Riviste, Lorianesimo». Parrebbe allora (ma è cosa da controllare con attenzione) che le collocazioni dei passi nei diversi volumi vengano ad assumere un valore in qualche modo 'separativo', e che una analoga valenza, se non addirittura oppositiva, ne assumano gli stessi titoli: «intellettuali» e «cultura», ad esempio, di fronte a (letteratura e) «vita» nazionale. Con la conseguenza di ridurre in qualche modo la carica innovativa, ravvicinandosi invece alle posizioni più consuete di separazione non solo tra intellettuali e non, ma anche tra attività intellettuali e gruppi sociali (e alla fin fine tra intellettualità e modi di produzione). Non che in talune posizioni anche idealistiche manchino indicazioni di non separazione (cfr. *Intellettuali, folklore ecc. cit.*, p. 97), o che in Gramsci la continuità sia sempre piena (ivi, pp. 98-101 e altrove); ma altro è avvertire continuità in un quadro di permanenti separazioni qualitative, e altro è conservare invece eventuali residui di separazione nel quadro di uno sforzo per ristabilire la continuità: soprattutto quando, come in Gramsci, l'accento batte decisamente sul rapporto 'materialistico' tra cultura (o culture) e classi, e se nella storia degli intellettuali si collocano, programmaticamente ed esecutivamente, il folklore o i romanzi d'appendice. Comunque, per tornare all'eventuale studio delle partizioni tematiche dell'edizione 1948-1951, per secondari (e magari 'sottili' o addirittura capziose) che possano apparire i punti segnalati, si converrà almeno che il tipo di aggruppamenti e titoli allora proposto ha avuto un suo decisivo peso nell'orientare per un trentennio la lettura dei testi gramsciani, e che le vicende 'ideologiche' si producono (e sono identificabili) non proprio a livelli grossolani e di superficie: quanto della lettura prevalentemente storicizzante o storicistica di Gramsci (e quanto della sua proiezione in una sorta di continuità con Croce) non dipende, poniamo, da linee di aggruppamento tematico che svantaggiano l'evidenziarsi di quell'impegno di categorizzazione sistematica cui si fa cenno più oltre?

bero la pura e semplice conservazione, sia per quegli «stregonisti» — prosegue Gramsci — che al modo di Maeterlinck

ritengono: debba riprendere il filo dell'alchimia e della stregoneria, strappato dalla violenza, per rimettere la scienza su un binario più fecondo di scoperte (QEC 329; PP 56).

In verità — prima delle degenerazioni irrazionalistiche e reazionarie qui criticate da Gramsci — c'era stato il capovolgimento che il popolarismo romantico aveva operato esaltando la poesia popolare al di sopra della poesia detta d'arte; ed all'inizio, nel quadro delle prime e più democratiche lotte risorgimentali, la candida «scoperta» della poesia di tradizione orale e contadina aveva avuto anche una sua funzione progressiva.⁴

Ma Gramsci non è certo un ingenuo neoromantico che dopo più di un secolo, e magari senza saperlo, si trovi a riproporre come moderno strumento di lotta proletaria niente altro che quella esaltazione estetico-morale dei canti popolari che solo per una breve stagione aveva espresso certi atteggiamenti democratici della borghesia in ascesa. Significativa in proposito la ormai famosa annotazione sui canti popolari del 1931:

ciò che contraddistingue il canto popolare, nel quadro di una nazione e della sua cultura, non è il fatto artistico, né l'origine storica, ma il suo modo di concepire il mondo e la vita, in contrasto con la società ufficiale. In ciò, e solo in ciò, è da ricercare la 'collettività' del canto popolare, e del popolo stesso (QEC 679-680; LVN 220-221).

Per Gramsci dunque i canti popolari hanno rilievo storico e scientifico non per la loro (eventuale) «bellezza» o per la loro (eventuale) «nascita dal basso». Ciò che conta è invece la loro *connotazione*, ossia il loro legame di fatto con certi strati sociali;⁵ belli o brutti che siano, e creati o invece soltanto adottati, ciò che importa è la loro *rappresentatività socio-culturale*, e cioè il fatto che essi indicano, manifestano, rappresentano la concezione del mondo e della vita di ciò che genericamente chiamiamo il «popolo». E ben al di là delle visioni idilliche e armonistiche dei romantici, il popolo e la popolarità dei testi non sono più soltanto vaghe ombre fluttuanti, e prendono invece la corposità concreta delle classi e dei loro scontri

4. Vedi *La poesia popolare*, Palermo, Palumbo, 1958, pp. 21-31; *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, pp. 130 sgg.

5. Vedi la postilla su «La connotazione come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce» in *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., pp. 119-120.

sociali. La concezione «popolare» del mondo è infatti vista da Gramsci nel suo *contrasto* con la società ufficiale; ed il popolo, come Gramsci scriverà altrove, altro non è che

l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita (QEC 2312; LVN 215).

In questo quadro lo studio dei canti popolari si sposta decisamente dall'originario terreno estetico-letterario a quello socio-culturale o etno-antropologico,⁶ dove ciò che conta è infatti la conoscenza del come e del perché i modi di essere nel mondo, e di concepirlo, mutino col mutare dei gruppi etnici o sociali. E perciò, proprio perché radica saldamente nella realtà delle condizioni storico-sociali certe iniziali intuizioni popolaristiche, Gramsci chiude la strada ad ogni slittamento neoromantico.

Ma nello stesso tempo Gramsci oggettivamente si oppone in modo netto alla sublimazione idealistica che delle posizioni romantiche aveva fatto Benedetto Croce: il quale infatti, proprio in quegli stessi anni (e più esattamente nel 1929) aveva affermato che la poesia popolare altro non è che un «tono» estetico-psicologico che può individualisticamente ritrovarsi così in un contadino analfabeta come in un raffinatissimo letterato.⁷

Croce insomma giudicava inesistente o comunque irrilevante proprio ciò che per Gramsci era essenziale, e cioè il legame socio-culturale tra il concreto corpo storico dei canti popolari e le concrete categorie sociali che diciamo «popolo». E così, su un terreno solo in apparenza secondario o marginale, si dichiara in modo assai netto la differenza che intercorre tra lo storicismo idealistico di Croce e il materialismo storico cui Gramsci si richiama: il primo nega ogni connessione tra i fatti intellettuali e i gruppi sociali, ed il secondo invece assume tra i suoi riferimenti fondamentali il fatto che

per la propria concezione del mondo si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare (QEC 1376; MS 4).

In altre parole, si è sempre

conformisti di un qualche conformismo, si è sempre uomini-massa o uomini-collettivi (ivi);

6. Vedi *Poesia popolare e formazione orale dei testi*, in «Ulisse», vol. IX, f. 71, febbraio 1972, pp. 136-148.

7. Cfr. *La poesia popolare cit.*, pp. 62-65; *Cultura egemonica cit.*, pp. 200-203.

sempre si 'partecipa' più o meno inconsapevolmente di una qualche concezione del mondo

'imposta' meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente (QEC 1375; MS 3).

La questione vera non è dunque quella di negare illusoriamente una realtà oggettiva, ma è quella di prenderne coscienza per superarla:

La quistione è questa: di che tipo storico è il conformismo, l'uomo massa di cui si fa parte? Quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composita in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell'uomo delle caverne e principii della scienza più moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sarà propria del genere umano unificato mondialmente. Criticare la propria concezione del mondo significa dunque renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito. Significa quindi anche criticare tutta la filosofia finora esistita, in quanto essa ha lasciato stratificazioni consolidate nella filosofia popolare. L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario. Occorre fare inizialmente un tale inventario (QEC 1376; MS 4).

La prospettiva in cui Gramsci si dispone nei passi ora citati è quella del rapporto tra ciascun individuo e la collettività socio-culturale cui ognuno appartiene. È una prospettiva indubbiamente importante, e Gramsci le dedica acute osservazioni che gioverebbero ad arricchire il bagaglio critico, non sempre copioso, di quegli indirizzi antropologici che vanno sotto il nome di «studi di cultura e personalità».

Ma nel quadro teorico-pratico in cui Gramsci si muove, il rapporto individuo-collettività non è evidentemente il solo, e tanto meno è il risolutivo. Certo è importante che ogni individuo stabilisca una sua relazione di conoscenza critica, e quindi di consapevole superamento, con i condizionamenti più o meno meccanici che su di lui esercitano i gruppi di cui si trova a far parte. Ma, come è ovvio, quelle stesse operazioni individuali richiedono — ad un livello più generale, che è insieme scientifico e politico — che si conosca con chiarezza quali e quante siano le concezioni collettive che operano quei condizionamenti, e come tali concezioni si colleghino e si oppongano tra loro, e chi le gestisca, ed a quali livelli strategici o con quale grado di consapevolezza.

Risulta allora chiaro perché Gramsci possa compiere la duplice operazione di cui s'è detto: da un lato assumere come fatti intellettuali degni di seria attenzione fenomeni di solito squalificati quali i romanzi d'appendice, il senso comune o il folklore, e dall'altro lato evitare gli ingannevoli rovesciamenti di valori operati dai tardo-romantici o dagli stregonisti.

Il problema di Gramsci è un problema di conoscenza politico-scientifica delle forze ideologiche realmente operanti «nel quadro di una nazione e della sua cultura».

Tra queste forze il folklore emerge — nel bene e nel male — da un lato per la sua radicata tenacia e dall'altro per il rapporto che ha avuto con quelle classi subalterne e strumentali con le quali Gramsci solidarizza ed alle quali vede affidato un compito di futura egemonia. Ed è perciò che il folklore, in quanto oggetto di studio, è per Gramsci «una cosa che è molto seria e da prendere sul serio»;⁸ non è infatti «una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco», e va invece studiato

come 'concezione del mondo e della vita'... di determinati strati... della società, in contrapposizione... con le concezioni del mondo 'ufficiali' (o in senso più largo, delle parti colte delle società...) (QEC 2311; LVN 215).

Così, in questa annotazione del 1935, tornano maturati, meglio organizzati ed estesi a tutto il complesso dei fatti folklorici, quegli stessi elementi concettuali che erano già presenti nella scheda sui canti popolari:⁹ la connotazione, e cioè il legame tra fatti culturali o intellettuali e gruppi o condizioni sociali; la rappresentatività socio-culturale (e non estetica o morale o letteraria) del folklore; la contrapposizione tra le concezioni folkloriche e quelle ufficiali o colte; il riconoscimento, fondamentale, che alle distinzioni di potere politico-economico si accompagnano distinzioni culturali, e che ai contrasti economici si associano contrasti di concezioni del mondo e della vita. E qui va notato, sia pure di sfuggita, che con queste formula-

8. QEC 2314; LVN 218.

9. Per i rapporti tra la annotazione del 1935 più sopra citata, ed una sua prima stesura del 1929 (pubblicata in QEC, 89), vedi *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., p. 147. Qui basti ricordare che tra la prima e la seconda definizione gramsciana del folklore c'è un processo di maturazione e approfondimento: «nel '29 il folklore è solo pensiero invecchiato; nel '35 diviene il corrispettivo culturale di una condizione sociale». Tappa di questo processo è anche la già riferita scheda sui canti popolari, stesa nel 1931 (QEC 679-680; LVN 220-221) e già chiaramente poggiante sulla 'connotazione' e sul valore 'oppositivo' delle concezioni popolari.

zioni Gramsci arricchisce il bagaglio delle categorie sistematiche del materialismo storico con una articolazione nuova ed incisiva.¹⁰

Complessivamente, quindi, Gramsci configura una distinzione-opposizione tra cultura egemonica o dominante, e culture subalterne o dominate. Con altra terminologia si può parlare di dislivelli di cultura che tendono a coincidere con i dislivelli di potere socio-economico. Né sembra scorretto estendere l'area di applicazione della definizione gramsciana del folklore parlando di dislivelli *interni* alla nostra società (e rappresentati appunto dai fatti folkloristici), e dislivelli invece *esterni*, rappresentati dalla condizione socio-culturale di quei popoli che un tempo si dicevano selvaggi o primitivi e che in buona sostanza erano poi i popoli più duramente sottoposti alla dominazione coloniale.¹¹

Ma quanto alla sostanza quale è, secondo Gramsci, la natura della concezione folklorica del mondo e della vita? È una concezione organica e consapevole, o invece composita ed implicita? Si tratta di una forza 'vecchia', superata o da superare, o invece di una forza nuova o almeno potenzialmente rinnovabile o rinnovatrice?

I giudizi di Gramsci sugli stregonisti, e la sua decisa distanza da ogni forma di neoromanticismo, indicano già in che senso debbano orientarsi le risposte. E più in generale il complesso delle qualificazioni che Gramsci assegna al folklore¹² lo configura piuttosto come un deposito tradizionale che non come un serbatoio di cariche innovative. Tuttavia la questione è assai complessa, e bisogna guardarsi bene dal risolverla in modi troppo schematici.

10. Come ho notato altrove (v. nota 5), c'è infatti (o almeno, a me è parso ci sia) una stretta connessione tra il concetto gramsciano di folklore e la ben nota formulazione dell'*Ideologia tedesca*: «le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti» (ediz. 1958, p. 43; ediz. 1972², p. 35). Non che Gramsci utilizzi il passo marx-engelsiano ora citato (che non poté conoscere); ma certo è nella linea 'materialistica' di quella formulazione che se ne ricavi che «le idee delle classi dominate non possono essere né tutte né sole le idee della classe dominante». Il che è appunto quanto Gramsci dichiara definendo il folklore come concezione del mondo 'popolarmente connotata': un nuovo concetto, dunque, che arricchisce la strumentazione teorica marxistica, e non soltanto una acuta considerazione sulle cose del proprio tempo. Quanto qui si dice lascia ovviamente del tutto impregiudicata la questione del rovesciamento del rapporto tra ideologie e istituzioni che Gramsci avrebbe operato rispetto a Marx, e di cui ha parlato Norberto Bobbio anche in riferimento al citato passo dell'*Ideologia tedesca* (ed alla Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, che Gramsci conobbe): cfr. N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, in Garin e altri, *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1969, pp. 90-91.

11. Per alcuni recenti dibattiti sulla nozione dei dislivelli di cultura (la cui formulazione risale al 1956-1962) cfr. *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit., pp. 120-127.

12. Ho cercato di stabilire analiticamente il sistema di tali qualificazioni nello scritto ora riprodotto alle pp. 65-104 di *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit.

Non va infatti dimenticato che la costante tensione critica e analitica del pensiero gramsciano rifiuta nettamente, anche in materia di folklore, quelle sbrigative operazioni che fanno, come suol dirsi, d'ogni erba un fascio.

Ecco infatti che Gramsci, a proposito della « morale di popolo », distingue nel folklore almeno due strati di ben diversa natura: da un lato stanno quelli « fossilizzati », come egli dice, che

rispecchiano condizioni di vita passata e quindi [sono] conservativi e reazionari;

ma dall'altro lato ci sono anche gli strati i quali, come prosegue a dire Gramsci,

sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo,

e che perciò possono porsi addirittura in positiva contraddizione con la morale degli strati dirigenti.¹³

E ancora, se una parte dei contenuti del folklore è costituita da cascami degradati, altri contenuti invece « circolano ininterrottamente nelle masse popolari » e

si rinnovano di continuo sotto la spinta delle condizioni reali di vita e dello spontaneo confronto tra il modo di essere dei diversi ceti (QEC 2316; LVN 219).

E quando si tratti di « innovazioni » e di aderenza effettiva alle condizioni reali di vita delle classi subalterne, ecco che allora l'opposizione delle concezioni folkloriche a quelle ufficiali diviene agli occhi di Gramsci meno passiva e più aggressiva e mordente di quanto egli non la configuri in altri casi.

Vi è dunque luogo a distinguere. E sarà anche da tener conto che in Gramsci la considerazione degli stati di fatto esistenti si intreccia costantemente con la riflessione sui modi con cui trasformarli in senso socialista. Anche quando si occupa soltanto del folklore, Gramsci non si limita a considerarlo esclusivamente nella sua contrapposizione più o meno implicita ed oggettiva alle concezioni delle classi dominanti. Nel quadro è sempre presente, implicitamente ma incisivamente, anche quella che Gramsci considera la concezione più organica, consapevole e avanzata del mondo moderno: la filosofia della prassi, e cioè il materialismo storico e più in generale il marxismo.

13. QEC 2313; LVN 217.

Perciò per Gramsci le valutazioni del folklore e della sua eventuale forza contrappositiva variano a seconda che egli lo consideri in rapporto alle concezioni della borghesia o invece in rapporto alla teoria e alla pratica del marxismo. E se nel primo caso tendono ad emergere i valori oppositivi del folklore, per impliciti o meccanici od oggettivi che siano, nel secondo caso — e cioè quando si tratta del rapporto tra la concezione del mondo subalterna e la teoria della egemonia proletaria — allora necessariamente si accentua la critica del carattere ancora troppo inconsapevole dell'opposizione puramente folklorica, e si pone con forza il problema di come giungere a trasformare in elementi di una coscienza di classe consapevole ed organizzata ciò che nel folklore restava o resta al livello di una sorta di « istinto » di classe.¹⁴ E nel pensiero di Gramsci la soluzione del problema si colloca in certo modo tra due polarità. Per un verso Gramsci sottolinea come non vi sia « contraddizione » tra la filosofia della prassi o marxismo e i « sentimenti 'spontanei' delle masse » nati nel quadro della « concezione tradizionale popolare del mondo ».¹⁵ Per altro verso Gramsci annota:

Il rapporto tra filosofia 'superiore' e senso comune è assicurato dalla 'politica', così come è assicurato dalla politica il rapporto tra il cattolicesimo degli intellettuali e quello dei 'semplici' (QEC 1383; MS 10).

« Le differenze nei due casi, prosegue Gramsci, sono però fondamentali ». In campo cattolico, infatti,

che la chiesa debba affrontare un problema dei 'semplici' significa appunto che c'è stata rottura nella comunità dei 'fedeli', rottura che non può essere sanata innalzando i 'semplici' al livello degli intellettuali (la chiesa non si propone neppure questo compito, idealmente ed economicamente impari

14. Ho ritenuto che dalle pagine gramsciane si potesse ricavare un concetto di « istinto di classe » come precedente la coscienza di classe, dando ragione del tentativo nella nota « Istinto di classe, folklore come protesta, folklore di protesta » alle pp. 113-118 di *Intellettuali, folklore, istinto di classe* cit. Alle argomentazioni lì addotte aggiungerei il rinvio a tutto il contesto in cui si colloca il seguente passo: « Anche l'unità di teoria e pratica non è quindi un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di 'distinzione', di 'distacco', di indipendenza appena istintivo, e progredisce fino al possesso reale di una concezione del mondo coerente e unitaria » (QEC 1385; MS 11: corsivo mio). Vale forse la pena di aggiungere che l'esistenza o meno di una nozione di « istinto di classe » in Gramsci (e le sue eventuali qualificazioni) costituisce un problema di « filologia ideologica » non irrilevante non solo per ciò che riguarda la sua costruzione di « categorie sistematiche », ma anche nel quadro dei dibattiti sul valore più o meno mediatamente « rivoluzionario » o « alternativo » del folklore, e sulla determinazione delle caratteristiche teorico-pratiche di ciò che sia giusto considerare come il « soggetto rivoluzionario ».

15. QEC 330-331; PP 57-58.

alle sue forze attuali), ma con una disciplina di ferro sugli intellettuali perché non oltrepassino certi limiti nella distinzione e non la rendano catastrofica e irreparabile (ivi).

Ben diverso, a suo giudizio, l'orientamento marxista:

La posizione della filosofia della praxis è antitetica a questa cattolica: la filosofia della praxis non tende a mantenere i 'semplici' nella loro filosofia del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi di intellettuali (QEC 1384; MS 11).¹⁶

È dunque evidente, anche se qui la si è appena sfiorata, la complessa articolazione di piani e di motivi che caratterizza il pensiero gramsciano anche in campo socio-culturale ed etno-antropologico.

Quale ne è stata l'influenza, nei settori specializzati e oltre, nei venticinque anni che dividono la prima pubblicazione dei *Quaderni del carcere* dalla loro recente edizione critica?

Nessuna, almeno fino a tempi assai vicini, per quel che riguarda gli orientamenti antropologici di origine prevalentemente statunitense, introdotti in Italia negli anni Cinquanta;¹⁷ e nessuna, o quasi,

16. Ad evitare possibili letture aristocraticistiche di quest'ultimo passo gramsciano (del quale potrebbe riuscire urtante o rallegrante l'espressione «basso livello delle masse») gioverà forse rammentare che, a ragione o a torto, Gramsci tiene l'occhio alla chiarezza della «coscienza teorica» (che ritiene debba divenire patrimonio «di massa»), ma non per questo nega o svaluta il valore *conoscitivo* dell'operare pratico. Il suo discorso infatti così prosegue: «L'uomo attivo di massa opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza teorica di questo suo operare che pure è *un conoscere il mondo* in quanto lo trasforma» (QEC 1385; MS 11; corsivo aggiunto). E pur distinguendo tra «coscienza teorica» ed «operare» (e segnalandone il possibile contrasto «storico»), almeno per un momento Gramsci giunge ad assegnare ad ambedue lo stesso nome («coscienza teorica»); infatti il suo discorso sull'«uomo attivo di massa» così continua: «Si può quasi dire che egli ha *due coscienze teoriche* (o una coscienza contraddittoria), una implicita nel suo operare e che realmente lo unisce a tutti i suoi collaboratori nella trasformazione pratica della realtà, e una superficialmente esplicita e verbale che ha ereditato dal passato e accolto senza critica» (ivi; corsivo aggiunto). L'unificazione terminologica («due coscienze teoriche») pone un problema da non aggirare: che cosa è, dove si colloca, come si esprime (e come più adeguatamente si denomina) una «coscienza teorica» che poi non è propriamente *coscienza* (dato che è «implicita») e non è propriamente *teorica* (in quanto risolta nell'«operare»); resta comunque il fatto che il conoscere «pratico» è posto come reale, e che la «coscienza teorica» ereditata dal passato risulta puramente «verbale» (pur se non priva di effetti dato che «riannoda» a determinati gruppi sociali, «influisce nella condotta morale» o nell'indirizzo della volontà ecc.).

17. Sull'argomento vedi le pp. 259 sgg. del lavoro collegiale *Il dibattito sul folklore* più avanti cit.

in quel boom delle scienze dette sociali di analoga matrice di cui oggi sembra in vari modi avvertita la crisi.¹⁸

Immediata e importante fu invece l'eco che Gramsci ebbe in studiosi di poesia popolare della statura di Vittorio Santoli, e determinante fu la sua influenza su quegli studi folklorici o demologici che nell'immediato dopoguerra si legarono in modo più diretto ai problemi del Mezzogiorno e alle lotte contadine per la terra.

Furono certo quelle lotte a dare la spinta di fondo che impose, per così dire, una concezione nuova del rapporto tra gli intellettuali di professione e il mondo che Gramsci chiamava dei « semplici ». Ma assieme a questa spinta — e ben al di là delle pur incisive suggestioni del Cristo di Carlo Levi, non mai giunto oltre Eboli — furono certo le pagine di Gramsci sul folklore, sul senso comune, sull'« intellettuale organico », sulla « compartecipazione » anche affettiva ai modi di vita e di sentire delle masse popolari, furono certo quelle pagine gramsciane a fornire il saldo quadro concettuale, scientifico e politico insieme, che fece da guida ai modi con cui allora si cercò di concepire e di praticare in legame strettissimo e senza contrasti l'azione politica diretta e lo studio delle culture subalterne. E da quel quadro concettuale gramsciano veniva pure l'impegno a illustrare, compartecipi, l'intensa portata umana, culturale e politica delle concezioni del mondo dei cafoni del sud, ed a coglierne la specificità o il valore complessivo di oggettiva protesta e le componenti o le potenzialità innovatrici e progressive, senza però cadere nell'illusione che la nuova cultura proletaria stesse tutta già bella e fatta nel folklore, senza cedere al mito di una autonoma « civiltà contadina » da conservare immobile nel futuro, e insomma senza concepire la storia delle classi subalterne fuori di quel processo di circolazione culturale tra dominanti e dominati, e viceversa, entro cui in realtà si è svolta, ed entro cui appunto la colloca la oppositività del folklore messa in luce da Gramsci. E qui basti il nudo rinvio al troppo dimenticato *Pane e terra nel sud* di Gabriele Pepe, e all'opera di Ernesto De Martino, fondamentale in tutto il quadro (e oltre) anche per i complessi rapporti che stabilisce con Gramsci.

Non altrettanto intensa fu l'influenza delle componenti socio-culturali del pensiero gramsciano nelle fasi successive; e ciò anche in relazione al reflusso delle lotte contadine meridionali, allo spopola-

18. Positivo invece, e senza angustie italo-centriche o provincialismi cosmopolitici, mi sembra sia il lavoro *Scienze sociali e riforma della scuola secondaria* edito da Einaudi (Torino, 1977) e curato da G. Baglioni, V. Castronovo, A. Cavalli, R. Laporta, C. Pontecorvo, S. Rodotà, P. Rossi, B. Sajeve, P. Sylos Labini.

mento delle campagne, al passaggio delle indagini demologiche politicamente impegnata dal sud al nord per opera soprattutto di Gianni Bosio. Per più segni, invece, l'incidenza di Gramsci oggi sembra tornata centrale; ed al di là delle tematiche demologiche e meridionalistiche dell'immediato dopoguerra, in questa nuova stagione sembra investire ancor più direttamente e criticamente l'impianto concettuale del complesso delle indagini socio-culturali.¹⁹

Giacché la lettura dei testi nell'edizione critica conferma con forza che Gramsci non è stato solo un interprete del suo tempo, né solo uno «storico». È stato anche un pensatore «scientifico» che ha fornito concetti teorici e categorie sistematiche.²⁰ E lo ha fatto consapevolmente, se è vero che ha scritto:

Certo la filosofia della prassi si realizza nello studio concreto della storia passata e nell'attività attuale di creazione di nuova storia. Ma si può fare la teoria della storia e della politica, perché se i fatti sono sempre individuati e mutevoli nel flusso del movimento storico, i concetti possono essere teorizzati; altrimenti non si potrebbe neanche sapere cosa è il movimento o la dialettica e si cadrebbe in una nuova forma di nominalismo (QEC 1433; MS 126).

Publicato in "Problemi" n. 49, maggio-agosto 1977, pp. 155-167.

19. Per gli scritti su «Gramsci e le culture subalterne», dal 1951 al 1975 vedi *Intellettuali* cit., pp. 142-144. - Per il nesso tra azione politica e studio del mondo subalterno negli anni Cinquanta, vedi P. Clemente, M. L. Meonix, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore*, Milano, Edizioni di cultura popolare, 1976, che tra l'altro riproduce numerosi scritti del periodo; R. Rauty, *Cultura popolare e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1976, che si estende anche agli anni Sessanta; *Intellettuali* cit., pp. 46-64, 107-109, 116-118, 139-141; cfr. *Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione*, ora in A. M. C., *Oggetti, segni, musei*, Torino, Einaudi, 1977. - La bibliografia su De Martino si arricchisce ora dell'ampio saggio di V. Lanternari, *Ernesto De Martino etnologo meridionalista: vent'anni dopo* (in «L'Uomo», vol. I, n. 1, aprile 1977, pp. 29-55). - Per Gianni Bosio (e il Nuovo Canzoniere Italiano e l'Istituto Ernesto De Martino di Milano ecc.) vedi G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato*, Milano, Edizioni Bella Ciao, 1975², e cfr. «Il Nuovo Canzoniere Italiano», III serie, n. 3, aprile 1977; A. M. C., *Gianni Bosio: responsabilità intellettuale e impegno di classe*, in «Nuova Cultura», a. III, n. 7, inverno 1976, pp. 13-18.

20. Della questione si è discusso vivacemente, con diversità di opinioni, nel già ricordato convegno di Chianciano dedicato a *I libri su Gramsci*. Ad una puntuale rilettura dei *Quaderni*, per individuarvi categorie sistematiche pertinenti alle analisi socio-culturali, sono rivolti i lavori del *Regesto gramsciano* cui collaborano gruppi di lavoro delle Università di Cagliari, Padova, Roma, Siena, Torino.