

Parte prima
Condizione contadina tradizionale,
nostalgia, partecipazione
(1975)

Stesura ampliata (e integrata con elementi desunti dal dibattito e dalle conclusioni) della relazione *Il mondo contadino: documentazione e storia* tenuta al *Convegno nazionale di museografia agricola sul tema «Il lavoro contadino»* (Bologna e San Marino di Bentivoglio, 10-12 gennaio 1975), promosso dall'Istituto nazionale per la storia dell'agricoltura con la collaborazione dell'Amministrazione provinciale di Bologna e sotto il patrocinio della Regione Emilia-Romagna. Aprì i lavori del convegno Elio Baldacci, e svolsero relazioni Corrado Grassi (*Atlanti linguistici e museografia agricola*), Lucio Gambi (*Qualche indicazione per un nuovo tipo di museografia delle società rurali*, ora in «Quaderni storici», n. 31, gennaio-aprile 1976, pp. 321-30), Andrea Emiliani e Lucia Ferrante (*Museografia rurale: programmi e metodi*). È vivamente augurabile una sollecita pubblicazione degli Atti del convegno (ma un fascicolo a stampa, distribuito ai partecipanti, contiene già i riassunti delle comunicazioni «pervenute in tempo utile»; e la comunicazione di G. P. PAOLI, *Metodologia di una ricerca sull'intrecciatura: nota preliminare*, è comparsa in BRADS, n. 6, 1975, pp. 49-57).

Il testo che qui si pubblica era già parzialmente comparso in «Realismo», n. 8 (dicembre '75 - gennaio '76) e n. 9 (febbraio-marzo '76).

Al merito di aver raccolto con felice tempestività una vasta serie di sollecitazioni, anche spontanee e di base, gli organizzatori del convegno museografico bolognese aggiungono quello di aver configurato in modo non vago il tema e le finalità assegnati ai lavori. Non è infatti vago il tema, visto che si tratta di museografia agricola da considerare per un verso nel quadro della storia dell'agricoltura e per l'altro con specifico riferimento al lavoro contadino, e cioè al lavoro, di chi sui campi c'è stato e ci sta, a coltivarli con le proprie mani. Né vaghi sono gli scopi, giacché si vuole compiere un confronto di esperienze dal quale ricavare non solo uno scambievole arricchimento, ma anche prospettive di lavoro comune e addirittura progetti operativi: dove, come, quando, con che e con chi realizzare musei del mondo contadino.

Tuttavia a nessuno sfugge che queste domande – proprio perché sono così dirette e «pratiche» – non possono ricevere risposte davvero fruttuose se prima non si è risposto con il massimo di chiarezza possibile ad un'altra domanda che sta, come suol dirsi, a monte: perché? E «perché» è domanda parecchio più complessa se è vero, da un lato, che investe sia le ragioni che gli scopi, e se è vero, dall'altro, che coinvolge tanto l'oggetto quanto il mezzo che vengono prescelti: perché il lavoro contadino, e non un altro qualsiasi aspetto della storia agricola? perché il museo e non un qualsiasi altro modo di documentare e rappresentare l'oggetto?

Il fatto è che, come tutti sappiamo, il confronto o la rassegna di esperienze non sono mai grezzamente imme-

diati; coinvolgono sempre confronti sia pure impliciti tra progetti, intenzioni, orientamenti, e insomma tra teorie nel senso piú nobile del termine. Nel nostro caso tra almeno due ordini di teorie: uno relativo all'oggetto, e cioè al lavoro contadino, ed uno relativo allo strumento, e cioè al museo.

Come infatti è evidente, le cose cambiano molto col cambiare di ciò che si pensa dei musei e della loro funzione: per esempio, hanno da essere puri depositi di conservazione, o invece centri di ricerca, ossia meccanismi di produzione e di elaborazione di documenti? È lecito supporre che tutti rifiutiamo l'idea del museo-deposito, e che tutti pensiamo a centri di produzione e di elaborazione dei documenti. Ma come è chiaro, anche il concetto e la pratica della *documentazione* attiva cambiano quando cambino il concetto e la pratica della *storia* alla quale quella documentazione deve servire. Ossia, nel nostro caso, le cose cambiano col cambiare di ciò che si pensa essere il lavoro contadino, del posto che gli si assegna nella vicenda complessiva dell'umanità (della nazione, della regione, ecc.), e del modo con cui si ritiene se ne debba fare la storia: per esempio (e schematizzando) secondo criteri idealistici o invece materialistici? rifiutando o impiegando i concetti di classe dominante e egemonica e di classi dominate e subalterne?

Se dunque è vero, come è vero, che tutti i confronti, anche i piú pratici e tecnici, coinvolgono sempre assunzioni e confronti teorici e ideologici, allora è vero pure che la rassegna delle esperienze resta tanto piú frammentaria e disorganica quanto piú si trascurano le implicazioni teoriche e ideologiche, e diviene tanto piú fruttuosa e feconda quanto piú si riconosce la presenza e l'importanza del *momento* teorico e ideologico.

Naturalmente il peso e lo spazio da assegnare al momento teorico dipendono direttamente dalle situazioni specifiche. Se fossimo al *secondo* convegno di museografia agricola, invece che al *primo*, evidentemente le esigenze di chiarimento sul (o sui) «perché» sarebbero forse

minori e certo diverse. Ed altrettanto dicasi se già esistesse una forte omogeneità di esperienze e di indirizzi.

Ma siamo al primo, e non al secondo convegno; né abbiamo dietro le spalle una tradizione ben configurata di dibattiti e di realizzazioni. Vero è che non mancano alcuni antecedenti, piú o meno remoti, per esempio in campo demologico o folklorico: le discussioni sui musei etnografici avviate nel primo decennio del secolo da Lamberto Loria e Francesco Baldasseroni, e piú tardi riprese da Paolo Toschi; o quelle svoltesi nel seminario di studi palermitano del 1967 dedicato a *Museografia e folklore*. Ma si tratta di antecedenti abbastanza radi; e quel che piú conta è poi il fatto che questi antecedenti non sono stati ancora oggetto di ripensamenti specifici diretti e sistematici¹.

C'è poi che le esperienze che qui confluiscono non solo sono diverse, ma lo sono da diversi punti di vista. Sono diverse per stato d'avanzamento, se cosí può dirsi: c'è chi ha già realizzato o sta già realizzando un qualche progetto, e c'è chi invece appena inizia la progettazione o solo la ipotizza. Sono poi diverse per grado di specificità, giacché alcuni si occupano direttamente ed esclusivamente di tecniche e di strumenti agricoli, ed altri invece si volgono all'ergologia solo come a parte, o capitolo, di questioni d'altra natura. Si aggiungono inoltre le differenze di collocazione storico-geografica (altro è il Tirolo, altro l'Emilia e altro la Sicilia), di raggio dell'area investita (comune, provincia, regione), di settore o specializzazione scientifica (storici dell'agricoltura, demologi, dialettologi, geografi, storici dell'arte, museografi, ecc.). Diversa è infine la natura stessa e la collocazione socio-culturale dei gruppi che hanno mosso e muovono o dirigono le già tante varie esperienze: alle piú abituali iniziative che nascono da istituzioni o da vertici, e comunque all'*esterno* del mondo contadino, si affiancano oggi quelle che nascono

¹ Per la museografia di Loria e Baldasseroni - oltre a quanto se ne dice a p. 47 e in *Cultura egemonica e culture subalterne*, pp. 178-81 - cfr. P. TOSCHI, *Saggi sull'arte popolare*, Edizioni italiane, Roma [1944], pp. 93 sgg. e la già ricordata relazione di L. GAMBÌ al convegno bolognese. Per il seminario di studi palermitano cfr. p. 36.

con caratteri di spontaneità o di base, e più o meno all'interno di quel mondo di cui si vuol fare documentazione e storia e del quale ci si vuole riappropriare. E questo è appunto il caso del *Museo della civiltà contadina* che il Gruppo della Stadura di San Marino di Bentivoglio è venuto tanto appassionatamente costruendo e che costituisce uno dei punti di riferimento dei nostri lavori².

In tanta scarsità di antecedenti, e in un così variato quadro di differenze (e di differenze di differenze), il momento teorico di cui dicevo acquista una necessaria preminenza. Il che può spaventare solo quanti si rifiutano di ammettere che niente è mai fatto solo con la resta o solo con le mani, e cioè quelli che respingono l'idea che tutti operiamo anche sul piano del «riflettere sul fare». È viceversa evidente, almeno per me, che ciò che va respinto non è il necessario porsi ed emergere ed esplicitarsi del momento teorico sempre implicitamente presente; ciò che va rifiutato è invece l'uso discriminatorio e terroristico del momento teorico: un uso che, come si sa, viene deliberatamente proposto e imposto dagli aristocraticisti, ma che in realtà (e questo forse lo si sa un po' meno) viene accreditato e rafforzato anche da quanti ideologizzano banali attivismi e praticismi. Contro gli uni e contro gli altri va rivendicato, io credo, il diritto-dovere di un *uso democratico* del momento e confronto teorico; e ciò quali che ne siano le difficoltà soggettive e oggettive, certamente non lievi, e quali che siano le rispettive posizioni per-

² Di una «guida del museo», in corso di elaborazione, è già disponibile una anticipazione intitolata *Bozze stampa Museo civiltà contadina San Marino Bentivoglio*. Contiene scritti di ALDO D'ALPONSO, *Una felice collaborazione tra associazionismo popolare, specialisti ed enti locali*, CARLO BONI, *Un archivio popolare e proletario*, IVANO TRIGARI, *Come è nata l'idea del Museo della civiltà contadina*, ANDREA EMILIANI, *Un caso inedito in una situazione allarmante*. Seguono illustrazioni (e didascalie elaborate dal Gruppo della Stadura e dal Centro economie società tecnologie dell'Università di Bologna) relative a: il pacaggio agrario, i fiumi e il territorio, la proprietà, la mezzadria, il podere, la casa colonica, la famiglia colonica, gli avvicendamenti, l'aratura con tiro animale, l'aratura meccanica, la semina, la mietitura, la trebbiatura, il mais, la risaia.

Ora si veda anche C. BONI, *Per un archivio popolare: il Museo di San Marino di Bentivoglio*, in «Quaderni storici», a. XI, n. 31, fasc. 1, gennaio-aprile 1976, pp. 310-20.

sonali di specialisti e non specialisti, di professori o studenti, di accademici o di liberi operatori culturali, di intellettuali o di contadini e operai.

Nel nostro caso specifico i punti nodali del confronto mi sembrano essere, in linea generalissima, quelli che ho già accennato: una concezione o teoria dell'oggetto, il *lavoro contadino*, e una concezione o teoria dello strumento, il *museo*.

Più da vicino, come è naturale, le cose si articolano e si complicano in molte direzioni. Non potrei né saprei seguirle tutte; ne accennerò quindi soltanto qualcuna, e soltanto come prima esca per la discussione, senza pretendere che non ve ne siano di più pertinenti o rilevanti, e soprattutto sottolineando il carattere assolutamente personale delle scelte e degli orientamenti, che non coinvolgono in alcun modo la responsabilità degli organizzatori del convegno.

Per quanto riguarda le operazioni documentarie e il museo, avvalendomi anche di discorsi già altrove avviati³, in schematico sommario osserverò che:

1. Se è vero, da un lato, che le operazioni documentarie di rilevazione, presentazione ed elaborazione sono in larga parte subordinate alla storia che si vuol ricostruire (o di cui ci si vuole riappropriare), è anche vero però, dall'altro lato, che quelle operazioni documentarie hanno una loro *specificità* che sarebbe erroneo trascurare: oltre tutto, la storia non si scrive (o della storia non ci si riappropria) *senza* i documenti o *contro* i documenti: se dunque le ipotesi storiografiche condizionano le operazioni documentarie, queste ultime a loro volta *retro-agiscono* sulle ipotesi, convalidandole o smentendole.

2. Correlativamente, è certo vero che la concezione e la pratica dei musei in quanto istituzioni complessive so-

³ Vedi lo scritto del 1967, più oltre riprodotto col titolo *Le operazioni museografiche come metalinguaggio*.

no subordinate alle finalità *sociali* e alle scelte *politico-culturali* che di volta in volta si ritiene debbano governarli (altro è un museo di esposizione-espropriazione, ed altro è un museo di riproposta-riappropriazione; altro è un museo didattico e altro è un museo didascalico, ecc.); è però altrettanto vero che le operazioni museografiche hanno anch'esse una loro specificità sia per certe condizioni o funzioni tecniche (magari elementarissime) che non possono non rispettare o non assolvere, sia per lo specialissimo rapporto che oggettivamente e necessariamente si stabilisce tra il museo e il suo linguaggio, da un lato, e le cose o la vita di cui il museo è museo, dall'altro. Anche in questo caso, dunque, le condizioni minime perché si possa parlare di documentazione o di museo retro-agiscono sulle finalità e sulle scelte più generali e impegnative: queste ultime, infatti, non possono non *fare i conti* con quelle condizioni minime e irrinunciabili.

3. In questa circolarità, che non è necessariamente viziosa e della quale comunque occorre essere pienamente consapevoli, il problema è di stabilire (in generale e caso per caso) in che cosa consista la specificità delle operazioni documentarie e museografiche, e quale sia lo spazio di (relativa) autonomia che a quella specificità deve assegnarsi.

4. Per quello che riguarda le funzioni tecniche minime che ad ogni museo spettano per il solo fatto di essere un museo, non mi pare si possa in alcun modo eliminare quella di *sottrarre* al deperimento o alla dispersione gli oggetti di volta in volta giudicati rilevanti e pertinenti: di *prelevarli*, cioè, dai loro tempi-luoghi di fruizione, giacenza, trasformazione e usura che dirò «normali», o comunque di *isolarli* rispetto a quei tempi-luoghi. Inoltre, come è evidente, al prelevamento o isolamento si accompagnano strettamente non solo le esigenze della conservazione ma anche quelle della reperibilità e fruibilità in condizioni che sono sempre radicalmente diverse da quelle originarie: il che vuol dire identificazioni, catalogazioni, schedature e via dicendo.

Chi dunque ritenesse che nel campo dei fatti o pro-

dotti «popolari» (folklorici o demologici) le operazioni di prelevamento o isolamento sono *comunque* (e cioè sempre, in ogni caso, ecc.) operazioni di rapina, di espropriazione e al limite di etnocidio, chi ritenesse questo dovrebbe coerentemente rifiutare *qualunque* tipo di museo, giacché *nessun* museo può mai esistere senza prelevamenti o isolamenti di oggetti.

Chi invece più ragionevolmente pensi che — a certe condizioni da precisare — la sottrazione di oggetti al loro luogo-tempo normale di uso o giacenza non è rapina, chi così pensi deve allora porsi il problema dei programmi e delle tecniche del prelevamento o dell'isolamento. Ed in questo quadro non solo nascono le questioni relative alla natura stessa delle operazioni di rilevamento o di «produzione dei documenti» cui accenno più oltre, ma si propone pure una scelta operativa di carattere per così dire strategico: raccogliere e prelevare *a tappeto* tutto quanto ha attinenza con il settore che di volta in volta interessa, o invece operare *con selettività* fortemente finalizzata alle ipotesi o alle teorie che abbiamo di volta in volta formulato?

Come è evidente, la risposta all'interrogativo dipende da molte circostanze particolari: luogo in cui si opera, finalità che si vogliono raggiungere, mezzi economici di cui si dispone, ecc. Ma c'è anche un aspetto più generale — di strategia della ricerca, appunto — che non può non proporsi in un convegno a carattere nazionale: è più urgente salvare il salvabile, come suol dirsi, e dunque raccogliere a tappeto con evidente disappunto della più diretta e fruttuosa finalizzazione alle ipotesi e agli scopi di azione culturale che ci si propongono? o invece l'urgenza di sottrarre alla distruzione gli oggetti non c'è, o comunque è irrilevante, per cui ci si orienta a raccogliere con forte selettività finalizzata, pagando ovviamente il prezzo della eventuale perdita di oggetti che domani, o per altre ipotesi, potrebbero viceversa risultare «preziosi»?

Come ben s'intende, le decisioni sulla strategia da preferire non sono irrilevanti quando si tratti di iniziative a carattere generale e pubblico (regioni, province, istituzioni varie); sarebbe dunque auspicabile che dal convegno

risultasse una qualche indicazione in proposito, o almeno l'avvertimento che il problema esiste.

5. Per quel che riguarda le operazioni di prelevamento degli oggetti dai loro contesti normali di uso-giacenza, a me pare inesatto dire che queste operazioni sono pura e semplice *raccolta* di documenti. Credo invece che debba parlarsi di *produzione* di documenti⁴; e ciò non solo nel senso piú abituale che si realizzano fotografie, film, nastri magnetici, planimetrie, descrizioni verbali, ecc. che sono documento (o rappresentazione) degli oggetti o dei fatti fotografati, filmati o descritti; ma anche nel senso, meno abituale e tuttavia innegabile, che un oggetto prelevato dal suo contesto normale di uso-giacenza (o isolato in quel suo contesto) non è piú soltanto l'oggetto in sé ma diviene anche *documento di se stesso*. Un aratro che dalla campagna passi nelle sale di un museo non solo cambia di luogo ma muta anche, e soprattutto, la sua posizione relazionale e funzionale: non serve piú per lavorare la terra, e serve invece ad attestare, ossia a documentare, ciò che in una certa zona, in un certo tempo e presso certi strati sociali è o è stato usato per lavorare la terra; e questo suo nuovo valore è manifestato anche estrinsecamente dal corredo di informazioni che gli si accompagnano, come appunto avviene per tutti i documenti: schede, inventari, cataloghi, notizie circostanziali, ecc. Né è condizione necessaria che il pezzo cambi radicalmente di luogo o che ci sia l'intervento del museografo o del collezionista: quante mai cose, anche nella vita normale, non vengono conservate «per ricordo», e cioè con funzione di memoria invece che con funzione d'uso?

Ed anche in questo caso, chi eventualmente ritenesse che un tale passaggio di funzioni costituisca un intollerabile impoverimento dell'oggetto, chi così giudicasse dovrebbe coerentemente precludersi ogni produzione di documenti tramite gli oggetti, e dovrebbe limitarsi a produrre documenti solo tramite rappresentazioni o immagini fotografiche, filmiche, verbali, ecc. Non potrebbe infatti

mai pretendere, se è savio, di prelevare gli oggetti dal loro contesto normale e contemporaneamente di conservare loro ciò che necessariamente toglie per il solo fatto di prelevarli.

Chi viceversa ragionevolmente accetti di pensare che il prelevamento-isolamento degli oggetti è legittimato non da assurde pretese di mantenerne le funzioni d'origine ma solo dalla validità e legittimità dei fini culturali e sociali che ci si propongono, chi questo accetti dovrà poi tenere nel debito conto il passaggio di ruolo o funzione (da «uso» a «ricordo», «attestazione», «memoria», per dirla sbrigativamente) che egli stesso ha operato quasi irreversibilmente col fatto stesso di prelevare-isolare.

6. Il museo quindi è sempre un insieme di documenti, e *solo* di documenti. Vero è che poi una analisi piú approfondita dovrebbe introdurre alcune importanti distinzioni: ad esempio la distinzione tra le cose che documentano altre cose (la fotografia di un aratro documenta l'aratro fotografato) e le cose che documentano se stesse (l'aratro-oggetto che nel museo attesta se stesso quando era nel suo normale contesto di uso-giacenza); o la distinzione tra cose che già nel loro contesto normale avevano una funzione principale di «mostra» o di «esposizione» (i quadri per esempio), e che dunque nel museo restano in buona parte quello che erano, e le cose che non avevano quella funzione (l'aratro non era certo fatto per essere «messo in mostra») o che pur avendola la svolgevano solo nel corso di azioni o processi (gli abiti ad esempio, fatti per essere indossati), e che perciò nel museo cambiano piú o meno radicalmente di funzione. È dunque evidente che una museologia piú affinata, e dilatata ai di là dei tradizionali confini delle «arti», dovrebbe tenere nel dovuto conto queste ed altre analoghe distinzioni. Tuttavia resta il fatto generale che il museo si trova a maneggiare solo documenti e può dunque parlare solo la lingua che si parla con i documenti. Voglio dire che è impresa assurda il volere che il museo parli il linguaggio della vita quando per sua natura il museo estrae gli oggetti dal contesto vitale. Il che non esclude che il museo possa e debba essere «vi-

⁴ Cfr. *Cultura egemonica e culture subalterne* cit., pp. 237-38.

vo»; ma «vivo» in questo caso significa *museograficamente vivo*, e non vitalmente vivo. Insomma, come mi è accaduto di dire altrove, per essere realmente vivo il museo deve parlare in modo vivo *la sua propria lingua*, che non è quella della vita ma è la lingua di chi parla della vita e la rappresenta: deve insomma riconoscere che il suo è un *metalinguaggio* che riuscirà a rappresentare adeguatamente la vita solo nella misura in cui sarà pienamente cosciente di essere quello che è, e sfrutterà fino in fondo e criticamente il suo essere non la vita ma una riflessione su di essa.

In altre parole i musei hanno il dovere di essere se stessi, senza fingere infantilmente di essere quel che non sono, e cioè la vita di cui sono musei. Il che non significa — ci tengo a ripeterlo — che non debbano essere attivi, partecipati, socialmente spalancati, e addirittura tendenziosi o perfino contestativi; ma se vogliono farlo, debbono farlo nei modi che soli sono consentanei con il loro *status* logico o semiologico che è quello di stare per propria ineliminabile natura al livello della riflessione o rappresentazione.

7. Lasciando da parte chi eventualmente credesse che non esistono distinzioni tra vivere e riflettere sul vivere (e cioè chi eventualmente teorizzasse il rifiuto di ogni momento teorico, con la conclusione reale di gestirlo inconsapevolmente ai suoi livelli più mistificati), il punto teorico vero è di stabilire se la natura delle operazioni museografiche è o non è consentanea con le finalità sociali e culturali che si vogliono di volta in volta raggiungere. Di solito non usiamo le forbici per piantare chiodi nel muro, né il martello per tagliare una stoffa; non chiediamo cioè agli strumenti di rendere servigi che per la loro propria configurazione o natura essi non possono utilmente svolgere. Anche il museo è uno strumento con sua propria configurazione e natura, ed usarlo per finalità che non gli sono consentanee è come voler mangiare il brodo con la forchetta. Può darsi quindi che non siano errate le posizioni di chi pensa piuttosto a centri o laboratori di ri-

cerca, piuttosto che a musei⁵; ma anche in questi casi non potrà non esistere un momento museografico che non potrà non cadere sotto le regole intrinseche che governano ogni operazione museografica.

Più mordenti sono le questioni che si pongono a proposito del tema o oggetto. Il titolo del convegno dice *lavoro contadino*; il titolo originario della mia comunicazione recava *mondo contadino*; spesso si parla di *cultura contadina* o di *vita contadina*; il Museo di San Marino di Bentivoglio è intitolato alla *civiltà contadina*⁶. Come è evidente, qui c'è materia per un dibattito teorico e ideologico molto impegnativo, e al limite scottante.

Non si tratta infatti di una di quelle «questioni di parole» delle quali ci si può sbrigativamente sbarazzare definendole «vuote». Non si tratta di puri «suoni», giacché dietro quei suoni — assunti come significanti di significati — ci sono idee, concetti, visioni del mondo, e persino sentimenti ed affetti. E non è certo per ragioni di accademica puntigliosità verbalistica che tra le componenti della vicenda che ha dato origine al Convegno ci sia il fatto che

⁵ E questo il caso della iniziativa senese documentata dal fascicolo *Ipotesi e proposte per la costituzione di un Centro provinciale di documentazione sul lavoro contadino*, pubblicato a cura dell'Ufficio stampa della provincia di Siena, e contenente (oltre alla riproduzione dello scritto citato alla nota 3) P. BROGI, *Premessa* (pp. 3-4); P. CLEMENTE, *Note preliminari su un progetto di costituzione di un Centro di documentazione sul lavoro contadino nella provincia di Siena* (pp. 7-13); M. L. MEMO, *Note per una ricerca sui processi di trasformazione in atto nel quadro del progetto di costituzione di un Centro di documentazione sul lavoro contadino nella provincia di Siena* (pp. 19-22); P. G. 30'INAS, *Alcuni problemi di metodo per la documentazione sulla tecnologia del lavoro contadino* (pp. 23-37); G. GIORGETTI, *Linee di evoluzione delle campagne toscane contemporanee* (pp. 41-57); COMMISSIONE CULTURALE DEL COMUNE DI BUONCONVENTO, *Considerazioni sulle due mostre sulla civiltà contadina a Buonconvento e prime proposte operative per la costituzione di un museo permanente* (pp. 73-75); C. FINI, *Note bibliografiche* (pp. 79-80). — Ma sui musei: come centri di ricerca cfr. pp. 46 sgg.

Sui iniziative non soltanto museografiche si è svolto anche il colloquio *Metodi di ricerca e strumenti di analisi folklorica: ipotesi di un archivio etnografico regionale* svoltosi a Urbino il 25-28 luglio 1973 per iniziativa del Centro internazionale di semiotica e linguistica.

⁶ Cfr. nota 2. — In altro senso è usata la discussa espressione in G. A. MARSELLI, *La civiltà contadina e la trasformazione delle campagne*, Loescher, Torino 1973.

a Bologna si è discusso a lungo tra quanti sostenevano o sostengono che si debba parlare di *civiltà contadina* e quanti invece giudicano che anche il Museo di San Marino di Bentivoglio debba intitolarsi al *lavoro contadino*. I primi evidentemente sentono l'espressione *lavoro contadino* come in qualche modo restrittiva: come incapace cioè di designare tutte le articolazioni creative e vitali della complessiva vita contadina, di rappresentarne la multidimensionalità e di riconoscerne la dignità. Gli altri evidentemente rifiutano l'espressione *civiltà contadina* perché ne avvertono e ne temono la carica mitica che essa storicamente contiene: respingono cioè l'idea di un mondo contadino totalmente autonomo e chiuso in sé, sottratto ai processi di circolazione culturale, privo di rapporti col mondo egemonico e senza legami con quello operaio.

Personalmente consento con quanti temono l'equivoco della nozione di *civiltà contadina*. Ma aggiungo subito, riprendendo un'espressione risaputa ma sempre efficace, che non vorrei che con l'acqua sporca del bagno si buttasse via anche il bambino — sano, vispo e meritevole di vita — che c'era dentro. E cerco di precisare.

Come tutti sappiamo, e come proprio in questi giorni ci ricorda con commozione la scomparsa di Carlo Levi, in Italia il concetto di *civiltà contadina* è storicamente legato ad un suo libro che ha contato molto nella cultura dell'immediato dopoguerra (*Cristo si è fermato ad Eboli*, 1945), ed alle influenze che quel libro ebbe poi sui modi con cui Rocco Scotellaro concepì (e su quelli con cui Manlio Rossi Doria pubblicò postume e incompiute) le cinque biografie di *Contadini del Sud* che nel 1954 furono dirette ed escate a dibattiti anche accesi sul mondo contadino meridionale¹. *Cristo si è fermato ad Eboli* rivendicava alla pur miserabile vita dei contadini lucani una complessiva dignità culturale e storica che prima era stata quasi del tutto negata o ignorata; e in ciò sta il suo valore di rottura, anche rispetto a certe posizioni di sinistra. Ma in quel

¹ Per osservazioni su Scotellaro e indicazioni bibliografiche circa il dibattito sulla «civiltà contadina», cfr. *Intellettuati, folklore, istinto di classe*, Einaudi, Torino 1976, pp. 47-64 e 139-41. Vedi anche *Omosaggio a Scotellaro*, a cura di L. Mancino, Lacaita, Manduria 1974.

libro, come poi anche in altri non solo di Levi, si sostenevano o infiltravano pure tesi o suggestioni assai discutibili e discusse: che la vita contadina fosse rimasta immobile nel tempo, fissa in una sua interiore e imm modificabile compattezza, sciolta da rapporti con altri strati sociali: in sostanza pienamente autonoma e intimamente indipendente dalla cultura delle classi dominanti. Ed a queste prospettive erranee sulla storia passata s'accompagnavano anche suggestioni o prospettive altrettanto erranee circa la storia futura: e cioè che l'emancipazione del mondo contadino meridionale (e oltre) potesse e dovesse avvenire solo ad opera dei contadini, e solo attraverso la perpetuazione del loro modo di essere, assunto come immobile e quasi eterno: senza vere e radicali trasformazioni delle strutture economiche, cioè, e senza veri e decisivi legami con gli operai.

Quale fosse il rischio ideologico estremo che si correva impiegando il concetto di *civiltà contadina* era detto con dura chiarezza in uno scritto del 1956 del medievallista e meridionalista Gabriele Pepe:

Parlare di una *civiltà contadina* significa accettare posizioni conservatrici; significa far proprio l'argomento dei grossi proprietari e dei loro giornali che il contadino è sano, felice, buono ma che i partiti socialisti lo vanno guastando. Le organizzazioni contadine sarebbero la rovina del rapporto affettivo che lega il mondo contadino al mondo dei padroni².

Insomma, proprio il modo mitico di concepire l'autonomia storica e culturale contadina si risolve in un modo reale di tenerne ferma la subordinazione al padronato. Di contro, nello scritto ora ricordato di Gabriele Pepe e in molti altri degli stessi anni, si sosteneva con forza che fuori del mito, nella realtà della storia, la vita contadina non è restata immobile, anche se i tempi di trasformazione delle concezioni, degli istituti e dei comportamenti sono stati talvolta assai lunghi; che fuori del mito la cultura contadina non è stata autonoma nei confronti della

² G. PEPE, *Contadini e intellettuali del mezzogiorno*, in «Mondo operaio», n. IX n. 3, 1. 6, giugno 1956, p. 350.

ria dei contadini si ridurrebbe ad essere la storia pura e semplice dei padroni dei contadini: padroni che ci sono stati, e restano, ed il cui ruolo storico non può certo essere dimenticato, ma che non sono stati i soli a vivere e operare e pensare.

In altri termini, e di nuovo su due fronti, la coscienza dei limiti non può e non deve cancellare la consapevolezza della presenza storica, così come il riconoscimento della presenza storica non può e non deve cancellare la coscienza dei limiti. Il fatto che il folklore (come concezione e pratica del mondo) sia subalterno, e costituisca cioè un *dislivello di cultura*, non toglie che sia concezione del mondo e cultura; così come, per converso, il fatto che sia *concezione del mondo e cultura* non toglie che sia subalterno e che costituisca un dislivello.

Ad evitare le componenti mitiche che storicamente si legano all'espressione «civiltà contadina», e contemporaneamente per sfuggire ai rischi di riduttività che dal lato opposto si corrono, alcuni di noi adoperano le espressioni «mondo contadino» o «cultura contadina» che tuttavia ad altri appaiono anch'esse inadeguate.¹² Nel corso della preparazione di queste note – e dopo che il titolo ne era stato già stampato – m'è venuto fatto di considerare che forse l'espressione «condizione contadina» potrebbe risultare per più versi soddisfacente.

So bene che avanzando una ulteriore proposta corro il rischio di fornire nuovi stimoli a quella vorace fame di parole magiche (o meglio, di uso magico delle parole) che tormenta una certa parte dell'intellettualità italiana, al di qua e al di là di molti confini ideologici. L'intenzione vera sarebbe però un'altra: quella di richiamare l'attenzione su di un dato che mi pare degno di attenzione.

Il dato è che in Marx non si parla soltanto della «separazione del produttore dai mezzi di produzione» ma si parla anche della «separazione fra i lavoratori e la pro-

prietà delle condizioni di realizzazione del lavoro» o della «separazione del lavoratore dalla proprietà delle proprie condizioni di lavoro»¹³. Ora a me pare valga la pena di sottolineare che le espressioni *condizioni di lavoro*, e più ancora *condizioni di realizzazione del lavoro* indicano sicuramente qualcosa di più vasto che non i soli *mezzi di lavoro*: includono anche quelle «*potenze intellettuali* del processo materiale di produzione» di cui altrove Marx dice che «allargano la loro scala da una parte» (e cioè da quella del capitale) «perché scompaiono da molte parti» (e cioè da quella dei lavoratori); includono anche «le cognizioni, l'intelligenza e la volontà – è sempre Marx che parla – che il contadino indipendente o il mastro artigiano sviluppano, anche se su piccola scala, allo stesso modo che il selvaggio esercita come astuzia personale tutta l'arte della guerra», ma che poi vengono richieste *soltanto* su scala assai più vasta, e cioè «soltanto per il complesso dell'officina». Ne deriva che, *anche a livello intellettuale*, «quel che gli operai parziali perdono si concentra nel capitale, di contro a loro». E questo «processo di scissione», ossia «questa contrapposizione delle *potenze intellettuali* del processo materiale di produzione agli operai, *come proprietà non loro* e come *potere che li domina*», culminano «nella grande industria che separa la scienza, facendone una potenza produttiva indipendente dal lavoro, e la costringe ad entrare al servizio del capitale», e così sopprime nell'operaio «un mondo intero di impulsi e di disposizioni produttive»¹⁴.

Né credo sarebbe una forzatura intendere quelle potenze intellettuali, quelle cognizioni, quell'intelligenza, quella volontà, e insomma quel mondo intero d'impulsi e di disposizioni come riferiti non soltanto al lavoro e alla produzione intesi in senso ristrettamente economico ma anche a tutto il complesso delle opere dell'uomo, e cioè a tutto intero il suo modo di essere nel mondo. Giacché, dice ancora Marx,

¹³ *Il capitale*, libro I, cap. 24, p. 172 (qui è appresso cito dalla traduzione di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1972).

¹⁴ *Il capitale* cit., I, cap. 12, pp. 60-62.

¹² Vedi ad esempio p. CLEMENTE, *Note preliminari* cit., p. 8.

la tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione della sua vita, e con essi anche l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono.

E quelle *idee dell'intelletto* non sono soltanto idee «tecnologiche», se è vero che Marx immediatamente soggiunge:

«Neppure una storia delle religioni, in qualsiasi modo eseguita, che faccia astrazione da questa base materiale, è critica. Di fatto è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che, viceversa, *dedurre* dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico»¹⁵

Il tutto – mi sia concesso l'inciso solo in apparenza fuorviante – dovrebbe indurci a rimeditare, relativamente ai testi e rispetto all'uso corrente, certi modi sbrigativi di assumere le opposizioni tra manuale e intellettuale, materiale e spirituale, strutturale e sovrastrutturale: modi per i quali una certa tendenza ad associare lo strutturale con il manuale e il materiale (e il sovrastrutturale con il resto) si accompagna, accrescendo il danno, alla tendenza ad avvalersi in modo mistificato della famosa espressione che la struttura agisce sulla sovrastruttura soltanto «in ultima analisi»; con la conclusione che si rifugge dalle indagini sui meccanismi di mediazione che, sia pure in ultima analisi, legano struttura e sovrastruttura, e per il timore esagerato di essere «deterministi» si finisce tranquillamente coll'essere «idealisti».

Ma a parte queste eventuali estensioni del discorso su terreni più ardui, mi sembra evidente che la nozione di *condizioni di realizzazione del lavoro*, assieme al lavoro e alle tecniche lavorative in senso stretto, possa legittimamente ricomprendere – e perciò risulta utile – anche i modi di gestire dall'interno sia i momenti di lavoro sia quelli delle pause giornaliere e stagionali sia quelli della vita domestica e societaria che al lavoro ovviamente si legano

¹⁵ *Il capitale* cit., I, cap. 13, pp. 72-73, nota 89.

e che nel mondo contadino tradizionale avevano una loro continuità che – dovrò accennarne anche più avanti – è del tutto sconosciuta all'operaio della fabbrica capitalista.

Non è sempre facile, naturalmente, tenere fermo il rifiuto del mito senza cadere in interpretazioni riduttive, e di contro rifiutare le interpretazioni riduttive senza sostituire al giudizio critico una sia pur nobile nostalgia. Gli esempi non mancano, e personalmente mi ritengo responsabile di più d'uno slittamento dall'uno all'altro errore. Ma il fatto che la battaglia su due fronti sia difficile non toglie che i fronti siano quasi sempre due.

Ed è il caso appunto di quella che ho chiamato nostalgia e che relativamente al nostro tema è il volgersi con desiderio e rimpianto, magari anche presentati come progressismo, a condizioni e modi di vita ormai irrimediabilmente perduti e infranti quali sono appunto quelli del mondo contadino tradizionale.

Che la nostalgia sia un sentimento ambiguo è noto; noto è pure che essa può colorare di sé i propositi stessi di dedicare musei al mondo contadino, o più sottilmente può manifestarsi in scelte di oggetti guidate piuttosto dal gusto per una qualche «bellezza» o rappresentatività estetica che non da criteri di rappresentatività socio-culturale e di pertinenza rispetto ad un preciso discorso storico-critico; non vi è dubbio infine, almeno per quanto mi riguarda, che sul piano dell'azione culturale seria l'ambiguità della nostalgia per il mondo contadino tradizionale – che tipologicamente costituisce un fatto di intellettualità o semintellettualità piccolo-borghese – va combattuta non solo quando travalichi in posizioni francamente passatiste o reazionarie, ma anche e soprattutto quando si associ a dichiarazioni di carattere progressista o quando si manifesti addirittura all'interno dello stesso mondo contadino.

Ma i rifiuti puri e semplici sono inadeguati. Occorre invece guardare meno in superficie e chiedersi se, almeno in qualche caso, l'ambiguità del sentimento non costitui-

sca il corrispettivo parziale, distorto e inconsapevole di una contraddizione reale. È illuminante mi sembra in proposito un altro passo del *Capitale*:

Il produttore immediato, l'operaio, ha potuto disporre della sua persona soltanto dopo aver cessato di essere legato alla gleba e di essere servo di un'altra persona e inf feudato ad essa. Per divenire libero venditore di forza lavoro, che porta la sua merce dovunque essa trovi un mercato, l'operaio ha dovuto inoltre sottrarsi al dominio delle corporazioni, ai loro ordinamenti sugli apprendisti e sui garzoni e all'impaccio delle loro prescrizioni per il lavoro.

Così, prosegue Marx,

il movimento storico che trasforma i produttori in operai salariati si presenta, *da un lato*, come loro liberazione dalla servitù e dalla coercizione corporativa; e per i nostri storiografi borghesi esiste solo questo lato.

Ma, soggiunge immediatamente Marx,

dall'altro lato questi affrancati diventano venditori di se stessi soltanto dopo essere stati spogliati di tutti i loro mezzi di produzione e di tutte le garanzie per la loro esistenza offerta dalle antiche istituzioni feudali. E la storia di questa espropriazione degli operai è scritta negli annali dell'umanità a tratti di sangue e di fuoco¹⁶.

Tutto dunque è stato duramente pagato dai gruppi subalterni, strumentali e dominati: se da un lato vengono affrancati da certe servitù, dall'altro vengono spogliati dei mezzi di produzione e delle garanzie per l'esistenza. Ma l'ottica degli «storiografi borghesi» vede solo il primo aspetto.

Che qualcosa di molto simile accada anche oggi, così al livello dei fatti come a quello delle ottiche valutative, mi pare abbastanza evidente. Nei fatti, il massiccio spolamento delle campagne e la concentrazione della mano d'opera nei grandi centri industriali costituisce certo un più generalizzato accesso — pur se drammaticamente instabile e precario — ad una sfera di disponibilità economiche superiori; ma insieme ci sono l'emigrazione, lo sra-

dicamento, l'esilio, e più in generale la dura perdita di quel rapporto diretto e proprio con gli oggetti e le condizioni del sia pur misero e faticoso lavoro, e l'annullamento totale di quegli spazi per l'espressione di sé che restavano in certa misura garantiti dalla integrazione tra vita domestica, vita associata e vita lavorativa. Sul piano poi delle ottiche valutative, sappiamo bene quanta parte della nostra intellettualità sia pronta a sottolineare, *ma unilateralmente*, che questo è il prezzo da pagare e che del resto tutti o quasi si precipitano a pagare: che poi è l'atteggiamento degli «storiografi borghesi» di cui parlava Marx.

Ma il prezzo è alto: una ulteriore espropriazione, una più radicale separazione fra i lavoratori e la proprietà delle condizioni di realizzazione del proprio lavoro. Ed è proprio nella tensione tra due situazioni di carenza — minore espropriazione e maggiore miseria, da un lato, e minore miseria con maggiore espropriazione, dall'altro —, è nella tensione tra queste due polarità, ambedue negativo-positive, che affonda ambiguamente le sue radici la nostalgia; coscienza confusa e distorta di un drammatico fatto oggettivo, e cioè che nel duro rapporto del dominio di classe i dominati pagano con alti costi umani anche il più piccolo «miglioramento». Ed alla percezione sempre più viva dei prezzi pagati mi pare si debba, almeno in parte, il recupero che nelle zone più avanzate gli stessi contadini vengono facendo proprio di quegli oggetti tradizionali che magari fino a poco tempo fa rifiutavano (o abbandonavano alla rapina dell'antiquariato speculativo) come simboli della faccia negativa della loro vecchia condizione. Né va dimenticato che anche per questa via le «classi subalterne» si lasciano dietro le spalle quella fase in cui, come dice Gramsci, «non sospettano neanche che la loro storia possa avere una qualsiasi importanza e che abbia un qualsiasi valore lasciarne tracce documentarie»¹⁷.

Sono dunque da combattere, e con forza, la distorsione e la confusione nostalgiche, soprattutto quando in-

¹⁶ Il capitale cit., I, cap. 24, p. 173 (corsiivi aggiunti).

¹⁷ A. GRAMSCI, *Passato e Presente*, Einaudi, Torino 1974, p. 53.

quinano le posizioni di una certa intellettualità che pur si dice di sinistra. Ma non ci si può, per questo, trasformare in ruspe del neocapitalismo: non perdiamo (e non chiediamo ai contadini che perdano) la coscienza del prezzo pagato, la cui storia sta scritta a tratti di sangue e di fuoco negli annali dell'umanità.

Naturalmente la regola metodologica della battaglia su due fronti, di cui qui caldeggio il rispetto costante e prioritario, è cosa ben diversa dall'equidistanza agnostica o dalla mescolanza eclettica. Non si tratta cioè di ricercare un semplicistico «giusto mezzo» tra due estremi; si tratta, invece, di dare risposte corrette ed adeguate alle esigenze oggettive cui la nostalgia fornisce risposte o scorrette o inadeguate. E ciò richiede un costante sforzo critico per approntare o affinare gli strumenti teorici e pratici che consentano di riconoscere, misurare e graduare il peso oggettivo delle esigenze, e che permettano di valutare la correttezza, l'adeguatezza e la pertinenza delle risposte.

Quali possano o debbano essere questi strumenti è questione che non sfiorerò neppure; né mi soffermerò sul fatto, del resto notissimo, che in ogni azione su due fronti c'è da stabilire di volta in volta quale dei due si ponga come principale, rispetto alla situazione complessiva ed a quelle particolari.

In margine, tuttavia, vorrei rapidamente annotare due opinioni, aggiungendo qualche breve commento.

La prima opinione è che, per la natura stessa dei fatti di cui si occupano, tutte le operazioni teoriche e pratiche in materia di cultura popolare tradizionale corrono rischi più o meno gravi di ambiguità: si tratti di rilevamenti o invece di riproposte, di recupero esterno o di riappropriazione interna, sempre nasce una evidente tensione tra l'esigenza di oggettivare e il pericolo di oggettualizzare, e tra l'esigenza di non oggettualizzare e il pericolo di non oggettivare.

La seconda opinione è che forse la tensione e l'ambiguità possono risolversi quando ogni operazione, interna

o esterna che sia, abbia come sua finalità essenziale la crescita delle possibilità e delle capacità di conoscenza e di controllo del reale: la crescita, cioè, dell'informazione da un lato, e della strumentazione concettuale dall'altro, unificate nella sempre più precisa coscienza della collocazione propria ed altrui nell'odierno quadro (imperialistico) delle tensioni e degli scontri di classe.

Si guardi ad esempio a quell'insieme di indirizzi che assumono come norma centrale quella di «partecipare» e di «far partecipare», e che complessivamente potremmo chiamare *teorie e pratiche della partecipazione*. Se restringiamo l'attenzione ai soli problemi dei rapporti tra mondo culto e mondo popolare che qui ci interessano, nell'insieme complessivo degli usi teorico-pratici della partecipazione possiamo schematicamente distinguere due facce o versanti. Per un verso, infatti, si parla di partecipazione a proposito dell'atteggiamento, del comportamento e delle intenzioni di fondo dell'osservatore che dall'esterno si accosta ad una cultura o ad un livello o dislivello culturale diversi dal proprio (e in genere dominati o subalterni): è in sostanza l'indirizzo che ha dilatato in più vasta partecipazione etica ed umana quella «osservazione partecipante» che, se non erro, all'origine era un fatto quasi esclusivamente tecnico. Per altro verso, poi, il partecipare e far partecipare riguarda quell'associazionismo popolare o di base, che ora nasce in modi più o meno spontanei, ed ora invece viene sollecitato o indotto in modi organizzati e istituzionali, e che assume caratteri più o meno comunitari; ed a questa seconda faccia della partecipazione si legano in certo modo anche le operazioni che tendono a creare o a dilatare gli spazi per quelle forme attive con cui le masse e i ceti popolari hanno il diritto di fruire dei prodotti e delle istituzioni culturali fin qui riservati alle sole élites (biblioteche, musei, ecc.).

La schematica distinzione cui ho accennato è di fatto riscontrabile ora nelle teorizzazioni ed ora nella pratica del partecipazionismo. Ma si farebbe torto alle sue forme più serie se non si riconoscesse che l'istanza che le muove

è proprio quella del superamento della distinzione tra le due facce: le più serie vogliono appunto abbattere quella separazione tra cultura osservante e cultura osservata che più o meno porta ad oggettualizzare la seconda e i suoi portatori.

Naturalmente non si può non essere d'accordo sulla necessità di partecipare e di far partecipare; né può dubitarsi che debba venire infranta la barriera sociale e culturale tra chi osserva e chi è oggetto dell'osservazione. Ma il punto è se per raggiungere gli obiettivi che si perseguono possano mai bastare una teoria o una pratica che intendano la partecipazione soltanto come simpatia o solidarietà umana, dall'esterno, o all'interno la pongano come attivismo per l'attivismo, o come associazionismo per l'associazionismo.

Non dirò certo che il partecipazionismo che oggi si proclama o promuove da tante parti sia tutto, o sempre, così deprecabilmente generico. Ma non si negherà, credo, che un tale rischio esiste. E d'altro canto mi pare evidente che se la partecipazione *come metodo* è irrinunciabile, tuttavia la partecipazione *da sola* non basta, ed anzi quasi inevitabilmente degenera: la carica di rottura di cui può essere portatrice si manifesta (e si esaurisce) nel solo urto iniziale, al di là del quale quello che doveva essere uno strumento di trasformazione diviene agevolmente un mezzo di organizzazione e di conservazione del consenso¹⁹; accade insomma quello che si verifica ad esempio per l'attivismo pedagogico che di per sé solo non basta neppure a scalfire il carattere discriminatorio e classista della scuola, ed anzi lo consolida mascherandolo.

Naturalmente non intendo negare il significato, il valore, le potenzialità innovative e liberatorie del manifestarsi ed esprimersi e partecipare con immediatezza, come si è e come si può. Contro i presuntuosi esclusivismi accademici, contro le cieche gerarchizzazioni burocratiche, contro la tetra e vuota seriosità scolastica, sono anch'io tra

¹⁹ Per osservazioni critiche in materia, avanzate in sede sociologica da A. Palazzo ed altri, cfr. G. F. ELIA, *Il conflitto urbano*, Pacini, Pisa 1974, pp. 157-368.

quanti credono nella forza delle aspirazioni egualitarie, rivendicano il diritto alla creatività, riconoscono la potente carica costruttiva della «gioia». Ma il punto cui non si può sfuggire né nella teoria né nella pratica è quello di chiarirsi e di chiarire, crescendo, di che cosa si debbano sostanziare, e in vista di che, il manifestarsi e l'esprimersi ed il realizzarsi, che altrimenti si ripiegano su se stessi in forme involutive, come sempre accade al «movimento per il movimento» che verbalisticamente rifiuta la costrizione dei «fini» ed in sostanza accetta e fa propri i fini conformistici che l'assetto dominante si propone. Il solo manifestarsi ed esprimersi non basta, perché non regge e non dura; e non regge né dura perché l'essere storico non è un dato ma una costruzione e una conquista, l'una e l'altra orientate e progettate, anche quando (anzi: soprattutto quando) si neghi il diritto-dovere di orientare e progettare. Le potenzialità liberatorie e costruttive dell'esprimersi come si è, e del partecipare come si può, si dissolvono e si autoemarginano se non si sostanziano nel crescere e maturare della coscienza e della presenza, e insomma della statura storica: il che richiede non solo l'esprimersi ma anche e soprattutto il conoscere, non solo il partecipare ma anche e soprattutto il gestirsi e il gestire con sempre più chiara consapevolezza di quali siano i punti della struttura dai quali veramente si controlla la società, e che quindi occorre forzare, da reali protagonisti e non solo da volghi²⁰.

La conquista e la più ricca articolazione della coscienza-conoscenza storica di classe è insomma il punto determinante e discriminante. Come indicazione di una linea di riflessioni che credo meritino di essere riattualizzate e sviluppate nell'oggi e verso il domani, basti qui qualche passo stralciato dalla pagina che Gramsci intitolò *Materiale ideologico*, e nella quale propose «uno studio di come è organizzata di fatto la struttura ideologica di una classe dominante, cioè l'organizzazione materiale in-

²⁰ Riprendo, adattandola, un'espressione di quasi venticinque anni fa: *Il volgo protagonista*, in «Avanti!», Milano, 8 maggio 1951, ora riprodotto in CLEMENTE, MEONI e SQUILLACCIOTTI, *Alcuni aspetti del dibattito sul folklore* cit.

tesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il "fronte" teorico e ideologico»:

La stampa è la parte più dinamica di questa struttura ideologica, ma non la sola: tutto ciò che influisce o può influire sull'opinione pubblica direttamente o indirettamente le appartiene: le biblioteche, i circoli e *clubs* di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste.

E Gramsci proseguiva:

Cosa si può contrapporre, da parte di una classe innovatrice, a questo complesso formidabile di trincee e fortificazioni della classe dominante? Lo spirito di scissione, cioè il progressivo acquisto della propria personalità storica, spirito di scissione che deve tendere ad allargarsi dalla classe protagonista alle classi alleate potenziali; tutto ciò domanda un complesso lavoro ideologico, la prima condizione del quale è l'esatta conoscenza del campo da svuotare del suo elemento di massa umana²⁰.

Classe innovatrice significa dunque *spirito di scissione*, che è progressivo acquisto della propria personalità storica e conoscenza esatta. Gli spazi da conquistare alla espressività coincidono con quelli da conquistare alla consapevolezza storica di classe; l'operazione bellezza non si realizza se non si compie insieme l'operazione verità; da potente carica costruttiva la gioia si fa narcotico quando si riduca alla pura e semplice autogratificazione. Lo spirito di scissione (lo dirò anche qui) non ha nulla a che vedere con certe forme morbide o morbose di relativismi etnicistici o di attivismi partecipanti con cui la cultura ufficiale e dominante intende carezzare il folklore come «cultura degli emarginati» (e simili) da reimmettere caritativamente nel circolo di un pluralismo generico che lascia intatte (e al fondo consolida) le ragioni strutturali della discriminazione e della emarginazione.

In altre parole, è senza dubbio da combattere il dirigismo elitario, burocratico e strumentalizzante che rifiuta

ogni spontaneità; ma non va dimenticato quell'insidiosa nemica della spontaneità che è la sua mala teorizzazione nello spontaneismo il quale la proclama ed esalta a parole ma le nega nei fatti ogni possibilità di crescere robusta in più ampie consapevolezze. O forse si vuole che, saziandosi di vaghi partecipazionismi all'interno o dall'esterno, il mondo popolare se ne resti alla filosofia di un vecchio senso comune, e lasci ancora una volta che tocchi solo alle élites la direzione consapevole la quale, si voglia o non si voglia, viene poi realmente gestita soltanto da chi «è in grado di riprendere i problemi dal punto in cui essi si trovano dopo aver subito il massimo di tentativo di soluzione»²¹?

Alla partecipazione «popolare», perché non degeneri in illusioni da mosche cocchiere, occorre dunque associare sempre una salda componente di riappropriazione e di conquista non solo delle gestioni ma anche delle conoscenze: crescita dunque in una più ricca ed articolata consapevolezza della propria storia e della altrui, e delle ragioni di classe che l'hanno governata, e che non si rimuovono certo con la terapia sintomatica la quale concede spazi all'attivismo espressivo proprio per indurre le gratificazioni che rendono meno viva l'esigenza degli interventi che aggrediscono le cause.

E perciò, come momento non trascurabile dell'approfondimento critico, mi permetterei di segnalare l'opportunità che i concerti di partecipazione, di riappropriazione, di gestione diretta si confrontino con il forse desueto concetto di «intellettuale organico»: con questo di diverso che oggi, assai più di quanto non fosse possibile pensare quando Gramsci scriveva, l'intellettuale organico della classe (e più in genere del mondo popolare) può e deve nascere anche e soprattutto dall'interno stesso della classe (e del mondo popolare), e non venire soltanto dall'esterno, come trasformazione dell'intellettuale tradizionale. Ma il compito resta pur sempre quello gramsciano di dare «alla massa una coscienza "teoretica", di

²⁰ GRAMSCI, *Passato e Presente* cit., pp. 172-73.

²¹ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1974², p. 24.

creatrice di *valori storici* e istituzionali, di fondatrice di Stati»²¹.

Per quel che riguarda poi la questione più circoscritta, ma non irrilevante, delle teorie e pratiche etnoantropologiche o sociologiche che, dall'esterno dei mondi subalterni, si richiamano al dovere di partecipazione che incombe sull'osservatore, varrebbe forse la pena di considerare la questione anche nel quadro della vicenda che tra noi ed altrove ha portato l'intellettuale tradizionale a farsi organico dell'una e dell'altra classe. E sarebbe forse da ricercare quale eventuale avanzamento l'osservatore partecipante rappresenti rispetto all'intellettuale impegnato di cui si parlava prima dell'epoca del disimpegno; e se l'avanzamento risultasse consistere solo nel fatto (pur rilevante) che la partecipazione è un contatto di culture (ed un rapporto con i «semplici»), mentre l'impegno degli anni cinquanta si circoscriveva in buona parte ai problemi degli intellettuali in rapporto con intellettuali, se così fosse sarebbe pur sempre da chiedersi se la partecipazione fa sì che si diventi «organici» rispetto alle classi subalterne o invece in funzione di quelle dominanti. Più in generale mi sembrerebbe giusto e fruttuoso operare un confronto critico per misurare se l'intellettuale impegnato o quello partecipante siano o meno la stessa cosa dell'intellettuale organico della classe innovatrice di cui parlava Gramsci; e se si tratta della stessa cosa, varrà forse la pena di riattualizzare il concetto gramsciano; se poi si tratta di cose diverse, occorre dirlo esplicitamente.

In ogni caso, denominazioni a parte, il problema di una demologia (o sociologia, antropologia, ecc.) partecipante è di essere un momento della «azione politica reale delle classi subalterne, in quanto politica di massa e non semplice avventura di gruppi che si richiamano alla massa»²². Il che significa, tra l'altro, partecipazione sì, ma solo se è partecipazione alle reali ragioni di classe e di lotta del mondo cui si vuole aderire; partecipazione

decisamente no, se si riduce ai soli moti empatici che non riescono ad intendere che la riappropriazione delle condizioni di realizzazione del proprio lavoro (e dunque della propria vita) non si ottiene congelando i dislivelli culturali e idoleggiandosi, ma si fa solo trasformando radicalmente le strutture sociali che hanno operato ed operano l'espropriazione.

Tengo a ripetere che la linea di interessi che personalmente ho privilegiato in questa relazione non è la sola possibile, né pretendo che sia la più giusta e corretta; è anzi probabile che il tutto trovi dissenziente buona parte degli studiosi e degli operatori culturali che il Convegno ha riunito.

Ma tra gli scopi del Convegno c'è quello di istituire un *confronto*, e riterrei di non aver mancato del tutto al mio compito di apertura se fossi riuscito ad avviarlo o addirittura a provocarlo, innanzi tutto su quel terreno teorico e ideologico che in questa fase mi sembra prioritario. Voglio dire, cioè, che personalmente credo importante non il fatto che tutti la pensiamo allo stesso modo, ma invece e soprattutto il fatto che ognuno di noi sappia col massimo di chiarezza possibile che cosa lo unisce ad altri e che cosa lo distingue. La cooperazione pur da punti di vista diversi è in realtà possibile solo se si sa in che cosa, e fino a che punto, i punti di vista sono diversi.

Del resto mi sembra che al di là di molte probabili differenze teoriche ed ideologiche un dato comune possa considerarsi acquisito anche per il solo fatto di partecipare al Convegno. Ed è che tutti evidentemente riteniamo doverosa ed urgente un'operazione di documentazione e storia del lavoro (o della condizione) dei contadini, e perciò tra l'altro giudichiamo importante la storia della tecnologia. Il che costituisce in certa misura una svolta nel quadro culturale italiano, spesso così restio a convincersi che le tecniche, il lavoro e i suoi strumenti, la manualità che rende cose le idee e che dalle cose ricava idee, fanno parte della cultura reale, e cioè delle opere dell'uomo,

²¹ GRAMSCI, *Passato e Presente* cit., p. 57.

²² *Ibid.*

con una dignità che non è *in nulla* inferiore a quella che siamo soliti attribuire alla pretesa spiritualità pura dell'arte o della poesia ²⁴.

²⁴ Anche se tratta di problemi assai più ampi, mi pare aiuti nella direzione qui auspicata il lavoro di F. BOLOGNA, *Dalle arti minori all'industrial design. Storia di una ideologia*, Laterza, Bari 1972; e più direttamente si volge ai «lavori senza gloria» A. CARANDINI, *Archeologia e cultura materiale*, De Donato, Bari 1975.