

Alberto Mario Cirese, Intellettuali, folklore, istinto di classe.
Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci. Torino, Einaudi,
1976

Postille

I.

Tono psicologico e contaminazioni sociologiche;
circolazione culturale, indirizzi storico-filologici
e linea De Sanctis - Croce - Gramsci¹

A commento dell'affermazione che nei proverbi «la storia c'è, ma nascosta e, ciò che più conta, negata» (*p. 17), nel ricordato *Appunto su Verga* del '54 aggiungevo: «in questa loro natura sta, crediamo, la ragione dell'esitazione di alcuni critici [cfr. *p. 131], e del fastidio, meno razionale, di certi lettori comuni. Questi ultimi sono per lo più cittadini, o per lo meno incittadinati, e ad essi repugna quella saggezza senza sviluppi, quel sentenziare senza dialettica, quell'irrigidirsi del convincimento morale in formule fisse (il loro essere proverbi, insomma). Ed il fastidio viene certo dall'appartenenza a due mondi culturali: ché il proverbio sta nella sfera della ingenuità morale, che è il popolare come lo intende Croce, ed il lettore invece... appartiene sempre, più o meno, al mondo "culto", al mondo cioè nel quale poco o molto si dialettizza, piccole o grandi si sommuovono masse di pensieri e di sentimenti» (pp. 47-48).

M'è parso giusto riesumare questo maldestro tentativo di contaminare «sociologicamente» la purezza di certi concetti crociani – e cioè di rappresentare l'opposizione *sociale* tra città e campagna nei termini dell'opposizione *estetica* tra tono d'arte e tono popolare – perché anch'esso porta il segno di quella contraddizione della quale ha parlato Luperini (*p. 5, nota 1), ed alla quale in sostanza si deve se (in occasione diversa da quella verghiana, ma contermina e coeva) da parte crociana di stretta osservanza ci si sentì motivati a reiterare contro i folkloristi (o stolti o furbi «di sinistra») certe indignate parafrasi del *Faccian li ghibellin, faccian lor arte Sott'altro segno* (*p. 143).

Tono a parte, alla fin fine era giusto proclamare l'impossibilità di utilizzare in modo così eterodosso lo strumentario concettuale crociano (e cioè di ricordare «toni psicologici» e «connotazione»: cfr. *p. 119); il che allora non sempre apparve chiaro alla cultura di sinistra, tanto fortemente «condizionata dalla necessità oggettiva e soggettiva di fare i conti, anche al proprio interno, con l'eredità dello storicismo crociano», ed «impegnata a liberarsene più con mediazioni graduali, integrazioni o superamenti che non con strappi e rotture decise» (*Introduzione a Propp*, p. 10).

¹ Cfr. *pp. 5, nota 1; 17, nota 22; 32, nota 29.

Da questo punto di vista è forse da dire che i severi decreti di incompatibilità emanati dalla destra crociana ebbero il positivo effetto di accelerare almeno di un poco il processo di decantazione interna e di separazione esterna della sinistra politico-culturale. Non è un caso infatti che proprio da quei dibattiti, oltre alle prese di posizione di Ernesto De Martino (*Storia e folklore*, in «Società», x, 1954, pp. 940-944; *Intorno a una polemica*, in «Nuovi argomenti», n. 12, 1955, pp. 33-42), nascesse il saggio gramsciano di Vittorio Lanternari (cfr. *p. 143). E per quel che può valere, nel conto metterei anche il fatto che all'equivoco sforzo di contaminazione del '54-55 seguisse nel '56 qualche formulazione meno dubbia: «c'è un dato reale nella condizione strutturale e culturale della nazione, ed è l'esistenza di profondi dislivelli di cultura, l'esistenza di «periferie» che solo molto mediatamente si legano al movimento del mondo culturale ufficiale o egemonico» ecc. (*Gli studi demologici*, p. 70).

Oltre che dai diretti impegni di azione politica, soprattutto nelle campagne, certo nacque dalle pagine gramsciane sul folklore e sulla cultura popolare (cfr. *pp. 67 e 142) quella «tendenza sempre più decisa di adesione al reale» che allora parve di poter riconoscere in atto nel campo demologico («La Lapa», 1955, p. 65). E certo furono quelle pagine ad alimentare, tra l'altro, quel concetto di «circolazione culturale» di cui allora ci si avvaleva contro il mito della «civiltà contadina» (vedi *pp. 139-40), ma che servì pure per rivendicare il diritto di scrivere la storia «della integralità culturale egemonico-subalterna» scegliendo come «terreno di osservazione la campagna invece della città, la provincia invece del capoluogo, i contadini invece che gli intellettuali» («La Lapa», 1954, p. 62; cfr. *Di alcuni problemi di circolazione culturale*, ivi, 1955, pp. 110-11, con riferimento a scritti di Tullio Sepilli, Vittorio Lanternari, Pier Paolo Pasolini).

Tuttavia, in materia di influenze gramsciane, penso siano da fare almeno due osservazioni.

La prima osservazione è che una spinta importante verso le «contaminazioni sociologiche» dei concetti crociani e verso la configurazione del processo di circolazione culturale, oltre che da Gramsci (e in certa misura anche prima), veniva dalle posizioni storico-filologiche di Vittorio Santoli e di Giuseppe Vidossi, i cui «distinguo» nei confronti del «tono psicologico» teorizzato da Croce in *Poesia popolare e poesia d'arte* avevano tempestivamente rivendicato allo studioso dei fenomeni culturali il diritto-dovere di considerare i fatti popolari come *corpo storico* e non come *categoria estetica*: di svolgere quindi la sua ricerca «sotto l'aspetto geografico (aree di diffusione), storico (diffusione nel tempo), sociale (diffusione nei diversi ceti)», come scriveva Vidossi già nel 1934 (cfr. *La poesia popolare*, pp. 66 sgg., e *Vittorio Santoli*). Credo non sia da sottovalutare il ruolo che nel quadro culturale-ideologico di allora ebbero queste presenze che in certo senso erano più vicine alle radici positivistiche che non al dispiegato coro idealistico, e che in sostanza apparivano più consentanee con certe posizioni gramsciane: non è infatti un caso che nel '51 Vittorio Santoli pubblichi le sue importanti e positive considerazioni su Gramsci e il folklore (vedi *p. 142, e anche *Cultura egemonica*, pp. 203-5, 215-16).

La seconda osservazione riguarda i modi (e i limiti) della penetrazione dei concetti gramsciani in campo demologico o etno-antropologico. In questi settori, come del resto in altri, a sinistra la tendenza dominante fu quella della linea De Sanctis - Croce - Gramsci che Ernesto De Martino teorizzò nella sua lettera del '53 a Eugenio Curiere (*Mondo popolare e cultura nazionale*, in «La Lapa», 1953, p. 3; vedi le pp. 23-24 per la discussione con Paolo Toschi).

Non va certo dimenticato che quella linea - assieme ai già ricordati impegni di lotta politica diretta - esercitò una sua precisa funzione sia per quel che riguarda il legame con le «cose nostre» - e cioè con la situazione sociale e culturale italiana -, sia nel rifiuto che da sinistra si oppose alle ideologie antropologiche interclassiste di matrice statunitense. Ma va ricordato anche che quella linea:

- a) espresse, radicandolo, il convincimento che tutto quel che di positivo c'era nel marxismo fosse ormai assunto e rappresentato dallo storicismo crocio-gramsciano;
- b) portò quindi a ritenere, tra l'altro, che in campo marxista fossero da ereditare senza ripensamento o revisione le critiche idealistiche al positivismo, al naturalismo ecc., implicitamente disvogliando perciò anche da classici come *L'origine della famiglia* di Engels (cui credo l'unico a rifarsi, in campo contermini, sia stato allora Ambrogio Donini);
- c) rese marginali e sostanzialmente inefficaci i tentativi (o forse conati) di «misurarsi con esperienze tecniche e storiografiche diverse dalle nostre» - e cioè diverse da quelle dello storicismo suddetto -, sì che risultò quasi del tutto inutile «rammentare come, di fronte a tali esperienze, fosse doveroso non trincerarsi dietro la generica condanna del naturalismo, ma impegnarsi in articolate valutazioni» («La Lapa», 1954, p. 62; ma, criticamente e autocriticamente, non va dimenticato che, anche in relazione all'oggettivo disvogliamento di cui sopra, i tentativi di apertura «articolata» si volsero soltanto a indirizzi «borghesi» - Lévi-Strauss in «La Lapa», ad esempio, o Malinowski nella einaudiana collezione viola -, mentre significativa resta la sfortuna, anche a sinistra, delle più «materialistiche» *Radici storiche dei racconti di fate*; cfr. *Introduzione a Propp*, p. 10);
- d) contribuì insomma a configurare «un tempo e una generazione alimentati da Gramsci piuttosto che da Marx ed Engels», ma con un Gramsci in prevalenza letto in chiave crociana: il che impediva di coglierne appieno certe più taglienti e decisive operazioni di rottura.

2.

Attività e passività, originalità e degradazione dei fatti folklorici¹

Nel suo volume *La controversia estetica nel marxismo* (Palumbo, Palermo 1974), e più precisamente nelle considerazioni *Sulla «cultura folklorica» in Gramsci* (pp. 64-73), Giuseppe Prestipino esamina il «rapporto tra l'«egemonia» e la «subalternità» in Gramsci», giudicandolo articolabile in quattro «varianti»: a) rapporto di tipo *culturale*, sul piano delle «funzioni estetiche», tra arte colta e arti folkloriche; b) rapporto tra le forme *istituzionali* della religione da un lato, e delle credenze o superstizioni popolari dall'altro; c) rapporto tra le forme (di nuovo *culturali*) del sapere «filosofico» da un lato, e del «senso comune» dall'altro; d) rapporto tra il livello (di nuovo *istituzionale*) dello «Stato» da un lato, e quello della «società civile» dall'altro. L'esame porta Prestipino a riconoscere che a ciascuna delle quattro «varianti» corrisponde in Gramsci l'assegnazione di un diverso grado di «passività» o «attività» (recettività o reattività) alle «manifestazioni del livello inferiore» (arti folkloriche, credenze o superstizioni, senso comune, società civile); e la conclusione che Prestipino raggiunge è che nel pensiero di Gramsci la passività o recettività del «livello inferiore» decresce (e l'attività o reattività cresce) a mano a mano che si passa, nell'ordine, dall'una all'altra delle quattro «varianti» elencate.

Le considerazioni di Prestipino (che nel suo scritto ha voluto anche intrecciare un dialogo esplicito-implicito con le mie note in materia) pongono problemi su cui ritengo, personalmente, di dover ancora riflettere. Ma intanto qui – non per dissentire, e invece solo come pegno di una futura continuazione del dialogo – vorrei preliminarmente segnalare una differenza terminologico-concettuale: irrilevante, forse, una volta che la si sia chiarita, ma certo fonte di possibili reciproche confusioni se trascurata.

Mi sembra infatti che ci sia tra noi una certa diversità per ciò che riguarda il punto di applicazione (e dunque il contenuto concettuale) della coppia oppositiva *attivo/passivo*: nel mio tentativo di sistemazione, infatti, l'attività o la passività sono le due opposte polarità di ciò che convenzionalmente ho chiamato il *contraddittorio* tra concezioni egemoniche e concezioni subalterne; e il predicato della attività

spetterà dunque a quella delle due (o a quell'aspetto o momento delle due) che abbia capacità di *aggredire* e di costringere alla *resistenza* l'altra (o certi aspetti o momenti dell'altra: cfr. *p. 78). Nel testo di Prestipino, invece, attivi o passivi sembrano essere piuttosto quelli che nella mia terminologia sono i *contenuti*, e per i quali ho usato l'opposizione *degradato/originale* (cfr. *p. 76). In altre parole, mentre per me i piani di opposizione tendono a mantenersi distinti, per Prestipino essi tendono a fondersi o identificarsi: l'*attività* del contraddittorio viene a coincidere con l'*originalità* del contenuto, e la *passività* con la *degradazione*.

L'identificazione di cui sopra trova certo un suo fondamento nelle pagine di Gramsci. In esse, infatti, i contenuti *originali* (e cioè prodotti in proprio, fin dall'origine, dagli strati che ne sono portatori al momento dell'osservazione) sono o sembrano essere anche *attivi* (e cioè forniti di capacità espansiva): è il caso di tutti o quasi tutti i prodotti 'ufficiali', e per quelli folklorici è il caso almeno delle «correnti popolari del «diritto naturale»», che Gramsci appunto giudica create in proprio per un verso, e per l'altro capaci di costringere alla difesa le concezioni ufficiali (cfr. *p. 82). Di contro, sempre nelle pagine di Gramsci, il fatto che i contenuti siano *degradati* (e cioè prodotti nei ceti superiori, e poi 'discesi' in quelli inferiori) si associa al fatto di essere *passivi*, e cioè di essere sì in 'contraddittorio' con le concezioni ufficiali, ma di non avere capacità di espansione: di costituire solo una *resistenza passiva*, appunto.

Tuttavia nulla vieta, né in linea di principio né di fatto, che un contenuto *degradato* possa avere capacità di contraddittorio *attivo*; e viceversa che un contenuto *originale* risulti poi incapace di espansione e cioè si ponga sì in contraddittorio, ma solo in modo *passivo*. E mi pare che il tenere ferma la distinzione dei punti di applicazione – e cioè l'usare non una sola coppia oppositiva, ma due: *attivo/passivo* da un lato, e *originale/degradato* dall'altro – permetta di condurre un discorso più articolato, fornendo quattro concetti, invece di due: originale e attivo, originale e passivo, degradato e attivo, degradato e passivo.

La disponibilità di uno strumento più articolato della semplice dicotomia permette ovviamente maggiori distinzioni e sfumature; e credo che ciò non contrasti affatto (ed anzi concordi) con la proposta di Prestipino che giustamente riconosce in Gramsci una valutazione differenziata dei tipi di rapporto tra le concezioni ufficiali e quelle folkloriche, e che pertanto esclude da un lato la erronea attribuzione a Gramsci di intenzioni popolaristico-romantiche, ma dall'altro respinge anche l'idea che Gramsci, per il fatto di non essere stato un popolarista, abbia assunto le posizioni dell'aristocraticismo idealistico.

Ma l'articolazione di cui sopra permette forse di prospettare la possibilità di due sia pur piccoli avanzamenti.

Il primo porta a chiedersi meglio se, ed eventualmente in quale misura, nelle pagine di Gramsci sia possibile riconoscere la presenza di una qualche distinzione tra la nascita *extrafolklorica* di una forma o di un contenuto, e la sua nascita *nel folklore*: la quale ultima si ha soltanto quando il fatto o la forma, ovunque nati, vengono assunti e

¹ Cfr. *p. 78, nota 18.

* PRESTIPINO (v. cit. marx. 1974, n. 3, 4, p. 176-7)

non parla di arti folkloriche, ma di una estetica non-artistica... cioè, distinguendo il livello estetico e quello artistico, dice che la tradizione culturale folklorica, ottiene solo I e non ad II. Vp 179: espressioni artistiche vs. espr. retorico-estetiche.

fatti propri dai ceti popolari *nei loro modi* (e quest'ultima espressione è certamente presente in Gramsci: cfr. *pp. 83, e 103 nota 61).

Se dunque il suddetto processo di *folklorizzazione* (cfr. *Cultura egemonica*, pp. 21-23, 87 sgg.) si rivelasse presente nelle pagine di Gramsci, o almeno non incompatibile con esse, ne deriverebbe appunto la possibilità di distinguere, tra tutti i prodotti che hanno antecedenti extrafolklorici, quelli che nel passaggio – o degradazione – hanno assunto capacità di contraddittorio attivo, e quelli che viceversa sono restati inerti cascami. Il che porta a compiere l'altro sia pur piccolo passo.

Il secondo possibile avanzamento mi pare infatti che consista in ciò: che il giudizio positivo che Gramsci dà di alcuni (pochi) modi di essere folklorici – e cioè il riconoscimento che essi sono «progressivi» e capaci di costringere sulla difensiva le concezioni ufficiali – questo giudizio «politico» positivo non sembra legato tanto alla origine folklorica o extrafolklorica di quei modi di essere, quanto invece alla loro *effettualità*, e cioè alla loro capacità di esprimere o rappresentare (sia pure a livello spontaneo) l'esperienza reale delle proprie reali condizioni di vita. Vero è che in Gramsci questa effettualità sembra congiunta con l'originalità (e cioè con la nascita indipendente *nel folklore*, senza che vi siano antecedenti extrafolklorici). Tuttavia anche l'assunzione selettivo-oppositiva di certe forme o di certi contenuti di origine «ufficiale» può avere carattere di effettualità: la scelta e l'adattamento di quelle forme o di quei contenuti possono anch'esse esprimere o rappresentare l'esperienza reale delle proprie reali condizioni di vita.

In altre parole avremmo la possibilità di distinguere tra contenuti *degradati MA effettuali*, e contenuti *degradati E NON effettuali* (e correlativamente, tra contenuti *originali MA NON effettuali*, e contenuti *originali ED effettuali*). Con la conseguenza che il giudizio di attività o di passività si legherebbe piuttosto alla aderenza alle reali ragioni di classe dei vari fenomeni che non alla origine interna o esterna delle varie forme e dei vari contenuti del folklore.

So bene che il tutto è da verificare molto più da vicino, e fuori della eccessiva schematicità della combinatoria concettuale sopra impiegata. Ma è appunto questo uno dei problemi che dicevo postimi dalla lettura delle pagine di Prestipino (e dalla discussione con lui svoltasi nel Seminario senese del 1974), e sui quali per il momento non saprei andare molto oltre.

3.

Istinto di classe, folklore *come* protesta,
folklore *di* protesta¹

Il passo cui questa postilla si riferisce suona così: «In questi casi dunque il testo [gramsciano] autorizza a riconoscere nella concezione folklorica una forma spontanea di quello "spirito di scissione" che Gramsci altrove definisce come "il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica" (P 172-73), e autorizza a considerare almeno il "folklore progressivo" o "di protesta" come manifestazione di un *istinto di classe*».

Ribadito che, in accordo con Gramsci, per «istinto» qui s'intende non certo un fatto biologico ma una «acquisizione storica primitiva ed elementare» (P 57), ci si può chiedere se sia legittimo ricavare dal complesso delle pagine gramsciane un concetto come quello di *istinto di classe*, che in realtà non vi è immediatamente presente, e se sia legittimo inoltre collegarlo (almeno) con il folklore progressivo o di protesta.

Penso ancora che le due operazioni siano corrette. Ma nel ripeterne la proposta credo sia giusto esporne più direttamente le ragioni, sia per evitare dannosi equivoci, sia (e soprattutto) per consentire e sollecitare una seria valutazione critica delle operazioni stesse: l'ultima cosa che desidero è quella di contribuire, sia pure involontariamente, alla già tanto inflazionata produzione di slogans folklorico-politici (o meglio sarebbe dire politico-folkloristici).

Ecco dunque lo schematico sommario dei passi compiuti:

- a) Non sembra dubbio che per Gramsci vi sia una sostanziale equivalenza e intercambiabilità tra il *folklore*, così come viene definito in LVN 215, e quella *concezione tradizionale popolare* che in P 57 viene identificata con il *senso comune* (cfr. *p. 96, nota 43); ed in questo caso non credo sia dubbio che – tra i diversi tipi di senso comune che Gramsci distingue a seconda dei livelli socio-culturali: cfr. *p. 95, nota 40, *p. 102, nota 57 – il senso comune di cui si parla sia quello *popolare*.
- b) Neppure dubbio pare che, sempre in P 57, la *concezione tradizionale popolare del mondo* venga da Gramsci identificata con

¹ Cfr. *p. 88, nota 31.

- «quello che molto pedestremente si chiama *istinto*» (cfr. *p. 96, nota 43).
- c) Se ne ricava che l'*istinto* di cui Gramsci parla nel contesto citato va inteso come denominazione 'pedestre' di ciò che Gramsci chiama – in modi più tecnici o concettualmente più articolati – concezione tradizionale popolare del mondo, ossia senso comune popolare, ossia folklore.
- d) A sua volta, l'*istinto* così inteso costituisce la componente per così dire *teorica* del processo di formazione di quei «sentimenti "spontanei" delle masse» la cui componente per così dire *pratica* è data dalla «esperienza quotidiana»: Gramsci infatti dice: «sentimenti "spontanei" delle masse... formati attraverso l'esperienza quotidiana illuminata dal "senso comune"» ecc.
- e) Inoltre l'*istinto*, inteso come sopra, svolge ai livelli spontanei il ruolo che ai livelli non più puramente spontanei Gramsci assegna alla «attività educatrice sistematica da parte di un gruppo dirigente già consapevole» (P 57; cfr. *p. 96, nota 43).
- f) Se quanto sopra è valido – e se è vero (come è vero) che Gramsci sta dichiarando che esiste una reciproca riducibilità tra sentimenti spontanei e «teoria moderna» ossia marxismo (P 57; cfr. *p. 96, nota 41) – allora non sembra abusivo ricavarne complessivamente che l'*istinto* inteso come sopra occupa ai livelli spontanei il luogo che ai livelli più elevati è occupato dalla *coscienza di classe*: costituisce insomma una sorta di precoscienza di classe, come mi accadde qualche volta di dire negli anni '50 (credo però censurando sempre l'espressione negli scritti, per le critiche che sollevò in qualche discussione, ed impiegando anche allora quella di «istinto di classe»: cfr. *p. 61).
- g) Non pare dunque forzato chiamare *istinto di classe* quell'istinto che Gramsci da un lato pone in rapporto di riducibilità più o meno immediata con il marxismo e con la coscienza di classe, e dall'altro considera come la componente teorica della formazione dei sentimenti spontanei delle masse (e del «popolo» come insieme delle classi subalterne e strumentali ecc.).

Nell'ipotesi che si considerassero validi i passaggi sopra indicati, l'istinto di classe verrebbe ad essere un qualcosa che *sta prima* della vera e propria presenza storica della classe, se per classe s'intende quella che ormai ha raggiunto piena coscienza di sé. In altre parole, costruita come s'è detto, l'espressione «istinto di classe» sarebbe il nome del più o meno avanzato grado di consapevolezza che il «popolo» (gramscianamente inteso come il complesso delle classi strumentali e subalterne) è stato in grado di raggiungere in modo «spontaneo» prima di divenire classe cosciente, e cioè prima di divenire consapevole (per dirla con Lenin) «dell'irriducibile antagonismo fra i propri interessi e tutto l'ordinamento politico e sociale contemporaneo». Se non rischiasse di sembrare un gioco di parole, direi che invece di una sorta di precoscienza di classe si potrebbe parlare di una sorta di coscienza della preclasse.

Ove la si accettasse, la nozione di un istinto di classe configurato

come *precorrimto* sarebbe certo qualcosa di diverso da un istinto di classe che fosse concepito come elemento *compresente* con una già raggiunta coscienza di classe; ed in tal caso resterebbero evidentemente da determinare i rapporti concettuali e storico-genetici tra un istinto di classe che *preceda* la coscienza, ed uno invece che ad essa si *accompagni* (o *soggiaccia*).

Viceversa, sempre concepito come precorrimto, l'istinto di classe sarebbe qualcosa di analogo a ciò di cui ha parlato Lenin in *Che fare?* quando – a proposito della *Spontaneità delle masse*, e più specialmente in relazione all'*Inizio dell'ascesa del movimento spontaneo* – ha scritto che «"l'elemento spontaneo" non è che la *forma embrionale della coscienza*» (*Opere scelte*, ed. in lingue estere, vol. I, Moskva 1946, p. 160). Ma anche in questo caso resterebbero da determinare il grado e i modi dell'analogia. E per farlo correttamente – lo noterò di sfuggita – non si dovrebbe dimenticare che Lenin parla di *azioni* (rivolte e lotte) e pensa in primissimo luogo agli *operai*, mentre l'istinto di classe di cui qui si discorre sta in connessione con il folklore, e dunque con *concezioni* che in prevalenza riguardano i *contadini*.

Quali che fossero però le conclusioni su altri punti, *in linea generalissima* resterebbe valido anche per il folklore – ossia per le concezioni (prevalentemente contadine) – quello che Lenin dice per le azioni (prevalentemente) operaie: ossia che «vi è spontaneità e spontaneità». Ed in effetti, nell'ambito dei fenomeni o fatti spontanei di cui rispettivamente si occupano, tanto Lenin quanto Gramsci distinguono fra livelli diversi. Nei moti russi ottocenteschi che prende in esame, Lenin identifica due livelli: 1) quello – più arretrato – delle «rivolte» del 1860-80 che furono ancora «manifestazione di disperazione e di vendetta» di «gente oppressa»; 2) quello – più avanzato – degli «scioperi della fine del secolo» che (pur restando ancora «movimento spontaneo») tuttavia costituirono «già degli embrioni... di lotta di classe». A sua volta Gramsci, all'interno della spontaneità che giudica essere la caratteristica comune di tutte le manifestazioni folkloriche, riconosce due livelli: 1) quello degli strati fossilizzati, conservativi e reazionari, perché rispecchiano condizioni di vita passata; 2) quello degli strati innovativi, creativi e progressivi, perché determinati da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo (LVN 217, 2-7).

In linea più specifica, però, non potrebbe non registrarsi almeno una differenza: e cioè che mentre i due livelli identificati da Lenin sono *ambidue* «progressivi», i due identificati da Gramsci sono l'uno «reazionario» e l'altro «progressivo». E perciò (anche indipendentemente dal fatto che Lenin sembra riservare la definizione di «forma embrionale della coscienza» al solo livello più avanzato), per l'istinto di classe di cui parliamo nasce il problema se lo si debba collegare globalmente con tutto il folklore, o invece riferire *soltanto* ai suoi strati «progressivi» (i quali, vale la pena di notarlo, raggiungono al massimo il livello di spontaneità che per Lenin è il meno avanzato).

Sarà qui opportuno distinguere tra ciò che correttamente si può attribuire al pensiero di Gramsci, e ciò che viceversa in materia si può

pensare come nostro sviluppo (più o meno corretto) di ciò che egli dice.

Per quanto riguarda il pensiero di Gramsci, l'espressione che usai nel '69-70 risulta forse troppo larga: scrissi allora che le pagine gramsciane autorizzavano a considerare come manifestazione dell'istinto di classe «almeno» il folklore progressivo o di protesta. Per rispettare il pensiero gramsciano sarebbe stato forse più corretto dire «al massimo». Voglio dire che mi pare in larga misura estranea a Gramsci l'idea globalistica che vede tutto il folklore come di per sé positivo; tanto più, poi, se quest'idea prende certe forme che direi colloidal o pasticciate, nelle quali magari anche si dichiara di distinguere in qualche modo tra strato e strato, ma poi in sostanza si accredita più o meno involontariamente (o furbescamente) una globalistica confusione.

Tuttavia, invece di dire *al massimo*, nel passo ricordato si dice *al minimo*: si lascia cioè aperta la possibilità di estensioni che al limite potrebbero divenire globali. Penso che sia doveroso cercar di chiarire, e credo che il chiarimento stia almeno in parte in una distinzione che fu presente in qualche modo nelle discussioni con le quali, agli inizi degli anni '50, per la prima volta si propose quella questione della valutazione «politica» del folklore della quale si discute tanto anche oggi.

In quelle discussioni mi pare fossero sostanzialmente presenti due diversi concetti che indicherei così: a) folklore *come* protesta; b) folklore *di* protesta (e, più oltre, progressivo).

Che cosa significasse, dal più al meno, folklore *di* protesta risulta abbastanza chiaro: si tratta degli strati o elementi del folklore che risultano effettuali (e cioè aderenti al reale), innovativi, progressivi ecc.

Il concetto di folklore *come* protesta, invece, tendeva a segnalare che tutto il folklore – in quanto prodotto della discriminazione culturale operata dai ceti dominanti nei confronti di quelli subalterni – denunciava l'intrinseco difetto di universalità delle grandi concezioni religiose, filosofiche, estetiche ecc., che pur della loro presunta universalità si facevano e fanno vanto; ne dichiarava cioè il carattere classista, misurandolo direttamente sulla loro incapacità di espandersi «oltre Eboli», e constatando il sostanziale collimare dei confini *culturali* (conoscenze e strumentazioni cognitive) con i confini *sociali* (padroni e contadini). E nel concetto del folklore *come* protesta confluiva anche un'altra constatazione: quella della resistenza opposta dai ceti subalterni alle imposizioni «civilizzatrici» dei ceti dominanti, che nei settori e nei momenti di propria convenienza hanno compiuto operazioni di «acculturazione coatta», estirpando o cercando di estirpare concezioni o pratiche che apparivano non funzionali al loro sistema.

Ora è chiaro che – avendo Gramsci riconosciuto a tutto il folklore il carattere di «opposizione» alle concezioni ufficiali – è in qualche modo possibile considerare come «istinto di classe» (ma in fasi di staticità prevalentemente passiva e cioè inconsapevole, meccanica,

oggettiva ecc.) anche le resistenze opposte all'acculturazione coatta. Ma da questo a ritenere che la scomparsa delle forme statiche, arretrate, conservative e reazionarie del folklore costituisca di per sé una rapina o un etnocidio, ci corre.

Il punto a mio parere è un altro. Il fatto che la cultura «borghese» dica di no, poniamo, a certe forme di culto giudicato fanatico o superstizioso, non significa che automaticamente «da sinistra» si debba dire di sì. La differenza – radicale e decisiva – sta in ciò: che da sinistra si assumono sia la persistenza di quei culti sia la loro condanna drastica o i tentativi di sradicamento come prodotti e segni delle operazioni classiste dei ceti dominanti; ed allora il compito non è certo quello di conservare forme di coscienza arretrate, o di contrapporre grezzamente alla cultura dominante. Il compito è invece di assumere persistenze, condanne e tentativi di sradicamento perché lo «spirito di scissione» di cui parla Gramsci si alimenti di una più precisa e articolata consapevolezza del proprio passato storico di dominati: condannati all'«ignoranza» – per usare il termine di cui si serviva la cultura ufficiale prima di scoprire relativismi e consumismi –, e poi per giunta derisi perché «ignoranti». Ed è allora evidente perché si debbono rifiutare anche certi nuovi modi più o meno «ufficiali» di considerare il folklore, e cioè quelli che lo carezzano come «cultura degli emarginati» (o simili) da rimettere caritativamente nel circolo di un pluralismo relativistico che però lascia intatte (e al fondo consolida) le ragioni strutturali della discriminazione e della emarginazione. Il punto dirimente è quello delle modificazioni di fondo dell'assetto sociale, per le quali il «popolo» combatte anche attraverso l'acquisizione della coscienza del folklore come proprio patrimonio nel quale e col quale si è stati vivi, ma entro il quale si è stati anche condannati e confinati dalla coazione delle istituzioni dominanti che «limita il pensiero originale delle masse popolari», come dice Gramsci su argomento contermini (MS 119).

Schematizzando potrebbe insomma dirsi che il folklore inteso come dislivello di cultura – e collegato con l'istinto di classe nei limiti accennati – è stato o sta a gloria delle classi dominate proprio per le stesse ragioni per cui sta a vergogna delle classi dominanti. E perciò, almeno a mio parere, solo una decisa azione su due fronti può rendere valide le operazioni di riappropriazione del proprio passato culturale da parte del mondo contadino e operaio, e quelle di riproposta oppositiva che del folklore si sono fatte o si vengono facendo: al no deciso che va opposto alle operazioni di negazione, rapina o edulcorazione della borghesia, si accompagna il no deciso che va opposto alle operazioni di falsa sinistra del tipo De Man (o Maeterlinck) di cui parla Gramsci (P 56; cfr. *p. 84, nota 28).

Ma qui non è possibile proseguire il discorso, che invece ho cercato di portare avanti (su due fronti appunto) nel dibattito di Bologna sull'iniziativa («spontanea» e «di base») del Museo della civiltà contadina organizzato dal Gruppo della Stadura a San Marino di Bentivoglio (cfr. *Condizione contadina tradizionale, nostalgia, partecipazione*, in corso di stampa; e per alcune delle questioni più sopra ac-

cennate vedi anche *Cultura egemonica*, pp. 11-12; *Tradizioni popolari e società dei consumi*, in «Ce fastu?», XLIV-XLVII, 1968-71, pp. 18-28; *Riforma religiosa e scontro di classi*, in «Il Giorno», 7 luglio 1974, p. 4).

4.

La 'connotazione' come elemento della concezione materialistica dei fatti culturali e come discriminante tra Gramsci e Croce¹

Mi pare che proprio la connessione tra i fatti culturali (o intellettuali) e i gruppi sociali – cui altrove ho ritenuto di poter estendere il concetto di *connotazione* impiegato da Hjelmslev per indicare la «solidarietà» tra un fatto linguistico e un gruppo sociale – stabilisca una radicale e insuperabile differenza tra le posizioni di Gramsci e quelle di Croce: ciò vale sia in generale, sia sul terreno dei fatti folklorici e più specialmente per la poesia popolare. Per quest'ultima infatti, riducendola a «tono psicologico», Croce negava ogni connessione con il «popolo» o con qualsiasi altro gruppo sociale. Gramsci affermava invece proprio ciò che la teoria crociana voleva negare: stabiliva che «popolari» fossero i testi *popolarmente connotati*, ossia i testi «adottati» dal popolo perché «conformi alla sua maniera di pensare e di sentire» (cfr. *Poesia popolare e formazione orale*, pp. 139-41; *Cultura egemonica*, pp. 13-14, 218; per certe iniziali lentezze nel rendersi conto del forte contrasto tra le due posizioni cfr. *p. 107).

Inconciliabile dunque con l'idealismo di Croce, l'operazione 'connotativa' compiuta da Gramsci risulta invece del tutto consentanea con quella materialistica che Marx ed Engels realizzano nell'*Ideologia tedesca* là dove affermano che «le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti», con quel che segue (ed. 1958, p. 43; ed. 1972², p. 35). La proposizione citata, infatti, dice contemporaneamente che *le idee dominanti in ogni epoca sono le idee della classe dominante*; e questa forma, più direttamente aderente al modo di procedere dell'operazione connotativa, dichiara come l'associazione di un fatto culturale ad un gruppo sociale costituisca momento centrale della concezione materialistica della cultura, mentre dal tutto diviene possibile e doveroso ricavare deduttivamente, diciamo, che *le idee dei dominati non possono essere né tutte né sole le idee della classe dominante*. Che è appunto quello che Gramsci fa (ma non deduttivamente, e invece per confronto diretto con le esperienze dei demologi) quando definisce il folklore come concezione del mondo 'popolarmente connotata', e cioè pertinente a quei gruppi sociali strumentali e subalterni che vengono detti 'popolo' (ho cercato di esporre quanto sopra nel quadro del «ciclo di conferenze» su *Antropologia culturale*

¹ Cfr. *p. 102, nota 55.

e marxismo organizzato dalla sezione di Firenze dell'Istituto Gramsci (5 marzo - 7 maggio 1974) e conclusosi con una tavola rotonda cui presero parte Clara Gallini, Vittorio Lanternari, Luigi Lombardi-Satriani, Carla Pasquinelli, Enzo Segre, Tullio Seppilli, Pier Giorgio Solinas, Carlo Tullio-Altan: cfr. C. Pasquinelli, *L'antropologia culturale e il marxismo*, in «Rinascita», n. 31, 2 agosto 1974, pp. 18-19).

Se quanto sopra è giusto, assai più mordente e profonda diviene la distanza che Gramsci stesso stabilisce (ma solo in modo generico) tra le sue posizioni e quelle di Croce là dove menziona *Poesia popolare e poesia d'arte* e nei confronti della teoria crociana del 'tono psicologico' dichiara che «il concetto di 'popolare' nel libro del Croce non è quello di queste note», e cioè delle sue (LVN 60).

Segnalerò di passaggio che nelle *Osservazioni sul folklore* (LVN 215-21) non solo manca ogni esplicito riferimento alla citata opera crociana, ma sembra assente anche la sua conoscenza da parte di Gramsci: per la poesia popolare, ad esempio, Gramsci si avvale di Rubieri, e non menziona affatto la teoria crociana del 'tono psicologico', come pur sarebbe stato naturale che accadesse se l'avesse allora conosciuta.

Ma per tornare alla pagina in cui compare la menzione di *Poesia popolare e poesia d'arte*, l'essenziale mi pare che stia nel fatto che Gramsci non esplicita in che cosa consista la differenza tra le sue posizioni e quelle di Croce, ma in realtà la pone in modo inequivoco facendo riferimento diretto alle «forze sociali» e legando in modo altrettanto diretto il grado di «importanza» della poesia popolare alla «vitalità di resistenza» di quelle forze sociali, o al fatto che esse fossero «abbrutite completamente»: che è come dire che anche in questo caso Gramsci 'connota', nel senso che s'è detto, la poesia popolare.

In questa luce, il concetto di «distacco tra intellettuali e popolo», che è presente anch'esso nella pagina gramsciana ora considerata (LVN 60), potrebbe assumere forse qualche valenza meno consueta.

5.

Gramsci, Tylor e il concetto di cultura¹

«Le modalità della nozione [gramsciana] di concezione del mondo appaiono più vicine (ma con le dovute riserve) al concetto etno-antropologico di "cultura" che non alla tradizionale concezione selettiva della cultura come fatto d'élite» (*p. 104).

Anche se indirettamente, questa affermazione del '69-70 risulta in qualche modo coinvolta dalle osservazioni critiche, serie e consistenti, che alcuni più giovani studiosi di orientamento marxista hanno rivolto ai modi con cui altrove ho fatto uso del concetto di cultura. Credo giustificata, perciò, una certa divagazione dai problemi più strettamente gramsciani per dare e prendere atto di tali critiche, cercando così di corrispondere al rimprovero-invito che ne emerge e che almeno in parte coincide con quello di Pier Giorgio Solinas che in diverso contesto ma con evidente riferimento al marxismo ha segnalato non a torto la «troppo sottolineata misconoscenza dell'impegno filosofico» di certi altri miei scritti (P. G. SOLINAS, *Il dibattito sull'antropologia culturale*, 1971, ora in *Folklore e antropologia*, p. 214).

Ma la divagazione vorrebbe anche segnalare il fatto che, al di là delle insufficienze o inconseguenze personali su cui si appuntano, quelle osservazioni critiche in sostanza dichiarano che ormai si pone con emergenza collegiale o collettiva il problema più generale del giudizio che dall'interno del marxismo può o deve darsi di quei concetti di cultura che sono nati e si sono sviluppati quasi esclusivamente fuori, se non addirittura contro. E forse non è senza significato che ciò avvenga (lo dirò con le parole usate da Pietro Clemente in un lavoro non ancora pubblicato, ma del quale mi prendo la libertà di abusare, qui e più oltre), proprio mentre in Italia «il dibattito sul concetto di cultura sembrava essere esaurito con la pur tardiva presa d'atto... delle classiche formulazioni della antropologia anglo-americana», e mentre «sembrava perduta l'occasione per un confronto di quelle formulazioni sia con la nostra tradizione culturale, sia anche con il marxismo».

Naturalmente non è questa la sede per affrontare una questione così ampia; tuttavia, prima di restringere il discorso, sarà forse utile notare, a modo di appunto mnemonico, che:

a) Risulta del tutto evidente che la *vicenda ufficiale-internazionale* dei concetti di cultura - soprattutto nelle versioni statunitensi,

¹ Cfr. *p. 104, nota 62.

ed in certa misura anche in quella «materialistica» alla Leslie White – si è svolta in termini di estraneità rispetto al marxismo; ma se ne occorresse mai la riprova, basterebbero da un lato le indicazioni generali o specifiche fornite per esempio da Marvin Harris (*L'evoluzione del pensiero antropologico*, Il Mulino, Bologna 1971, particolarmente alle pp. 293-334, 628-34, 688-90, 757-59, 858-64), e dall'altro la palese assenza di ogni riferimento marxista in raccolte di saggi o di definizioni quale quella curata da Pietro Rossi (*Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino 1971) o quella di Kluckhohn e Kroeber del 1952 (ora tradotta col titolo *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1972).

b) L'accennata estraneità sembra farsi meno netta nel quadro di una *vicenda periferica* (ma forse non irrilevante) quale è quella italiana; metterebbe conto, perciò, di dedicare qualche attenzione ai modi con cui l'acclimatazione più o meno ripetitiva o rielaborativa dei diversi concetti di cultura si è legata tra noi ai diversi indirizzi politico-culturali che si delinearono fin dall'immediato dopoguerra (gramsciani, agramsciani, statunitensi, antistatunitensi ecc.), ricollocando tra l'altro in quel contesto le scelte operate dagli *Appunti per un memorandum* – elaborati nel 1958 da L. Bonacini-Seppilli, Calisi, Cantalamessa, T. Seppilli, Signorelli, Tentori – che costituirono una sorta di 'manifesto' e che non mi pare siano stati ancora esaminati dal punto di vista che qui cerco di indicare (ma vedi intanto A. Binazzi, *L'antropologia culturale al convegno di Perugia*, in «Critica marxista», maggio-giugno 1968, p. 145; P. G. Solinas, in *Folklore e antropologia*, p. 201).

c) Ma il grado maggiore o minore di estraneità (dal marxismo) delle suddette vicende dice di per sé poco per ciò che riguarda il problema principale che è quello della compatibilità o incompatibilità teorico-ideologica; il punto centrale resta quello della determinazione critica della accettabilità e traducibilità dei concetti, tenendo conto per un verso che il ricorso troppo sbrigativo e banalizzato a categorie come quelle di struttura e sovrastruttura risulta palesemente insufficiente (mentre forse un approfondimento reale in questa direzione aprirebbe prospettive fruttuose), e per altro verso che la eventuale limitazione ai soli concetti di tipo statunitense, di solito privilegiati in certi settori antropologici italiani, costituirebbe un impoverimento indebito e dannoso; occorre invece tenere nel dovuto conto il fatto che i concetti di cultura sembrano essere almeno di tre tipi: quello di Tylor, o meglio derivante da Tylor, che dal più al meno definisce la cultura come il complesso delle attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-in-società; quello più specialmente statunitense che, sempre dal più al meno, restringe l'estensione del concetto ai valori o modelli che guidano il comportamento individuale-sociale; e infine quello (troppo spesso dimenticato e viceversa per molti rispetti essenziale) che collega la cultura con l'universo segnico o simbolico della comunicazione (cfr. *Cultura egemonica*, pp. 73-75).

Per venire ora al più ristretto tema di questa nota, l'osservazione critica che sembra coinvolgere più da vicino l'affermazione su Gramsci e il concetto di cultura riferita all'inizio è stata formulata da Carla Pasquinelli che in «Critica marxista» (gennaio-febbraio 1974, pp. 159-165) ha discusso con ricchezza di spunti critici le posizioni assunte in *Cultura egemonica e culture subalterne*. Pasquinelli infatti osserva che la connessione che io avrei stabilito tra la nozione gramsciana di concezione del mondo e quella tyloriana di cultura «non risulta persuasiva», dato che (prosegue Pasquinelli) la cultura tyloriana intesa non si limita agli «aspetti sovrastrutturali», cui invece si riferiscono le concezioni statunitensi, e «al contrario investe tutto quanto l'arco delle attività dell'uomo all'interno della società, a partire dalla riproduzione delle proprie condizioni materiali di esistenza». Perciò, conclude Pasquinelli, la nozione gramsciana di concezione del mondo meglio si accosterebbe (sia pure solo formalmente) alle nozioni di valori o modelli e simili, mentre per la nozione tyloriana «forse sarebbe stato più suscettibile di sviluppi un accostamento al concetto marxiano di attività produttiva» (p. 164).

Accanto per il momento quest'ultima osservazione, che converge con una precedente di Giulio Angioni cui accenno più oltre. Per il resto noterò che se Carla Pasquinelli intendesse rimproverarmi l'errore di una equiparazione concettuale della nozione gramsciana e di quella tyloriana potrei in qualche modo difendermi, almeno per quel che riguarda l'affermazione del '69-70. Né il testo né il contesto di quella affermazione dicono infatti che il concetto di cultura chiamato in causa sia quello di Tylor o altro qualsiasi. Ciò che cercavo di mettere in rilievo era la decisiva dilatazione della nozione di concezione del mondo che Gramsci ha operato e che mi pareva (e pare) fondata non tanto sulla affermazione (anche idealistica) che «tutti sono filosofi» quanto invece sulla correlazione (ben più materialistica) tra fatti culturali e gruppi sociali (cfr. *p. 119); di qui il richiamo generale (ma certo troppo generico) al «concetto etno-antropologico di cultura» giacché in esso – al di là di certe ulteriori specificazioni – mi pare resti abbastanza centrale la 'connotazione', e cioè appunto il legame tra fatti culturali e gruppi sociali. In questo quadro Tylor era (e resta) presente per una similarità di operazioni, e non per una coincidenza dell'area dei fenomeni assunti come 'cultura': voglio dire che Gramsci, chiamando concezione del mondo quel folklore che pure giudica essere un coacervo disorganico, associa due fatti o elementi o concetti che di solito sono considerati antitetici, ed in ciò richiama in qualche modo (e «con le dovute riserve») quanto fece Tylor nel 1871 introducendo nello strumentario concettuale la nozione di una *cultura* che poteva essere anche *primitiva*.

Ma così resterebbe elusa la sostanza vera della questione sollevata da Carla Pasquinelli che in realtà non mi rimprovera una sbrigativa e disinvolta equiparazione concettuale delle due nozioni, gramsciana e tyloriana, ma piuttosto mi chiede se non ci sia una sostanziale inconseguenza nel fatto che – pur accettando o sviluppando Gramsci, e pur sapendo che «la formulazione gramsciana è più circoscritta di quella

di Tylor» (p. 164) – in *Cultura egemonica* ed altrove io assegni un così evidente privilegio alla nozione tyloriana rispetto a quelle di tipo statunitense le quali, almeno formalmente, appaiono meno remote. Ma al di là della inconseguenza personale, il problema proposto sembra essere più generale, ed investe la definizione stessa dei compiti (o dell'area di investigazione) da assegnare all'indagine: in un altro suo scritto infatti (e cioè in *L'antropologia culturale e il marxismo* cit. a *p. 120), Carla Pasquinelli considera «problematico» l'accostamento al concetto tyloriano di cultura per il fatto che «ripropone una interpretazione della cultura che tende a farsi carico della totalità dei fenomeni sociali», e dunque corrisponde «ad una fase in cui la disciplina (e cioè l'antropologia culturale) aveva come oggetto di indagine le cosiddette società primitive» (p. 19).

La preoccupazione è senza dubbio legittima, e dal più al meno è quella che sta alla base della distinzione statunitense tra antropologia culturale ed etnologia (diversa è la distinzione britannica tra etnologia ed antropologia sociale, ma nel quadro del dibattito dovrebbe farsene maggior conto di quanto viceversa non avvenga di solito). Il punto però mi pare sia il seguente: se è vero che per operare la distinzione metodico-disciplinare gli statunitensi hanno individuato l'esistenza di modelli e valori – in ciò prescindendo totalmente dai rapporti di classe –, e se è vero che la nozione gramsciana – che tiene conto dei rapporti di classe – è «formalmente» simile a quelle statunitensi in quanto non si fa carico «della totalità dei fenomeni sociali», che ragione c'è di utilizzare modelli e valori quando in area marxista è disponibile almeno la nozione gramsciana di concezione del mondo, pur se da articolare, alimentare, sviluppare anche nel confronto critico con modelli e valori? La sola ragione potrebbe essere una dimostrata inadeguatezza della nozione gramsciana rispetto a problemi nuovi: non intendo escludere fideisticamente una simile eventualità; dico solo che la questione non può rimanere più tra le righe: occorre affrontarla direttamente, e per converso occorre dimostrare che l'accoglimento delle nozioni (a-classiste) di modelli e valori non ci conduca «ancora una volta alla interpretazione parsonsiana dei tre sistemi (società, cultura, personalità)», e cioè ad una interpretazione in cui «non si individua la connessione interna strutturale» (in senso marxista) dei tre sistemi, come giustamente ha notato Pasquinelli ad altro proposito (*L'antropologia culturale e il marxismo*, p. 19).

Mi rendo ben conto che si tratta di una risposta soltanto parziale ed interlocutoria. Ma questo suo stesso carattere serve forse a sottolineare che alla fin fine le obiezioni di Carla Pasquinelli portano a quell'interrogativo più generale (e collegiale) che indicavo all'inizio: quale è il valore che i diversi modi etno-antropologici di concepire la cultura assumono da un punto di vista marxista?

Ancor più direttamente spingono a porre questioni di carattere generale le proposte che Giulio Angioni ha formulato a partire da più circoscritti interrogativi rivoltimi prima al Circolo filologico cagliaritano e poi al Convegno di studi demologici di Messina nel gennaio 1970 (*Materialismo storico e studi demologici*, già alle pp. 95-117 degli Atti del Convegno citato, ed ora in parte rifuso in G. Angioni,

Rapporti di produzione e cultura subalterna: contadini in Sardegna, Editrice democratica sarda, Cagliari 1974, pp. 26 sgg., da cui cito). Esaminando la proposta di considerare il folklore come «studio dei dislivelli interni di cultura», Angioni consente in generale ma rileva, argomentandola, una sorta di viziosa circolarità, o addirittura una contraddizione, nell'impiego che ho fatto del concetto tyloriano di cultura. E riferendosi più specificamente ad uno scritto del '65, Angioni constata che mentre da un lato la «realtà culturale» viene definita (con «evidente derivazione tyloriana») come l'insieme di «tutti i prodotti dell'attività dell'uomo in società senza separazioni... tra intellettuale e manuale... e senza soluzioni di continuità tra individuale e collettivo», dall'altro poi viene operata una separazione o distinzione tra la «composizione sociale» e i «caratteri culturali» dei gruppi. C'è dunque una «oscillazione e... contraddizione nell'uso dei termini», e Angioni si chiede se ciò non dipenda dall'aver mancato di chiarire che «dal punto di vista storico-materialista la 'totalità della realtà culturale' è in ultima istanza determinata dalle forme e dai rapporti di produzione della vita materiale propri di ogni formazione sociale». In altre parole, «non risolvendo il problema fondamentale della definizione del ruolo determinante dell'istanza economica», e cioè mancando di precisare che «la totalità della realtà culturale si definisce, marxianamente, col concetto capitale di modo di produzione», si «situa un problema giusto e legittimo in un campo interpretativo ideologico» che Angioni giudica sbagliato e distorto perché in esso «i rapporti economici non sono dei veri e propri rapporti tra uomini, anzi quelli determinanti», e divengono invece rapporti tra cose che vengono di fatto concepite come «in qualche modo diverse dai fatti culturali» (pp. 33-37).

Oltre alle questioni che dirò personali, Angioni pone dunque in modo diretto il problema del possibile collegamento tra la nozione tyloriana e certi concetti marxisti. E così, al di là delle soluzioni specifiche di volta in volta proposte, si viene realizzando una sostanziale convergenza di interessi o di attenzione: anche Carla Pasquinelli, come ho già ricordato, richiama per Tylor il concetto marxiano di attività produttiva; a sua volta Pietro Clemente, nel menzionato lavoro in corso di stampa, accenna ad una «possibile traduzione» in termini marxisti della nozione tyloriana (o almeno della sua riformulazione in termini di «agire-produrre» che io ne avrei operato), «nel senso di intendere la cultura come l'analogo del modo di produzione o meglio della formazione economico-sociale»; ed anche a me è accaduto di ipotizzare una equiparazione tra la cultura di Tylor ed il «lavoro», da intendersi latamente come «il complesso degli strumenti manuali e intellettuali con cui l'uomo compie l'appropriazione e il controllo (primari, secondari ecc.) della natura e della società». Sembra dunque giunto il momento di affrontare una indagine non più viziata dalla preoccupazione, spesso estrinseca, di assicurare all'antropologia culturale una sua autonomia disciplinare (e accademica) sulla base del rifiuto del concetto tyloriano di cultura. E nel quadro dell'indagine sarà da porre anche la distinzione tra le riformulazioni (più o meno aderenti) della nozione tyloriana, e i suoi caratteri originari (dei quali

di recente ha trattato G. Angioni, *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale*, Flaccovio, Palermo 1973, pp. 81 sgg.).

Non dimentico però che Angioni mi pone questioni dirette e specifiche, che in qualche modo si collegano a quelle di Carla Pasquinelli (dubbi sull'uso del concetto, o dei concetti, di cultura), mentre le une e le altre, per il fatto di segnalare più o meno esplicitamente questo o quel difetto di approfondimento marxistico, si ricongiungono alle pur diverse osservazioni di Solinas che ho ritordato all'inizio.

Sul tutto, lo dico senza esitazione, sento la necessità di un supplemento di riflessioni. Tuttavia, per cominciare a sciogliere qualche nodo, segnerò poche annotazioni, a metà strada tra l'autocritica e l'autodifesa.

Prendo atto, innanzitutto, che l'impiego delle nozioni di cultura risulta costituire un punto critico di una certa parte del lavoro che ho cercato di svolgere; e noterò in aggiunta che a riserve su questo punto accennano anche le osservazioni di Bernardo Bernardi (in «Rassegna italiana di sociologia», 1974, pp. 678-79) e quelle di Lucilla Rami (*Note sui 'dislivelli di cultura' di A. M. C.*, in «Sociologia», 1973, pp. 267-77), che però richiederebbero discorsi distinti, e in ogni caso abbastanza diversi da quelli qui avviati.

Riconosco inoltre che alcune delle perplessità suscitate trovano oggettivo fondamento nella polivalenza, o più francamente nella ambiguità, con cui il termine cultura viene usato nei testi incriminati e altrove; la stessa parola viene infatti adoperata ora nell'uno ed ora nell'altro dei tre sensi che più sopra ho schematicamente indicato: in quello tyloriano, in quello di «concezione del mondo», ed in quello che lo associa all'universo segnico o simbolico. Né evidentemente i contesti bastano a dissolvere l'ambiguità.

Ma posto anche che l'ambiguità venisse eliminata con opportuni accorgimenti terminologici (o magari soltanto grafici: per esempio cultura₁, cultura₂, e cultura₃), resterebbe pur sempre la questione della mancata assunzione esclusiva dell'uno o dell'altro, giacché l'evidente privilegiamento del concetto di ascendenza tyloriana non comporta la rinuncia ad utilizzare gli altri. A mio parziale discarico dirò che in fondo l'uso cumulativo, e non esclusivo, corrisponde ad una scelta, anche se a carattere negativo, piuttosto che positivo, ed anche se non così chiara ed esplicitamente motivata come pur sarebbe necessario. Voglio dire che più o meno 'spontaneamente' mi rifiuto di rinunciare ad un concetto che consenta di ristabilire la connessione tra manualità e intellettualità, mentre non posso non sentire la fecondità di un altro concetto che nelle azioni e nei prodotti – siano essi manuali o intellettuali – tende a identificare quegli aspetti che costituiscono l'espressione di certi modi di concepire e di vivere il mondo. Né mi sentirei di identificare manualità con struttura e intellettualità con sovrastruttura, ma piuttosto tenderei a vedere così nella struttura come nella sovrastruttura un aspetto che in mancanza di meglio direi effettuale o addirittura 'cosico' (di produzione e scambio), ed uno di comunicazione o 'segnico'. Dal che nasce, pur se in modi che non esito a riconoscere ancora inadeguati, la sottolineatura dell'importanza del terzo modo di intendere la cultura: quello che appunto ne collega il

concetto all'universo della comunicazione e dei segni, e che mi pare possa trovare un forte ancoraggio materialistico nei molti riferimenti marxiani al linguaggio.

Di una possibile risoluzione in questi termini della convivenza (altrimenti estrinseca) dei tre concetti ha parlato Pietro Clemente nel già ricordato lavoro, segnalando inoltre come per questa via l'etno-antropologo, «accentuando la sua vicinanza con il linguista», assuma come compito «l'analisi critica dei sistemi di comunicazione»: un compito, aggiunge Clemente, «non lontano per intenti dalla marxiana critica dell'ideologia» ma ora condotto al di là dei confini delle attività tradizionalmente «spirituali». Ed Amalia Signorelli (in «Centro sociale», dicembre 1973, p. 138), in riferimento al problema diverso ma analogo dei rapporti tra strutturalismo e materialismo storico, ha ritenuto di poter ricavare da *Cultura egemonica* il «suggerimento implicito» che «ciò che oggi è urgente indagare sono i nessi, i rapporti che legano, oppongono e nello stesso tempo raccordano il "mondo della comunicazione simbolica o segnica" e quello della "produzione e riproduzione delle condizioni materiali dell'esistenza"».

Ma il carattere ipotetico e interrogativo di queste attribuzioni di intenzioni ben si lega alle altre osservazioni ed obiezioni a dire quanto le proposizioni che più sopra ho enunciato restino ancora troppo poco elaborate e persuasive. A portarle oltre, se lo meritano, o invece a spazzarle via, occorre appunto quella elaborazione collegiale di cui dicevo all'inizio.

Appunti bibliografici e nota aggiuntiva

3.

Scritti su Gramsci e le culture subalterne¹

Senza pretese di completezza, segno qui appresso alcune indicazioni su dibattiti o scritti relativi al tema «Gramsci e il folklore», considerandole come risposta, sia pure molto tardiva e forse nel frattempo superata, alla richiesta di «aggiunte» rivolta ai lettori da ELSA FUBINI, *Bibliografia gramsciana* (1922-67), in GARIN et alii, *Gramsci e la cultura contemporanea* cit., vol. II, pp. 476-544.

Nel 1951, dal 30 maggio al 4 giugno, in relazione alla pubblicazione di *Letteratura e vita nazionale* (1950), la fondazione Gramsci promosse a Roma tre dibattiti, di cui il secondo fu dedicato a *Gramsci e il folklore*. Svolsero relazioni Ernesto De Martino, Vittorio Santoli e Paolo Toschi; intervennero nella discussione Emilio Sereni e lo scrivente. Gli altri due dibattiti ebbero come tema il *Carattere non nazionale-popolare della letteratura italiana* (relatori Carlo Levi, Alberto Moravia, Natalino Sapegno), e *Gramsci e il teatro* (relatore Giulio Trevisani). Dei lavori non vennero pubblicati gli atti. Per quanto riguarda però il secondo dibattito, riassunse la sua relazione, assieme a quelle di De Martino e di Santoli, P. TOSCHI, *Dibattito su Gramsci e il folklore*, in «Lares», XVII, 1951, pp. 153-54; pubblicò la propria — dedicata al problema della letteratura e dei canti popolari — V. SANTOLI, *Tre osservazioni su Gramsci e il folklore*, prima in «Società», VII, 1951, pp. 389-97, e poi nel volume *I canti popolari italiani*, nuova ed. accresciuta Sansoni, Firenze 1968, pp. 219-28; riprese il tema centrale della propria relazione, più specialmente «politica» E. DE MARTINO (*Il folklore progressivo*), in «L'Unità», 26 giugno 1951, tornando poi a parlare di *Gramsci e il folklore* in «Il Calendario del popolo», VIII, 1952, p. 1109 (i due scritti demartiniani sono ora ripubblicati nel lavoro di P. CLEMENTE, M. L. MEONI, M. SQUILLACCIOTTI più avanti citato). Dell'intervento di Sereni, Toschi scrisse che fu «un simpatico e riuscito tentativo di armonizzare le diverse vedute dei tre relatori» (p. 154); del mio (che Toschi disse dedicato ad «alcuni aspetti particolari») non conservo né traccia né memoria; posso solo supporre che in qualche modo riprendesse il tema del rapporto tra attività intellettuali e condizioni o rapporti sociali che avevo già toccato in una nota su Gramsci del '49 (a. m. c., *Il «nuovo intellettuale»*, in «Socialismo», V, n. s., n. 1, gennaio 1949, p. 27).

¹ Cfr. *pp. 65-104.

Nel '52-53, sebbene influenzassero già largamente gli studi e gli scritti demologici «di sinistra», i testi gramsciani solo di rado vennero direttamente citati o discussi: la sola eccezione sembra costituita dalla già ricordata nota demartiniana del '52.

Nel '54 la polemica che seguì alla nota su Croce, «*Lo spettatore italiano*» e il folklore (in «La Lapa», 1953, pp. 36-38) coinvolse in modo più diretto la tematica gramsciana che — chiamata in causa da G. GIARRIZZO, *Moralità scientifica e folklore*, in «Lo spettatore italiano», VII, 1954, pp. 180-84) — in risposta venne più direttamente e ampiamente esaminata da V. LANTERNARI, *Religione popolare e storicismo* (in «Belfagor», IX, 1954, pp. 675-81, e poi con varie modificazioni nel volume dello stesso autore, *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1967, pp. 439 sgg.): indicazioni ulteriori su questa discussione (cui parteciparono anche E. De Martino e P. Toschi), e su altre coeve e connesse, sono in M. GANDINI, *Ernesto De Martino. Nota bio-bibliografica*, in «Uomo e Cultura», v, 1972, n. 10, pp. 252-53; cfr. *Gli studi demologici*, p. 67, nota; vedi anche *pp. 107-8.

Nel '55-58 — oltre l'avvio del discorso di matrice gramsciana sui livelli di cultura (*Gli studi demologici*, 1956; cfr. *p. 108), poi proseguito nel '61-62 in *Aspetti della ricerca folklorica* e in *Il folklore come studio dei livelli interni di cultura*) — le idee di Gramsci sulla letteratura e sui canti popolari furono di nuovo oggetto di attenzione specifica (dopo quella di Santoli del '51) in P. P. PASOLINI, *Canzoniere italiano — Antologia della poesia popolare* (Guanda, Bologna 1955, pp. xxvii-xxx; cfr. la recente ristampa); in S. LO NIGRO, *Antonio Gramsci e la letteratura popolare* (in «Lares», xxiii, 1957, pp. 1-14); in *La poesia popolare* (1958, pp. 73-75, 161-62). Non mi pare che ci siano stati echi della tematica folklorica né nel Convegno di studi gramsciani del 1958 (ma A. MASSUCCO COSTA vi esaminò gli *Aspetti sociologici del pensiero gramsciano*), né nel volume di scritti su Gramsci *La città futura* del 1959 (vedi E. FUBINI, *Bibliografia* cit., pp. 514, 516).

Negli anni '60 — a parte le tesi politico-letterarie sul «populismo» gramsciano di A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, Samonà e Savelli, Roma 1965, 1966², pp. 208-22 — una ripresa di interesse più diretto per le pagine gramsciane sul folklore si è avuta in relazione al Convegno internazionale di studi gramsciani (Cagliari 1967) nei cui *Atti* (vol. II, 1970) comparvero sia lo scritto *Concezioni del mondo* più sopra ristampato, sia quello di L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Gramsci e il folklore: dal pittoresco alla contestazione* cit. (II, pp. 329-38) cui si legano i capitoli *Gramsci e l'ideologia della scienza folklorica nel secondo dopoguerra* e rispettivamente *Le osservazioni gramsciane sul folklore: dal «pittoresco» alla «contrapposizione»* contenuti nel volume dello stesso autore *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna* (Peloritana editrice, Messina 1968, pp. 13 sgg.; Guaraldi, Firenze 1974², pp. 16 sgg.). Negli *Atti* del ricordato Convegno compare anche lo scritto di L. GALLINO, *Gramsci e le scienze sociali* (II, pp. 81-108), mentre della «antropologia» di Gramsci parla C. TULLIO-ALTAN, *Manuale di antropologia culturale*, Bompiani, Milano 1971, pp. 213-22. Direttamente di Gramsci e il folklore si occupano invece G. B. BRONZINI, *Folklore e cultura tradizionale* cit., 1970², pp. 46-48, 84, 108-9;

D. CARPITELLA, *Motivi critici negli studi di folklore in Italia dal 1945 a oggi*, Bulzoni, Roma 1970-71, pp. 136-41.

Largo posto ha naturalmente trovato il concetto gramsciano di folklore nella recente ripresa di dibattiti sulla «utilizzazione politica» del folklore, e più in genere sul rapporto tra studi etno-antropologici e marxismo: qui basti citare A. BINAZZI, *L'antropologia culturale al Convegno di Perugia*, in «Critica marxista», maggio-giugno 1968, pp. 131-52; L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, ivi, novembre 1968, pp. 64-88; G. ANGIONI, *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia*, ora in *Folklore e antropologia*, pp. 169-95; P. CLEMENTE, M. L. MEONI, M. SQUILLACCIOTTI, *Alcuni aspetti del dibattito sul folklore nei primi dieci anni del secondo dopoguerra*, Facoltà di Lettere dell'Università di Siena, 1974-75; ma si vedano anche gli scritti citati alle *pp. 119-20 e 124-25.

Significativo è pure il fatto che il problema della «cultura folclorica» in Gramsci abbia richiamato l'attenzione anche fuori dell'ambito strettamente etno-antropologico: vedi lo scritto di G. PRESTIPINO citato a *p. 110 (*La controversia estetica nel marxismo*)².

² In ritardo riscopro che agli scritti indicati per gli anni 1950-60 vanno aggiunti almeno i seguenti: P. BONFIGLIOLI, *Disperazione della lingua e mitologia del popolare* (in «Opinione», I, 1956, n. 3, pp. 57-69) che a p. 65 critica l'uso che Pasolini aveva fatto della scheda di Gramsci sui canti popolari; A. M. C., *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari* (Cagliari 1959-60) che alle pp. 123-31 espone le tesi gramsciane.

* nella Bibliografia della *Folklore*:

1948 - R. Cantoni, *Per un nuovo senso comune*
L'UNITA', MILANO, XXV, n. 134, 5 GIUGNO

1951 - V. Santoli (ed. pm, p. 162)

1954 - G. Giardizzo } (" p. 143)
V. Lanterna }

4.

Le Osservazioni sul folklore e l'edizione critica dei Quaderni gramsciani¹

Compare in questi giorni l'edizione critica dei *Quaderni* gramsciani che Valentino Gerratana non solo ha curato nel testo e nelle note editoriali con precisa intelligenza ma ha pure corredato di indici numerosi, ricchissimi e preziosi: A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, voll. I-IV, Einaudi, Torino 1975.

Sfortunatamente per me, questo lavoro fondamentale vede la luce troppo presto perché mi sia lecito ignorarne la presenza, ma insieme troppo tardi per affrontare sistematicamente quel riesame critico delle mie precedenti osservazioni che il nuovo testo e le nuove informazioni rendono doveroso. Tutto quello che mi riesce di fare, con il libro già in tipografia, è di rallegrarmi del fatto che l'ormai aperta discussione sugli indirizzi gramsciani e marxisti in campo etno-antropologico d'ora innanzi possa (e anzi debba) avvalersi della nuova situazione testuale e documentaria dei *Quaderni*; e di segnare in fretta alcune osservazioni, quasi del tutto esterne, nelle quali per brevità indicherò con Q il numero che ai quaderni originali è assegnato da Gerratana, con QEC le pagine dell'edizione critica, e con le abituali sigle (LVN ecc.) la precedente edizione einaudiana delle *Opere*.

Come è noto, sotto il titolo complessivo di *Osservazioni sul folklore*, le pp. 215-21 di *Letteratura e vita nazionale* pubblicano quattro schede gramsciane di cui: 1. La prima, senza titolo, comincia con le parole «Giovanni Crocioni» (LVN 215-18). 2. La seconda è intitolata *Diritto naturale e folklore* (LVN 218-20). 3-4. La terza e la quarta recano rispettivamente il titolo di *Preistoria contemporanea* (LVN 220) e di *I canti popolari* (LVN 220-21).

Per quanto riguarda il titolo complessivo - *Osservazioni sul folklore* - l'edizione critica conferma innanzi tutto quello che era già più o meno noto, e cioè che quel titolo - a parte due lievi differenze grafiche: *Osservazioni sul «Folklore»* - è dovuto allo stesso Gramsci che lo assegnò al quaderno 27 (XI) al quale Gerratana attribuisce la data del 1935 (QEC 2427).

Ma in genere era meno noto o addirittura ignorato:

¹ Nota aggiunta in bozze: cfr. *p. 67, nota.

- a) che il quaderno 27 (XI) ed il suo titolo generale *Osservazioni sul «Folclore»* riuniscono solo due schede (e non quattro, come invece LVN 215-21), e cioè: 1. «Giovanni Crocioni...» (QEC 2311-14 e, con omissione del corsivo, LVN 215-18). 2. «Diritto naturale» e *folclore* (QEC 2314-17 e, con omissione delle virgolette, LVN 218-20);
- b) che le due schede ora ricordate sono «note di testo C» (ossia di seconda stesura: cfr. QEC xxxvi) le quali, nel caso specifico, utilizzano alcune note di prima stesura (o di testo A) contenute nel quaderno 1 (xvi): note che - a quanto si ricava da QEC 2373 - sono databili tra la metà del 1929 e il corso del 1930, e che più precisamente sono le seguenti:
1. Per la scheda «Giovanni Crocioni...»: 1a. La registrazione bibliografica del volume di G. CROCIONI, *Problemi fondamentali del Folclore* del 1928 (Q 88), registrazione assegnabile agli inizi del 1930. - 1b. La scheda, del corso del '30, che reca il titolo *Folclore* e che prende le mosse da quanto Gramsci conosce del volume di Crocioni (Q 89-90).
 2. Per la scheda «Diritto naturale» e *folclore*: 2a. Il paragrafo iniziale della scheda intitolata *Diritto naturale* (QEC 22-23), assegnabile alla seconda metà del 1929. - 2b. La scheda intitolata *Diritto naturale e cattolicesimo* (QEC 7), databile come sopra. - 2c. Con probabilità, la scheda iniziale del quaderno 1 (xvi), costituita da 6 righe e mezzo che Gramsci ha cancellato e reso illeggibili, ma il cui argomento (il diritto naturale) ci è indicato da un rinvio che Gramsci fa ad esse nel § 28 dello stesso quaderno (QEC 22, 2369, 2462).
- c) che le restanti due schede pubblicate in LVN 220-21 - ossia 3. *Preistoria contemporanea* (220) e 4. *I canti popolari* (220-221) - sono note di testo B (e cioè di stesura unica) che appartengono a due diversi quaderni (9 e 5), e la cui datazione si colloca nel 1931-32; ed infatti:
3. La scheda che in LVN 220 è intitolata *Preistoria contemporanea* compare nel quaderno 9 (xiv) con il titolo *Folclore* (QEC 1105) ed è databile tra l'aprile e il settembre del 1932 (almeno a quanto si ricava da QEC 2403 e dalla data della presumibile fonte di Gramsci; QEC 2832).
 4. La scheda che in LVN 220-21 è intitolata *I canti popolari* compare in Q 5 (ix) con il titolo *Folclore* (QEC 679-80), e come si ricava da QEC 2686 è databile tra il 16 agosto 1931 e l'inizio del 1932.
- d) che Gramsci ha inizialmente usato in modo costante la grafia *folclore* (QEC 5, 76, 88, 89, 165³⁴³, 452, 498⁵⁸⁰, 675⁶⁷⁵), sostituendola poi in modo altrettanto costante (anche nella riscrittura di passi stesi in precedenza, e perfino nel titolo del libro di Crocioni) con la grafia *folclore*; la modificazione compare per le prime volte agli inizi del 1932 (Q 6, § 207: cfr. QEC 844, e per la datazione 2388) o al massimo alla fine del 1931 (se di quest'epoca, e non degli inizi del '32, fossero le *Note sparse e appunti* con cui si apre il quaderno 8: cfr. QEC 935, e per la da-

tazione 2396); l'editore delle *Opere* ha usato *folclore* anche nei passi che nell'originale recavano *folclore* (cfr. p. es. LVN 195 e QEC 165).

Da un punto di vista meno esterno, il nuovo stato del testo e delle informazioni porta immediatamente a due constatazioni su cui forse non è inutile richiamare l'attenzione.

La prima constatazione è che l'interesse di Gramsci per i problemi del folclore appare meno occasionale e discontinuo di quanto potesse credersi; e ciò risulta non solo e non tanto dal numero dei rinvii contenuti nell'ottimo *Indice degli argomenti* di Gerratana (QEC 3197) ma anche e soprattutto dalla continuità con cui il tema torna nei quaderni, a cominciare dalla pagina programmatica dell'8 febbraio 1929 (QEC 5 e, con omissione del rinvio dal senso comune al folclore, MS XIV), per finire con il quaderno del 1935 che non solo è dedicato interamente all'argomento ma contiene la riscrittura attenta e maturante di passi già stesi cinque o sei anni prima.

La seconda constatazione, che si lega alla precedente e la rafforza, è che nel succedersi delle riflessioni di Gramsci sul folclore è nettamente evidente un processo di crescita. Illuminante, e sorprendente, è infatti la decisiva differenza che intercorre tra il testo di prima stesura del 1929 *Folclore* (QEC 89) e la sua riscrittura del '35 «Giovanni Crocioni...» (QEC 2311). Nel '29 Gramsci considera il folclore semplicemente «come "concezione del mondo" di determinati strati della società, che non sono toccati dalle correnti moderne di pensiero»: rispetto alle definizioni allora correnti c'è già la novità, non certo trascurabile, di affermare che il folclore è una *concezione del mondo*; manca però l'innovazione decisiva che rende così importante il testo del '35, e cioè la *connotazione*, ossia l'affermazione della connessione tra condizione (e opposizione) socio-economica, e condizione (e opposizione) socio-culturale. Nel '29 il folclore è solo pensiero invecchiato e sorpassato; nel '35 diviene il corrispettivo culturale di una condizione sociale.

Penso che la questione meriterebbe meno frettolose considerazioni. Ma qui aggiungerò soltanto 1) che la connotazione, e la concezione oppositiva del folclore, sono presenti in Gramsci fin dal 1931, come mostra la scheda sui canti popolari (QEC 679-80); 2) che le oscillazioni gramsciane - già altrove notate (cfr. *p. 95 e nota 40) - tra un concetto più rigoroso di folclore e un concetto più generico o banale sembrano costituire una sorta di residuo non risolto o non sistemato della formulazione del '29, ancora così incerta rispetto all'approfondimento del '35.

* minuto supplemento dalla p. 52 (canc. di testo, fine di stesura) non citato qui da Gramsci