

INTORNO A UNA STORIA DEL MONDO POPOLARE SUBALTERNO

Anche se non possiamo far nostre alcune delle tesi e interpretazioni qui presentate da Ernesto de Martino (che ci ripromettiamo di discutere e che invitiamo a discutere) crediamo di grande interesse per i nostri lettori questo saggio che tocca uno dei problemi più vivi che la cultura marxista deve oggi affrontare.

L'atteggiamento della «civiltà europeo-occidentale» verso le forme culturali del mondo popolare subalterno, cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche, rispecchia nel modo più crudo i bisogni, gli interessi e la congiunta limitazione umanistica della classe dominante, della borghesia. È anzi da dire che qui, in questo settore, il quale direttamente concerne il carattere fondamentale di una società fondata sulla divisione in classi, e che così da vicino tocca il motivo dello sfruttamento e del predominio, la cultura tradizionale non riesce neppure a occultare certe sue sostanziali deformità, e giuoca per così dire a carte scoperte, con ingenuità d'altra parte assai istruttiva. È stato altrove illustrato¹ il tratto naturalistico che vizia la etnologia, e il folklore nell'area di diffusione della «civiltà borghese». Fu cioè osservato come la ricerca fosse quasi esclusivamente impegnata nella raccolta e nella classificazione di materiale, ovvero nel suo ordinamento secondo spazio, tempo e causalità. A questa immensa mole di lavoro fa invece riscontro la relativa esiguità dei risultati per ciò che concerne il significato degli istituti culturali primitivi, tutti, o quasi tutti, ancora avvolti in tenebre densissime, ovvero oggetto di ipotesi esplicative che in realtà non spiegavano un bel nulla. L'esogamia e il totemismo, il *mana* e il *tabù*, l'or-

¹ Nella mia raccolta di saggi *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza 1941. Cfr. anche il mio saggio *Religionsethnologie und Historicismus* in *Paideuma*, Sept. 1942.

rore per l'incesto, i complicati sistemi di parentela, la fattura e la contofattura, i riti di pubertà, le mutilazioni e i tatuaggi, le esperienze iniziatiche dello stregone e i poteri paranormali, i miti delle origini e infine la credenza nel cosiddetto « essere supremo » (per tacere di altri problemi, come p. es. quello dei rapporti fra magia e religione), tutto ciò costituiva, per quella pretesa scienza del mondo popolare subalterno, un mistero, un mistero di cui non si possedeva la chiave: e a diradare il mistero non valevano le descrizioni più o meno esatte del fenomeno, la carta della sua diffusione, le connessioni causali ecc., poiché qui si trattava di comprendere un fatto umano, e di vederlo nella stessa trasparenza significativa con la quale ci appare p. es. la « dichiarazione dei diritti dell'uomo ». Orbene, questa inerzia storiografica non è casuale, né è una impotenza decretata dal cielo, ma ha delle ragioni molto chiare e molto terrene: il naturalismo della ricerca etnologica europeo-occidentale riflette, sul piano della considerazione scientifica, la naturalità con cui il mondo popolare subalterno è trattato dalla civiltà borghese sul piano pratico-politico. In rapporto al fatto che il mondo popolare subalterno costituisce, per la società borghese, un mondo di cose più che di persone, un mondo naturale che si confonde con la natura dominabile e sfruttabile (ovvero se ne distingue per caratteri non decisivi), in rapporto al fatto che tale mondo, per la società borghese, forma problema quasi esclusivamente (e in ogni caso fondamentale) per conquistatori, agenti commerciali e funzionari coloniali, per prefetti e per questori, in rapporto al fatto che qui il problema pratico dell'ordine serba un posto preminente, le forme culturali di quel mondo si sono configurate essenzialmente come materiale da praticamente *ordinare* in una scienza naturale dell'uomo, come un complesso di problemi tecnici per filologi addestrati. Il circoscritto umanesimo della « civiltà occidentale » inerisce dunque alla struttura stessa della società borghese: appunto perché è carattere di tale società che Cristo non vada « oltre Eboli », il mondo che vive oltre Eboli è apparso alla etnologia e al folklore borghesi come astorico, ovvero come storia possibile ma che attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo.

La esattezza di questa connessione si manifesta chiaramente

ove si voglia soltanto scorrere la storia della etnologia e del folklore come « scienze ». Non è certamente un caso se il prevalente naturalismo di tutta la ricerca etnologica (e folkloristica), trovò il suo primo e più favorevole ambiente di sviluppo nell'Inghilterra vittoriana, che così avanti si spinse sulla via dell'imperialismo coloniale: ovviamente, una società che espressè dal suo seno e ammirò un uomo come Cecil Rhodes, non poteva, sul piano « scientifico », che produrre una generazione di zelanti raccoglitori e ordinatori del materiale culturale dei « selvaggi ». Se un Tylor, o un Frazer, non furono mai mossi da effettiva « pietà » storica verso l'arcaico, se credettero di aver assolto al loro compito collocando questo o quello istituto primitivo nei loro schemi « evolucionistici », se verso la « barbarie » non seppero avere altro animo di quello dell'intellettuale che inorridisce davanti all'ignoranza e ai deliri dell'ignoranza (*tanto potuit religio suadere malorum!*), la ragione di ciò è da cercarsi nel clima storico in cui essi vissero e fecero scuola.

Questo clima « vittoriano », nel quale la scienza del mondo popolare subalterno sorse e prosperò, ebbe influenza decisiva non solo in Inghilterra, ma in tutti i paesi egemonici, tutti più o meno impegnati nella gara degli imperialismi. Anche quando si parlò di storia, e negli ultimi anni del secolo decimonono e nei primi del ventesimo si formò in Germania, per opera del Frobenius, del Graebner e dell'Ankermann la cosiddetta « scuola storico-culturale », si trattò in fondo soltanto di una nuova tecnica di lavoro etnologico, di un metodo empirico che permettesse di identificare i complessi culturali, di stabilire la loro successione nel tempo, di accertare l'intreccio delle cause e degli effetti. Se si produsse (e tuttora perdura) uno scambio così grossolano tra filologia e storia, fra strumenti euristici e effettiva memoria storica, fra descrizione esterna dell'accadere e significato umano dell'accadimento, se fu possibile credere di fare storia mercé la meccanica e rigida applicazione del metodo statistico¹, se infine

¹ Il carattere meccanico della scuola storico-culturale indusse il Frobenius a una polemica non priva di interesse. Di tale polemica il lettore italiano potrà essere informato dalla traduzione del lavoro di un discepolo del Frobenius, lo JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948 (la traduzione apparirà nella « Collezione di studi etnologici, psicologici e religiosi » della casa Einaudi).

così a lungo si mostrò di aver dimenticato che una civiltà è un organismo vivente, ed in più un modo significativo di risolvere determinati problemi esistenziali, la ragione di ciò è da ricercarsi sempre nella ricordata connessione fra lo sfruttamento politico delle masse popolari subalterne e la considerazione naturalistica della loro cultura.

Brutalmente tale connessione si rivela nella cosiddetta scuola funzionale, fondata in Inghilterra dal Malinowski. La scuola funzionale rinuncia deliberatamente a occuparsi di storia (più esattamente: di prospettive cronologiche e di datazioni), concepisce la cultura di un popolo come un complesso funzionale determinato dalla fisiologia degli individui che compongono la società, e affida all'etnologia il compito di istruire i funzionari e gli amministratori coloniali. Il motivo più scopertamente reazionario e piratesco di questo indirizzo etnologico è il seguente: essendo, secondo Malinowski e i suoi seguaci, la cultura di un popolo un complesso funzionale in equilibrio, determinato dalla fisiologia degli individui che compongono la società, è opportuno non turbare questo equilibrio per il buon governo della colonia. Con l'aiuto dei capi locali e degli istituti sociali e degli usi tradizionali è molto più facile governare gli indigeni. Bisogna soltanto chiarire le funzioni di questi usi e istituti, e quindi porli al proprio servizio. Naturalmente nel quadro di questa tecnica di pratico dominio la introduzione, oltre certi limiti minimi, della civiltà europea, o anche soltanto della istruzione, appare come fattore perturbatore di equilibrio, e quindi pericoloso. I signori Chapple e Coon, seguaci americani della scuola funzionale inglese, scrivono nel loro libro *The Principles of Anthropology*: « ... Un mutamento (nella situazione dell'etnologia) si è verificato circa due decenni or sono, quando molte persone influenti cominciarono a comprendere che l'etnologia può essere sfruttata nell'amministrazione coloniale, nel campo specifico delle norme che devono disciplinare i rapporti fra i bianchi e i cosiddetti popoli primitivi. Fra i primi a compiere questa scoperta e a farne uso pratico fu il governo britannico, il quale dispose che gli amministratori coloniali, a contatto con i popoli indigeni, dovevano essere etnologi qualificati. Una circostanza molto fortunata,

sia per il governo sia per gli indigeni, fu che molte delle persone che caddero sotto l'imperio di questa disposizione erano state istruite dal professore Bronislaw Malinowski». I signori Chapple e Coon ci informano inoltre che l'esperienza della « etnologia applicata » può essere vantaggiosamente applicata anche nella stessa sfera dei popoli occidentali: alla quale tentazione non seppe resistere il prof. W. I. Warner, il quale è riuscito « con altrettanto successo e con maggiore utilità » ad applicare allo studio della società europea e americana l'esperienza di lavoro accumulata trattando gli australiani del nord. Di che si tratta? È presto detto. Sotto l'influenza del prof. Warner, i professori E. G. Reslisderger della Università di Harvard e il prof. W. G. Dickson della « Società Elettrica Occidentale » hanno scritto un libro « La direzione e l'operaio » (finalmente: eccoci arrivati al punto), nel quale la tecnica « scientifica » dell'amministratore coloniale funzionalista viene trasferita nel campo dell'amministrazione e della direzione di una certa massa operaia, ingaggiata da una impresa capitalistica (nel caso specifico, la società elettrica occidentale). Il carattere reazionario di questa etnologia, cioè la sua non innocente motivazione pratico-politica a profitto di questa o quella borghesia nazionale, si manifesta altresì nei cosiddetti « modelli di cultura » (*patterns of culture*) degli etnopsicologi americani, per i quali il « tipo culturale » o « psichico » di un determinato popolo costituisce un dato di natura, extrastorico, immutabile, una sorta di metafisica sostanza che somiglia assai alla *Rassenseele* dei razzisti tedeschi, o alle anime culturali (apollinea, dionisiaca, ecc.) di cui favoleggiava Oswald Spengler: tranne che, nel caso degli etnopsicologi americani, si tratta di porgere puntelli ideologici agli interessi pratici della propria borghesia nazionale, come quando, sull'a base degli accertamenti « scientifici » della scuola, si afferma p. es. che il nazismo è frutto del complesso razziale psicologico del popolo tedesco, che qualsiasi tentativo di creare un'unica Germania democratica è destinato inevitabilmente al fallimento perché i tedeschi sono per natura « totalitari », che lo smembramento e la colonizzazione del paese è l'unica soluzione adeguata, e infine che tale compito deve essere affidato alle « democrazie occidentali », il cui mo-

dello psichico le qualifica come uniche portatrici della pace e del benessere universale.¹

Nel caso di Malinowski e consorti il carattere pratico-reazionario della etnologia borghese è così esplicito che non mette neppure conto di insistervi: i funzionalisti infatti parlano a chiare parole di etnologia applicata (e sappiamo anche in quale senso essa viene applicata). Ma il trapasso di pratiche passioni e di interessi di classe nella ricerca etnologica prende talora una forma più raffinata e maliziosa, più dissimulata in complicati drappeggi ideologici, il che però non toglie che la sostanza della cosa resti immutata. Senza voler qui ricordare lo « stato di natura » degli illuministi come momento della polemica borghese contro la società feudale, o le tesi reazionarie di un Bonald e un De Maistre avvallate mercé una immagine convenzionale del mondo primitivo, basterà qui citare due esempi contemporanei. Il primo di essi ci è offerto dal ramo viennese della scuola storico-culturale, e particolarmente dalle « ipotesi » di Padre Schmidt sulla religione primitiva dell'umanità. Il quadro di tale religione è il seguente: i primi uomini credettero in un essere supremo, unico, creatore, onnipotente, eterno, santo, indivisibile e soprassensibile, attualmente in cielo, ma un tempo, subito dopo la creazione, vivente fra gli uomini, iniziatore nell'età paradisiaca dell'ordine morale, sociale e rituale e delle capacità tecniche, onnisciente custode del costume, proprietario e signore dei mezzi di sussistenza, benevolo dispensatore di favori ma altresì rigido punitore del peccato: questo Dio dovette essere ardentemente pregato, e a lui dedicato il sacrificio primiziale, consistente nell'offerta della primizia della raccolta e della caccia in riconoscimento dell'assoluta potestà di Dio sugli alimenti animali e vegetali, e in rendimento di grazie per la

¹ Per la polemica con la etnologia borghese è da vedere S. P. TOLSTOV, *La scuola sovietica nell'etnografia* in *Etnografia sovietica* 1947. Il concetto funzionale di « esperimento », proprio dei funzionalisti, è tipicamente naturalistico. Essi parlano di esperimento, attuale e colto sul vivo, del giuoco complesso di azioni e reazioni fra civiltà europea e mondo primitivo: ma questo esperimento essi concepiscono proprio al modo di quello della *fisica* o della *biologia*, salvo la impossibilità pratica di ripeterlo indefinitamente in eguali condizioni. È da vedere a questo proposito ciò che ne dice un funzionalista temperato, il MÜHLMANN, nel suo saggio metodologico compreso nel *Lehrbuch der Ethnologie*, diretto dal PREUSS (Münster, 1937).

conservazione di questi beni. A questa antichissima religione del genere umano dovettero infine appartenere le cerimonie di iniziazione della gioventù, cerimonie mediante le quali il patrimonio culturale delle primissime genti, comunicato da Dio agli uomini nell'età paradisiaca, era trasmesso di generazione in generazione e di evo in evo.¹ Non è il caso qui di precisare attraverso quali motivazioni in apparenza scrupolosamente obiettive, quali simulazioni di rigore filologico, quali arbitrarie illazioni e tendenziose integrazioni e manipolazioni, Padre Schmidt pervenga alla sua « ipotesi » della *Urreligion* monoteistica: ciò che preme mettere in rilievo è che, una volta creato il miracolo di questa religione primitiva, Padre Schmidt si spiana la via a far intervenire Dio come causa del miracolo. Vi fu dunque una rivelazione primitiva, di cui la *Urreligion*, e le sue sparse e più o meno alterate sopravvivenze attuali, costituiscono documento e prova. Con ciò la scienza positiva, attraverso la etnologia, viene in soccorso della teologia e conferma la fede.²

Il primitivo viene pertanto impiegato per fornire nuovi argomenti alla apologetica, per confermare la persuasione religiosa, per mostrare l'accordo fra scienza e fede, per arricchire di nuovi argomenti le encicliche pontificie (si vedano gli articoli a commento della *Summi Pontificatus* apparsi nei numeri del 24, 29 e 31 marzo 1940 dell'*Osservatore Romano*), e in ultima analisi per consolidare la potenza della Chiesa nella società moderna. Il secondo esempio di etnologia « applicata » in senso reazionario ci è offerto dallo Hauer, nel quale l'opera di studioso delle forme culturali primitive si accoppia non casualmente con la sua attività di infaticabile teorico e propagandista a favore della fede tedesca, dell'*Urville* religioso del popolo tedesco. Com'è noto, lo Hauer divenne la guida del movimento per la fede tedesca (*Deutsche Glaubensbewegung*), e lo troviamo dapprima nel comitato direttivo della *Arbeitsgemeinschaft* costituitasi nel 1933 nel convegno di Eisenach, e quindi, in base al *Führerprinzip*, capo dittatoriale del movimento unificato, caratteriz-

¹ Si veda, dello SCHMIDT, il sesto volume del suo *Der Ursprung des Gottesidee*, 1935, pp. 378-477.

² Op. cit., pp. 468-508. Cfr. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari Laterza 1941, pp. 94 segg.

zato da un singolare rigurgito pagano (si pensi alla festa di primavera, d'estate, dell'equinozio, alla commemorazione dei morti, alla consacrazione della gioventù, delle nozze, ecc.). Con ciò lo Hauer, in luogo di dominare il mondo primitivo nella prospettiva storica (compito al quale egli come uomo di scienza era chiamato), si lasciava padroneggiare da quel mondo, restava come prigioniero del suo cerchio magico, e poneva come ideale attuale una concezione della vita e del mondo in cui erano largamente rappresentate e immediatamente operose esperienze di vita e formule ideologiche che, storicamente, appartenevano al passato. In più egli si adoperava ad avvivarle e potenziarle di fatto nelle masse, camuffandole con quel tanto di modernità di accatto che era necessaria, per conferir loro una certa, per quanto precaria, dignità.¹ Obiettivamente (e questa è la considerazione decisiva) lo Hauer diventava in tal guisa lo strumento della avventura hitleriana e quale che fosse la sua *Deutsche Gottschau*, certo egli contribuì a dilatare la forza fanatica del *Gott mit uns* impresso sulle cinture dei soldati tedeschi lanciati alla conquista del mondo.²

¹ Dello HAUER si veda, oltre le sue opere di storico delle religioni (segnatamente *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, Stuttgart 1923, di prossima traduzione presso Einaudi), l'opera sua fondamentale relativa alla « fede tedesca », *Deutsche Gottschau*, Stuttgart 1934.

² Al fondamentale atteggiamento naturalistico della cultura tradizionale di fronte alle forme culturali del mondo popolare subalterno non contraddice, ma anzi porge conferma, lo stesso atteggiamento di un VICO o di un BACHOFEN. Infatti è ben vero che VICO formulò per primo il ritorno storico al primitivo, e che BACHOFEN si ribellò al modo col quale ordinariamente « gli eruditi trattano l'antico e il primitivo col riportarlo ai nostri concetti, sentimenti e istituti moderni, e considerarlo quasi forma rozza e disorganica e debole di questi, laddove in realtà nell'antico e nel primitivo sono concetti, sentimenti e istituti fondamentalmente diversi dai nostri e dai quali i nostri sono sorti non per semplice ampliamento, ma ben più tosto per negazione e rivoluzione » (CROCE, *Il Bachofen e la storiografia filologica*, in *Varietà di storia letteraria e civile*, Bari 1935, pp. 305 sgg.); è ben vero che il VICO parlò di una « fatica molesta e grave » per discendere con la mente dalla civiltà alla barbarie e che BACHOFEN accennò a « una intera conversione di tutti i nostri stati d'animo » per intendere il mondo antico e primitivo (op. cit., p. 306); ma è altresì vero che se essi avvertirono l'esigenza metodologica di una storiografia del primitivo non costruirono poi effettivamente tale storiografia neppure in abbozzo, e se anche ebbero qualche viva intuizione meritevole di particolare sviluppo, non formarono tradizione di studi in questo settore. La ragione di ciò è da ricercarsi non soltanto, nella scarsità di materiale documentario, in un difetto di informazione inevita-

* * *

Questo atteggiamento dominante della cultura tradizionale di fronte alle forme culturali del mondo popolare subalterno è entrato in crisi insieme alla società di cui era l'espressione. Su scala mondiale le masse popolari combattono per entrare nella storia, per rovesciare l'ordine che le tiene subalterne. Il fenomeno, caratteristico dell'epoca del capitalismo morente e della rivoluzione proletaria, ha acquistato particolare rilievo nella fase in cui il socialismo, vittorioso in un paese solo, si diffonde nel resto del mondo, sotto la guida internazionale di quel paese e nazionale dei singoli partiti della classe di avanguardia, della classe operaia. Il moto di liberazione abbraccia oggi centinaia di milioni di uomini semplici, oggetto di sfruttamento e di comando nella società divisa in borghesi e proletari: si tratta di popoli coloniali e semicoloniali che si sollevano contro il giogo imposto dai paesi egemonici, si tratta delle masse popolari, degli strati subalterni, che, per entro i singoli paesi egemonici, vengono lentamente acquistando coscienza della loro situazione reale e delle contraddizioni che la caratterizzano, e che si schierano a fianco della frazione più avanzata, più cosciente e più organizzata del movimento proletario.¹ In rapporto a questo fatto

bile in quell'epoca, ma proprio in una certa impazienza filologica, in un misofilologismo di fatto (soprattutto nel BACHOFEN), che stava appunto a dimostrare non essere ancora nato il problema storico, sebbene i due autori ne avvertissero l'esigenza metodologica generale.

¹ Nel quadro di questa generale sollevazione del « mondo popolare subalterno » è da considerare il nuovo modo di farsi valere del « mondo delle donne », che finalmente sta uscendo dalle forme del « femminismo » tradizionale. In un eccellente articolo apparso su *Mercurio* (n. 36-39), NATALIA GINZBURG parla della « disgraziata e infelice stirpe delle donne » con un accento nuovo, quasi che esse formassero una civiltà loro e avessero una storia loro, con quel loro continuo rischio di cadere « in un gran pozzo oscuro », in una sorta di misteriosa melancolia viscerale, immenso retaggio servile che rende così difficile il loro ingresso nel luminoso mondo della storia universalmente umana, con la sua fervorosa operosità laica. Che cosa sia propriamente questo « grande pozzo oscuro » che le minaccia, è stato già contemplato sul piano della storia della umana civiltà nel mio *Mondo Magico*: ma il fatto che qui si vuole sottolineare è che il « mondo delle donne », nel quadro generale del risveglio del mondo subalterno, comincia ad acquistare coscienza della propria situazione e delle contraddizioni che la caratterizzano, e con ciò si muove effettivamente sulla via della liberazione reale.

di proporzioni mondiali si prospettano per la cultura tradizionale alcuni compiti specifici del tutto nuovi. È anzitutto evidente che nella misura in cui queste masse premono per entrare nella storia, nella misura in cui vi entrano di fatto, nella misura in cui cessano di essere « masse » da padroneggiare, la cultura tradizionale non può più contentarsi di una semplice scienza naturale del mondo popolare e della sua cultura. Queste masse, irrompendo nella storia, portano con sé le loro abitudini culturali, il loro modo di contrapporsi al mondo, la loro ingenua fede millenaristica e il loro mitologismo, e persino certi atteggiamenti magici. In una certa misura, questo imbarbarimento della cultura e del costume è un fenomeno inevitabile e concerne lo stesso marxismo. Il processo è stato esattamente individuato da Gramsci: « La filosofia della prassi aveva due compiti: combattere le ideologie moderne nella loro forma più raffinata, per poter costituire il proprio gruppo di intellettuali indipendenti, ed educare le masse popolari, la cui cultura era medioevale. Questo secondo compito, che era fondamentale dato il carattere della nuova filosofia, ha assorbito tutte le forze, non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente; per ragioni "didattiche", la nuova filosofia si è combinata in una forma di cultura che era un po' superiore a quella media popolare (che era molto bassa), ma assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte... ».¹ Per Gramsci la « filosofia della prassi » attraversa ancora la sua fase popolare, è diventata anch'essa « pregiudizio » e « superstizione », e si è presentata sotto forma di un volgare materialismo metafisico appunto perché tale materialismo è strettamente legato a molte credenze e pregiudizi popolari, alle stregonerie e agli spiriti.² Pertanto Gramsci concepiva il marxismo come l'aspetto popolare dello storicismo moderno, come « riforma » popolare moderna, che, al pari della « Riforma » luterana, è destinata « a pagare la sua efficacia di penetrazione popolare con un ritardo del suo intrinseco sviluppo, con la lenta e più volte interrotta maturazione del suo

¹ GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi 1948, p. 84.

² Op. cit., p. 87 sg.

germe vitale».¹ Il superamento di questa fase popolare, e la enucleazione della nuova cultura oggi in incubazione, cioè « la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero »,² si pongono in tutta la loro ampiezza solo dopo la fondazione dello stato operaio.³

Tuttavia per quanto vi siano ragioni che spieghino quel tanto di imbarbarimento culturale che accompagna l'irruzione nella storia del mondo popolare subalterno, e per quanto anzi è opportuno, in sede di azione politica, tenere continuamente conto delle tradizioni culturali del mondo popolare subalterno, utilizzandole almeno in senso progressivo, il compito dell'alta cultura tradizionale resta sempre quello di storicizzare il « popolare » e il « primitivo », di usare verso l'arcaico quella pietà storica che concorre alla profilassi contro la perdurante efficacia ideale degli arcaismi e giova alla maturazione del germe vitale della « riforma popolare moderna » e alla formazione di persuasioni collettive laiche. Ancora una volta il motto dell'alta cultura tradizionale deve essere: « Non flere, non lugere, sed intelligere ».

Ma la storicizzazione delle forme culturali del mondo popolare subalterno presenta anche un altro aspetto. Magia e superstizione, mentalità mitica, modi primitivi e popolareschi di contrapporsi al mondo, tutto questo rappresenta un immenso potenziale di energie che può essere vantaggiosamente utilizzato in senso apertamente reazionario dalle classi dominanti, al fine di mantenere la sua egemonia minacciata. Nella forma più indicativa, il fenomeno si è prodotto, com'è noto, nella Germania nazista, dove c'è stato un notevole tentativo di promuovere una religione dell'*Urr*, fondata sulla mistica tribale della razza e del sangue, sulla magica forza attribuita al condottiero alla cui demiurgia politica la massa inerte si affida. Con ciò una borghesia particolarmente aggressiva e bramosa, giovandosi di determinate tradizioni storiche della cultura nazionale, tentava di rafforzare il legame

¹ Op. cit., p. 85, dove si citano passi tolti dalla *Storia dell'età barocca in Italia* del Croce.

² Op. cit., p. 159.

³ Op. cit., p. 89, dove è altresì detto che « l'atteggiamento precedente alla formazione statale non può non essere critico-polemico, e mai dogmatico, deve essere un atteggiamento romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente aspira alla sua composta classicità ».

ideologico col mondo popolare subalterno, e mercé una nuova sistemazione ideologica unitaria abilmente sfruttava i modi culturali di quel mondo, utilizzandoli ai propri fini di conquista e di rapina.¹ Orbene, la storicizzazione delle forme culturali del mondo popolare subalterno, assegnando all'arcaico il suo esatto luogo storico, costituisce un mezzo importante per combattere il pericolo che l'arcaico si tramuti, sotto la spinta di determinati interessi pratici, in una ideologia reazionaria attualmente operosa.

Certamente non bisogna sopravvalutare la efficacia reale di questa opera profilattica di storicizzazione. La laicizzazione della cultura come persuasione collettiva è un processo di cui la comprensione storiografica delle forme culturali del mondo subalterno costituisce soltanto un momento: l'altro momento è la reale inserzione nella storia da parte del mondo popolare subalterno. In un certo senso, poiché nella realtà storica e sociale c'è al di là di « Eboli », una umanità che non conosce « Cristo » — in questo caso la civiltà e la storia —, il mondo che vive oltre Eboli in condizioni subalterne è impegnato in una ideologia dell'al di là, in cui illusoriamente compie il riscatto dalla propria condizione subalterna. Vi è una situazione teogonica contro la quale non può nulla la mera persuasione culturale: d'altra parte la situazione teogonica (o magica, o mitica, o magico-religiosa) può essere soppressa solo quando, all'opera riflessa della coscienza culturale, si accompagna la progressiva risoluzione reale della condizione sociale subalterna.

¹ Si può ora giudicare come sia radicalmente sbagliata la prospettiva di un'opera postuma di CASSIRER, *The myth of the State*, in cui si vuol stabilire un parallelo fra la « mentalità mitica » o « magica » e i moderni stati « di massa » (e « totalitari », come dice l'a., col logoro schema reazionario con cui si tenta di accomunare Germania nazista e U.R.S.S.). Incredibile astrattezza, oltre tutto. La considerazione concreta distingue nella barbarie del neopaganesimo odinico un rigurgito arcaico del mondo popolare subalterno abilmente utilizzato a fini reazionari, laddove il mitologismo, il millenarismo, e la momentanea « barbarie » del marxismo come « riforma popolare moderna » rappresentano solo una fase, un momento storico necessario, del movimento verso « la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero ». Nel primo caso non è possibile apertura della barbarie verso la civiltà, nel secondo, invece, non si può parlare neppure di barbarie, ma, appunto, di « riforma popolare » (nel senso gramsciano), mercé la quale la cultura tradizionale prende coscienza della propria limitazione umanistica, e faticosamente si muove per attingere una sintesi più alta.

* * *

La crisi del mondo capitalistico, l'irrompere nella storia, su scala mondiale, del mondo popolare subalterno sono accompagnati dunque dalla crisi della considerazione naturalistica delle forme culturali « primitive ». Tale crisi è ravvisabile nello stesso irrazionalismo col quale si è cercato di evadere dalla angustia del mero filologismo. Per ricordare soltanto l'esempio più significativo, il prelogismo di Lévy-Bruhl, teorizzante una mentalità primitiva retta da una logica diversa dalla nostra, segna, con la sua paradossia, l'acme di questa crisi. Invece di colmare metodicamente l'intervallo che separa il moderno uomo civile dall'uomo primitivo, Lévy-Bruhl irrigidisce la separazione nella ipostasi delle due logiche: posizione che tende in certo senso a codificare la nostra incomprendimento per quel mondo, e che, per ciò stesso, pone in modo quasi drammatico il problema della sua vera comprensione. Altro segno di crisi sta nel fatto che il materiale della vecchia etnologia naturalistica comincia a reagire per entro le grandi correnti del pensiero moderno: e per quanto il naturalismo sostanziale perduri, è dato ravvisare talora (p. es. nel Cassirer) uno sforzo umanistico verso il « primitivo » affatto estraneo alla linea tradizionale di sviluppo della etnologia (altra volta si tratta non già di sforzo umanistico, ma del già denunziato idoleggiamento dell'arcaico, sotto la pressione di pratiche passioni). Ma un segno di crisi forse più interessante è il rinnovato interesse psicologico per il lato oscuro dell'anima, per il cosiddetto mondo subconscio, per il sogno, per i fenomeni che sogliono chiamarsi paranormali. L'umanesimo circoscritto della cultura tradizionale ha lasciato fuori della considerazione umana e storica non soltanto il mondo popolare subalterno, ma anche ciò che di « popolare » o di « subalterno » vive in ciascuno di noi, onde la luce fatta sul mondo storico primitivo illumina noi stessi, è incremento della nostra stessa umanità. Un psicologo come Jung (per tacere di Freud) esploratore in loco di tribù primitive, vivamente interessato alle forme culturali del mondo popolare subalterno, rappresenta anche esteriormente la connessione ideale dei due interessi.¹

¹ La collezione Einaudi di « studi etnologici, psicologici e religiosi » — che potrebbe sembrare a chi la giudicasse superficialmente mancante

Ma se nell'area di diffusione della società borghese la etnologia (e il folklore) sono in crisi, in quella parte del mondo in cui il mondo popolare subalterno ha varcato il confine di « Eboli » e ha riplasmato la società secondo un modello nuovo, nella vasta superficie eurasiatica che dalla Vistola corre sino all'Oceano Pacifico, quale è propriamente la situazione attuale di queste due scienze? Quale riflesso ha avuto in esse la rivoluzione di Ottobre e i mutamenti che ne sono conseguiti? Quali insegnamenti vengono a noi, « occidentali », che apparteniamo a un mondo nel quale il mondo popolare è ancora subalterno per entro le singole nazioni egemoniche, e che è subalterno altresì nei paesi coloniali e semicoloniali controllati da queste nazioni? È ovvio che la graduale scomparsa, su tutta la superficie dell'URSS, di un mondo subalterno ha trovato la sua espressione riflessa nella coscienza etnologica sovietica: « La contrapposizione della etnologia alla storia — si legge nella già ricordata monografia di Tolstov — con inserimento della prima nella sfera delle discipline geografiche, psicologiche e persino biologiche, è indissolubilmente legata a una vecchia concezione reazionaria, una delle fonti del razzismo, che divide l'umanità in popoli *storici e colti* (Kulturvölker), e *non storici o naturali* (Naturvölker), dove questi ultimi dovrebbero costituire l'oggetto dell'etnologia. Una tale divisione è estranea alla scienza sovietica, che considera tutti i popoli del mondo, in tutta la estensione storica dell'umanità, quale soggetto creatore di storia ».¹ Questa afferma-

di intrinseca unità — rispecchia appunto la crisi del vecchio umanesimo circoscritto della cultura tradizionale e il tentativo di questo umanesimo in crisi di superare la sua limitazione e di conquistare nuove provincie umane. Si tratta pertanto di lavori relativi al « lato oscuro » del genere umano (in modo particolare il mondo della magia e della religione), e relativi altresì al « lato oscuro » della nostra stessa anima di « occidentali » e di « moderni ». Con minore consapevolezza dello scopo sembra voler provvedere alla formazione di un nuovo umanesimo la collezione *La montagne Sainte-Geneviève*, della casa Gallimard. Comunque queste imprese editoriali riflettono un interesse pubblico che non si spiegherebbe senza tener conto del particolare momento storico della « società borghese » e della sua cultura.

¹ Questo passo, e altri che saranno riportati in seguito, sono tolti dalla traduzione dattiloscritta, fornitami dall'Istituto di Studi Socialisti, di due monografie apparse su *Etnografia sovietica* in occasione del trentennale della rivoluzione di Ottobre. Le due monografie in questione sono: S. P. TOLSTOV, *La scuola sovietica nell'etnografia*, e E. V. HIPPIUS e V. I. CICEROV, *Trent'anni di folkloristica sovietica*.

zione del carattere storico della etnologia non è certo nuova per l'occidente, poiché la si potrebbe ritrovare p. es. nelle scritture metodologiche della scuola storico-culturale: tuttavia il senso dell'affermazione è, nella scienza sovietica, profondamente diverso. Nella scuola storico-culturale l'affermazione del carattere storico della etnologia significa unicamente che i fatti etnologici vanno ordinati, oltre che nello spazio, anche nel tempo e nella successione causale: a parte questa confusione tra storia e filologia, e a parte il suggerimento di una nuova tecnica filologica, la scuola storico-culturale ha continuato a considerare di fatto i popoli primitivi come se fossero popoli « di natura » (e non poteva diversamente, nel quadro generale della società borghese). Nella etnologia sovietica, invece, l'affermazione di storicità della etnologia non nasce dalla confusione fra storia e filologia, dallo scambio fra la tecnica del lavoro etnologico e la visione storicistica generale in cui questo lavoro deve inquadrarsi: nella etnologia sovietica l'affermazione di storicità della etnologia nasce dal seno stesso del processo rivoluzionario iniziatosi con le giornate di Ottobre, nasce in uno col fatto che l'oggetto della ricerca etnologica, il mondo popolare subalterno, dopo quelle giornate e su tutta la superficie dell'URSS, si era messo in movimento e in mutazione, spezzava le catene che lo facevano « subalterno », e procedeva a unificare di fatto la *sua* storia con *la* storia, colmando a rapidi passi l'abisso che la società divisa in classi aveva mantenuto quale sua stessa ragione di vita. Nelle tesi di Stalin al X Congresso del partito comunista russo, si legge: « Se dai 65 milioni di popolazione non grande-russa si escludono l'Ucraina, la Bielorussia, una parte insignificante dell'Azerbaijan, l'Armenia, che hanno avuto un periodo di capitalismo industriale più o meno progredito, rimane una popolazione di circa 30 milioni di anime, in prevalenza turca (Turchestan, gran parte dell'Azerbaijan, il Daghestan, i Gori, i Tartari, i Basckiri, i Kirghisi, ecc.) che non ha ancora attraversato la fase di sviluppo capitalistico, non ha o non ha quasi un proprio proletariato industriale e ha conservato nella massima parte dei casi una economia fondata sulla pastorizia e un modo di vivere patriarcale (Kirghisia, Basckiria, Caucaso settentrionale) o non ha superato forme rudimentali di vita

semipatriarcale o semif feudale (Azerbaigian, Crimea, ecc.), ma è già stata attirata nell'alveo comune dello sviluppo sovietico. I compiti del partito nei confronti delle masse lavoratrici di questi popoli (....) consistono nell'aiutarle a liquidare le sopravvivenze dei rapporti patriarcali-feudali, e a partecipare alla costruzione di una economia sovietica sulla base dei soviet di lavoro dei contadini, creando fra queste popolazioni forti organizzazioni comuniste, capaci di sfruttare l'esperienza degli operai e dei contadini russi per quanto riguarda la costruzione di una economia sovietica, e capaci nello stesso tempo di tener conto nel proprio lavoro di tutte le caratteristiche dell'ambiente economico concreto, della struttura classista, della cultura e dei costumi di ogni singola nazionalità, senza trapianti meccanici delle misure economiche applicate nella Russia centrale e adatte soltanto a un grado diverso, più elevato, di sviluppo economico».¹ L'etnologia sovietica rappresenta dunque un momento — il momento della delucidazione storiografica, dell'analisi obiettiva — incluso nel più vasto processo di una realtà popolare in movimento e in trasformazione. Scrive Tolstov: « Il carattere progressivo, conseguentemente democratico, dei compiti " pratici " della etnologia sovietica, compiti consistenti nello aiutare lo Stato sovietico e il partito nell'opera di costruzione di una nuova società socialista, aiutando tutti i popoli dell'URSS, fra cui molti arretrati, ad elevarsi ad una nuova e più elevata tappa di sviluppo, immettendoli, mediante una partecipazione attiva e a parità di diritti, nella vita sociale e culturale del paese, questo carattere progressivo ha determinato anche le tendenze di sviluppo del pensiero teoretico nel campo dell'etnografia sovietica. In contrapposizione agli " etnopsicologi ", i quali considerano la cultura di ogni popolo come qualche cosa di determinato una volta per sempre dal relativo " modello psichico ", in contrapposizione con i funzionalisti, i quali la considerano come un immobile sistema di equilibrio degli elementi componenti (determinati in definitiva da quello stesso modello psichico, cioè dalla razza), l'etnologo sovietico

¹ STALIN, *Il Marxismo e la questione nazionale e coloniale*, Einaudi 1948, p. 173 sg.

vede nella struttura sociale e nella cultura di ogni popolo una combinazione complessa di elementi in lotta fra di loro, elementi vecchi e superati e elementi nuovi e progressivi. In questo punto di vista dialettico si trova la sostanza dello storicismo della etnologia sovietica, la sua differenza non soltanto dalle concezioni antistoriche della etnografia reazionaria straniera contemporanea, ma anche dai rappresentanti dell'evoluzionismo classico». In altre parole: qui i popoli cosiddetti « primitivi » appaiono all'orizzonte storiografico per entro il compito storico del loro riscatto, e l'ora della liberazione dalla servitù della condizione subalterna suona all'unisono con l'ora della comprensione storiografica del presente e del passato nazionale. Il compito teorico della comprensione e quello pratico della trasformazione sono certamente distinti, ma non indipendenti e irrelativi: infatti la trasformazione reale pone il problema della conoscenza esatta della storia di ogni singola comunità, e d'altra parte tale conoscenza aiuta e intensifica la trasformazione. L'etnologia borghese non poteva scorgere il carattere storico e il significato umano delle forme culturali del mondo popolare subalterno proprio perché è carattere della società borghese tenere quel mondo in condizione subalterna: onde l'etnologia borghese ora si limitava alla raccolta, alla descrizione e all'ordinamento delle « curiosità » primitive, ora assai meno innocentemente, inquadrava il proprio lavoro filologico in una ideologia che porgeva aiuto all'amministrazione coloniale. Si camuffava per storia l'ordinamento spaziale, temporale e causale dei fatti etnologici — ovvero si respingeva anche questo surrogato della storia effettiva, e si volgeva la propria attenzione ai « modelli psichici », ai « complessi psicomentali » e simili. L'etnologia sovietica scorge invece nel mondo popolare un mondo umano in movimento, al quale spetta il futuro. Essa inquadra il proprio lavoro in una visione umanistica nuova, in un universalismo conseguente: ma questo lo può fare perché ha alle sue spalle le giornate di Ottobre, che dettero inizio a tutta una serie di radicali mutamenti su un sesto della superficie terrestre.

Il rapporto fra liberazione del mondo popolare e inizio di un nuovo modo di considerare la vita culturale di quel

mondo è largamente documentato dal carattere della folkloristica.¹ Anche qui appare al centro l'idea del dinamismo creatore del « popolo », cioè degli uomini che lo compongono, onde si afferma che « il passato risuona nel folklore, ma viene rischiarato dalla coscienza della situazione presente », e continuamente ripasmato in questa coscienza. « All'interesse retrospettivo per l'arte popolare la folkloristica sovietica contrappone l'interesse per le manifestazioni vive e attive del folklore, non sul punto di morire, bensì di svilupparsi », e si propone « di lottare in favore dello sviluppo storico della creazione artistica immesso nel processo dello sviluppo culturale della coscienza popolare, in favore della lotta contro il culto artificiale di fenomeni invecchiati e, nello stesso tempo, in favore di un nuovo uso di ogni elemento valido e attivo ». A illustrazione di questo tema fondamentale della folkloristica sovietica valga la citazione di un passo della introduzione al volume *La creazione dei popoli dell'URSS* («Pravda», 1937): « La grande rivoluzione socialista di ottobre ha messo « in evidenza tutte le fonti della creazione popolare. Per la « prima volta tutti i popoli dell'URSS hanno fatto udire, in « piena libertà, la potenza della propria voce... I popoli si « sono abituati a esprimere attraverso immagini poetiche i « più grandi avvenimenti della vita. Spesso hanno creato leg- « gende quando la vita non offriva materiale sufficiente per i « canti eroici. Ma ora questo materiale abbonda. Quali enormi, « straordinari avvenimenti in un periodo storico così breve! La « grande guerra imperialistica e la grande rivoluzione socia- « lista. Le insurrezioni contro lo zar, contro i proprietari ter- « rieri e i capitalisti. Il crollo dell'impero zarista, che sem- « brava un colosso invincibile. L'immortale Lenin. La dittatura « della classe operaia. L'alleanza della classe operaia e dei « contadini. Nuovi uomini, mai visti prima di allora, i bolsce- « vichi che ricordavano sotto molti aspetti gli eroi cantati dai « popoli nelle loro antiche leggende e canzoni. La liberazione « della donna. Gli eroi del lavoro, gli stakanovisti degli sta-

¹ In Russia si intende per folklore lo studio della creazione artistica popolare: per l'occidente invece il termine ha una diversa estensione, includendo tutta la vita spirituale dei volghi europei. È da osservare che in Russia il dominio etnologico dei popoli « primitivi » e quello folkloristico dei volghi nazionali si fondono, data la straordinaria complessità di stratificazioni culturali offerta dal paese.

«bilimenti e dei campi. L'istruzione, il libro, la scienza. La lotta accanita contro i nemici del popolo. L'uomo nuovo canta se stesso, la sua vita, così diversa da tutto il passato, canta il proprio straordinario futuro, che per la prima volta si presenta agli occhi di milioni di uomini semplici.... Il nuovo penetra nel tessuto dei tesori poetici, raccolti e conservati da tutti i popoli di generazione in generazione: il nuovo si presenta nelle figure dell'epos leggendario ed eroico.... ». In uno col movimento reale delle cose iniziatosi con le giornate di Ottobre si mette altresì in movimento la vita culturale dei popoli liberati. La scienza folkloristica non si limita soltanto a registrare il mutamento, a raccogliere il materiale e a ordinarlo, ma entra nel vivo del processo, lo stimola e lo guida. La guerra « patriottica » offre nuove prospettive di lavoro: « Il lavoro per la raccolta del folklore della grande guerra patriottica viene da principio diretto dal Museo letterario di Stato di Mosca. Nel 1942-44 la sezione folkloristica del Museo inizia la raccolta di canzoni, proverbi, racconti, ecc. Le conversazioni individuali dei raccoglitori con i soldati e con gli ufficiali costituiscono una corrente di folklore in atto. Il lavoro viene compiuto negli ospedali, nei reparti dell'esercito, mediante scambi epistolari e incontri individuali. Si istituisce una mostra mobile per le conferenze. Quasi contemporaneamente la Casa della creazione popolare organizza l'esame dei giornali, delle edizioni del fronte, e comincia a sua volta la raccolta del materiale in loco. Nel lavoro viene impegnata l'università di Mosca e l'istituto pedagogico V. I. Lenin della stessa città, organizzando la raccolta del folklore tramite gli studenti che combattono al fronte. Mosca, centro propulsore di questo lavoro importante e pieno di responsabilità, continua la sua opera anche nei giorni difficili, quando il nemico la minaccia fin sotto le mura, e più tardi, durante le successive battaglie. Anche il primo libro, con le canzoni e i proverbi del fronte, viene pubblicato a Mosca. Nel 1944 il Museo di Stato per la letteratura pubblica una raccolta di V. Iu. Krupianskaiaw e di M. K. Azadowski, dal titolo *Il folklore del fronte*. Nell'introduzione del libro sono formulate delle tesi sulla nostra concezione del folklore inteso come creazione popolare in atto. Alla viva voce del popolo nei giorni di guerra è ap-

« punto dedicato questo libro. Al raccoglitore-folklorista, è « detto nella introduzione, spetta il compito di " considerare « e interpretare i nuovi fatti della creazione popolare, mani- « festantesi sotto l'influenza dei tremendi e solenni giorni « di guerra " ». Nel 1943, in Leningrado assediata, vede la luce in 25.000 copie un *Canzoniere* dei canti popolari russi, che viene distribuito all'esercito combattente.

Un altro aspetto caratteristico del folklore sovietico è l'attenzione rivolta al « folklore operaio »: « Il materiale di « studio fu raccolto sotto l'ampio titolo di raccolta e studio « del folklore cittadino. Nel 1925 Iu. Sokolov pubblicò, nel « primo volume del *Notiziario dell'istruzione* un breve arti- « colo intitolato *Canzoni della Fabbrica e dei campi*, scritto « in base a materiali ricavati dal viaggio compiuto per visitare « gli operai di una fabbrica di vasellame, nella regione di « Kalinin. Il problema del folklore operaio sollevò subito « vivo interesse, e P. M. Sobolev si accinse a lavorare in que- « sto settore con particolare energia. Sobolev ha scritto e pub- « blicato una serie di articoli in proposito: *Sul repertorio di « canti in una fabbrica moderna, Il folklore di fabbrica in una « città contemporanea*, ecc. Per incarico della RANION e « della GAHN nel 1928 egli diresse la prima spedizione uffi- « ciale per lo studio del folklore nelle fabbriche e negli sta- « bilimenti. Nello stesso tempo nelle fabbriche e negli stabi- « limenti della periferia di Mosca ha inizio la raccolta di « materiali folkloristici. Ben presto tutta la folkloristica so- « vietica fu impegnata in questo senso. Fin dal 1932 i folklo- « risti di Leningrado pubblicarono alcuni dati intorno al loro « lavoro, ecc. ». Su questo piano di ricerche — estraneo alla folkloristica tradizionale, rivolta esclusivamente al mondo contadino — assume rilievo il problema della creazione rivoluzionaria clandestina, dall'inizio del secolo XX in poi. Nel 1930 ha visto la luce un *Canzoniere dei lavori forzati e dell'esilio*, che è il primo tentativo di una antologia dei canti rivoluzionari russi dai decabristi e dai popolusti sino al 1917. L'archivio folkloristico per la letteratura russa dell'accademia delle scienze dell'URSS conserva attualmente una raccolta del repertorio rivoluzionario del XIX e del XX secolo. L'intervento attivo della folkloristica « in favore della lotta contro il culto artificiale dei fenomeni invecchiati e, nello stesso

tempo, in favore di un nuovo uso di ogni elemento valido e attivo» può essere illustrato dalla spedizione, organizzata insieme alla « Lega degli atei militanti », nelle regioni del lago Svetlojar. Mentre sulle rive del lago, comparso secondo la leggenda al posto della mitica città di Kitez, avevano luogo delle preghiere di rito, la spedizione organizzò discussioni e conferenze sulla costruzione colcosiana, raccolse molto materiale folkloristico, scoprì molti maestri dell'arte popolare, ecc.¹

A questo punto possiamo chiederci quali siano il dato positivo, l'insegnamento fondamentale, che risultano da questo corso della scienza del mondo popolare subalterno nel paese in cui questo mondo ha spezzato le sue catene? Io credo che un primo dato positivo, un primo insegnamento fondamentale, siano costituiti da un rinnovato umanesimo e da una esigenza di universalismo affatto sconosciuti alla etnologia e al folklore borghesi. Nel discorso tenuto da Gorki nel 1934 a chiusura del primo congresso degli scrittori sovietici, si legge: « Mi rivolgo con un consiglio amichevole, che può essere inteso come una preghiera, ai rappresentanti delle nazionalità del Caucaso e dell'Asia centrale. Sono rimasto, e forse anche altri oltre di me, fortemente impressionato dall'*asciug* Suleiman Stalski: ho visto come questo vegliardo, analfabeta, ma saggio, seduto fra i membri della presidenza, mormorava i suoi versi in fervore creativo, per poi dirceli in modo meraviglioso, nuovo Omero del ventesimo secolo. Abbiate cura di uomini capaci di creare bellezze poetiche simili a quelle create da Suleiman... ». Nell'immagine del vecchio Suleiman, cantore analfabeta, seduto al tavolo della presidenza in un congresso di letterati si trova espresso, in forma intuitiva, il fatto nuovo della etnologia e del folklore sovietici: il mondo analfabeta entra nella storia, e la cultura tradizionale comincia al tempo stesso a intendere le sue espressioni non scritte, o quanto meno si avvicina ad esse con fervore di umanità dapprima sconosciuta. Il secondo insegnamento è che, nell'età dell'ingresso nella storia del mondo popolare subalterno,

¹ In questo esame della etnologia e del folklore sovietici abbiamo intenzionalmente messo in risalto gli aspetti che hanno maggiore sapore di novità per l'occidente. Lo studioso italiano che voglia avere un quadro più ampio dei metodi di lavoro e dei risultati della folkloristica sovietica può leggere il libro di V. Ia. PROPP sulle *Radici storiche dei racconti di fate*, Einaudi 1949.

etnologia e folklore debbono aiutare questo ingresso, identificando gli elementi arcaici, senza possibile ritorno, e gli elementi progressivi, che accennano al futuro, in modo che l'azione pratico-politica possa giovare di queste conoscenze per combattere i primi e favorire i secondi, o quanto meno per dare un significato nuovo, progressivo, agli elementi arcaici. Ovviamente a nulla gioverebbe la sterile ammirazione per questi aspetti positivi della etnologia e del folklore sovietici, e sarebbe decisamente dannosa la pretesa di trapiantare meccanicamente, nei paesi dell'occidente, il modo sovietico di considerare il mondo popolare. A parte il fatto che tale trapianto sarebbe impedito dalla diversa situazione obiettiva (nell'URSS il mondo popolare ha oramai soppresso la propria condizione subalterna, mentre in occidente tale condizione perdura),¹ è da osservare che nei paesi dell'Europa occidentale, e segnatamente in Italia, vi è una tradizione di pensiero storicistico con la quale il nuovo umanesimo in generale, e la problematica etnologica e folkloristica in particolare, debbono per così dire entrare necessariamente in reazione se si vuole creare una sintesi vitale, storicamente fondata. Ma quali che siano i modi di questo adattamento culturale, e del relativo incremento umanistico che ne seguirà, resta fin da ora, per la storia del mondo, e della cultura nel mondo, acquisito un fatto di importanza decisiva: su scala mondiale milioni di uomini semplici hanno travolto, o stanno per travolgere, « il confine di Eboli ». E in questo processo, come suo momento, prende forma la storia del mondo popolare.

* * *

Mi sia consentito di collocare nel quadro generale di questo vasto movimento di cultura, di questo rivolgimento umanistico, la mia personale opera di studioso del mondo « primitivo ». E mi si voglia perdonare il tono quasi autobio-

¹ Tuttavia anche nella situazione attuale si prospetta la possibilità di un rinnovamento radicale. Si pensi per esempio a una storia del cattolicesimo popolare e della superstizione nel Mezzogiorno d'Italia, ricostruita con l'ausilio di inchieste in loco, e concepita come preparazione di una coscienza storiografica che agevoli e rischiarì l'azione di reale inserzione nella storia delle pievi contadine, quando questi compiti diventeranno attuali per il futuro Stato operaio.

grafico di ciò che ora seguirà. La esigenza di guadagnare alla considerazione storiografica, alla comprensione umana, il « mondo popolare subalterno » trova la sua espressione nella raccolta di saggi che porta il titolo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, libro scritto e concepito nel solco della più ortodossa tradizione storicistica crociana. Solo più tardi, come militante della classe operaia nel Mezzogiorno d'Italia, mi resi conto che il « naturalismo » della etnologia tradizionale si legava al carattere stesso della società borghese, che fra le condizioni di esistenza, p. es., dei braccianti delle Murge e la inerzia storiografica delle scritture etnologiche e folkloristiche vi era una connessione organica, e che il mio interesse teorico di capire il primitivo nasceva in uno col mio interesse pratico di partecipare alla sua liberazione reale. A rinsaldare nella mia coscienza i fili di questa connessione vennero le pagine di Carlo Levi, e fra queste alcune in modo particolare, dedicate a un vecchio di Gagliano, già incantatore di lupi, poi becchino e banditore comunale: « ... Ci svegliava una strana voce senza sesso né timbro, né età, che pronunciava parole incomprensibili. Un vecchio si sporgeva dal bordo della tomba, e mi parlava attraverso le sue gengive sdentate. Lo vedevo contro il cielo, alto e un po' curvo, con delle lunghissime braccia magre, come ali di un mulino. Aveva quasi novant'anni, ma il suo viso era fuori del tempo, rugoso e sformato come una mela vizza: fra le pieghe della carne risecchita brillavano due occhi chiarissimi, azzurri e magnetici. Non un pelo di barba né di baffi gli cresceva, né gli era mai cresciuto sul mento, e questo dava alla sua vecchia pelle un carattere bizzarro. Questo essere indefinibile indossava una camicia sudicia strappata, aperta sul petto, e anche qui non aveva peli, ma uno sterno sporgente come quello degli uccelli... Una notte, non molto tempo prima, qualche mese o qualche anno, non potetti farglielo precisare poiché le misure del tempo erano, per il vecchio incantatore, indeterminate, egli tornava a Gaglianello, la frazione, e giunto su un poggio, che è di fronte alla chiesa, il Timbone della Madonna degli Angeli, aveva sentito in tutto il corpo una strana stanchezza, e aveva dovuto sedersi in terra, sul gradino di una cappelletta. Gli era stato poi impossibile alzarsi e proseguire: qualcuno lo impediva. La notte

era nera, e il vecchio non poteva discernere nulla nel buio: ma dal burrone una voce bestiale lo chiamava per nome. Era un diavolo, installato là tra i morti, che gli vietava il passaggio. Il vecchio si fece il segno della croce, e il demonio cominciò a digrignare i denti e a urlare di spasimo. Nell'ombra il vecchio distinse per un momento una capra sulle rovine della chiesa saltare spaventosa, e scomparire. Il diavolo fuggì nel precipizio, ululando. — Uh! Uh! — gridava dileguandosi: e il vecchio si sentì a un tratto libero e riposato, e in pochi passi ritornò al paese». ¹ Appunto questo dramma esistenziale della presenza che rischia di non esserci nel mondo, e che, per esserci in qualche modo, si riscatta mercé l'articolazione mitica del caos insorgente e la demiurgia dell'azione compensatrice e riparatrice, appunto questo dramma fu l'oggetto del mio *Mondo magico*: ² ma questo dramma mi si dichiarava con sempre maggiore evidenza come il dramma di esseri respinti dalla « storia », giacenti in una condizione di radicale alienazione, deietti in un mondo non « loro », e che ora per ora, giorno per giorno, e per lungo volger di anni, nella catena delle generazioni, avevano accumulato il dolore di questa deiezione: onde l'angoscia se ne stava sempre annidata nell'anima, e prorompeva nei momenti critici dell'esistenza, davanti alla morte, davanti alle forze della natura, davanti alla fame, nella solitudine notturna, etc. Una volta — mi si consenta questo ricordo personale — mentre ero in visita ad Altamura come segretario della Federazione Socialista, nella piazza dove da secoli si consuma l'attesa dei contadini poveri, un « vecchio saggio », forse un parente pugliese dell'*asciug* Suleiman Stalski, mi prese furtivamente per mano, e mi portò nel segreto di un androne, come se dovesse comunicarmi qualche verità ineffabile. Qui, nel vasto androne oscuro del vecchio palazzo padronale, il vecchio cominciò a recitare una lunga filastrocca in cui riecheggiava la sofferenza secolare dei braccianti pugliesi, e l'amara saggezza cresciuta su questa sofferenza. Poi concluse con parole che dicevano presso a poco: « Vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai; non ci abbandonare, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai ». Ebbene: il *Mondo Magico* (solo dopo mi si è chiarito)

¹ C. LEVI, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi 1947, p. 65 sgg.

² Einaudi, 1948.

non fu che una contemplazione, sul piano mondiale, dell'oscura angoscia teogonica perennemente incombente nello sguardo dei contadini poveri di Puglia, una contemplazione che volle per quanto possibile essere pura, cioè universale e obiettiva, ma che proprio per questo rinsaldò in me l'impegno pratico di militante della classe operaia. Ebbi così chiara coscienza che la mia fatica di studioso si inseriva nel vasto quadro di un movimento mondiale, ed era anch'essa un momento di una vicenda di liberazione che stringeva insieme, su tutta la superficie della terra, nella complicazione e nella varietà delle situazioni locali, uomini diversissimi: gli stakanovisti di quel sesto del mondo che è già socialista e i milioni di uomini che nei paesi coloniali e semicoloniali, e negli strati subalterni dei paesi egemonici, sono ancora legati a forme arretrate di esistenza materiale e di vita culturale.

ERNESTO DE MARTINO