

Due inediti su Gramsci

«Postille a Gramsci» e «Gramsci e il Folklore»

Ernesto De Martino
a cura di Stefania Cannarsa

(La Ricerca Folklorica, n. 25, 1992, Forme di famiglia Ricerche per un Atlante italiano)

Le Postille a Gramsci sono le ultime 6 pagine del quaderno catalogato con il n. 11.10 e titolato da E. De Martino Roma (Baruffaldi), (il primo numero di catalogazione, l'11, si riferisce al numero del raccoglitore in cui è inserito il quaderno, il secondo, il 10, si riferisce alla numerazione dei quaderni all'interno del raccoglitore). Il dattiloscritto inedito Gramsci e il Folklore è contenuto nel dossier n. 6 dell'Archivio De Martino che ha per ora un'ordinazione provvisoria e del quale è in corso la catalogazione definitiva. Il numero di catalogazione definitivo è il 6.7f., dove il 6 è il numero di catalogazione, 7 il numero della cartella in cui è contenuto e "f" il numero del blocco dei fogli, consistente nella relazione definitiva per il Convegno su Gramsci, tenutosi a Roma nel 1951.

Provvisoriamente la relazione si trova nel raccoglitore n. 6, cartella "B", blocco "3-B".

Postille a Gramsci

Gramsci (*il materialismo* etc. p. 96) parla di utopia dell'idealismo nel regno della "necessità" e dell'idealismo che potrebbe "diventare vero" nel regno della libertà.

1. Il materialismo storico è la realizzazione della verità dello storicismo (e, in un certo senso, dell'idealismo). L'affermazione che la realtà è spirito, che lo spirito è storia, e che la storia è produttività di valori universali laici con la congiunta coscienza della origine e della destinazione universalmente umane di tali valori, non è in se stessa, giudicata come affermazione isolata, né vera né falsa.

È certamente falsa quando la strut-

tura della società, il modo di esistenza degli uomini, sono tali che per la grande maggioranza, e in un certo senso per tutti, i valori storici della cultura dipendono dalle condizioni materiali di esistenza, sia nel senso che sono un al di là per gli oppressi, sia nel senso che per gli stessi oppressori ne risulta una contaminazione particolaristica della loro cultura, la cui pretesa universalistica e umanistica rivela, in determinati suoi punti critici un limite palese. È invece certamente vera quando, fondata una società in cui l'uomo sia uomo per l'uomo, tutti gli uomini partecipano *pleno jure* all'unica storia umana.

2. Far diventare vero lo storicismo equivale a far diventare falso il sacro. L'affermazione "Dio esiste" e l'altra "Dio non esiste" (nel senso metastorico tradizionale della parola "Dio") non sono entrambe né vere né false, considerate in sé. Dio certamente esiste quando la storia lo genera: e fin quando sussistono situazioni teogoniche l'ateismo è certamente falso. Ma Dio illanguidisce e infine muore quando non è più alimentato dalla teogonia (o dalla ierogonia) della situazione esistenziale storica, cioè dal pensiero implicito nella forma di convivenza civile, nella società. Realizzare una forma di convivenza umana non più ierogonica è il modo concreto di "verificare l'ateismo". Dio è un postulato della ragion pratica nell'epoca in cui la presenza non è ancora storicamente integrata, e in cui sussiste il problema della presenza che vuole esserci nella storia o evadere da essa.

3. L'autonomia (la distinzione) della teoresi dalla prassi deve essere tenacemente difesa se non si vuole

cadere in una forma di volgare pragmatismo. Ma con le seguenti avvertenze: 1) che la teoresi va intesa non come teologia ma come giudizio storiografico; 2) che il giudizio storiografico nasce sempre sotto la spinta di un problema della prassi, e cioè come momento delucidatore e preparatore di una nuova storia; 3) che quindi teoresi significa momento metodologico della storiografia (empiricamente distinguibile dal pensiero storico affettivo), e momento (speculativamente distinguibile) della storia in fieri come circolo di teoresi e di prassi.

La "dipendenza" dei "valori" dalle condizioni materiali di esistenza significa:

1) Una avvertenza metodologica per lo storiografo, che raccomanda di leggere nella struttura della società il pensiero implicito di un'epoca, onde giudicarne la verità di quello esplicito.

2) Un giudizio storiografico, risultante dall'applicazione del precedente criterio metodologico, onde si afferma che, in tutte le società divise in classi, e impiantate sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, i valori dipendono dalle condizioni materiali di esistenza, sia nel senso che gli oppressi avvertono tali valori come un al di là, sia nel senso che gli oppressori risentono, nella concezione del mondo esplicita, del proprio limite umanistico documentato dalla società che hanno saputo costruire e che mantengono.

3) Una norma di azione, cioè una prassi volta all'emancipazione dei valori dalla loro dipendenza storiograficamente accertata.

Il materialismo storico è a) una teoria della "dipendenza" dei valori

nei tre significati dichiarati. b) un movimento di emancipazione c) una precettistica che capitalizza l'esperienza della classe operaia nel suo moto di emancipazione.

Il circolo teoria-prassi è idealmente vero, cioè è un compito da attuare. Quando lo si pensa in modo da trarne conseguenze conservatrici (la religione della libertà) lo si fa con ciò dipendente dell'ordine sociale che si intende conservare.

— *Gramsci op. cit. p. 229.* La dottrina della origine pratica dell'errore come filosofia della prassi ridotta ad una dottrina particolare. In aggiunta, da ricordare l'altra dottrina crociana della storiografia come momento rischiaratore della prassi.

— *Gramsci op. cit. p. 230.* L'origine "pratica" delle religioni, in quanto originate da bisogni pratici e da necessità sociali. Tutta una serie di problemi si cela dietro la teoria dell'"origine pratica" delle religioni. Anzi tutto non si tratta solo di religioni ma anche di magia e quindi sarebbe meglio unificare religioni e magia nel "sacro" e parlare di origine pratica del sacro. In secondo luogo la espressione "origine pratica" va chiarita nel senso di non integrazione della presenza nella storia, di alienazione dell'uomo, cioè nel senso di epoche in cui l'uomo vive concretamente (nella società) in situazioni ierogoniche. In terzo luogo ci è la utilizzazione pratica delle religioni, e del sacro in generale, come strumento di dominio.

— *Gramsci p. 232* La glossa XI di Feuerbach (I filosofi hanno variamente interpretato il mondo, si tratta ora di cambiarlo) e la interpretazione di B. Croce. Gramsci interpreta questa glossa come rivendicazione di fronte alla filosofia contemplativa, di una filosofia che produca una morale conforme, di una energica affermazione dell'unità fra teoria e pratica. Si tratta quindi di una glossa meramente "polemica"? Meglio si direbbe che la "verità" di questa glossa è storicamente giustificabile (come del resto lo sono tutte le verità). Nell'epoca della disarmonia fra teoria e prassi, nell'epoca in cui la filosofia implicita leggibile nell'ordinamento sociale ri-

vela il limite della filosofia esplicita leggibile nei libri che trattano ex professo di filosofia, nell'epoca in cui la cattiva coscienza etico-politica manifestantesi nella struttura della società si riflette anche (non resta senza effetto) nella sfera della visione del mondo, Marx-Gramsci pongono l'accento sulla necessità di trasformare il mondo secondo "terrestrità assoluta", cioè in termini di umanesimo integrale, e di far concretamente progredire la coscienza esplicita di questo umanesimo nel corso della sua realizzazione pratica.

Nel "Mondo magico" io dicevo: "Fate progredire la filosofia dello Spirito mercé un allargamento della coscienza storiografica al mondo primitivo". La glossa XI dice: "Fate progredire la tradizione della filosofia classica tedesca realizzando questa tradizione". Oggi sarebbe da dire:

"Fate progredire il materialismo storico mercé la critica della etnologia e del folklore e della storia delle religioni borghesi, e mercé la costruzione di una interpretazione storicistica dell'arcaico nell'atto stesso in cui si è impegnato a trasformare l'arcaico nel moderno, nel razionale, nel laico".

L'affermazione che solo nell'attività pratica trasformatrice è possibile conoscenza storica costituisce una "ritraduzione" della espressione crociana che la conoscenza storiografica nasce solo nell'impegno della prassi, come momento delucidatore della creazione di nuova storia. Ma bisogna fare attenzione di non dire (come dice a un certo punto Gramsci) che la filosofia si deve in ultima analisi *identificare* con la volontà attualizzatrice. Affermare che si conosce solo quando si è impegnati nel trasformare (che si è storiografi solo in quanto si è impegnati a produrre nuova storia più umana) non significa dire che conoscere è trasformare, e che storiografia è produzione di nuova storia più umana. Teniamo fede alla distinzione e ricordiamo la notte in cui tutte le vacche sono nere!".

Che l'uomo sia tutto il complesso delle condizioni sociali in cui si è

sviluppato e vive, che per mutare l'uomo occorre mutare questo complesso di condizioni non è una verità metafisica ma storicamente condizionata, relativa cioè alle epoche in cui l'uomo (il suo orbe culturale) dipende dalla società.

Gramsci, Osservazioni sul folklore, Lett. e Vita Naz. p. 215 sgg.

Occorre studiare il folklore "come concezione del mondo e della vita implicita in grande misura, di determinati strati... della società in contrapposizione con le concezioni del mondo ufficiali... che si sono successe nello sviluppo storico".

Giusta polemica contro il folklore come erudizione, come senso del pittoresco e, occorrerebbe aggiungere, come senso romantico del popolare.

Ma occorre aggiungere dell'altro e correggere e chiarificare in più parti il punto di vista gramsciano.

1) È necessario unificare idealmente la storia delle classi subalterne per entro le nazioni che appartengono alla civiltà euro-americana, e la storia delle civiltà coloniali e semicoloniali con le quali la civiltà euro-americana si è incontrata nel corso del suo sviluppo capitalistico (colonizzatore, imperialistico).

2) È necessario parlare di una storiografia del mondo popolare subalterno, possibile nel momento in cui quel mondo si emancipa, in cui la storia civile di tutti gli uomini entra nella fase della sua unificazione.

3) È necessario legare questa storiografia alla teoria che conoscenza storiografica è possibile solo *nel* trasformare praticamente, nella creazione di una storia più umana, come momento delucidatore di questo impegno pratico, etico-politico.

4) È necessario ridurre alle sue giuste proporzioni la tesi che la civiltà del mondo popolare sia una degradazione di forme superiori di civiltà. Lenin sulle due culture.

5) Chiarire il concetto di "creazione popolare".

6) Chiarire che cosa significa "legare il mondo degli scrittori al mondo popolare".

Conoscere significa conoscere storicamente.

Conoscere storicamente è possibile solo sotto lo stimolo di un bisogno della vita pratica (etico, politico, economico, estetico, intellettuale), di un bisogno del fare, del creare nuova storia.

Qual'è il bisogno pratico che è nel fondo di ogni giudizio storico relativo al mondo arcaico, alle civiltà etnologiche o folkloristiche?

È un bisogno etico-politico di partecipare alla emancipazione di quel mondo dalle condizioni arcaiche in cui versa.

Per partecipare a questa emancipazione occorre rischiarare la sua storia, farlo rivivere nella coscienza culturale come mondo umano, umanamente significativo.

(a tergo)

- (1) Allargamento dell'umanesimo.
- (2) Liberarci dall'arcaico che è in noi.
- (3) Religioni.

La storiografia nasce dall'impegno pratico di creare nuova storia più universalmente umana, e nasce come guida e rischiaramento del processo storico da promuovere.

È il bisogno etico-politico di liberarci dall'arcaico che è in noi, dai limiti del nostro umanesimo.

Gramsci e il folklore

La connessione fra l'opera di Gramsci e il folklore può sembrare a prima vista casuale ed esterna, e comunque tale da non giustificare che uno dei tre dibattiti promossi recentemente dalla fondazione Gramsci al Teatro delle Arti di Roma sia stato dedicato interamente a questo argomento. Il fatto che Gramsci si sia occupato del problema della ricerca folkloristica soltanto in alcune poche pagine di *Letteratura e Vita Nazionale* e in brevissimi riferimenti sparsi nelle altre sue opere sembra confermare il carattere affatto secondario della connessione. Tuttavia, se si considera l'opera di Gramsci nel suo complesso, nella sua problematica fondamentale, e se si intende lo studio del folklore non già come amore del pittoresco o

come oziosa curiosità senza riattacco con i problemi vivi della nostra cultura, ma proprio come un momento importante del nuovo umanesimo socialista in sviluppo, non sarà difficile convincersi che il problema del folklore sta col pensiero di Gramsci in un nesso organico e sostanziale.

Il problema di Gramsci è la fondazione del nuovo umanesimo socialista. In rapporto al compito pratico, che la classe operaia ha reso storicamente maturo, della unificazione sociale e politica del mondo, diventa attuale, storicamente maturo, anche il compito teorico della elaborazione di una nuova cultura mondiale unificata, che tragga dal contatto con i "semplici", con le grandi masse popolari e con le loro aspirazioni reali, la materia dei problemi da studiare e da risolvere, il contenuto – e anche il tono e lo stile – dell'arte e della letteratura. Il problema di questa unificazione culturale non si pone tuttavia per Gramsci nei termini di un astratto cosmopolitismo, ma, come si è detto, nella concretezza delle varie situazioni nazionali, e quindi con particolarissimo riferimento alla situazione italiana, che presenta assai più profonda che altrove (per un complesso di ragioni storiche l'analisi delle quali è stata profondamente rinnovata dal Gramsci) la frattura fra cultura ufficiale e cultura popolare o folklore:

«In Italia il termine nazionale ha un significato molto ristretto ideologicamente, e in ogni caso non coincide con popolare, perché in Italia gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla nazione, e sono invece legati a una tradizione di casta, che non è mai stata rotta da un forte movimento politico e nazionale dal basso: la tradizione è libresca e astratta e l'intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro o a Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano¹.

E in un altro passo:

«Che cosa significa che il popolo italiano legge di preferenza gli scrittori stranieri? Significa che esso subisce l'egemonia intellettuale e morale degli intellettuali stranieri, che esso si sente

legato più agli intellettuali stranieri che a quelli paesani, cioè che non esiste un blocco nazionale intellettuale e morale, né gerarchico e tanto meno egualitario. Gli intellettuali non escono dal popolo, anche se accidentalmente qualcuno di essi è di origine popolare, non si sentono legati ad esso (a parte la retorica), non ne conoscono e non ne sentono i bisogni, le aspirazioni e i sentimenti diffusi: ma, nei confronti del popolo, sono qualcosa di staccato, di campato in aria, una casta, cioè, e non un'articolazione, con funzioni organiche, del popolo stesso².

E altrove:

«In assenza di una sua lettura moderna, alcuni strati del popolo minuto soddisfano in vari modi le esigenze intellettuali e artistiche che pur esistono, sia pure in forma elementare e incondita: diffusione del romanzo cavalleresco medievale – Reali di Francia, Guerino detto il Meschino etc. – specialmente nell'Italia meridionale e nelle montagne. I maggi toscani (gli argomenti rappresentati nei Maggi sono tratti da libri, novelle e specialmente da leggende diventate popolari, come la Pia dei Tolomei...)»³.

Vi sono alcune esperienze carcerarie di Gramsci che dovettero certamente concorrere a porgli il problema delle due Italie e delle due culture da unificare. In una lettera a Tania, datata da Ustica il 19 dicembre 1926, Gramsci scrive:

«Questi coatti sono rinchiusi in speciali cameroni alle cinque del pomeriggio e stanno insieme tutta la notte (dalle cinque del pomeriggio alle sette del mattino) chiusi dal di fuori: giocano alle carte, perdono qualche volta la *mazzetta* di parecchi giorni e si trovano così presi in un girone infernale all'infinito. Da questo punto di vista è un vero peccato che ci sia proibito di avere dei contatti con esseri ridotti a una vita tanto eccezionale: penso che si potrebbero fare delle osservazioni di psicologia e di folklore di carattere unico...»⁴.

In un'altra lettera a Tania, datata dal carcere di Milano l'11 aprile 1927, si legge:

«A Napoli, tra l'altro, assisto alla scena di iniziazione della camorra...

(A Castellamare A.) vengono organizzati dei trattenimenti di occasione in mio onore: i romani improvvisano una bellissima accademia di recitazione, Pascerella e bozzetti popolari della malavita romana. Pugliesi, calabresi e siciliani svolgono un'Accademia di scherma del coltello secondo le regole dei quattro Stati della *malavita* meridionale (lo stato siciliano, lo stato calabrese, lo stato pugliese, lo stato napoletano): siciliani contro pugliesi, pugliesi contro calabresi. Non si fa la gara tra siciliani e calabresi, perché gli odi fra i due stati sono fortissimi e anche l'Accademia diventa seria e cruenta. I pugliesi sono maestri di tutti: accoltellatori insuperabili, con una tecnica piena di segreti e micidialissima, sviluppata secondo e per superare tutte le altre tecniche. Un vecchio pugliese, di sessantacinque anni, molto riverito, ma senza dignità 'statali', sconfigge tutti i campioni degli altri 'stati', poi, come *clou*, schermissce con un altro pugliese, giovane, di bellissimo aspetto e di sorprendente agilità, alto dignitario e al quale tutti obbediscono e per mezz'ora sviluppano tutta la tecnica normale di tutte le scherne conosciute. Scena veramente grandiosa e indimenticabile per tutti, per gli attori e per gli spettatori: tutto un mondo sotterraneo, complicatissimo, con una vita propria di sentimenti, di punti di vista, di punti d'onore, con gerarchie feree e formidabili, si rivelava per me. Le armi erano semplici: i cucchiari strofinati al muro, in modo che la calce segnava i colpi sull'abitato. Poi Bologna, due giorni, con altre scene, poi Milano. Certo questi cinque mesi sono stati movimentati e ricchi di impressioni per uno o due anni di rimuginamento»⁵.

In questo quadro generale di riflessioni e di esperienze deve dunque essere collocato l'interesse di Gramsci per il folklore. Nell'inventario culturale deve precedere e preparare l'opera di unificazione, la fondazione del nuovo umanesimo⁶, il folklore occupa un posto importante. Proprio in apertura del *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, si legge:

«Occorre preliminarmente dimostrare che tutti gli uomini sono filosofi, definendo i caratteri e i limiti di questa filosofia spontanea... e cioè della filosofia che è contenuta: 1) Nel linguaggio... 2) Nel senso comune o buon

senso 3) Nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affasciano in quello che generalmente si chiama folklore»⁷.

Nessuna curiosità archivistica, o amore per il pittoresco, o anche romantico culto del popolo spingevano Gramsci verso la materia folkloristica o verso i problemi metodologici del folklore, ma solo un impulso teorico di conoscenza storiografica e di fondazione umanistica che nasceva per entro l'impulso pratico-politico del comunista, e che si costituiva come momento rischiaratore, come storizzazione e come guida, dell'azione:

«Occorrerebbe studiare il folklore come concezione del mondo e della vita implicita in grande misura di determinati strati (determinati nello spazio e nel tempo) della società, in contrapposizione... con le concezioni del mondo ufficiali (o in senso più largo, delle parti colte delle società storicamente determinate), che si sono succedute nello sviluppo storico»⁸.

In questo senso il folklore, lo studio della materia folkloristica, appare come storia della vita culturale degli strati ideologicamente più arretrati delle classi subalterne o strumentali della società borghese dalle sue origini fino all'epoca del capitalismo moriente e della rivoluzione proletaria, in contrapposizione alla storia della vita culturale per eccellenza della stessa società borghese. Questa conoscenza storico-folkloristica, pur nella sua autonomia e distinzione, pur nel suo rigore scientifico, acquista rilievo culturale, cessa di essere curiosità o romantico idoleggiamento, diventa problema vivo, è anzi possibile come conoscenza storica piena, nel momento in cui, *rebus ipsis dictantibus*, si pone un problema di emancipazione e di trasformazione del mondo popolare in generale, cioè nel momento stesso in cui, su scala mondiale e nella varietà delle situazioni nazionali, il mondo popolare, guidato dalla classe operaia, lotta per porre fine alla propria condizione subalterna sul piano politico e sociale. A propo-

sito dell'insegnamento del folklore nelle scuole, Gramsci osserva:

«Conoscere il folklore significa per l'insegnante conoscere quali altre concezioni del mondo lavorano di fatto alla formazione intellettuale delle generazioni più giovani, per estirparle e sostituirle con concezioni ritenute superiori»⁹.

L'attività formativa dello Stato non si svolge dal niente e sul niente, ma in realtà è «in concorrenza e in contraddittorio con altre concezioni implicite ed esplicite e tra queste non delle minori e meno tenaci è il folklore che pertanto dev'essere 'superato'»¹⁰. Conoscere dunque per trasformare, anzi più esattamente, conoscere per entro lo stesso processo di trasformazione, sotto la spinta di questo processo e con l'intento di guidarlo mercé la conoscenza storiografica esatta della materia da trasformare. Gramsci non esita a dire che un insegnamento del folklore così concepito

«determinerà realmente la nascita di una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè sparirà il distacco fra cultura moderna e cultura popolare o folklore. Un'attività di questo genere, fatta in profondità, corrisponderebbe sul piano intellettuale a ciò che la Riforma è stata nei protestanti»¹¹.

Senza dubbio Gramsci aveva qui presente soprattutto l'opera di trasformazione culturale che segue alla fondazione dello Stato operaio: ma è ovvio che anche prima di questa fondazione il moto di unificazione è in atto e deve diventare un compito di partito, nei modi che la situazione consente.

Quando Gramsci parla di folklore si riferisce alla materia folkloristica tradizionale, cioè la religione, le superstizioni, le costumanze, la letteratura del popolo. Così delimitata nel suo pensiero, la materia folkloristica, non può non apparirgli come prevalentemente frammentaria, contraddittoria, disorganica, incoerente, sia perché rappresenta spesso la discesa e il riadattamento popolare di prodotti culturali elaborati dagli intellettuali della classe dominante, sia perché in

seno al mondo popolare manca l'opera di intellettuali qualificati che riduca il frammentario, il disgregato, lo stratificato caoticamente, il contraddittoriamente coesistente, in un sistema organico unitario (organicità a cui invece tende l'alta cultura). Vi è una dichiarazione esplicita a riguardo:

«Il folklore è sempre stato legato alla cultura della classe dominante, e, a suo modo, ne ha tratto motivi che sono andati a inserirsi in combinazione con le precedenti tradizioni. Del resto nulla di più contraddittorio del folklore»¹².

Nel materialismo storico e la filosofia di B.C. si accentua ulteriormente questo aspetto ideologicamente servile del folklore:

«Avendo dimostrato che tutti sono filosofi, sia pure a modo loro, inconsapevolmente, si passa al secondo momento, al momento della critica e della consapevolezza, cioè alla questione: — è preferibile 'pensare' senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè 'partecipare' a una concezione del mondo 'imposta' meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente (e che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia o nell'attività intellettuale del curato o del vecchione patriarcale la cui 'saggezza' detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare) o è preferibile elaborare criticamente la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente, e quindi... scegliere la propria sfera di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia del mondo,.... etc»¹³.

Altrove, a proposito del libro di N. Bukharin, *La teoria del materialismo storico-Manuale popolare di sociologia marxista*, Gramsci istituisce un paragone fra senso comune e folklore:

«Il senso comune non è una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio: è il 'folklore' della filosofia e come il folklore si presenta in forme

innumerevoli: il suo tratto caratteristico è di essere una concezione (anche nei singoli cervelli) disgregata, incoerente, inconsequente, conforme alla posizione sociale delle moltitudini, in cui esso è la filosofia. Quando nella storia si elabora un gruppo sociale omogeneo, si elabora anche, contro il senso comune, una filosofia omogenea, più coerente e sistematica»¹⁴.

È del tutto spiegabile, nel quadro generale della problematica gramsciana, questo accento antiromantico nella valutazione della materia folkloristica, questa implicita polemica contro l'idoleggiamento della cultura popolare nei suoi aspetti più arcaici e più arretrati. Il folklore è per Gramsci semplicemente un ostacolo alla unificazione culturale iniziata dalla 'riforma popolare moderna', cioè dal marxismo: un ostacolo che deve essere preventivamente conosciuto, cioè storicamente compreso nella sua genesi e nella sua funzione, se deve essere praticamente rimosso.

Tuttavia ci sembra che la posizione di Gramsci sia qui bisognosa di una integrazione, che ovviamente Gramsci, per le condizioni in cui si trovò a lavorare e anche per certe esperienze culturali che al suo tempo non erano ancora maturate, non aveva obiettivamente possibilità di fare. Oltre al folklore tradizionale, su cui si ferma l'attenzione di Gramsci, esiste anche un folklore progressivo che ha una importanza notevole proprio rispetto alla fondamentale problematica gramsciana della circolazione e della unificazione della cultura. È merito della folkloristica sovietica aver messo l'accento su questo momento della cultura popolare, cioè su quei prodotti culturali del mondo popolare che nascono come protesta contro la propria condizione subalterna, o che commentano, esprimono culturalmente, le lotte per emanciparsene, o addirittura, a emancipazione avvenuta, la vittoria conseguita e le trasformazioni relative nel costume, nei rapporti sociali, nel dominio tecnico della natura, etc. In questo quadro sono entrati a far parte della scienza folklorica sovietica il folklore delle rivoluzioni contadine, del diritto della servitù

della gleba, la satira popolare che si fa beffe del privilegio di classe, dei padroni e dei 'pope', il folklore dei lavori forzati e dell'esilio, il folklore operaio e infine il folklore legato alle giornate di Ottobre e agli eventi che seguirono. A questo folklore progressivo sovietico appartengono altresì forme di transizione e di sviluppo dal vecchio al nuovo, come p.es. la lamentazione sulla morte di Lenin composta da una voceratrice popolare secondo lo stile dei canti funebri tradizionali. Anche in Italia esiste un folklore progressivo che viene implicitamente corrodendo il folklore tradizionale, e che sta istituendo una nuova unità culturale fra le masse popolari. Gioverà qualche esempio, connesso con qualche mia personale esperienza. Carlo Levi, nel suo *Cristo si è fermato a Eboli*, segnala questo tratto di folklore tradizionale:

«I contadini dicono che la capra è un animale diabolico. Anche gli altri fruschi sono diabolici: ma la capra lo è più di tutti. Questo non vuol dire che sia cattiva, nè che abbia nulla a che fare con i diavoli cristiani, anche se talvolta essi scelgano il suo aspetto per mostrarsi. Essa è demoniaca come ogni altro essere vivente, e più di ogni altro essere: poiché, nel suo aspetto animale, sta celata un'altra cosa, che è una potenza. Per il contadino essa è realmente quello che era un tempo un satiro, un satiro vero e vivo, magro e affamato, con le corne curve sul capo, e il naso arcuato, e le mammelle o il sesso penzolanti, peloso, un povero satiro fraterno e selvatico in cerca d'erba spinosa sull'orlo dei precipizi»¹⁵.

Il rilievo, salvo forse un certo compiacimento letterario e l'attenuazione o distorsione che ne risultano dei tratti più genuini della esperienza contadina, è sostanzialmente esatto. Orbene, nel mio soggiorno in Lucania nell'autunno del 1950, ebbi modo di costatare una versione progressiva di questa esperienza tradizionale della demonicità degli animali domestici. Scoprii infatti che un certo cane era chiamato dai contadini "Trumàn" (con l'accentuazione sull'ultima sillaba, secondo il costume corrente popolare del Mezzogiorno di alterare

la pronunzia dei nomi propri); un caprone tutto nero, con corna assai vistose, si chiamava “De Gasperi”; una cagna aveva nome “Jervolino” (la deputatessa democristiana aveva tenuto laggiù alcuni comizi nel periodo elettorale); etc. Evidentemente le oscure forze demoniache che si celano dietro gli animali, o che circolano nell’aria, secondo i modi dell’esperienza arcaica del sacro, cominciano a essere identificate dal mondo contadino nella realtà storica, e chiamate col loro vero nome.

Le esperienze “magiche” del manovale Carmelo Coiro e dei suoi compagni di lavoro, anch’esse riferite dal Levi, si collegano addirittura per la loro estrema arretratezza a profondità preistoriche: Levi riferisce che Carmelo Coiro e i suoi compagni, mentre si riposavano dal lavoro in una grotta, furono assaliti da un monachiccio, cioè da uno spiritello, che prese a tormentarli, onde gli operai, sgomenti, dopo aver tentato invano di esorcizzare il dèmone, decisero di non andare mai più in una grotta, e presero l’abitudine di riposarsi all’aperto, sotto il sole, coprendosi il viso col cappello. Nel corso del mio soggiorno Lucano potetti però assistere anche ad alcuni episodi di folklore religioso progressivamente orientato: alludo a certe comunità evangeliche lucane (non tutte, ma almeno alcune) i cui culti si celebrano in scenari betlemmitici, e che segnano un primo distacco del mondo contadino dal conformismo tradizionale, mercé l’idea, popolarmente diffusa, di una chiesa che ha tradito Gesù, pastore dei poveri, per allearsi con i ricchi e i potenti. Infine, tra le forme più avanzate di folklore progressivo è da ricordare la Canzone dei contadini della Rabata, quartiere povero di Tricarico in Lucania, un documento che ha visto la luce nelle mie *Note Lucane*¹⁶, e nel quale in forma immediata e ingenua il mondo contadino perviene a coscienza culturale della sua funzione rivoluzionaria e riformatrice:

Nui simme a mamma d’a’ bellezza
nun simme nè trifuggie e neanche
avezza

...
Vou che fate l’intelligente
non capite proprio niente
se non fosse pe li cafoni
ve mangiasseve li cuglioni

Proprio in connessione al problema fondamentale di *Letteratura e Vita Nazionale* che è la circolazione e la unificazione della cultura nel nuovo umanesimo socialista, il folklore progressivo ha, come si è già accennato, la sua notevole importanza. Il marxismo come coscienza teorica della classe operaia potrà compiere in concreto questa unificazione, potrà attuare questa circolazione, potrà di fatto permeare di sé masse sempre più larghe del mondo popolare, potrà operare sempre meglio nella storia come persuasione collettiva non soltanto nella misura in cui il movimento operaio progredisce nella sua coscienza strettamente politica, e quindi come combattente su questo terreno, ma anche nella misura in cui saprà dischiudere attivamente verso di sé gli strati del proletariato culturalmente più arretrati, nella misura in cui saprà aiutare, in questi stessi strati il processo di sblocco dalla tradizione. In particolare, l’alleanza politica della classe operaia col mondo contadino comporta, sul piano culturale, determinati obblighi storici.

È ben vero che è necessario ‘estirpare’ il folklore tradizionale, e ‘sostituirlo’ con ‘concezioni ritenute superiori’ (e quindi in ultima analisi con la visione marxista del mondo), ma questa direzione culturale, per essere saggia, cioè per afferrare effettivamente la realtà storica e farla muovere in concreto verso la direzione voluta, deve operare mediamente attraverso la stimolazione del folklore progressivo, sia attivandolo in forme concrete organizzate, sia facendolo circolare nel mondo della cultura e dandogli così orizzonte di memoria storiografica, sia infine (e vorrei dire soprattutto) educando i portatori popolari di folklore a diventare essi stessi raccoglitori e giudici dei prodotti della ‘creazione popolare’. Solo così il “nuovo umanesimo”, o la ‘nuova cultura’ che si dica, saranno non già un dono che cade dall’alto, ma un

movimento reale concreto, molecolare interno al mondo popolare. La coscienza teorica della classe operaia rischierebbe di essere ancora una coscienza settaria, immatura, se non riconoscesse il valore e la funzione del folklore progressivo: se non riconosce che la classe operaia stessa agevola, col suo movimento, lo sblocco del popolo dalle sue tradizioni più arretrate (onde, p.es., un folklore della resistenza, della occupazione delle terre, della occupazione delle fabbriche, etc.), e che il più vasto processo di unificazione culturale nel nuovo umanesimo socialista ha, come suo momento importante, la progressività del folklore. La coscienza teorica della classe operaia rischierebbe di essere ancora una coscienza settaria, immatura, se impostasse il problema della unificazione e della circolazione della cultura come “andata verso il popolo”, e non piuttosto come produttività culturale popolare progressivamente orientata.

Ma il folklore progressivo si collega alla problematica gramsciana (e segnatamente a quella di *Letteratura e Vita Nazionale*) anche sotto un altro rispetto. È su questo terreno, sul terreno dello sblocco delle tradizioni popolari più arretrate, che può stabilirsi un contatto culturale effettivo fra il mondo degli scrittori democratici e il popolo, e quindi la graduale unificazione dell’orbe culturale nazionale, il ricambio reale fra le aspirazioni dei “semplici” e la vocazione del nuovo “umanista”. Ed è su questo terreno che il mondo popolare può costituirsi non soltanto come riformatore dell’ordine politico e sociale, ma anche come rinnovatore culturale. Processo lento e difficile, che non può essere anticipato e sforzato sotto la spinta di incontrollati entusiasmi o di zelo meramente propagandistico, se si vuole evitare la duplice aberrazione del camuffamento popolare di intellettuali che vogliono astrattamente “andare verso il popolo”, e della cristallizzazione delle forme di folklore progressivo nel compiaciuto frivolo idoleggiamento del loro lato pittoresco, etc. Il folklore, sia come produttività culturale popolare, sia

come raccolta, cernita, valutazione, circolazione di questi prodotti è, come ben avverte Gramsci, una cosa assai seria, perché sempre serio è il processo di crescita di una nuova cultura, di un nuovo umanesimo. Nel suo discorso di chiusura del primo congresso degli scrittori sovietici, tenutosi nel 1934, Massimo Gorki così esprimeva questa nuova coscienza umanistica, alla cui maturazione la fondazione dello Stato Operaio ha dato un impulso immenso:

«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, bisbigliava i suoi versi in fervore creativo, e quindi, nuovo Omero del XX secolo, ce li diceva in modo meraviglioso. Abbiate cura di uomini capaci di creare bellezze poetiche simili a quelle create da Suleiman. Ripeto: il principio dell'arte e della parola si trova nel folklore. Raccogliete il nostro folklore, studiatelo, elaboratelo.

Esso offre moltissimo materiale a voi e a noi, poeti e scrittori dell'Unione Sovietica»¹⁷.

Il fatto che in Italia gli uomini come Suleiman non seggano ancora alla presidenza di un congresso di scrittori, e che le autobiografie di lavoratori non siano ancora pubblicate a cura dell'Accademia dei Lincei (così come le autobiografie di lavoratori sovietici sono pubblicate a cura dell'Accademia delle scienze di Mosca), questo deve soltanto renderci edotti del cammino che sta davanti a noi, e confermarci al tempo stesso nella persuasione che spetta alla coscienza teorica della classe operaia, e quindi a una saggia direzione culturale del partito di questa classe, comprendere e svolgere l'esatto significato dell'appello umanistico stilato nel carcere di Turi.

Note

¹ *Letteratura e Vita Nazionale*, Einaudi 1951, p. 105.

² *Op. cit.*, p. 106.

³ *Op. cit.*, p. 107. L'amico Santoli, nel suo intervento al recente dibattito al Teatro delle Arti di Roma, poneva in rilievo come la tesi gramsciana di un arresto della circolazione della cultura in Italia dopo il Rinascimento concordasse sostanzialmente con le sue proprie persuasioni di specialità.

⁴ *Lettere*, p. 18.

⁵ *Lettere*, p. 33.

⁶ «Occorre fare inizialmente un tale inventario» dice Gramsci in *Materialismo storico e la filosofia di B.C.*, Einaudi, 1948, p. 4.

⁷ *Materialismo etc.*, p. 3.

⁸ *Letteratura etc.*, p. 215.

⁹ *Op. cit.*, p. 217.

¹⁰ *Op. cit.*, l. c.

¹¹ *Op. cit.*, p. 218.

¹² *Letteratura e Vita Nazionale* p. 220.

¹³ *Il Materialismo e la filosofia di B.C.* p. 3 sg.

¹⁴ *Il Materialismo etc.*, p. 119.

¹⁵ Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi 1947, p. 64.

¹⁶ «Società», VI n. 4.

¹⁷ A.M. Gorki, *Della letteratura. Articoli e discorsi*, Mosca 1937³, p. 481.