

Critica marxista

rivista bimestrale

anno VI n. 6

novembre-dicembre 1968

direttore Emilio Sereni

vice-direttore responsabile
Ernesto Ragionieri

redattore-capo
Giuseppe Prestipino

Editori Riuniti

Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione

Il materiale folklorico è servito quasi sempre a fornire alla classe dominante un'immagine di comodo di una realtà, quella della classe subalterna, i cui problemi venivano e vengono — in una società, quale la nostra, divisa in classi — occultati.

La scienza folklorica necessita, perciò, di una precisa fondazione metodologica e critica perché sia definitivamente sottratta all'utilizzazione, mistificante e reazionaria, della classe al potere e comunque sia colmata la frattura che ancora attualmente persiste tra cultura rivoluzionaria da un lato e tradizioni popolari, viste unicamente come effetto di un ritardo culturale riscontrabile soprattutto presso i contadini, dall'altro.

In questa prospettiva il ricorso ad un'analisi marxista non è tanto frutto di una "libera" scelta dello studioso, quanto un sentiero obbligato da percorrere per comprendere nella sua genesi e nella sua funzione la cultura della classe subalterna, ovvero il folklore, che sarebbe errato restringere alla sola "tradizione"¹.

¹ J. Sokolov, nella sua opera intorno al folklore letterario russo, apparsa a Leningrado nel 1938, nota: «[...] Qui interviene un elemento, la *tradizione*, che alcuni studiosi considerano come il tratto essenziale che distingue il folklore dalla letteratura. Ripetiamo ancora una volta che la distinzione fra i due domini è più quantitativa che qualitativa. Senza tradizione, in effetti, lo sviluppo della letteratura non si potrebbe concepire e, se la potenza della tradizione è più forte nel folklore, ciò è dovuto al fatto che la produzione poetica, non fissata dalla scrittura, ha dovuto, per una pratica secolare, elaborare dei mezzi mnemotecnici che ne assicurano la trasmissione orale. Lo studio minuzioso della poetica popolare mostrerà a qual punto i procedimenti di stile e di composizione, stabiliti da una lunga tradizione, contribuiscono a mantenere i testi nella memoria degli esecutori e, d'altra parte, a permettere a questi ultimi di modificarli e di improvvisarne dei nuovi [...] Non si potrebbe ridurre il folklore alla sola tradizione, sarebbe vedere in esso soltanto pratica, ristagno, conservatorismo». Cfr. J. M. SOKOLOV, *Russian Folklore*, New York, s.v., 1950, o *Le folklore russe*, Paris, Payot, 1945.

La problematica della formazione del neo-folklore mette in discussione il vecchio concetto secondo il quale veniva stabilita l'equazione: folklore = tradizione. Cfr. G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Einaudi, 1954, II ed.

Si potrebbe, innanzi tutto, notare come lo stesso Marx giovane si sia interessato al folklore; è noto infatti che egli raccolse alcuni canti popolari. È a Berlino, ed esattamente nel 1839, che Marx curò, per compiacere la fidanzata Jenny von Westphalen, una raccolta di ottanta canti popolari appartenenti a nove paesi europei; alcuni di questi (nn. 69-77) sono *Lieder* italiani, tratti dalla nota silloge di canti popolari tradotti e pubblicati a Berlino, nel 1837, da Augusto Kopisch col titolo *Volkstümliche Poesien aus allen Mundarten Italiens und seiner Inseln*². Non insisteremo su tale particolare biografico in quanto questo giovanile interesse marxiano per la poesia popolare ha più il carattere del pagamento di un tributo alla moda culturale dell'epoca, che non di un atteggiamento rigorosamente scientifico verso la produzione culturale subalterna. Sono gli stessi anni, infatti, in cui i romantici scoprono la poesia popolare e la mitizzano, assumendola come documento della originaria, genuina ed autentica energia produttiva che è propria del "popolo" come organismo etnico, sociale e politico individuale e vivente e quindi anche come unica genesi della vera poesia, e concretazione di quei valori di spontaneità e di immediatezza che sono canoni indiscussi dell'estetica romantica.

Il folklore in una prospettiva marxista acquista invece una ben diversa e precisa significanza, ma per una tale fondazione non ci si può rifare al primitivo interesse del giovane Marx per i canti popolari, bensì al pensiero sociologico del Marx maturo, a partire dall'*Ideologia tedesca*. E anzitutto non sarà inutile ricordare quanto Marx dice a proposito del rapporto tra classe dominante e ideologia dominante.

«[...] Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti, cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali presi come idee: sono dunque la espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee del suo dominio. Gli individui che compongono la classe dominante posseggono fra l'altro anche la coscienza, e quindi pensano; in quanto dominano come classe e determinano l'intero ambito di un'epoca storica, è evidente che essi lo fanno in tutta la loro estensione, e quindi fra l'altro dominano anche come pensanti; come produttori di idee che regolano la produzione e la distribuzione delle idee del loro tempo; è dunque evidente che le loro idee sono le idee dominanti dell'epoca. [...] Ogni classe che prenda il posto di un'altra

² La raccolta di Marx era intitolata «Poesie popolari tedesche, spagnole, greche, lettoni, lapponi, estoni, albanesi, astratte da differenti raccolte». Quarantadue delle quarantasei poesie tedesche erano estratte dal libro di ERLACH, *Raccolta delle migliori poesie popolari tedesche dopo il XV secolo fino alla prima metà del XIX secolo (1834-36)*; la maggior parte delle poesie straniere era stata presa dal libro di HERDER, *Voci popolari*. Cfr. MEGA, pp. 91-96.

che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide.»³

La storiografia moderna — sostiene Marx — « crede sulla parola ciò che ogni epoca dice e immagina di se stessa »; ma l'illusione degli ideologi « è spiegata dalla loro posizione pratica nella vita, dal loro mestiere e dalla divisione del lavoro »⁴. Quest'ultimo accenno, come è stato notato, « completa la descrizione del processo ipostatizzante dell'ideologia, riducendola, in sostanza, alla sua linea primitiva già disegnata fin nella *Critica del diritto statale hegeliano*, che aveva già visto che la sostanziazione arbitraria dell'idea è sempre correlativa ad una mistificazione dell'elemento empirico che l'idea nasconde come proprio contenuto. Anche qui è il mestiere dell'ideologo, la sua "posizione pratica" (qui, quindi, qualcosa molto vicino allo *interesse* di sanzionare uno stato di fatto, anche se questo interesse è inconsapevole), a "spiegare" l'illusione degli ideologi. Si intende che il quadro generale della concezione materialistica della storia assume entro di sé anche questa denuncia del processo di ipostatizzazione dell'ideologia conferendole una concreta nuova »⁵.

A questo punto gioverà, forse, dissipare ancora una volta il grosso equivoco che sui termini di "struttura" e di "sovrastuttura" si trascina da decenni, malgrado sia stato ripetutamente denunciato in sede marxista. È noto che per comodità polemica è stato attribuito a Marx un materialismo "volgare", come se la concezione materialistica della storia rivendicasse l'"importanza" dei rapporti economici, e svalutasse le "attività dello spirito" e i "beni della cultura". In realtà, invece, che la sfera economica e sociale costituisca la "struttura" della società e che ogni altra produzione, essendo condizionata da essa, si ponga su un piano sovrastrutturale, non comporta "abbassare" l'uomo al livello dei bisogni materiali, quanto non attendere le produzioni più elevate della cultura per parlare di dignità umana, ma cogliere tale dignità fin nelle sue prime manifestazioni, quelle che fanno dell'uomo condizionato reale concreto, l'artefice, a sua volta, della propria vita e delle proprie condizioni.

« [...] In un senso più vero, anzi, la concezione di Marx deve essere intesa proprio come una definitiva *riabilitazione* della vita spirituale e culturale, che dallo stretto legame riguadagnato con la vita operosa dell'uomo trasformatore

³ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1967, II ed., pp. 35-37.

⁴ *Ivi*, p. 39.

⁵ M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*. II. *La genesi del materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1963.

della natura e creatore del suo mondo, dal suo emergere da questa vita reale senza soluzione di continuità, non può non venir rinvigorita, ringiovanita, resa essa stessa un elemento attivo, essenziale, organico della vita umana, attingendo a quel contenuto la propria sostanziale concretezza. Ciò che sarà destinato a cadere dell'espressione culturale, sarà piuttosto in primo luogo quel suo atteggiamento riflesso che si illude di poter dimostrare e realizzare la propria separazione dalla vita concreta, e nella ricerca del cielo della superumanità non può trovare che l'sterilimento e la morte; e in secondo luogo e soprattutto, la menzogna d'una apiritualità eccezionale che camuffa la verità d'una cultura di classe, alleata, anche se spesso inconsapevole, del predominio di classe; e per meritata ironia del caso, proprio del predominio della classe più sorda ai valori della cultura e dello spirito (i pretesi valori del *disinteressel*), la classe dei grandi industriali, dei *reintier* e dei *commerçans*, come spesso piace a Marx di dire con quella sua inclinazione ad un linguaggio cosmopolita »⁶.

Da tali distorsioni polemiche discende l'interpretazione dei termini marxiani di "struttura" e di "sovrastuttura" in senso di *valore*, quali sinonimi di "essenziale", di "necessario", di "indispensabile", e rispettivamente, di "accidentale", di "contingente", di "superfluo". Ma, in effetti, tra struttura e sovrastruttura il rapporto istituito da Marx non è di importanza e di dignità, bensì di condizionalità.

Da queste premesse è possibile ricavare alcune considerazioni. Anzitutto, la concezione materialistica della storia ritiene che ogni cultura sia cultura di classe, originata, « in ultima istanza » da motivi economici. La cultura "universale" è in effetti una cultura di classe esprime i valori propri della classe dominante o ad essa utili. Ora, ciò che vogliamo sostenere è che a tale cultura che, essendo della classe dominante, assume un ruolo egemonico *si contrappone* la cultura della classe subalterna, portatrice di altri valori. La funzione che il folklore svolge nei confronti della cultura "ufficiale", è contestativa, a volte in maniera consapevole ed esplicita, altre volte a livello inconsapevole, implicito.

Già con la sola loro esistenza, infatti, i valori folklorici mostrano i *limiti della universalità* dei valori "ufficiali", e in questo senso lo studio del folklore può essere, perciò, uno dei mezzi più efficaci per scoprire il meccanismo dell'ideologia, per intendere, cioè, la mistificazione che la cultura ufficiale opera, come quando, sfumando la realtà concreta nella sfera di un dover essere etico, lo spaccia come *già esistente*. Alcuni esempi potranno, forse, chiarire meglio il discorso. All'affermazione ideologica: "la legge è uguale per tutti" il folklore contrappone i proverbi: *La liggi è uguali per tutti - Cu avi dinari si nni futti* (Sicilia); *Cu ddinari ed amicizzia - Si teni 'nculu 'a giustizia* (Calabria)⁷. O, ancora, il tema ideologico dell'uguaglianza viene contestato, ad esempio, attraverso i proverbi, ancora oggi ri-

⁶ *Ivi*, pp. 643-644.

⁷ La legge è uguale per tutti — Chi ha denari se ne fotte; Con denari ed amicizia — Si tiene al culo la giustizia (G. PIRRE, *Proverbi*, v. 1, Palermo, Pe-

petuti, siciliani: *A la casa di lu povir'omu, ognunu àvi ragiuni; A un povir'omu ogni cane ci abbaja; Unni c'è forza e dinari - La ragiuni nun vali; La putenza caca 'mmucca a la ragiuni; La giustizzia è fatta pri lu poviru*⁸; o attraverso questi altri, calabresi: *L'aviri ti fa sapiri; Justizzia e sanità - Amaru cù 'ndi va circandu; Cù travagghia àvi 'na sardina - E cù nun lavura àvi 'na gaina; Pati 'u giustu pe' 'u peccaturi; Cù ccui putenti ajutta - O crepa o va di sutta*⁹. Ma i limiti dell'universalità della cultura "ufficiale" non vengono espressi soltanto da proverbi, canti o da altri documenti di ordine letterario (anche se non fissati, ma trasmessi oralmente). Tutti i comportamenti espressi anche oggi dal mondo popolare sono sostanzialmente differenti da quelli equivalenti espressi dalla classe al potere, in quanto l'economia e la cultura alle quali è improntata la vita delle due classi sono sostanzialmente differenti. Tali differenze, se si prende in considerazione, ad esempio, nell'ambito della classe subalterna, uno dei settori più depressi dal punto di vista economico e culturale — quale può essere ad esempio quello contadino della Basilicata meridionale, o quello di alcune valli alpine — appariranno molto profonde e i rispettivi comportamenti tanto diversi da risultare contrapposti ed incompatibili. Ad esempio, i devoti ad una maga o a un mago del Mezzogiorno, i quali affrontano spesso un viaggio lungo per risolvere un loro problema di ordine strettamente medico, con il loro stesso comportamento, negano l'universalità effettiva della medicina che — nonostante le affermazioni ideali e le modalità empiriche di politica sanitaria, quali convenzioni mutualistiche e così via — non ha raggiunto, da un punto di vista culturale, e quindi in concreto, un settore della popolazione, che resterà "al di fuori della medicina" o, al massimo, sarà toccato da essa soltanto esternamente. Lo stesso può essere detto per i comportamenti che caratterizzano il cattolicesimo popolare. Coloro che, mossi da un estremo bisogno di protezione e di aiuto, urlano, piangono e gridano di fronte alla statua della Madonna o di un santo, coloro che recano in offerta ex-voto di origine arcaica consistenti in parti anatomiche umane o animali di cera, coloro che ballano per liberarsi del morso simbolico di un santo, coloro che strisciano con la lingua per terra o avanzano fino all'altare sulle

done Lauriel, 1880. R. LOMBARDI SATHIANI, *Proverbi in uso in San Costantino di Briatico (prov. di Catanzaro)*, Monteleone, 1913).

⁸ In casa dell'uomo povero, ognuno ha ragione; Ad un uomo povero ogni cane abbaia; Dove c'è forza e denari — La ragione non vale; La potenza caca in bocca alla ragione; La giustizia è fatta per il povero. (G. PITRÈ, *Proverbi*, v. I, cit.; v. III, Palermo, Pedone Lauriel, 1880).

⁹ L'avere ti fa sapere; Giustizia e sanità — Infelice chi ne va cercando; Chi lavora ha una sardina — E chi non lavora ha una gallina; Soffre il giusto al posto del peccatore; Chi con i potenti lotta — O crepa o va di sotto. (R. LOMBARDI SATHIANI, *op. cit.*).

ginocchia, contestano, con tali loro comportamenti, l'universalità del cattolicesimo ufficiale, dal momento che tali comportamenti risultano incomprensibili se non si abbandona l'unicità della categoria "cattolicesimo" introducendo una differenziazione di carattere sociale, quale quella tra "cattolicesimo egemone" e "cattolicesimo popolare"¹⁰. Anche il costume popolare — quei vestiti senza forma e senza colore tanto diversi da quelli che fanno bella e colorata figura nelle vetrine dei musei, con la loro foggia oggi ottocentesca e ieri settecentesca e così indietro nel tempo, sempre imitazioni ritardare della foggia del vestire delle classi "alte" — mette in discussione il generale affermarsi delle modalità dell'abbigliamento, evidenziando come anche attraverso di esso la classe dominante abbia imposto delle discriminazioni, come del resto la storia ci documenta abbondantemente¹¹. E la stessa persistenza attuale del "costume" popolare in alcune zone dimostra l'astrattezza del discorso secondo il quale oggi si avrebbe un livellamento massificato del modo di vestire. L'effettivo abbigliamento popolare, cioè, demistifica l'idea di comodo (perché di copertura), secondo la quale gli abiti prodotti in serie e smerciati da grandi magazzini "popolari" o venduti nei giorni di festa sulle bancarelle dei mercati raggiungono di fatto tutti i cittadini italiani. Certo l'odierna diffusione della cultura di massa pone una serie di problemi ulteriori, in quanto essa, differenziandosi per genesi e per fini sia dalla cultura di élite che da quella folklorica, tende a soppiantare questa ultima imponendo, al posto di quelli folklorici, nuovi valori e nuovi modelli di comportamento. Onde sarà indispensabile differenziare rigorosamente cultura di élite, cultura di massa e cultura folklorica,

¹⁰ A tale differenziazione sono ispirati alcuni tra i più noti lavori di ERNESTO DE MARTINO, quali, ad esempio, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1960, II ed.; e *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

¹¹ Non è un caso che le leggi suntuarie, ispirate a fini prevalentemente economici ma spesso permeate da un rigido moralismo, dichiaratamente indirizzate a limitare il lusso falliscono nel loro fine soprattutto perché, invece di disciplinarlo in quelle classi sociali dove se ne fa sfoggio, ci si accanisce a perseguirlo nei ceti popolari.

Ad esempio a Firenze nel Trecento è prevista la fustigazione pubblica per le vie della città, se non è possibile pagare una multa rilevante, alle serve e fantesche ree di aver indossato una veste con l'abbottonatura delle maniche che sorpassi il gomito o «alcuno vestimento sparato [ossia aperto] in alcuna parte d'esso o con magle o con maglette» o ancora cappucci ricamati o foderati di sciamito, di drappo e di ciambellotto o d'avertone nero o bianco e di portare le pianelle fuori di casa; la stessa pena è comminata a Lucca per le vesti "epicanti" (a strascico), come per certe acconciature e per gli ornamenti più ricercati e per le stoffe più costose. Cfr. *Legge suntuaria fatta dal Comune di Firenze l'anno 1355 e volgarizzata nel 1356 da Ser Andrea Lancia*, a cura di P. Fanfani, Firenze, 1851; *Alcune rubriche della prammatica sopra il vestire promulgata dalla Repubblica Fiorentina nel 1384*, a cura di P. Papa, Bergamo, 1894; *Bandi lucchesi del secolo decimoquarto tratti dai registri del R. Archivio di Stato di Lucca*, a cura di S. Bongi, Bologna, 1863; ROSITA LEVI PISETZKY, *Storia del costume in Italia*, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1964-1967, vv. 4.

come in questa sede non possiamo mostrare diffusamente: mentre ci limiteremo a notare che la genesi e la finalità della cultura di massa, non prodotta dalla classe subalterna e avente finalità commerciale, sono radicalmente diverse dalla cultura folklorica, prodotta per lo più dalla classe subalterna e in ogni caso accettata da essa¹² ed avente specifiche finalità espressive ed in parte contestative, per cui è errato equiparare tali due culture o, ancor peggio, considerarle sinonime come è entrato nel cattivo uso della scienza sociale statunitense¹³. Anche la gastronomia popolare con le sue ricette miserabili denuncia una situazione alimentare ben diversa da quelle che le tabelle alimentari vorrebbero far credere valide per tutti gli strati della popolazione. Ecco ad esempio alcune "ricette" gastronomiche popolari della costa adriatica pugliese: *Checce* a la *pooredde*: zucchini cotti in una pignatta senza alcun condimento; *annugghie*: intestino di cavallo arrostito, chiamato anche a livello borghese "carne del povero"; *maccarone cu suche finde*: pasta di scarto di diversa misura e qualità con sugo preparato a base di pietre di mare ricoperte di alghe, condito con olio, cipolla, basilico, pomodoro, sale e pepe; *frascaude*: polenta molto lenta; *fragagghie*: pesce nato da poco e scartato al ritorno dalla pesca: viene raccolto dai poveri e mangiato crudo; chi ha la possibilità lo cuoce; *malandre*: sacca del nero della seppia infarinata e fritta; *cazzavune*: lumache spurgate nell'acqua, lessate e condite con olio e origano¹⁴. Queste sono alcune, tra le tante possibili, testimonianze *contrapposte, altre*, che il mondo popolare adduce rispetto a quanto l'"ideologia ufficiale", l'ideologia cioè della classe dominante, afferma.

L'ipotesi fondamentale del nostro discorso è, quindi, come abbiamo già detto, che il folklore vada interpretato come una specifica cultura elaborata, con diversi gradi di frammentarietà e di consapevolezza, dalla classe subalterna, con *funzione contestativa* nei confronti della cultura egemone, prodotta dalla classe dominante. La contestazione viene mossa dai "dominati" nei confronti dei "dominatori", dai "deboli" nei confronti dei "forti". Ma le categorie: "dominati" e "dominatori" non sono fissabili astrattamente

¹² Cfr., per tutti G. COCCHIARA, *Popolo e letteratura in Italia*, Torino, Einaudi.

¹³ Ad esempio, tra i folkloristi, il Botkin include i prodotti della cultura di massa nel folklore, mentre il Barbeau e lo Harmon rigettano esplicitamente tale esclusione che nel campo della scienza sociale in genere, è accettata dal Merton e, in quello della antropologia, dal Kardiner. Cfr. *Funk and Wagnals*, New York, 1949; *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, di MARIA LEACH, cit. in ALAN DUNDES, *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963.

¹⁴ AA.VV., *Coste d'Italia dal Gargano al Tevere*, A. Rossi, *Gastronomia pugliese*, Milano, 1967, p. 46.

o una volta per sempre, né comprendono solo i dominati economicamente e politicamente, anche se questi costituiscono lo scandalo più clamorosamente evidente della nostra organizzazione. Anche *nei rapporti sociali*, in quanto interpersonali, si possono distinguere dominati e dominatori: uno tra gli esempi più evidenti è dato dai rapporti tra i sessi, dove le donne assumono il ruolo obbligato di creature inferiori, "per natura", rispetto ai maschi, creatori e depositari dei valori, e quindi, come è stato notato, costituiscono, insieme con il proletariato, la categoria degli oppressi storicamente. Ora, tutto ciò è valido anche per la classe subalterna, nella quale è operante la dinamica del dominio, oltre che per il ruolo di "vittima" che questa classe assume nei confronti della classe dominante, anche nelle relazioni interindividuali che si instaurano nell'ambito della stessa classe subalterna. Anche in queste forme di dominio è riscontrabile un carattere sociale, nel senso che molti meccanismi operanti nei rapporti interpersonali sono mutuati dalla determinata forma di organizzazione nella quale questi dati gruppi sociali vivono. Ora, se il folklore costituisse in ogni caso la voce di tutte le categorie possibili di dominati, dovremmo trovare in esso anche, ad esempio, la voce delle donne, la loro protesta verso i maschi, loro dominatori. In effetti ciò non avviene, anzi nel folklore troviamo espressi valori maschili, ovvero, sotto questo specifico riguardo, di dominatori. A questo punto occorre tener presente che l'atteggiamento del dominatore non è dissociabile in uno stesso portatore dal senso sociale della dominazione e ad esso, in una certa misura, conseguente. E allora riterremo che il folklore costituisca la voce di *alcune* categorie di dominati e *non di tutte*; che questa cultura popolare segni il limite di estensione della cultura egemone, di cui svela le "truffe" ideologiche, contestando, *a volte soltanto con la sua stessa presenza*, l'universalità, che è solo apparente, delle concezioni del mondo e della vita della cultura ufficiale.

Che il folklore assolva alla funzione di testimoniare le prepotenze e le ingiustizie di cui sono vittime le classi subalterne e di protestare contro esse, senza però incorrere in punizioni per aver osato "dire la verità in faccia a tutti", viene intuito allo stesso livello folklorico. Una *parità* siciliana narra:

Mentre Gesù andava per il mondo, capitò nella stamberga di un contadino, da cui ricevette tutta l'ospitalità possibile. Il povero diavolo, riconosciuto Gesù, gli espose i suoi guai: un nobile, con infiniti raggiri, gli aveva tolto ogni cosa, perfino la moglie; e trovatosi, così, nelle condizioni di chi è *cornuto* e *bbasurnatu* chiedeva a Cristo di potere svergognare quell'infame in faccia a tutti, senza che gliene venisse danno. Cristo disse: «per fare questo bisogna essere poeti». E gli soffiò l'unzione: «va, ora sei poeta, e puoi dire la verità in faccia a tutti, anche dinanzi agli stessi regnanti»¹⁵.

¹⁵ S. AMABILE GUASTELLA, *Le parità morali e le storie dei nostri villani*, Ragusa, 1884.

Come si vede, assumiamo il termine di contestazione¹⁶ nel senso di "addurre testimonianze contrapposte". In quest'accezione — che non è quella resa attualmente più nota dal movimento studentesco, per cui si tratta di una consapevole opposizione eversiva rispetto al "Sistema" — è contestativa qualsiasi forma di « contrapposizione di documenti, di testi, di testimonianze »: con l'intenzione antagonista sia esplicita che implicita (a parte la necessaria differenziazione dei diversi livelli contestativi). Vi è, quindi, anche una contestazione che diremo "per posizione", propria di qualsiasi prodotto culturale che si contrapponga ad altro con la sua sola presenza. In questa prospettiva, rivelano la loro forza di sollecitazione problematica le notissime osservazioni gramsciane sul folklore. Gramsci rilevava come il folklore andrebbe studiato

« come "concezione del mondo e della vita", implicita in grande misura di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni "ufficiali" del mondo (o in senso più largo, delle parti colte della società storicamente determinate), che si sono successe nello sviluppo storico »¹⁷.

Ciò che va sottolineato nel passo riportato è, anzitutto, il termine "contrapposizione"; per cui, nel senso più sopra chiarito, sarebbe legittimo, anche per la tematica gramsciana, problematizzare la cultura folklorica come contestativa, anche se per lo più implicitamente o "per posizione". Ancora, già il fatto che Gramsci sottolinei come la contrapposizione tra "concezione del mondo e della vita" popolare e "concezioni "ufficiali" delle parti colte della società storicamente determinate" sia « per lo più implicita, meccanica, oggettiva », vale a riconoscere che a volte tale contrapposizione non è implicita, meccanica, oggettiva. Per quanto riguarda, poi, gli attributi di « implicito », « meccanico », « oggettivo », dobbiamo domandarci che significato possono avere nel contesto gramsciano. Già rispondendo a chi accusava l'interpretazione di Gramsci del folklore di ridursi semplicisticamente ad una "obiettiva" estetica contrapposizione di due culture, "subalterna" e "ufficiale"¹⁸, Vittorio Lanternari ha chiarito che

« il parlare di una "concezione del mondo implicita in grande misura" e di una "contrapposizione anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva" »

¹⁶ E l'abbiamo assunto già da diversi anni, molto prima che diventasse di moda (con un senso molto più generale e, talvolta, persino equivoco) cercando di precisarlo rigorosamente come sopra: cfr. i nostri, *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina, Peloritana, 1967, e *Contenuti ambivalenti del folklore calabrese: ribellione e accettazione nella realtà subalterna*, Messina, Peloritana, 1968, (dispense di corsi universitari tenuti negli anni 1966-67 e 1967-68).

¹⁷ A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1954, p. 72.

¹⁸ G. GIARRIZZO, « Moralità scientifica e folklore », in *Lo spettatore italiano*, 4, 1954, p. 180.

costituisce un parlare prudentiale nel tono e nella sostanza, che va prudentemente vagliato. In massimo rilievo pone Gramsci, nel brano, il carattere implicito della cultura popolare e della sua contrapposizione alla cultura ufficiale, tanto che da questo carattere — che ora esamineremo — mi pare debba derivare all'intera espressione, e in particolare agli attributi di 'meccanico' e 'oggettivo' (pure riferiti alla suddetta contrapposizione) una luce particolare, in un senso univoco. È chiaro che Gramsci qui pone in questione non soltanto dei due particolari momenti in cui si distingue il rapporto di contrapposizione, e cioè quello che muove dal popolo alla cultura 'ufficiale', mentre qui del reciproco si tace dichiaratamente. Il momento reciproco, appunto, è altrove da Gramsci affrontato, e ben diversamente definito nei suoi termini. Occupandosi del 'rapporto tra filosofia superiore e senso comune', egli dice che questo 'è assicurato dalla politica, così come è assicurato dalla politica il rapporto tra il cattolicesimo degli intellettuali e quello dei semplici'¹⁹. La politica, che come azione autocosciente e organizzata caratterizza il momento dispendente della contrapposizione, si oppone molto chiaramente alla 'meccanicità' e 'oggettività' propria della 'cultura popolare' nel suo rapporto ascendente con la 'cultura egemonica'.

« Convienne del resto sentire ciò che lo stesso Gramsci dice a proposito del senso comune, che per lui rappresenta il 'folklore della filosofia': esso è "una concezione (anche nei singoli cervelli) e dunque tanto più nella sua contrapposizione alla 'filosofia' colta disgregata, incoerente, incongruente, conforme alla posizione sociale e culturale delle moltitudini di cui esso è la filosofia"²⁰. Dunque il concetto di Gramsci circa il folklore è anzitutto quello di una 'non del tutto autocosciente' ('implicita in grande misura') concezione del mondo propria dei ceti popolari, e di una loro 'non del tutto autocosciente' ('per lo più implicita') opposizione di idee: questo è quanto si riferisce all'esame del termine 'implicito'. Il carattere di "meccanicità", d'altra parte, riferito com'è al momento "popolare" dell'opposizione, mentre appunto non si riferisce al momento "egemonico", cui è riconosciuta una funzione deliberatamente e consapevolmente politica, non può alludere ad altro che a quella particolare forma di resistenza che le plebi oppongono e oppongono di fronte ai tentativi di assorbimento culturali esercitati dalla potenza organizzata delle istituzioni ufficiali quale, prima di tutte, la chiesa. Si tratta di una resistenza che ha tutto l'aspetto di una "forza meccanica". Univoco dunque è pure il senso di questa contestata "oggettività", che — così stando le cose — va riferita alla posizione di subordinazione culturale nella quale le plebi si trovano alla egemonia della cultura ufficiale »²¹.

La resistenza culturale della classe subalterna all'assorbimento da parte della cultura egemone (tutto il cattolicesimo popolare, ad esempio, è una risposta in tale direzione nei confronti della egemonia del cattolicesimo "ufficiale") ha il valore, a nostro avviso, di "addurre altre testimonianze", contrapposte rispetto all'autoproclamata universalità di alcune forme culturali della classe al potere. Nel mondo popolare subalterno è distinguibile quindi, all'interno di un comportamento globalmente subito, un diverso che a livello generalissimo, è contestativo, se contestativo è, come noi riteniamo,

¹⁹ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 10.

²⁰ Ivi, p. 119.

²¹ V. LANTERNARI, *Occidente e Terzo mondo - Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967.

quel comportamento che è *altro*²² dal comportamento prodotto dalla ideologia dominante: un comportamento, cioè, che potenzialmente si autogoverna.

Sembrerebbe che chi volesse servirsi del concetto del "folklore come cultura di contestazione" quale unico filo rosso che leghi i documenti folklorici — facendolo, così, divenire una camicia di Nesso entro la quale costringere aprioristicamente qualsiasi fenomeno demologico — si troverebbe in grave imbarazzo di fronte a tutta una parte del folklore, nella quale di contestazione non c'è neppure l'ombra. È quella parte, non esattamente delimitabile, nella quale i valori della cultura ufficiale non solo non vengono respinti, contrapponendosi ad essi altri valori, ma vengono totalmente accettati ribadendosi la loro necessità o, quanto meno, la loro utilità. Questo fenomeno, che a prima vista sembrerebbe negare la validità, almeno in senso "estensivo", del concetto assunto nel nostro discorso come ipotesi principale, finisce per rientrare, se attentamente analizzato, nella proposta dell'intendere il folklore come cultura di contestazione. Tale proposta si rifà alla considerazione del dominio che la cultura egemone — prodotta dalle classi dominanti — esercita sulle classi subalterne. La risposta che queste danno, spesso, a tale situazione è nella direzione conformista: si accettano, cioè, i valori "ufficiali", anche se sarebbe conveniente per le classi subalterne rifiutarli, elaborando, invece, ed esprimendo valori radicalmente diversi. Vi è tutto un *reazionarismo dei dominati* — i contadini "cercano di far girare all'indietro la ruota della storia" — che perdura fino a che le contraddizioni non esplodono (e quando esse esplodono ciò avviene nei settori lasciati indietro). Vi è in una tale accettazione una duplice dimensione: quella psicologica, per la quale accettando valori, modelli di comportamento di classi ritenute superiori ci si riscatta dalla propria inferiorità, perché si partecipa, in una certa misura, al prestigio dei "potenti" con i quali ci si è in parte identificati; e quella sociale, per cui i dominati, appunto perché dominati, divengono facilmente preda della cultura egemone, tecnicamente più perfezionata, mentre la cultura subalterna resta, per lo più, ad un livello più rudimentale di elaborazione. D'altra parte, il folklore assume la rappresentanza di tutte le operazioni sovrastrutturali che la cultura ufficiale specifica in infiniti rami; è ovvio, quindi, che spesso non documenta la contestazione. Gioverà ricordare, anche, che il mondo dei dominati e quello dei dominatori non sono monoliticamente contrapposti, con un unico punto di con-

²² "Altro" nel senso di opposto: pressappoco secondo l'approfondimento che del problema della dialettica ha dato G. DELLA VOLPE in *Logica come scienza positiva*, Messina, 1956, II ed., e specialmente nel primo saggio della *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1967.

tatto: quello in cui, appunto, si esercita il dominio. Essi vivono in stretto e quotidiano contatto, temi della cultura dominata si mescolano a temi della cultura egemone e questi ultimi passano nella cultura subalterna e viceversa.

A questo punto si innesta dunque la *vexata quaestio* della "discesa" nel mondo popolare di temi della cultura dominante e, reciprocamente, della "ascesa" di temi folklorici nella cultura dotta. La esistenza di questo fenomeno è incontestabile, ma riteniamo di non poter accettare la terminologia usata di solito per descriverlo, in quanto ci sembra che nella scelta dei termini "discesa" ed "ascesa" operi, magari a livello inconscio, una concezione di superiorità-inferiorità, per la quale ciò che attiene al mondo popolare, anche se per molti aspetti importante, è, comunque, inferiore. Non si tratta di pedanteria terminologica, quanto della convinzione che nelle manifestazioni più banali come in quelle più importanti della vita quotidiana noi stessi partecipiamo ad una concezione gerarchica della società, che fissa e distribuisce valori e disvalori, e che tale concezione influisce anche sulla terminologia, per cui anche chi respinge a livello ideologico le impostazioni discriminanti finisce, accettando alcuni termini apparentemente inoffensivi, con l'essere egli stesso un portatore di tali impostazioni, che in altra sede combatte. Nel folklore possiamo trovare alcuni temi ad esso trasmessi dalla cultura egemone ed accolti senza modifiche. Un esempio, tra i tanti possibili, di temi ufficiali recepiti senza modifiche può essere fornito dal tema culturale: l'autorità è necessaria. Esso ha fornito e fornisce la giustificazione ideologica, necessaria ai "potenti" per esercitare senza contrasto il loro potere, ma da parte di chi lo subisce l'utilità sarebbe nella parte contraria. È importante, quindi, che i dominatori elaborino, o facciano elaborare per loro conto, una impalcatura ideologica che convinca *tutti* che le cose *devono* andare come vanno, che l'assetto sociale deve essere strutturato come è strutturato. Coloro che portano il peso di tale assetto hanno l'interesse radicalmente opposto, ma finiscono per essere catturati dalla ideologia e passano, così, dal ruolo di suoi avversari potenziali a quello di suoi sostenitori. Le modalità, i meccanismi operanti nell'"operazione cattura" sono svariati: uno di essi è dato dalle forme specifiche della socializzazione per cui la società si assicura l'integrazione al sistema di quelli che saranno i suoi membri e che, non inculturati in tale maniera, potrebbero tentare di modificare il sistema o, addirittura, di sostituirlo con un altro più rispondente alle loro esigenze. Spesso la cattura ideologica — nella quale andrebbero distinti i diversi livelli storici — avviene tramite un "invito alla complicità": al potenziale avversario, cioè, la situazione viene presentata in maniera tale che egli ritenga conveniente per lui accettarla, anzi divenire un suo sostenitore. Per restare nei ter-

mini dell'esempio, il tema: "l'autorità è necessaria" conviene principalmente ai ricchi, che se ne avvantaggiano, non conviene ai poveri, che per lo più ne soffrono gli svantaggi sia a livello economico che di prestigio. Ma anche i poveri sono, fra l'altro, mariti, e possono dunque usufruire dei vantaggi loro offerti dal concetto della autorità nell'ambito delle loro famiglie; possono esercitare in questo settore il potere loro riconosciuto dalla società, mentre in tanti altri settori della vita sociale debbono subirlo. E allora anche i poveri divengono sostenitori del tema: l'autorità è necessaria. Questi processi non sono rapportabili soltanto ai convincimenti personali, il cui limite sarebbe quello di una totale soggettività, ma ineriscono, pur con molti limiti, alla realtà sociale oggettiva.

Un documento in tale direzione è dato, sempre nei termini del tema, prescelto, dalla seguente *parità* siciliana:

Del mondo non siamo tutti uguali. Che divertimento, se lo fossimo. La vera repubblicanità credetemi: l'uomo è come l'asino e come il cane: se non c'è il padrone che li mette al dovere col pungolo, col randello e la catena, essi si sdraiano, si strofinano, danno calci e morsi e ci pisciano addosso. Anzi, per l'uomo ci vuole qualcosa di più: la forza sempre in vista! Il mondo ha cinque cardinali: un Dio, un Sole, un Re, un Leone, un Marito: questi sono i cardinali su cui l'Eterno Padre piantò il mondo, perché stesse saldo; senza questi, va a rotoli. Dio tiene in pugno tutti; il Sole gli elementi; il Re i popoli; il Leone gli animali; il Marito casa sua. Quando il Signore creò il mondo e levò la mano per benedirlo, nelle cinque dita aveva come raggi fulgidissimi i nomi dei cinque cardinali del mondo²³.

Se assumiamo il folklore come cultura elaborata dalle classi subalterne, con funzione contestativa nei confronti della cultura egemone, riusciamo a risolvere la dibattuta questione della morte o meno del folklore. Da più parti, infatti, si sottolinea l'importanza degli studi folklorici, e specificamente delle raccolte folkloriche, motivandola con l'urgenza di raccogliere le tradizioni popolari che vanno sempre più rapidamente scomparendo, incalzate dalle forme della civiltà contemporanea di massa. Tale scomparsa — per la quale ci si commuove tanto facilmente — offre lo spunto a generiche proteste contro la civiltà contemporanea, alla quale si contrappongono, gli usi dei "bei tempi antichi" e a tale sparizione viene, invece, a volte, contrapposta l'enfatica esclamazione: "Il folklore è immortale"²⁴. Ma le tradizioni popolari potrebbero sparire nella nostra società classista se costituissero soltanto la voce, sempre più flebile, del passato, e non anche la testimonianza del presen-

²³ S. AMABILE GUASTELLA, *Le parità morali e le storie dei nostri villani*, cit.

²⁴ Per un'informazione sullo stato degli studi anche su tale problema cfr. R. CORSO, *Folklore storia - oggetto - metodo - bibliografia*, Napoli, Pironti, 1953, IV ed., particolarmente i capitoli V e VI, e G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, cit., particolarmente i capitoli XXV - XXX.

te, e non fossero così strettamente collegate alla divisione della società in classi e alla conseguente eterogeneità delle culture di tali classi. Piuttosto, il folklore inteso come cultura popolare di classi sociali economicamente e quindi culturalmente depresse andrà distinto, almeno in un primo momento, in folklore relativo a ceti popolari urbani e a ceti extraurbani. Tale divisione annulla quella idea romantico-nazionalista del mondo folklorico, ancora oggi presente nella cultura italiana, che identifica tale mondo esclusivamente con le classi contadine e pastorali o lo allarga, in una visione altrettanto mistificatrice, alle classi "povere" urbane, ma identificandole con gli scugnizzi napoletani, lo scrivano pubblico, il venditore di cocomero e, in genere, con tutti quei soggetti che vengono di solito raffigurati nelle statuine in terracotta di deteriore marca lucchese o napoletana. Il folklore urbano riguarda invece la classe proletaria e sottoproletaria, le quali comprendono, oltre ai disoccupati, anche numerose categorie che svolgono una serie di attività lavorative e che fra loro vanno distinte seguendo la classica concezione marxiana, secondo che i loro membri siano lavoratori produttivi, cioè produttori di *plusvalore*, o improduttivi, cioè meri produttori di *reddito* (quando ci riescono). Tali classi urbane, diversificate nelle diverse città italiane — ovviamente al Nord ci saranno più operai di fabbrica che nel Sud, così come nel Sud un maggior numero di piccoli commercianti e di persone dedite ad attività saltuarie — includono diverse categorie di lavoratori: edili, operai di fabbrica da un lato, artigiani, piccoli commercianti, dipendenti occasionali, e così via, dall'altro. Un'analoga differenza si ritrova nell'area extra-urbana dove, se è vero che la prevalenza è costituita dal mondo agricolo, da quello agricolo-pastorale e, ma ormai relegato a minime isole, da quello esclusivamente pastorale, da quello dei pescatori e dei marinai addetti alla pesca, tuttavia si dovrà sempre distinguere essenzialmente fra il bracciante agricolo, il pescatore al servizio d'un padrone di barca, ecc. (che sono produttori di plusvalore, quindi veri *proletari*) dal piccolo coltivatore diretto o pescatore o allevatore in proprio, che appartengono piuttosto ad una categoria storicamente pre-capitalistica. Nell'ambito della classe subalterna saranno anche distinguibili numerose categorie e sottocategorie, strati e substrati, gruppi e così via, ma tali distinzioni, che per altro sono necessarie al fine dell'analisi, possono condurre a una visione unilateralmente sociologica, che assimili arbitrariamente *gruppi* e *classi*, svuotando così il concetto di classe del suo significato rigoroso. Intendiamo dire che prima di procedere ad ulteriori distinzioni, quando ci si occupi di una società in cui i mezzi di produzione sono di proprietà privata, la prima e fondamentale distinzione che va operata è quella tra classe capitalista e classe proletaria, intendendo per la prima quella classe che ritiene

la proprietà dei mezzi di produzione e per la seconda quella classe che, mancando di tale proprietà, è costretta a "vendere" la sua forza-lavoro ai detentori del capitale, con ciò stesso alienandosi (= producendo plusvalore per l'altra classe per mezzo di un lavoro alienato). Il concetto di classe, quindi, rinvia all'idea di divisione, separazione. Soltanto dopo aver effettuato una rigorosa distinzione in classe dominante-capitalistica e classe subalterna-proletaria sarà possibile, e a volte, ripetiamo, indispensabile ai fini dell'analisi sia prendere in considerazione i "lavoratori improduttivi", e poi i sottoproletari e i disoccupati, i quali tutti si trovano o ai margini o al disotto della stessa *divisione classista della società moderna*, cioè borghese, e sia subordinatamente, effettuare tutte le altre distinzioni.

Ora, il folklore si definisce ordinariamente, e secondo la prospettiva moderna di diversi studiosi, quale cultura delle classi subalterne, a prescindere dalla funzione che tale cultura svolge in rapporto con le distinzioni di carattere *strutturale* sopra indicate. Dal canto nostro, proponendo quale chiave interpretativa il concetto di contestazione folklorica, poniamo, sì, il folklore come cultura delle classi subalterne con funzione contestativa, esplicita o implicita; diretta o indiretta, nei confronti della cultura egemone, ma contemporaneamente poniamo l'esigenza di considerare sia i documenti folklorici e sia la loro maggiore o minore funzione contestativa, i suoi orientamenti ed i suoi scopi, in rapporto alle *distinzioni strutturali* indicate da Marx. Onde non si potrà più limitare il folklore ad una cosiddetta "classe contadina" che comprenda il piccolo proprietario come il bracciante, ma anzitutto si dovranno analiticamente e sperimentalmente studiare *partitamente* documenti e comportamenti del proletariato urbano e di quello extraurbano, dei corrispondenti sottoproletariati e dei settori "improduttivi" o prole *linee di intersezione* che *collegano* la produzione e l'accettazione dei documenti e dei valori folklorici di queste diverse categorie; duttivi di semplice reddito; ed in secondo luogo si dovranno seguire e tenendo conto, ovviamente, della diversa misura in cui gli stessi soggetti produttori di folklore avvertono o no la lealtà delle suddette distinzioni strutturali.

Posto ciò, non potrà più introdurre incertezza o confusione il notare che alcune manifestazioni folkloriche possono ritrovarsi in altre classi da quelle subalterne, come, ad esempio, alcuni proverbi che vengono ripetuti indifferentemente da esponenti di tutte le classi: «moglie e buoi dei paesi tuoi», «Rosso di sera buon tempo si spera», «A caval donato non si guarda in bocca», e così via. Osservazioni di tale genere, pur non intaccando il concetto più generale di folklore quale cultura della classe subalterna che resta tale anche se alcuni elementi di essa cultura siano comuni all'altra classe, pongono però al folklorista problemi specifici. Riteniamo quin-

di che possa contribuire alla risoluzione di essi il distinguere nel folklore diversi piani, e precisamente tre piani.

1) Un *piano comune* alla cultura subalterna e alla cultura egemone, nel quale trovano posto quelle manifestazioni culturali che si ritrovano, in uguali modalità, in tutte le classi. Ad esempio, numerosissimi proverbi, motivi favolistici, gesti, modalità extraliturghiche a larga diffusione urbana ed extraurbana sono comuni alle classi dominanti e alle classi dominate, né assumono, nelle classi subalterne, modalità particolari.

2) Un *piano ex-comune*, di quelle manifestazioni che oggi hanno una diffusione limitata al mondo subalterno, ma che in un passato di diversa antichità erano comuni alla cultura subalterna e alla cultura egemone. Esempio di ciò possono essere le sacre rappresentazioni, che avevano luogo un tempo sul sagrato delle chiese, ed alle quali assistevano i vari rappresentanti di tutte le classi sociali, e che oggi vengono eseguite nei piccoli centri (fatta eccezione per le manifestazioni folkloricamente inautentiche, come le sacre rappresentazioni ripristinate ed utilizzate, a fini banalmente turistici, dai vari enti provinciali per il turismo o dalle aziende autonome). Un altro esempio, tra gli innumerevoli possibili, è costituito dalle processioni penitenziali che, almeno fino a tutto il XVII secolo, vedevano uomini e donne, ricchi e poveri percorrere penitenzialmente (abiti rituali, cilici, flagellazioni, camminare sulle ginocchia, percuotersi il petto costituiscono alcune modalità penitenziali) le strade che conducevano ai grandi santuari miracolosi; processioni che perdurano ancora oggi, ma limitatamente alle classi economico-culturalmente depresse. Per quel che riguarda tale piano si pone il problema dell'aspetto cronologico dei rapporti tra le classi al potere e le classi subalterne, nel senso che il ritmo di trasformazione culturale è molto più rapido per la classe dominante che per quella dominata, e quindi la corrispondenza delle manifestazioni folkloriche e di quelle egemoni cambia storicamente secondo il maggiore ritmo di sviluppo della classe egemone. Ciò non toglie, però, che il mondo folklorico, anche in una prospettiva in cui la possibilità di scelta è ridotta al minimo, operi delle microscelte, di accettazione o di rifiuto secondo il configurarsi del proprio modello. Non si può quindi del tutto escludere che determinati motivi vengano conservati (utilizzati o trasmessi) in quanto ad essi la "cultura della miseria"²⁵ riconosce una certa forza

²⁵ Il concetto di cultura della miseria è stato elaborato, come è noto, da O. Lewis nell'introduzione all'opera *I figli di Sanchez*, Milano, Mondadori, 1966, e ripreso in *Pedro Martinez, un contadino messicano e la sua famiglia*, Milano, Mondadori, 1968, e in *La vita*, New York, Random House, 1965. Lewis però non approfondisce tale concetto, né a livello teorico, né a livello di analisi con-

contestativa, la cui considerazione, non affrontata mai per il passato dalle classi al potere, impone una profonda revisione del concetto di "reliitto" folklorico o "di sopravvivenza". Le espressioni contestative che sembrano trasmettersi immutate nei secoli costituiscono di per sé forza di opposizione (più di desiderio di opposizione che di opposizione reale) contro nemici socialmente differenziati, ma tutti visti come "padroni". Il passato, così, non soltanto viene conservato, ma viene inquadrato in una prospettiva presente che, lungi dal lasciarlo vivere a livello vegetativo come semplice sopravvivenza, lo utilizza *qui ed ora* per contestare la cultura ufficiale che l'aveva, nel suo ritmo di progresso, lasciato cadere. Questo discorso non vuole eliminare, però, la possibilità che possa continuare ad esistere nella cultura popolare un qualsiasi prodotto, privo ormai dei suoi significati, sia di quello originario, sia di un significato successivo che abbia, eventualmente, sostituito il primo.

3) Un piano autonomo, che comprende manifestazioni attuali e del passato proprie di una cultura folklorica autoproducentesi, modificata dai rapporti con le classi al potere e secondo le distinzioni strutturali di cui sopra. Come esempio di tale piano si possono citare da un lato i numerosi riti agrari che nati in ambiente contadino, mai condivisi dalle altre classi, oggi, sia pure in misura ridotta e corrotta, continuano ad essere eseguiti — spesso privati del loro significato originario, eventualmente sostituito da altri — in ambiente contadino; dall'altro le attuali produzioni di categorie specifiche, come canti di fabbrica, canti delle mondine, ecc. Il concetto di contestazione folklorica presuppone l'esistenza di due culture — una cultura egemone e una cultura dominata (a parte il problema della cultura di massa, cui abbiamo già accennato e per il quale rinviamo ad altro nostro lavoro²⁶) — che è effetto della divisione della società in classi: la contestazione quindi è strettamente connessa al concetto della società classista. Sembrerebbe allora costituire una grave obiezione al concetto di contestazione il ritrovare nell'ambito della cultura subalterna una serie di atteggiamenti e di documenti contestativi che però non si rivolgono contro la cultura delle classi dominanti, ma contro altri gruppi e categorie delle stesse classi subalterne. Vi sono ad esempio numerosissimi "frizzi",

creta, il che non toglie che esso possa essere assunto in una prospettiva più radicale per indagare alcune culture che vanno comunque distinte nelle loro modalità particolari, ad evitare una facile unificazione sotto un'etichetta generica, e soprattutto viste nei loro condizionamenti strutturali. Per l'applicazione di tali concetti al Sud d'Italia, cfr., ad esempio, A. ROSSI-L. M. LOMBARDI SATTRIANI, «Ipotesi sul terremoto di Sicilia», in *La critica sociologica*, inverno 1967, pp. 114-126.

²⁶ A. CATEMARIO-L. M. LOMBARDI SATTRIANI, *Analisi di valori in una comunità calabrese* (in corso di stampa).

canti esprimenti gelosie di mestiere, proverbi, racconti, modi di dire, in sintesi, "soprannomi paesani" — come sono stati definiti da Raffaele Lombardi Satriani in polemica con gli studiosi che avevano adottato il termine di "blasoni popolari"²⁷ — in cui vengono presi di mira, ridicolizzati, calunniati, scherniti, gli abitanti di un'altra regione o di un'altra provincia o di un altro paese o gli appartenenti ad un'altra categoria, quale i pecorai, o i marinai, i mugnai o i contadini e via via tutte le categorie sociali vengono di volta in volta schernite e ritenute inferiori.

Ecco, ad esempio, parte di una filastrocca in cui ci si scaglia contro gli abitanti di numerosi paesi calabresi.

*Mastranza di la Serra
Bumaioli di la Mungiana
Rugnisci di li Prunari
Suca ventu di Arena
Jannaccati di Dasà*

*Jestimatori di Palmi
Frischiottari di Siminara
Latri di Pellegrina
Bianchi e rossi di la Bagnara
Jetta cantari di Scilla
Nigoziani di Villa
Pista zucchi di la Catona
Puttani di Reggio²⁸*

In una prospettiva reazionaria tali esempi potrebbero condurre da un lato alla constatazione dell'ineliminabilità della lotta, che sarebbe insita nella "natura umana" e non dovuta a un determinato sistema sociale, dall'altro alla obiezione che non è legittimo parlare per il folklore di contestazione nei confronti della cultura dominante, contenendo esso folklore una serie di altre manifestazioni

²⁷ Il termine *Blason populaire* risale al Rolland e fu adottato, nella raccolta di GAIDOZ e SÉBILLOT, *Les Blasons populaires de la France* (Parigi, 1884). Adottato in Italia dal PIRÀ («Blasone popolare siciliano» nel suo *Archivio per le tradizioni popolari*, X, 1991, pp. 195-203), accettato da molti altri studiosi, suscita numerose riserve nel Lombardi Satriani che propone al suo posto l'espressione «Soprannomi paesani» («Il blasone popolare», in *Folklore calabrese*, a. III n. 7-12, pp. 3-5) suscitando, tra gli altri, il consenso di B. MIGLIORINI («Spunti di motteggio popolare. I soprannomi etnici e locali», comunicazione al I congresso nazionale delle tradizioni popolari, tenutosi a Firenze nel maggio 1929, cfr. *Atti del I Congresso nazionale delle tradizioni popolari*, Firenze, Rinascimento del libro, 1930, pp. 105-114).

²⁸ Maestranze della Serra / Ceramisti della Mongiana / Rognosci di Prunari / Succhiavento di Arena / Jannaccati di Dasà / [...] Bestemmiatori di Palmi / Zufolari di Seminara / Ladri di Pellegrina / Bianchi e rossi di Bagnara / Gettanceri di Scilla / Pestazucche di Catona / Puttane di Reggio. (R. CONSO, «Saggio sui blasoni popolari calabresi», in *Rivista critica di cultura calabrese*, a. I, fasc. II, aprile 1921, pp. 204-218).

non riducibili a tale concetto. Per la prima affermazione ipotizzata, quella della ineliminabilità della lotta, è necessario ricordare come il concetto di natura umana sia stato introdotto ogni volta che si voleva spacciare come esistente da sempre qualcosa che era soltanto un prodotto storico. Così facendo si astoricizzava quella data particolarità, che veniva considerata connessa ontologicamente con l'essere dell'uomo. Ad esempio, tutte le giustificazioni della proprietà privata si basano sull'asserzione che essa si rifà ad una esigenza fondamentale della natura umana, che richiederebbe, per realizzarsi, la sfera della proprietà privata. Basti pensare al fatto che il giusnaturalismo pone tra i diritti della persona umana quello di proprietà per cui, si potrebbe dedurre, come è stato ironicamente notato, che chi non ha proprietà non è persona, ovvero che esistono a pieno diritto, cioè come persone, soltanto i proprietari.²⁹

Analoga giustificazione — quella di essere un'esigenza della natura umana — è stata sempre addotta per le guerre, la cui "necessità" veniva fondata, al posto degli interessi concreti delle classi che le scatenavano, in una quanto mai generica "aggressività" umana che aveva bisogno di scaricarsi, donde l'ineeliminabilità della guerra, quasi sempre "sacra" o "nobile", al massimo "male necessario", in ogni caso dato perenne della condizione umana. Ora una cosa è la natura umana, quale entità bio-psichica condizionata da alcune leggi biologiche ineliminabili — ogni essere vivente compie il suo ciclo vitale, cioè nasce, si sviluppa e muore — e tutt'altra cosa è la natura umana quale concetto di copertura, alibi per contrabbandare come universale, esistente da sempre, qualcosa che, nata in un dato momento storico, è storicamente modificabile.

L'universalità del concetto di lotta è inoltre dimostrato falso, anche, da una serie di indagini antropologiche, che hanno fatto conoscere l'esistenza di culture non competitive ma cooperative; è il caso, ad esempio, della cultura Zuffi o Arapesh, rispettivamente nel Nuovo Messico e nella Nuova Guinea, dove al posto dei valori competitivi operano valori cooperativi.

In una società quale la nostra, divisa in classi, l'esistenza della lotta allo stesso livello subalterno deve essere interpretata quale l'applicazione a rapporti interpersonali di modelli mutuati dall'organizzazione sociale classista. Intendiamo dire che, stanti così le cose, è impossibile distinguere, in uno stesso portatore, la sua volontà di dominio dal senso classista della dominazione. Potremo ritenere quindi che i documenti di lotta tra le stesse categorie subalterne, sono un effetto ulteriore della lotta che avviene tra le classi.

Qualsiasi discussione sull'origine prima della lotta, se cioè la

²⁹ M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana. I. Hegel e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1963.

volontà competitiva abbia portato alla divisione in classi, o se questa abbia provocato una volontà competitiva nei singoli individui, ci appare, in questo dato momento storico, fuor di luogo in quanto, quale che sia l'origine prima, noi non possiamo avere esperienza della lotta che in questa società. Altro discorso sarebbe quello che sottolineasse come non sia sufficiente eliminare le classi per far sparire, automaticamente ed immediatamente, qualsiasi altra discriminazione, e a questo punto potrebbe essere ricordata la frase di Brecht secondo la quale la lotta di classe infuria nell'anima di ogni individuo, senza con questo indulgere ad una problematica esclusivamente intimistica, che non tenga conto del piano della socializzazione indispensabile anche per intendere la dimensione "interiore". La classe, d'altronde, presenta un fronte omogeneo solo nei confronti dell'altra classe, mentre nel suo ambito, si scatena ogni possibilità di competizione tra i vari individui. Già ne *L'ideologia tedesca* è notato:

« [...] I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe; per il resto essi stessi si ritrovano l'uno di contro all'altro come nemici, nella concorrenza. D'altra parte la classe acquista a sua volta autonomia di contro agli individui, cosicché questi trovano predestinate le loro condizioni di vita, hanno assegnata dalla classe la loro posizione nella vita e con essa il loro sviluppo personale, e sono sussunti sotto di essa. Questo fenomeno è identico alla sussunzione dei singoli individui sotto la divisione del lavoro e può essere eliminato soltanto mediante il superamento della proprietà privata e del lavoro stesso. Abbiamo già accennato più volte come questa sussunzione degli individui sotto la classe si sviluppi in pari tempo in una sussunzione sotto idee di ogni genere, ecc. »³⁰

Alla luce di questa notazione marx-engelsiana, si dissolve la eventuale obiezione che, per l'esistenza di atteggiamenti competitivi tra i subalterni stessi, poteva essere posta alla nostra proposta del folklore come cultura di contestazione.

Un altro problema è costituito, poi, dall'esistenza di innumerevoli documenti folklorici nei quali la classe subalterna si contrappone alla classe dominante nei termini di una contrapposizione tra "poveri" e "ricchi".

Restringendo l'esemplificazione ad una sola regione, la Sicilia, basti pensare ai proverbi: *È cchiù criduta la minzogna di lu riccu, ca la viristati di lu povuru; La malatia di lu riccu è comu la salutì di lu povuru; Li porri di lu povuru pàrinu ad Agustu, chiddi di lu riccu a la morti; Li poveri patinu pi li ricchi; Li ricchi comu vonnu e li poveri comu ponnu*³¹.

³⁰ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 54.

³¹ È più creduta la menzogna del ricco, che la verità del povero; La malattia del ricco è come la salute del povero; I porri del povero appaiono ad agosto, quelli del ricco alla morte; I poveri soffrono al posto dei ricchi; I ricchi come vogliono e i poveri come possono. (G. PITRÈ, *Proverbi*, vv. I e III, cit.).

E in uno strambotto si afferma:

*Lu riccu mancia carni e sciaravaddi
Lingui di porcu, fegati e miduddi
E li chiù frutti preziosi e beddi
Chi su purtati pri li picciuddi
Pirnici, franculini ed autri aucciddi
Lu vinu bonu chi fa li ciacuddi
E pri nuantri affritti e puvireddi
Quanna si, quantu no; pani e cipuddi³².*

Ora, il marxista sa che la contrapposizione avviene essenzialmente tra classi e si collega alla maniera di organizzare i rapporti di produzione che nella società capitalistica è quella della proprietà privata dei mezzi di produzione, per cui la contrapposizione di classe, in essa, è quella di sfruttatori e sfruttati. Rispetto ad una tale impostazione, che anche da un punto di vista di strategia rivoluzionaria è la più lucida, l'opposizione di ricchi e poveri corrisponde ad un'impostazione moralistica, sentimentale del problema sociale, che può condurre al massimo alla protesta individuale ed utopistica, ma mai all'impegno politico di una trasformazione rivoluzionaria della struttura, e, conseguentemente, di tutte le implicazioni sovrastrutturali. Ma sviluppando fino alle estreme conseguenze queste considerazioni si potrebbe essere indotti ad effettuare delle ricerche per individuare i contenuti consapevolmente ed esplicitamente politici della cultura dei dominati, e non ritrovando, se non in minima parte e per categorie limitate, tali contenuti, si potrebbe cedere alla tentazione di liquidare la cultura popolare come "reazionaria", perché "conformistica" o semplicemente protestataria. Tale atteggiamento a nostro avviso, sarebbe oltremodo ingenuo e superficiale. Infatti, è senz'altro vero che introdurre le categorie di "ricchi" e "poveri" segna un passo indietro, sul piano della consapevolezza teorica e politica, rispetto alle categorie di *sfruttatori* e *sfruttati*, in quanto mentre le prime si limitano alla constatazione di due diversi livelli economici, le seconde si rifanno al sistema di regolamentazione dei rapporti di produzione, alla formazione del plusvalore e alla valutazione di tale regolamentazione, cioè allo sfruttamento. Bisogna però tenere conto del fatto che la consapevolezza del dominio da parte dei dominati è inversamente proporzionale all'attuazione del dominio stesso. Occorre tener presente, cioè, che quando il dominio si attua radicalmente, come è il caso, ad esempio, della classe subalterna extraurbana, le cui produzioni culturali sono state

³² Il ricco mangia carne e cervello / Lingua di porco, fegati e midolla / E i frutti più preziosi e belli / Che sono portati per i piccioli / Pirnici, franculini ed altri uccelli. / Il vino buono che fa traballare. / E per noialtri affritti e poveretti / Quando sì, quando no, pane e cipolla. (G. LA FARINA, «Poesia», in *Lo spettatore rancheo*, 1884).

maggiormente indagate finora dalla scienza folklorica, viene annullato qualsiasi spazio critico nel quale possa inserirsi la presa di coscienza dello sfruttamento di cui si è oggetto. I dominati, quindi, giungono più facilmente, in alcune date condizioni, a contrapporsi in quanto "poveri" ai "ricchi", piuttosto che ad analizzare i processi economici in cui sono coinvolti e che li rendono, appunto, *sfruttati* dai loro datori di lavoro, cioè dagli *sfruttatori*. Servirsi delle categorie di "ricchi" e "poveri" per intendere le varie testimonianze folkloriche non costituisce, quindi, una ingenuità interpretativa, ma è operazione conseguente alle condizioni effettive di vita, e quindi di produzione culturale, della classe subalterna. E così pure la considerazione che solo facendo leva su questa prima contrapposizione, per lo più protestataria, di "ricchi" e "poveri", può formarsi la consapevolezza della seconda contrapposizione, per lo più rivoluzionaria, di sfruttatori e sfruttati, non può, però, autorizzarci ad introdurre arbitrariamente queste due ultime categorie nell'interpretazione dei *documenti* della cultura popolare, nella quale la contrapposizione è posta quasi sempre in termini di ricchezza e povertà, di potenza e non potenza.

Come risulta mistificante l'operazione conservatrice sulle tradizioni popolari (operazione che toccò il culmine durante il regime fascista, come documentiamo in altra sede³³, ma che ancora adesso viene effettuata dalla cultura borghese) non meno mistificante sarebbe l'operazione, uguale anche se di segno contrario, di "leggere" i documenti folklorici come se fossero prodotti da una lucida consapevolezza politica che essi, per la maggior parte, non rivelano. Altro discorso, invece, è quello che, pur rilevando il carattere di cultura di contestazione, esplicita o implicita, del folklore, a diversi livelli contestativi, ne sottolinei contemporaneamente la funzione narcotizzante, su cui non possiamo soffermarci³⁴.

³³ All'ideologia della scienza folklorica nel periodo fascista è dedicato, in parte, un nostro volume in corso di stampa.

³⁴ Cfr. il primo capitolo del mio: *Contenuti ambivalenti del folklore calabrese: ribellione e accettazione nella realtà subalterna*, cit.

Nella prospettiva delineata, non riesco a comprendere il significato delle obiezioni rivoltemi da ANDREA BINAZZI nella sua rassegna su «L'antropologia culturale al convegno di Perugia», pubblicata sul numero di maggio-giugno di questa rivista. Binazzi, pur riconoscendo che «ho, in vari saggi, dettagliatamente studiato le pagine gramsciane», afferma che con la mia proposta di studiare il folklore come cultura di contestazione non sviluppo, bensì distorco le note «osservazioni» di Gramsci sul folklore. Dopo tale affermazione — basata sull'argomento che la contrapposizione tra cultura popolare e cultura ufficiale di cui parla Gramsci, essendo quasi sempre «meccanica», «oggettiva», «implicita», è «palesamente cosa ben diversa da una possibile "contestazione"», (mentre, come ho accennato, gli attributi gramsciani e lo stesso termine di contestazione vanno assunti in maniera problematica) —, Binazzi mi accusa di confondere i termini e di non aver compreso il significato dell'opera di De Mar-

Il materiale folklorico, infine, anche se di per sé non rivoluzionario, può essere assunto in maniera rivoluzionaria. Intendiamo dire che nella prospettiva qui, per quanto sommariamente, delineata, la ricerca del folklorista — che non intenda evadere, attraverso il comodo alibi del "neutralismo scientifico" dalla sua corresponsabilità con la società in cui vive — assume il valore di denuncia delle condizioni di vita inumane che la società classista inevitabilmente impone agli sfruttati, e quindi supera consapevolmente il discorso strettamente culturale, che viene, così, recuperato in una dimensione politica che ha come sbocco "necessario" l'impegno rivoluzionario³⁵.

Luigi M. Lombardi Satriani

tino; e ritiene necessario, contrapponendomi polemicamente la tematica di Cirese sui «distinvi interni di cultura nelle società superiori», non confondere tale problematica con le posizioni di chi, come me, «vorrebbe conferire al folklore una mistificante denotazione contestativa».

Intorno alla confusione dei termini o al carattere "mistificante" della denotazione contestativa riferita al folklore, non posso, ovviamente, far altro che sottolineare la superficiale gratuità di espressioni simili. La mia proposta — che vuol essere, essenzialmente, un filone problematico secondo il quale lavorare sulle tradizioni popolari — si basa su una precisa assunzione di alcuni termini e, ancor più, di alcuni concetti, e tende ad essere, come in questo saggio tentò di dimostrare, l'applicazione di una analisi marxista alla cultura subalterna. Mi ritrovo pienamente d'accordo, invece, circa qualsiasi valutazione positiva delle impostazioni teoriche di De Martino e di Cirese, per il merito dei quali, infatti, si è avuto in Italia un effettivo rinnovamento degli studi demologici. Tanto più incomprensibile, in questo caso, è la contrapposizione polemica operata da Binazzi tra tali impostazioni e la mia prospettiva problematica, quando essa si rifà, esplicitamente alle tesi di De Martino e a quelle di Cirese. Valgano quali esempi i concetti — da me espressi più volte in alcuni scritti che Binazzi cita nella sua rassegna —, per quanto riguarda De Martino, della necessaria consequenzialità della incomprensione da parte della scienza folklorica borghese del carattere storico e del significato umano delle forme culturali della classe subalterna e dell'indispensabilità, per intendere il folklore, del collegamento tra prodotto culturale specifico e condizioni economiche ed esistenziali della comunità in cui quel prodotto è presente; e per quanto riguarda Cirese, il concetto che il carattere contestativo implicito del folklore è dato, appunto, dalla sua alterità.

³⁵ Un'altra questione può essere posta in tale prospettiva: una volta assunto il folklore come cultura della classe subalterna, quando tale classe non esisterà più in quanto si sarà realizzata quella società di liberi e di uguali, verso la quale deve tendere qualsiasi prospettiva che sia rivoluzionaria non soltanto sul piano verbale o genericamente volontaristico, cosa resterà del folklore? Ovvero, se le tradizioni popolari esistono in quanto esiste la società divisa in classi, una volta che tale divisione sia annullata, le tradizioni popolari avranno ancora un senso? A nostro avviso, nella nostra impostazione, in una tale società — verso la quale si indirizza anche il nostro impegno — le "tradizioni popolari" in quanto cultura della classe dominata non possono che sparire. Al massimo, esse potranno essere ricordate, quale testimonianza di un'altra epoca, ma non potranno avere alcuna funzione nel presente. Se invece continuassero ad esercitarla, bisognerebbe vedere se e fino a che punto si sia realizzata un'effettiva integrazione culturale tra le precedenti due classi, dominante e dominate, o se tale

integrazione ancora non sia avvenuta. Marxisticamente, un cambiamento a livello della struttura provoca un cambiamento a livello della sovrastruttura (come, reciprocamente, mutamenti sovrastrutturali incidono a livello strutturale), tuttavia il cambiamento sovrastrutturale non segue automaticamente e immediatamente il cambiamento della struttura. Ma allora, se le tradizioni popolari, in una società in cui siano state effettivamente abolite le classi con tutte le connotazioni di prestigio oltre che di differenziazione economica che l'esistenza di classi comporta, continuassero a svolgere una loro funzione, a non essere cioè soltanto un ricordo o una testimonianza di epoche trascorse, esse si porrebbero come spia di una mancata, o di una non ancora avvenuta integrazione culturale a livello paritetico.

Citando Morgan e richiamandosi a Marx, Engels scrive ne *L'origine della famiglia*: «La famiglia, dice Morgan, rappresenta un elemento attivo; essa non rimane mai ferma, ma passa da una forma più bassa a una più alta, man mano che la società si evolve da un grado più basso a uno più alto. Al contrario i sistemi di parentela sono passivi, soltanto dopo lunghi intervalli di tempo registrano il progresso raggiunto dalla famiglia e subiscono mutamenti radicali soltanto quando la famiglia si è mutata rapidamente». E Marx aggiunge che la stessa cosa avviene in generale per i sistemi politici, giuridici, religiosi, filosofici.

La minore rapidità del mutamento della sovrastruttura in rapporto al mutamento della base economica è assunta come «una "incongruenza" assai interessante e preziosa per lo studioso» dal folklorista russo Wladimir J. Propp. Egli asserisce giustamente che, pur essendo rispecchiato nella fiaba il metodo capitalistico di produzione («[...] noi troviamo in essa il padrone crudele, il prete ingordo, l'ufficiale che spiana le costole, la signora prepotente, il soldato disertore, il contadino miserabile, ubriaco, ridotto in miseria»), il capitalismo non ha prodotto il racconto di fate. Esso è più antico del capitalismo, anzi è più antico anche del feudalesimo. Ciò sollecita, però, la "questione teorica" che la fiaba non corrisponde alla forma di produzione sotto la quale ha largamente e saldamente prosperato. Acquisito il fatto che l'origine del racconto di fate non è connesso con la base economica corrispondente al periodo in cui lo si cominciò a mettere per iscritto all'inizio del secolo XIX, il Propp giunge alla considerazione successiva: il racconto di fate deve essere raffrontato con la realtà storica del passato ed in esso vanno ricercate le sue radici. I risultati di tale sua indagine, riferita al folklore russo, sono esposti nella notissima opera (che segue il suo lavoro su *La morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1966) tradotta in italiano con il titolo *Le radici storiche dei racconti di fate* (Torino, Einaudi, 1948).

Le considerazioni sin qui svolte sul nesso causale tra società classista e folklore non eliminano, certo, la possibilità che il folklore, in una società senza più classi, permanga, ma completamente trasformato; si ponga, cioè, non più come cultura "dominata", ma eventualmente come cultura autonoma, come un insieme di forme relativamente autonome che siano proprie di determinati gruppi, senza che a ciò si accompagni alcun connotato di inferiorità, di arcaicità, di differenziazione discriminante. Né viene eliminata la possibilità che in tale società forme folkloriche persistano per puro effetto di attaccamento emotivo, come, ad esempio, il parlare dialetti locali, il mangiare determinate pietanze, pur potendosi parlare la lingua "ufficiale" o potendosi mangiare le pietanze diffuse in tutto il Paese, una volta che tali atti non abbiamo più il carattere di una discriminazione subita, in un'assenza di scelta. Il problema allora, si pone piuttosto nei termini della continuità di determinati contenuti folklorici in una società senza classi: il che non possiamo in questa sede trattare adeguatamente. Possiamo soltanto registrare come "apunto di lavoro" un concetto che ci sembra indichi un'utile direzione di ricerca, pur con i limiti che le formule inevitabilmente comportano. Tale concetto potrebbe sintetizzarsi nell'espressione "continuità nella diversità": ad indicare che, l'even-

tuale permanenza di forme folkloriche autonome non potrà rifarsi alla struttura classista, ormai superata, bensì a un nuovo tipo di società che, eliminando la separazione in classi, ha eliminato la connotazione di inferiorità che, in una società classista, inserisce oggettivamente alla cultura popolare. Al contrario, in una società divisa in classi, quale quella nella quale viviamo, il mutamento delle forme folkloriche, che ad alcuni appare erroneamente come progressiva sparizione del folklore *sous court* (mentre non di sparizione ma di passaggio da vecchie a nuove forme culturali subalterne, si tratta), permanendo la divisione classista della società, può essere sintetizzato nell'espressione "diversità nella continuità". In tali due "formule" l'elemento fondamentale è dato dal secondo termine per cui la diversità implica la trasformazione rivoluzionaria della società, che una volta instaurata come "società di liberi e di uguali" può permettersi comportamenti alternativi senza che essi intacchino la base economica di libertà e di uguaglianza, che in una società comunista sono essenziali (a differenza della "libertà" e dell'"uguaglianza" borghesi che sono sempre astrazioni univertalizzanti delle caratteristiche dell'uomo borghese e coperture ideologiche dei suoi effettivi privilegi). Analogamente, la continuità, nella seconda formula, rinvia al permanere sostanziale di quella divisione in classi, di sfruttatori e di sfruttati, che provoca la rigida separazione tra una cultura dominante e una cultura dominata, separazione che non può essere colmata, secondo quanto invece sostiene ogni ideologia socialdemocratica, da alcuna riforma.