

Cesare Luporini, "Intorno alla storia del 'mondo popolare subalterno". Società, 6. (1950), n. 1, p. 95-106

NOTE E DISCUSSIONI

INTORNO ALLA STORIA DEL « MONDO POPOLARE SUBALTERNO »

Il saggio di Ernesto De Martino *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, apparso nel penultimo fascicolo di questa nostra rivista (*Società*, anno V, n. 3), ha suscitato nella stampa quotidiana e periodica una discussione assai vivace, e anche sensibili e caratteristiche reazioni¹. A questa discussione avevamo invitato (e ad essa ci eravamo impegnati noi stessi) quando, attraverso una nota redazionale, avevamo richiamato l'attenzione sull'importanza del problema messo in luce da De Martino. E anche, implicitamente, sul modo come egli lo poneva, modo atto a suscitare, indubbiamente, negli ambienti più normali e consueti della cultura italiana, scandalo e allarme.

Di che si tratta? De Martino è uno studioso di etnologia, di riconosciuto valore, che fin dai suoi primi studi si è imposto all'attenzione della nostra cultura per il suo sforzo di raggiungere una nuova impostazione metodologica della scienza di cui si occupa: strapparla al « naturalismo », più o meno dichiarato o più o meno camuffato, dominante nelle sue varie scuole; farne una scienza storica non soltanto in senso filologico, ma nel senso più integrale della parola; il che significa liberare i fatti studiati dall'etnologia dagli schemi naturalistici e sociologici per individuarne il carattere umano e storico, per coglierne il valore e il significato loro propri nella linea di svolgimento della umanità.

In questa ricerca De Martino ha compiuto parecchia strada: formatosi alla scuola dello « storicismo » crociano egli si è mosso dapprima nel suo solco, come egli stesso ci dice, nella maniera più ortodossa, ed è la fase che corrisponde al suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941); ma nell'approfondirsi della ricerca, cioè della discussione critica dei documenti e delle loro vigenti interpretazioni, egli si è scontrato in particolari difficoltà gnoseologiche, indicative delle insufficienze dello « storicismo » idealistico (e che sarebbe inte-

¹ Sono intervenuti nella discussione, per quel che mi consta, Ernesto Ragionieri su *Il Nuovo Corriere* (27 nov. '49); Raffaello Franchini su *Il Mondo* (14 gennaio '50); Franco Fortini su *Paese sera* (23 febbraio '50); Ranuccio Bianchi-Bandinelli in *Sardegna Nuova* (febbraio '50); Luigi Anderlini su *L'Avanti!* (Milano 12 marzo '50).

ressante discutere se ciò non ci portasse ora fuori strada), senza tuttavia pervenire a trarsi fuori dal piano d'impostazione di quest'ultimo; è la fase de *Il mondo magico*, libro pubblicato nel 1948, che ha suscitato largo interesse e molteplici discussioni, fra cui due preoccupati interventi del Croce. Ultima tappa dello sviluppo scientifico di De Martino il saggio apparso su *Società*: ma esso non è soltanto un'ultima tappa, esso rappresenta un decisivo salto in avanti, un mutamento di piano di tutta la ricerca, che dall'astratta impostazione idealistica è trasportata sul terreno concreto dei rapporti di classe.

A questo profondo cambiamento d'impostazione De Martino è giunto non soltanto nel chiuso del suo studio, non soltanto attraverso la sua inquietudine metodologica e le difficoltà gnoseologiche in cui si è imbattuto, ma attraverso le sue esperienze di militante di un partito della classe operaia e di uomo politico del Mezzogiorno. Ciò dà allo scritto apparso su *Società* una straordinaria vitalità, e una particolare forza di suggestione: dietro allo studioso vediamo apparire l'uomo e un uomo in movimento, che partecipa alle lotte delle grandi masse popolari verso la propria emancipazione politica e culturale, che ne trae esperienze e conseguenze per il suo ambito di studi, che vede come questi studi possono diventare essi stessi un elemento e un'arma per quella lotta liberatrice. Ciò dà al saggio di De Martino un calore di simpatia umana, veramente inconsueto, almeno nell'odierno « occidente », in scritti di tal genere; e nello stesso tempo porta sul terreno di quella sintesi concreta di politica e scienza che rappresenta il risultato generale, il salto qualitativo teorico-pratico costituito dal marxismo-leninismo.

A questa prima elaborazione di tali esperienze è naturale che corrisponda in De Martino anche un decisivo allargamento del mondo intellettuale in cui egli si era precedentemente mosso e dei suoi stessi interessi scientifici: da una parte egli è entrato in vivo e fecondo contatto con la scienza sovietica, traendo particolarmente frutto dalla impostazione staliniana della « questione nazionale »; dall'altra ha fatto oggetto della sua attenzione non più, isolatamente, come nei suoi precedenti studi, il primitivo, l'arcaico, il magico, ma principalmente le « forme culturali » di quello che egli chiama il « mondo popolare subalterno » indicato nei « popoli coloniali e semicoloniali » e nel « proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche ».

I lettori di *Società* conoscono già a quali risultati sia pervenuto De Martino, risultati che non possono non essere sconcertanti e scandalosi per la cultura borghese, liberale, idealistica. De Martino ha mostrato come il « naturalismo » dominante nelle varie scuole e tendenze dell'etnografia e della folkloristica del cosiddetto « occidente » non sia soltanto una circostanza culturale, ma un fatto di classe; come esso risponda alle esigenze di dominio, alle esigenze di sfruttamento

delle diverse borghesie imperialistiche e come, in sostanza, esso si configuri secondo la varietà di queste esigenze, fino alle forme estreme del razzismo tedesco e alle esasperazioni colonialistiche e piratesche della cosiddetta scuola « funzionalista » del Malinowski e delle sue più recenti applicazioni americane. Tal ha indicato, d'altra parte, come alla suprema « crisi » strutturale del mondo capitalistico corrisponda, anche per l'etnologia e il folklore, uno stato di crisi della scienza, che si rivela nelle sue contraddizioni e nei tentativi di evaderne attraverso ben note posizioni irrazionalistiche.

Di fronte a tutto questo sta il carattere nuovo e rinnovatore della scienza sovietica, della etnologia e della folkloristica di quella parte del mondo in cui la Rivoluzione di ottobre ha radicalmente trasformato i rapporti tra gli uomini e in cui il « mondo popolare » non è più « subalterno ». In che consiste questo carattere nuovo? In due aspetti strettamente connessi fra loro: nell'integrale storicismo della etnologia sovietica; nel suo intervento attivo nella lotta per la liberazione culturale e per lo sviluppo creativo degli strati sociali e dei popoli precedentemente oppressi. Aspetto teorico e aspetto pratico che si condizionano reciprocamente, e indicano in modo chiarissimo quali compiti siano spettati alla etnologia e alla folkloristica sovietica nell'edificazione della società socialista e nel gigantesco sviluppo delle molteplici nazionalità che la compongono. L'etnologo sovietico non accetta la reazionaria divisione fra *Kulturvölker* e *Naturvölker*, che respinge l'etnologia fuori del campo storiografico, fra le « discipline geografiche, psicologiche e perfino biologiche »; egli « considera tutti i popoli del mondo, in tutta la estensione storica dell'umanità, quale soggetto creatore di storia », egli « vede nella struttura sociale e nella cultura di ogni popolo una combinazione complessa di elementi in lotta fra di loro, elementi vecchi e superati e elementi nuovi e progressivi » (Tolstov, citato da De Martino). Di qui gli insegnamenti che De Martino trae dalla scienza sovietica, e cioè, in primo luogo, la lezione del suo « rinnovato umanesimo » e della sua « esigenza di universalismo, affatto sconosciuti alla etnologia e al folklore borghesi », e in secondo luogo l'indirizzo per cui etnologia e folklore intervengono attivamente nel processo storico-culturale « identificando gli elementi arcaici, senza possibile ritorno, e gli elementi progressivi, che accennano al futuro, in modo che l'azione pratico-politica possa giovare di queste conoscenze per combattere i primi e favorire i secondi; o quanto meno per dare un significato nuovo, progressivo, agli elementi arcaici ».

Questi dunque, molto sommariamente, i risultati più rilevanti a cui mi sembra esser giunto De Martino nel suo recente vivacissimo saggio. E dentro il quadro di questi risultati che vorrei discutere con lui alcuni particolari, alcuni passaggi, che mi hanno destato perplessità o che non mi sono sembrati del tutto coerenti col quadro d'insieme e con l'impostazione fondamentale, particolari e passaggi che hanno gene-

rato, se non sbaglio, anche qualche equivoco e illusioni non del tutto disinteressate nella discussione che è seguita sulla stampa.

Innanzi tutto, la tesi dell'*imbarbarimento* « della cultura e del costume » che accompagnerebbe « in una certa misura », ma fatalmente; quella che il De Martino chiama « l'irruzione nella storia del mondo popolare subalterno ». Questa dell'*imbarbarimento* fatale (fatale è relativo, con aspetto, in definitiva, progressivo e purificatore, nella più ampia linea di sviluppo storico dell'umanità verso e oltre il socialismo) non è un'idea nuova: è un'idea che è circolata, e circola ancora, fra alcuni intellettuali di sinistra, ed ha un particolare sapore romantico di accettazione eroica di un sacrificio prossimo, in vista di un più vasto bene futuro. Sacrificio di che cosa? Della qualità per la quantità: nella prima fase della società socialista si avrebbe necessariamente un abbassamento dei livelli massimi della cultura, delle punte qualitative più alte, a favore della sua estensione in ampiezza, della sua distribuzione alle più vaste masse umane. Questo abbassamento momentaneo sarebbe compensato poi in un secondo momento, da una più alta fioritura, tanto più rigogliosa in quanto trarrebbe le sue linfe da un terreno vergine o profondamente rinnovato. Nel frattempo ad alcuni gruppi di intellettuali, più illuminati e consci di questa linea di sviluppo storico, spetterebbe il compito di salvare e conservare alcuni dei « valori » della vecchia cultura, quelli che potranno poi domani nuovamente attecchire e svilupparsi nella società socialista in pieno rigoglio. Si ha in vista in tutto questo una ingannevole analogia storica: il passaggio dal mondo antico alla civiltà medioevale e, più esattamente, una visione in gran parte convenzionale di questo passaggio, la funzione (storicamente effettiva) avuta in esso dalle popolazioni germaniche *barbare* occupanti il mondo romano (a cui corrisponderebbero le odierne masse popolari), la pretesa funzione dei monaci che conservano, come possono, la fiaccola della cultura (a cui, *mutatis mutandis*, corrisponderebbero quei gruppi di intellettuali). Il quadro si può colorire variamente, con l'ulteriore analogia del rapporto storico (in gran parte anch'esso visto convenzionalmente) fra la raffinata ma decadente cultura « pagana » e la nuova, rozza ma robusta (almeno in occidente), cultura cristiana ecc. ecc.

Una posizione di questo tipo si trova espressa (naturalmente non in maniera così ingenua ed elementare) per esempio nel *Diario di un borghese* di Bianchi-Bandinelli (alla data del 1936) ed è stata già discussa a fondo e mostrata nel suo errore proprio su questa nostra rivista². Non voglio ripetere ciò che già è stato detto. Oggi Bianchi-Bandinelli è su ben diversa posizione. Proprio a proposito del saggio di De Martino egli scrive³: « Non sarei più, tuttavia; d'accordo con

² Da Giuseppe Berti in *Società*, anno V, pag. 317.

³ Art. cit., p. 19.

De Martino nel dire che il passare delle masse popolari da oggetto a soggetto della storia porti inevitabilmente come conseguenza un abbassamento del livello di cultura: è questo un modo di giudicare la nuova cultura della nuova società da un punto di vista tradizionale borghese, che giudica inferiore ciò che le è estraneo ».

A questo punto non vorrei che De Martino mi fraintendesse. Ho generalizzato la questione perchè, è un fatto, la tesi dell'*imbarbarimento* circola e credo che mettesse conto indicarla anche nel suo aspetto più generico e ingenuo: essa rappresenta, in sostanza, una posizione ideologica avversaria (socialismo = civiltà di masse = barbarie), che viene, in buona fede, rovesciata moralisticamente e misticamente: ma moralismo e misticismo sono estranei, nel modo più assoluto, allo spirito critico e storicistico del marxismo. In De Martino la tesi dell'*imbarbarimento* si localizza in limiti ben precisi ed è dovuta non a una concezione meccanica e astratta della vita della cultura, ma a una specie di deformazione professionale che dà a molti passaggi del suo scritto una sfumatura quasi direi populistica, in contrasto con la impostazione generale che ho già rilevato.

Vediamo come De Martino la esprime: « le masse — egli dice —, irrompendo nella storia, portano con sé le loro abitudini culturali, il loro modo di contrapporsi al mondo, la loro ingenua fede millenaristica e il loro mitologismo, e persino certi atteggiamenti magici. In una certa misura questo *imbarbarimento* della cultura e del costume è inevitabile e concerne lo stesso marxismo ». E a questo punto De Martino cita in proprio appoggio le osservazioni di Gramsci sulla « fase popolare » del marxismo, e la sua concezione del marxismo come « riforma popolare moderna ». Sono poste in una giusta prospettiva le citazioni che De Martino fa da Gramsci? Mi sembra abbastanza evidente che non lo sono. Altra cosa infatti è quell'aspetto essenziale per cui il marxismo può esser chiamato « riforma popolare moderna » (per intendere a pieno il quale concetto gramsciano non basta riferirsi ai soli esempi storici della riforma protestante, che si possono veder accompagnati da un temporaneo abbassamento di cultura — non certo « imbarbarimento » —, ma è necessario tener conto anche del riferimento di Gramsci al movimento illuministico, al voltairianismo, alla Enciclopedia come « grande riforma popolare » della Francia, che accompagna lo slancio ascensionale della borghesia); altra cosa è quello aspetto negativo per cui Gramsci dice che in una certa fase « la filosofia della prassi ha dovuto allearsi con tendenze estranee per combattere i residui del mondo *precapitalistico* [sottolineato da me] nelle masse popolari, specialmente sul terreno religioso »⁴. Il primo è evidentemente aspetto positivo e permanente che si allarga sempre più

⁴ Il *materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Torino, 1948), p. 84. Il passo citato appartiene al gruppo di pagine a cui si riferisce De Martino.

nella società socialista fino alla nascita della società comunista (ed è il riflesso sul terreno culturale della funzione egemonica della classe operaia), il secondo fu un compromesso, più o meno spontaneo, con lo stato culturale delle masse (ancora « medioevale », dice Gramsci) sorto in una fase in cui la lotta della classe operaia era ancora essa stessa arretrata, sorto in una fase precedente all'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria. L'analisi di Gramsci è proprio volta ad analizzarne i caratteri storici e ad indicarne i residui non per prolungarlo, evidentemente, ma per superarlo. De Martino non ha distinto i due aspetti, quello positivo e in sviluppo (« riforma popolare moderna ») e quello negativo riguardante il passato, ed ha finito involontariamente per deformare il secondo, attribuendogli tutt'altro significato, e proiettandolo addirittura verso il futuro, verso la nuova società, verso la società socialista.

Qual'è l'origine di questa deformazione di De Martino? Credo che stia nel fatto che in tutto il suo scritto De Martino non ha sufficientemente valutata la funzione particolare della classe operaia, come classe conseguentemente rivoluzionaria e progressiva nel mondo moderno, come classe alla quale sola si apre la prospettiva storica di condurre la lotta per la trasformazione radicale dei rapporti sociali tra gli uomini, verso la società senza classi, verso la società comunista, rispetto agli altri gruppi che si possono considerare socialmente (e culturalmente) subalterni. Ora la situazione culturale della classe operaia che prende nella lotta coscienza di se stessa, la situazione culturale delle sue avanguardie organizzate, è strettamente legata a questa sua funzione di guida degli altri gruppi sociali oppressi; e la sua capacità di sviluppare la lotta e di condurre tutto il fronte della democrazia, è legata in modo essenziale al suo possesso di una dottrina di avanguardia, di una scienza di avanguardia, il marxismo, che è il prodotto più avanzato, più elevato del sapere umano, e non cultura subalterna.

Diceva Lenin nel 1920 parlando alla gioventù comunista:

« Avete letto ed avete sentito dire come la teoria comunista, la scienza comunista, creata principalmente da Marx, come questa dottrina abbia cessato di essere l'opera di un solo socialista, sia pur geniale, del XIX secolo e come sia diventata la dottrina di milioni e di decine di milioni di proletari di tutto il mondo, che l'applicano nella loro lotta contro il capitalismo.

« E se voi poneste la domanda: perchè la dottrina di Marx ha potuto conquistare milioni e decine di milioni di cuori della classe più rivoluzionaria? — voi potreste avere una sola risposta: ciò è accaduto perchè Marx si appoggiava sulla solida base delle cognizioni umane conquistate sotto il capitalismo. Dopo aver studiato le leggi dello sviluppo della società umana Marx capì che lo sviluppo inevitabile del capitalismo conduce al comunismo; e ciò che è più importante, lo dimostrò basandosi unicamente sullo studio più preciso, più minu-

zioso, più profondo di questa società capitalistica, dopo essersi impadronito di tutto ciò che la scienza precedente aveva dato »⁵.

Ciò significa non solo che quello che De Martino chiama « mondo popolare subalterno » non è qualcosa di indifferenziato (nulla autorizza, propriamente, ad attribuire a De Martino una tale concezione); ma che rispetto ad esso vi è una differenziazione fondamentale, essenziale, che è quella della classe operaia, prodotto nuovo, prodotto della civiltà e del progresso, e non della barbarie, la quale costituisce quella forza sociale che per la prima volta nella storia è in grado, liberando se stessa, di cancellare dalla faccia della terra ogni forma di schiavitù, di sfruttamento, di tirannia, e tutte le loro conseguenze culturali, cioè di corrispondere al lacerante appello che da secoli e secoli di storia umana sorge dal profondo del « mondo popolare subalterno ».

Non si tratta dunque di una *irruzione* (il termine ha, per l'appunto, un sapore naturalistico), si tratta di una conquista guidata dalla parte più cosciente e più avanzata non solo rispetto agli altri gruppi sociali oppressi, ma rispetto a tutta la restante società. Il che De Martino riconosce in un passo del suo scritto (pag. 419), ma senza averne tratto ancora, mi pare, tutte le necessarie conseguenze.

Poichè, che cosa significa questo ingresso o irruzione nella storia del « mondo popolare subalterno »? L'espressione è suggestiva, ma non può avere che significato metaforico. Le masse popolari non sono mai state fuori della storia. Ciò significherebbe immaginarle in un qualsiasi momento fuori dal processo di produzione e riproduzione della vita materiale, cioè fuori dell'umanità associata, il che è manifestamente assurdo. Solo in rapporto ai caratteri di massa del lavoro umano e ai loro mutamenti rivoluzionari, in conseguenza dello sviluppo delle forze produttive, possiamo stabilire le grandi periodizzazioni strutturali dello svolgimento storico dell'umanità (comunismo primitivo, economia schiavistica, economia feudale ecc.), cioè dare una base scientifica alla storiografia. Fondamentalmente la storia è innanzi tutto storia delle masse e solo così è storia della società umana. Quando De Martino accetta le tesi dell'etnografia sovietica, quando egli accetta l'abolizione della distinzione reazionaria fra *Kulturvölker* e *Naturvölker*, quando egli accetta la considerazione di « tutti i popoli del mondo, in tutta la estensione storica dell'umanità, quale soggetto creatore di storia », egli accetta implicitamente tutto questo.

Nè l'espressione ripetutamente usata da De Martino credo che possa valere semplicemente a indicare il movimento rivoluzionario delle masse — delle masse oppresse e sfruttate nei paesi capitalistici, e dei popoli coloniali e semicoloniali — che oggi sempre più giganteggia nel mondo, perchè anche da questo punto di vista non sarebbe la prima volta che le masse popolari « irrompono nella storia ». Esse

⁵ Sulla gioventù e sulla scuola, Roma, 1949, p. 93.

hanno fatto questa irruzione tutte le volte che una classe rivoluzionaria era matura per il potere. Forse che la borghesia avrebbe potuto divenire classe dominante, fare la sua rivoluzione, distruggere il vecchio stato feudale, creare il proprio stato, senza l'appoggio, la spinta, la mobilitazione delle masse popolari? E questo non fu solo un fatto politico, ma un fatto culturale, legato al problema della nazione. Non a caso Gramsci designa come « riforma popolare » il movimento illuministico, cioè il movimento intellettuale più avanzato della borghesia, che prepara e accompagna la sua rivoluzione più conseguente. Ciò che oggi è mutato — e mutato in modo radicale, essenziale — è il rapporto fra la classe rivoluzionaria e le vaste masse popolari, poichè la classe rivoluzionaria creata nel proprio seno dalla società capitalista, la classe operaia, non è destinata a sostituire uno sfruttamento a un altro sfruttamento, non è destinata a creare nuovi schiavi, cioè non è destinata a tradire, come la borghesia, la spinta democratica che essa promuove e guida.

La suggestiva espressione cara a De Martino non può avere, fuori di metafora, che un solo significato preciso, logico, in quanto indichi la conquista dello stato, ossia la distruzione della vecchia forma statale, la creazione di una nuova forma. Questo appunto — come vedeva Gramsci — è il fatto decisivo, anche culturalmente. Ma ciò mette ancora una volta in luce la funzione preminente, egemonica, della classe operaia. Il che affiora nello stesso De Martino quando scrive che « la enucleazione della nuova cultura oggi in incubazione, cioè la *mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero* [citazione da Gramsci] si pongono in tutta la loro ampiezza solo dopo la fondazione dello stato operaio ». Ora, la fondazione dello « stato operaio » è avvenuta in Russia nell'ottobre 1917: questo è un fatto decisivo non solo per i popoli sovietici, ma per tutto il genere umano, fatto che apre un nuovo grande periodo storico, anzi un periodo storico incomparabile, poichè segna il tramonto della società divisa in classi: un balzo in avanti incomparabile, che sta compiendo il mondo, il balzo dalla « preistoria » alla « storia » dell'umanità. Fatto decisivo anche culturalmente, dunque, *per tutti*. In modo diretto, per tutte le masse e nazionalità oppresse.

Ciò è presente, indubbiamente, anche a De Martino. Lo prova non solo la impostazione fondamentale del suo articolo, che abbiamo visto, ma il fatto stesso che egli leghi quella che egli chiama « irruzione nella storia del mondo popolare subalterno » alla Rivoluzione d'Ottobre, cioè alla formazione dello stato operaio. E su che base altrimenti, se non su quella della classe operaia, sul suo slancio rivoluzionario, sulla eredità che essa riceve, sulla elaborazione a un superiore livello, che essa compie, di tutti i risultati positivi conquistati dall'umanità nel suo faticoso cammino; se non sulla base della sua azione auto-educatrice ed educatrice delle masse, potrebbe aversi quell'intervento

attivo della scienza, nel nostro caso dell'etnologia, per sviluppare ciò che vi è di progressivo, di creatore, nel « mondo popolare », per liberarlo dalle influenze e dai residui reazionari e retrivi, che è uno degli insegnamenti fondamentali che, abbiamo visto, De Martino trae dalla scienza sovietica?

Ma se le cose stanno così allora cadono necessariamente alcune riserve che ancora, mi pare, rimangono in De Martino in rapporto a quella che sarebbe una specie di funzione separata della cosiddetta « alta cultura » nella *storicizzazione* del « popolare », del « primitivo », per la quale « pietà storica » varrebbe il motto, la parola d'ordine di imperturbabilità, del grande Spinoza: « Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere ». Non rimane più luogo a questa funzione separata, come dimostra lo stesso scritto di De Martino che nasce, in uno, dalla sua elaborazione intellettuale, scientifica e dalla sua esperienza pratica e umana di militante di un partito della classe operaia.

Così se è giusto quel che De Martino osserva che il *tras insegnamento* dalla scienza sovietica non può significare un suo « trapianto meccanico » presso di noi (in quanto « meccanico » insensato in se stesso, e comunque condizionato dal fatto fondamentale, che De Martino rileva, della « diversa situazione obiettiva » per cui « nell'U.R.S.S. il mondo popolare ha ormai soppressa la propria condizione subalterna, mentre in occidente tale situazione perdura »); così se è giusto che un tale insegnamento debba incontrarsi con le nostre tradizioni culturali ed « entrare in reazione » con esse, rimango assai perplesso quando vedo indicata per « i paesi dell'Europa occidentale e segnatamente l'Italia, la tradizione di pensiero storicistico » come elemento differenziatore.

Questo non è affatto un elemento differenziatore, perchè di tradizione di pensiero storicistico ce n'è più in Russia che in qualsiasi altro paese europeo, dal 1830 in giù. Tutto il pensiero democratico e rivoluzionario russo del XIX sec., che ora si comincia a conoscere anche da noi, è un pensiero *storicistico*, ed è un pensiero storicistico che raggiunge le posizioni più avanzate che, al di qua del marxismo, si potessero allora toccare. La catena dell'imperialismo si è spezzata in Russia, non solo perchè là vi era l'anello più debole, non solo perchè là vi era il maggior cumulo di contraddizioni, non solo perchè là vi fu il movimento operaio rivoluzionario meglio guidato e politicamente e ideologicamente più conseguente, ma perchè la via ad esso era stata aperta dalla tradizione democratica rivoluzionaria russa del XIX sec. e dal movimento intellettuale che l'aveva accompagnata, nato dall'hegelismo, oltrepassante l'hegelismo, movimento *storicistico* allo stesso titolo per cui si deve chiamare storicistico il principale movimento intellettuale italiano dopo il 1848, il movimento del pensiero italiano dei De Sanctis e degli Spaventa. Vi è anzi qui qualcosa che apparenta il moto intellettuale italiano della seconda metà del XIX sec. e quello

democratico rivoluzionario russo e che li differenzia dagli altri paesi europei, perchè tutti sanno qual'è stata la sorte dell'hegelismo in questi altri paesi, nel secolo scorso, a cominciare dalla stessa Germania. Solo che quello storicismo democratico russo, dalle sue posizioni già più avanzate, è trapassato nella social-democrazia russa e poi nel partito bolscevico e nella Rivoluzione d'Ottobre, mentre lo storicismo italiano, dopo Labriola, si è ritratto nella seconda fase del nostro storicismo, nell'idealismo gentiliano e crociano, cioè nella filosofia della borghesia italiana nell'epoca dell'imperialismo. Credo che quando ci riferiamo alle nostre tradizioni culturali bisogna allargare lo sguardo al di là di quest'ultimo mezzo secolo o di questi ultimi cinquant'anni: e, per rimanere nel campo delle sue ricerche, vorrei chiedere a De Martino se, proprio nelle nostre vecchie tradizioni folkloristiche, nei Pitri, nei D'Ancona, non ci siano ancora elementi positivi a cui collegarsi.

Un'ultima osservazione. Nell'avvincente impostazione che De Martino dà al suo problema — come esso si presenta attualmente — mi pare di intravedere un certo pericolo, quello della contrapposizione rigida, come di un rapporto fisso, costante, del « mondo popolare subalterno » alla cultura delle classi dominanti. Cioè, in sostanza, il pericolo di proiettare all'indietro, in tutto il passato storico, il contrasto acuto che oggi si presenta fra la decomposizione della cultura borghese, tuttavia sorretta dalla forza delle sue secolari e molteplici istituzioni, e le energie nuove, vitali che prorompono dal popolo. Ossia, espresso in termini logici, il pericolo di vedere nella dialettica storica solo il momento della contraddizione e perdere quello dell'identità, che significherebbe poi perdere tutta la dialettica. Se il movimento storico è un movimento progressivo, ascendente, che non si sviluppa per semplice evoluzione, ma per accumulazione graduale, quantitativa, e salti improvvisi, rivoluzionari, cioè rapidi mutamenti qualitativi, è chiaro che nelle fasi decisive della storia dell'umanità, anche divisa in classi, e precisamente quando una classe dominante si sostituisce in tutto o in parte a un'altra, vi sono larghe immissioni di elementi culturali, di tradizioni, di idee, costumi, nati negli strati precedentemente subalterni, o che ancora subalterni rimangono, immissioni che talvolta possono cambiare tutto il volto della sovrastruttura, anche se poi le nuove classi dominanti, soprattutto nel loro incontro o nella loro fusione con le precedenti, mutano carattere a questi elementi assimilati o recati con sé e ne fanno a lor volta, stabilito il proprio potere, strumento di pressione e di dominio verso il basso. Mi pare che tutta la storia della nostra civiltà, a cominciare dall'antica Grecia (e si può andare anche più indietro), sia una dimostrazione di questo fatto. E forse oggi possibile, per es., fare *in modo concreto* la storia della cultura greca (della filosofia, della letteratura, del teatro, dell'educazione dei Greci) senza tener conto dei movimenti di classe che accompagnano il suo svolgimento, è forse possibile per es. parlare del pita-

garismo o di Platone senza tener conto, nello sviluppo di tali rapporti di classe, degli elementi passati (e in certo modo ormai filtrati) nel loro pensiero dalle classi inferiori, dagli strati sociali oppressi e sofferenti, e dalle ideologie da essi elaborate nei misteri, nei culti agrari, nella religiosità popolare, in tutto ciò che si contrapponeva alle concezioni politiche, sociali, educative delle precedenti classi dominanti, espresse nella cosiddetta religione olimpica? E nel passaggio dall'antichità al medioevo non vale qualche cosa di simile anche per il cristianesimo? E non vale qualcosa di simile (anche se la misura e le forme, proprio sulla base dei rapporti di classe, cioè dello sviluppo storico, siano ogni volta diversi) nell'epoca moderna, per l'avvento della borghesia? Non a caso Stalin afferma a questo proposito che « nei primi stadi del capitalismo si poteva ancora parlare di *comunità culturale* del proletariato e della borghesia »⁶.

Tutto ciò quindi indipendentemente da quanto le classi popolari hanno sempre dato, per leva individuale, alle classi dominanti (Bianchi Bandinelli recentemente osservava che tutti i grandi geni della storia dell'arte provengono da strati sociali subalterni). Ma proprio questo ultimo punto ci porta a un allargamento di tutto il problema, e cioè al modo come dobbiamo valutare, nel suo insieme, la storia della cultura. Recentemente, nel caratterizzare i tratti essenziali della cultura sovietica, davanti agli studenti dell'Università di Pechino, Alessandro Fadeev diceva: « Noi partiamo dalla tesi leninista che ogni popolo ha due culture nel passato. L'una, dai tratti effimeri, transitori, fortuiti, che sono propri della classe di sfruttatori che l'ha creata e un'altra che, sebbene spesso creata da individui sorti dalle classi dominanti, esprimeva tuttavia le più belle speranze e aspirazioni del popolo. Questa cultura si sviluppava sulla base dei grandi movimenti popolari e sociali, metteva a contributo il tesoro dell'arte popolare e mirava a raggiungere i più alti obiettivi umani. Con *pietà*, da padroni, noi abbiamo preso ciò che vi è di migliore nel passato e ne abbiamo fatto patrimonio del popolo. Facendo leva sulle ricchezze della cultura del passato edificiamo quella della nuova società, della società socialista »⁷.

Qui è mostrato come sia essenziale nella cultura — quando ci volgiamo al suo passato storico e quando guardiamo alla nostra azione presente — distinguere sempre (ed oggi più che mai) ciò che è lusso, decoro, raffinemento, divertimento e magari vizio delle classi dominanti, da quelli che sono i suoi effettivi valori umani e progressivi che

⁶ In *Il Marxismo e la questione nazionale* (1913), pubblicato in italiano nel volume *Il Marxismo e la questione nazionale e coloniale* (Torino, 1948). Il passo citato è a p. 89.

⁷ Si può leggere nel fascicolo di febbraio di *La Littérature Soviétique* (Moscou, 1950), p. 120.

non possono non essere legati al popolo e affondare comunque in esso le loro radici. Che questo rapporto col popolo vada veduto in modo dialettico, dinamico, funzionale, e non in maniera statica, mistica, romantica è cosa, penso, fuori discussione.

E mi fermo. Queste mie osservazioni vorrebbero essere, tra l'altro, una prova di quel che dicevo da principio, della straordinaria vitalità e fecondità (della *validità*, come si usa dir oggi) del saggio di De Martino e anche del diritto in cui siamo di aspettarci sempre maggiori risultati dalla prosecuzione delle sue ricerche e dallo sviluppo e applicazione delle sue tesi fondamentali.

CESARE LUPORINI