

ISTITUTO SUPERIORE ETNOGRAFICO DELLA SARDEGNA

GRAMSCI RITROVATO TRA CIRESE E I CULTURAL STUDIES

Nuoro, Auditorium Museo Etnografico, 24-25 ottobre 2008

Trascrizione a cura di I.D.N. S.n.c. – Istituto Dattilografico Nuorese

Revisione della trascrizione a cura di Eugenio Testa, tranne che per gli interventi di Giorgio Baratta, Birgit Wagner e Antonio Deias, che sono stati rivisti dagli autori

Successione degli interventi trascritti

Primo giorno: Paolo Piquerdu; Alberto M. Cirese; Giulio Angioni; Alberto M. Cirese; Paolo Piquerdu; Giulio Angioni; Pietro Clemente; Paolo Piquerdu; Eugenio Testa; Alberto M. Cirese; Gabriella Da Re; Alberto M. Cirese; Giulio Angioni; Alberto M. Cirese; Giulio Angioni; Alberto M. Cirese; Eugenio Testa; Giulio Angioni; Alberto M. Cirese; Giorgio Baratta; Alberto M. Cirese; Paolo Piquerdu
Secondo giorno: Pietro Clemente; Giorgio Baratta; Birgit Wagner; Pietro Clemente; Alberto M. Cirese; Pietro Clemente; Cristina Lavinio; Alberto M. Cirese; Pietro Clemente; Cosimo Zene; Alberto M. Cirese; Cosimo Zene; Alberto M. Cirese; Cosimo Zene; Alberto M. Cirese; Antonio Mannu; Paola Atzeni; Antonio Deias; Alberto M. Cirese; Antonio Deias; Pietro Clemente; Birgit Wagner; Giorgio Baratta; Pietro Clemente; Alberto M. Cirese; Paolo Piquerdu

Prima giornata: 24 ottobre 2008

PAOLO PIQUEREDDU

Buonasera a tutti, diamo inizio al seminario.

In realtà il programma prevedeva il saluto del Presidente dell'Istituto Etnografico, il dottor Emilio Asproni, il quale è malato, non può prendere parte a questo incontro e mi ha invitato a porgere il suo saluto e il benvenuto a tutti i partecipanti e ai relatori.

Il seminario che sta per aprirsi è la seconda delle iniziative dedicate agli studi gramsciani promosse dall'Istituto Etnografico.

La prima risale al giugno del 2007 e si tenne in occasione di ETNU, Festival italiano dell'etnografia. Alcuni dei partecipanti al seminario odierno presero parte anche a quello del 2007.

Ricordo Pietro Clemente, che fu in realtà il promotore e in qualche modo il riferimento organizzativo e scientifico di quell'incontro, e Giorgio Baratta, che sono qui presenti.

Poi vi presero parte Cosimo Zene, che è di nuovo con noi questo pomeriggio, Miguel Mellino, Anne Sassoon e Clara Gallini.

Fu un seminario estremamente interessante, che avviò una serie di riflessioni sull'attualità di Gramsci, relativamente soprattutto all'ambito dei *cultural studies*.

Quella di stasera e di domani mattina è un'occasione di discussione che si focalizza in particolare sul contributo di Alberto Mario Cirese, che è qui presente.

Abbiamo tenuto la denominazione di 'seminario' perché consideriamo gli interventi che si terranno tra un po' e quelli che si terranno domani mattina come introduzioni, inviti al dibattito.

La presenza di tanti studiosi qualificati ovviamente ci mette nelle condizioni di poterne sollecitare gli interventi.

Noi vogliamo che sia un seminario non solo come denominazione ma proprio come svolgimento, quindi un incontro nel quale vi siano delle partecipazioni anche non strutturate, non preparate prima, ma che derivino dalle cose che vengono mano mano dette questo pomeriggio e che verranno dette domani mattina.

Contavamo di fare aprire la seduta di questo pomeriggio a Pietro Clemente, ma poi un veloce consulto ci ha indotto invece a dare subito la parola al professor Cirese, che naturalmente ha da parte nostra un benvenuto speciale.

Noi sappiamo che la Sardegna è per Cirese una delle sue patrie e questo auditorium è una delle sue case, io credo, non solo perché l'ha frequentato tante volte, in tante occasioni importanti, ma perché il professor Cirese è dietro anche alla storia dell'Istituto Etnografico, alla sua ideazione e quindi è certamente a casa sua qui dentro.

Voglio esprimergli il nostro affetto, il nostro ringraziamento per avere accolto questo invito e per avere riattraversato di nuovo il mare.

Concludo ricordando che in occasione della prolusione inaugurale all'edizione del 1990 del Festival del Cinema Etnografico, dedicato al tema delle isole, il professore aveva raccontato di quando, stando a Cagliari per insegnare, osservava l'ultimo aereo della giornata che andava via, verso il continente, e di come questo lo facesse pensare a cosa fosse l'insularità, fatta anche di isolamento, di impossibilità di muoversi da lì fino alla mattina successiva.

Grazie, professore, per essere qua. A lei la parola.

ALBERTO M. CIRESE

Pensavo di dover parlare per ultimo per cui, come dicevo agli amici, non sono riuscito né a leggere tutto quello che avrei dovuto e voluto, né a scrivere la scaletta per questo intervento.

Mi è successa un mese fa circa la stessa cosa – è la seconda volta in vita mia, lunga ahimè o per fortuna – a Montalcino.¹ Credo di avere parlato un'ora, senza scaletta, ma credo di non avere sbagliato nemmeno un attacco, una pausa. Non so se mi riuscirà anche qui.

Ho qui dei fogli in cui avevo segnato pagine mie vecchie, gramsciane, da prendere in considerazione qui oggi, perché non sono in condizioni di dire cose molto nuove su Gramsci, io rappresento giustamente il passato.

Adesso però l'abbandono e dico come mi viene.

Io sono venuto a Nuoro per la prima volta il 25 aprile 1956. C'era l'Hotel Jolly a Nuoro, ma venivamo come congresso, eravamo molti congressisti che venivano da Cagliari, e non c'entravamo tutti al Jolly.²

Gli importanti come Max Leopold Wagner o Vittorio Santoli o Paolo Toschi o Marcel Maget, rimasero al Jolly. Noi che eravamo meno importanti – io facevo allora 36 anni, avevo cominciato da poco gli studi, presi però quell'anno la libera docenza – ci portarono, pensate un po', in esilio a Cala Gonone.

Credo che sia stato uno dei regali più belli che abbia avuto in via mia.

Fino ad allora io su Gramsci avevo scritto soltanto una pagina nel 1949³ e avevo fatto un intervento nel 1951 a una giornata che fu dedicata a Gramsci e il folklore.

La pagina che scrissi nel '49 era in connessione con la pubblicazione di *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*⁴ che è il primo della serie di volumi nei quali l'editore Einaudi e Togliatti raccolsero i Quaderni di Gramsci, non nel loro ordine cronologico, perché non era un'edizione critica, ma raggruppandoli secondo temi.

Ne *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* quello che mi colpì – e ricordo addirittura il luogo dove scrissi questa pagina che intitolai *Il nuovo intellettuale* – fu che Gramsci ci insegnava a considerare gli intellettuali intanto come categoria e poi come rappresentanti dello strato sociale a cui appartenevano, legati intellettualmente al mondo culturale di quello strato. Secondo la filosofia di Benedetto Croce, invece, nei confronti della quale eravamo impegnati – ma nel più profondo rispetto – a trovare una via diversa,

¹ Il 6 settembre 2008 Alberto Mario Cirese ed Eugenio Bennato hanno ricevuto il "Premio Città di Montalcino per la storia della civiltà contadina".

² Si tratta del sesto Congresso nazionale delle tradizioni popolari, tenutosi tra Cagliari, Nuoro e Sassari dal 25 aprile al 1 maggio 1956: *Atti*, Firenze, Olschki, 1956.

³ A.M. CIRESE, *Il 'nuovo intellettuale'*, in «Socialismo», n.s., V, 1949, n. 1, p. 27.

⁴ A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948.

secondo quella filosofia gli intellettuali andavano considerati come singole individualità, in qualche modo indipendenti dal condizionamento storico e sociale del proprio tempo.

Cominciava cioè per me quello che io ho considerato personalmente come l'insegnamento più importante di Gramsci, quello che non con termine mio, ma col termine di un linguista, Hjelmslev, ho chiamato connotazione.

Il linguista con la connotazione intende il rapporto tra un fatto linguistico e un gruppo sociale. I dialetti per esempio sono connotati per il loro rapporto con i gruppi sociali, poniamo sardi o molisani.

La linguistica ai miei occhi è, insieme alla filologia, la maestra delle scienze umane. So che oggi non si pensa più assolutamente così, ma questa è ragione secondo me di decadimento e non di progresso.

La connotazione, e cioè la solidarietà tra gruppi sociali e fatti culturali, è uno dei punti chiave del pensiero gramsciano, uno degli aspetti del pensiero gramsciano che più mi hanno coinvolto ed attirato.

Debbo dire che le parti del pensiero gramsciano con caratteristiche politiche mi hanno coinvolto molto meno, tanto meno oggi e anzi dico: per favore, lasciamo perdere.

Gramsci è grande al di là delle connessioni con un'ideologia politica.

Lascero perdere questo punto. Baratta mi chiede di fare *epoché* e metto tra parentesi. Forse ci tornerò, se mi accadrà di menzionare l'ultimo mio scritto gramsciano, che debbo a Baratta e che è del 2008.

Dunque, avevo cominciato a occuparmi di Gramsci nel '49, con lo scritto *Il nuovo intellettuale*, pubblicato su «Socialismo», che era la rivista del Partito Socialista Italiano, la rivista ufficiale del partito, prima di «Mondo Operaio».

Il secondo contatto con Gramsci che io avevo avuto prima di quella mia presenza a Nuoro nel '56 era stata invece la giornata che a Roma fu dedicata nel 1951, in occasione della pubblicazione di un altro volume, non so se fosse il secondo o il terzo della serie dei Quaderni Einaudi, intitolato *Letteratura e vita nazionale*, nel quale volume sono comprese le osservazioni di Gramsci sul folklore.⁵

Fu dedicata una giornata di studi a Roma, cui parteciparono Paolo Toschi, Vittorio Santoli, Ernesto De Martino; fece un intervento Emilio Sereni e indegnamente feci un intervento anch'io, di cui non mi ricordavo ma che mi è tornato alla mente.

C'ero, però non ricordo cosa abbia detto. È Toschi, nel pubblicare il resoconto della giornata, che disse: è intervenuto poi su argomenti particolari Alberto Cirese. Toschi da questo punto di vista era un cronista accurato e attento.⁶

⁵ A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1950.

⁶ P. TOSCHI, *Dibattito su Gramsci e il folklore*, in «Lares», XVII, 1951, n. 1-4. Come si legge in questo scritto di Toschi gli incontri su *Letteratura e vita nazionale*, organizzati dalla Fondazione Gramsci, furono tre, dedicati a vari temi, e si tennero al Teatro delle Arti di Roma tra il 30 maggio e il 4 giugno 1951. L'incontro dedicato a "Gramsci e il folklore" fu il secondo della serie.

Gli interventi invece importanti su Gramsci e il folklore furono tre: uno di Toschi – che però non scrisse il suo e la traccia della sua partecipazione, di quello che lui pensava è in questa paginetta su «Lares», di resoconto della giornata; uno di Vittorio Santoli, il quale pubblicò poi il suo scritto niente di meno che su «Società», la rivista ufficiale del Partito Comunista Italiano.⁷

Quelle di Vittorio Santoli, che non era assolutamente comunista – dico “assolutamente non comunista” – sono tra le cose più importanti che sono state dette su Gramsci e il folklore e è importante e significativo che non ce n'è uno, degli studiosi di Gramsci e degli studiosi di Gramsci e il folklore, che abbia letto le pagine di Santoli.

Se mi sbaglio voglio essere sbugiardato, ma sono convinto che è così.

Santoli colloca Gramsci in quel momento come allievo di un grande linguista come Bartoli, glottologo e teorico della linguistica spaziale. L'insegnamento linguistico per Gramsci ha contato per molte cose forse quanto hanno contato le suggestioni marxiste. Pensiamo al concetto di egemonia come trasposizione su altro terreno del concetto di prestigio linguistico, familiare a tutti i linguisti e glottologi seri.

De Martino pubblicò l'anno dopo, il 1952, una nota sul «Calendario del Popolo», intitolata anche questa *Gramsci e il folklore*.⁸

È notevole che questo sia forse – non vorrei sbagliarmi – l'unico scritto di De Martino relativo a Gramsci, per cui quello di tirarlo in mezzo quando si parla di studi gramsciani e menzionare De Martino è un errore che non va ripetuto.

Bisogna menzionare eventualmente – cioè si ha il dovere di menzionare – Vittorio Lanternari che nel 1954 scrive su Gramsci, entrando nella polemica che avevo aperto con Giarrizzo e «Lo spettatore italiano», anche se De Martino nel fare il rendiconto neppure mi menzionò.⁹

Di quello che forse è il suo unico testo su Gramsci, De Martino ne dedica la metà a dire quali sono i limiti del pensiero di Gramsci. Non è detto così brutalmente ma questa è la sostanza, perché De Martino aveva pubblicato

⁷ V. SANTOLI, *Tre osservazioni su Gramsci e il folklore*, in «Società», 1951, n. 3.

⁸ E. DE MARTINO, *Gramsci e il folklore*, in «Il Calendario del popolo», VIII, aprile, p. 1109.

⁹ G. GIARRIZZO, recensione alla *Storia del Folklore in Europa* di G. COCCHIARA, in «Lo spettatore italiano», 1953, n. 5; A.M. CIRESE, *Croce, 'Lo Spettatore Italiano' e il folklore*, in «La Lapa», I, 1953, n. 2, pp. 54-56; G. GIARRIZZO, *Moralità scientifica e folklore*, in «Lo spettatore italiano», 1954, n. 4, pp. 180-184; A.M. CIRESE, *Lettera al Direttore – G. GIARRIZZO, Risposta a A.M. Cirese*, in «Lo spettatore italiano», 1954, n. 7; G. GIARRIZZO, *Intellettuali e contadini*, in «Nord e Sud» 1954, 1, pp. 23-36; A.M. CIRESE, *Una polemica sul folklore*, in «La Lapa», II, 1954, n. 3, pp. 57-58; A.M. CIRESE, *Alternative, varianti e nenie*, in «La Lapa», II, 1954, n. 4, pp. 72-73; E. DE MARTINO, *Storia e folklore*, in «Società», 1954, 10, pp. 940-944; V. LANTERNARI, *Religione popolare e storicismo*, in «Belfagor», 1954; E. DE MARTINO, *Intorno a una polemica. Postilla a Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano*, in «Nuovi argomenti», 12, gennaio-febbraio 1955, pp. 33-42. Si veda la ricostruzione della discussione fatta da A. MANCUSO nella sua *Postfazione* a A.M. CIRESE, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, a cura di P. Clemente, G. Molteni, E. Testa. Postfazione di A. MANCUSO, Siena, Protagon, 2003, pp. 226-228.

il famoso scritto sul folklore progressivo,¹⁰ che in Gramsci ovviamente non si trova e dunque lo scritto su Gramsci è uno scritto di apologia dell'idea di folklore progressivo che in Gramsci non c'è.

Il problema a me pareva che viceversa fosse diverso.

E allora nel ripercorrere questa mia strada trovo che di nuovo la Sardegna c'entra, perché la prima volta che io mi sono occupato distesamente di Gramsci, e naturalmente delle sue pagine dedicate al folklore – non solo, ma soprattutto di quelle – fu nelle dispense del corso che tenni a Cagliari nel 1959, dunque dieci anni dopo.¹¹

Di nuovo mi occupo di Gramsci, o meglio tiro da Gramsci l'idea che poi starà alla base del titolo *Cultura egemonica e culture subalterne*: la connotazione, e cioè a dire il fatto che gruppi sociali diversi possano avere – o normalmente abbiano – abiti culturali diversi correlati con la condizione sociale. Non nel senso che la debbano per forza esprimere o rappresentare o raccontare o valorizzare, ma nel senso che: “contadino, dunque fogli volanti”, poniamo; “contadino, dunque canto popolare”; “contadino, dunque ‘addove me rivolto vedo grano, lo cerco e no lo trovo lo confino’”.

Sono due versi di canto popolare contadino di Rieti e della Sabina, che mi era diventato in precedenza, prima della venuta in Sardegna, anche elemento di pratica politica. Gli anni di partecipazione attiva alla vita politica del Partito Socialista furono anche anni di impegno con l'Amministrazione Comunale a Rieti, tra il 1946 e il '52, e con l'Amministrazione Provinciale tra il '52 e il '56, e finirono tra il 1956 e il '57.

La Sardegna segna per me a un certo momento il taglio netto, la distanza, e dal punto di vista degli studi e dal punto di vista della politica, con le mie altre patrie.

La Sardegna stava diventando, tra il 1956 e il '58, la mia ulteriore patria, non avevo ancora scoperto di averne tante, mi è successo molto più tardi.

La Sardegna ha segnato il distacco dal Molise e dalla Sabina.

Dunque nel '59 dedico alcune pagine delle dispense *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari* al pensiero gramsciano in materia.

Ci stiamo avvicinando alla data del congresso su Gramsci tenutosi a Cagliari nel 1967¹² e alla stesura del saggio che ringrazio Baratta di avere tirato fuori dall'oblio, diciamo dalla trascuranza generale in cui è stato tenuto per circa trent'anni.¹³

¹⁰ E. DE MARTINO, *Il folklore progressivo*, in «L'Unità», 26 giugno 1951, p. 3.

¹¹ A.M. CIRESE, *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari*, Università di Cagliari, dispense per il corso di Storia delle tradizioni popolari, a.a. 1959/60. L'attività didattica di Cirese è ricostruita in *In-segnamenti di Alberto Mario Cirese*, a cura di P. Clemente e E. Testa, Roma, CISU, 2002.

¹² Convegno internazionale di studi Gramsciani, Cagliari 23-27 aprile 1967.

¹³ A.M. CIRESE, *Concezioni del mondo, filosofia spontanea, folklore*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile

Nel congresso gramsciano di Cagliari io sono presente, cioè assisto ai lavori però non prendo la parola, non faccio né relazioni – figuriamoci! – né comunicazioni, né interventi.

Fu un filosofo che forse in Sardegna non è stato abbastanza amato, ma che qualcosa ha anche fatto per la Sardegna, Pietro Rossi, quello al quale devo se studiai Sumner e il suo etnocentrismo per la pubblicazione del volume *Costumi di gruppo – folkways*¹⁴ e a cui debbo se scrissi il saggio del '68-'69 per gli atti del congresso di Cagliari.

E da quel lavoro vorrei leggere la prima pagina, che non riguarda il 'che' di Gramsci, riguarda il 'come' ho ritenuto che si dovesse studiarlo, quello che io ho tentato di fare con le quaranta pagine che poi seguono.

Perché il dire che cosa sono le cose è importante ma credo che, soprattutto in vecchiaia, importante sia dire il metodo con il quale uno ha cercato di studiarle.

Il 'che' può essere transitorio e discutibile, il metodo è sicuramente discutibile ma forse rappresenta, perlomeno nelle intenzioni, se ha avuto sufficiente maturazione di pensiero dietro le spalle, qualcosa di più durevole.

Devo dire che ho continuato a occuparmi di Gramsci in vari altri momenti, e complessivamente me ne sono occupato dal '49 al 1995: circa quarantacinque anni.

Un altro momento importante è stato, anche se la storia degli studi gramsciani straordinariamente se n'è dimenticata, i quattro giorni che a Chianciano dedicammo a Gramsci e ai libri su Gramsci.¹⁵

Era l'anno nel quale uscivano i *Quaderni* in edizione critica di Gerratana,¹⁶ e partecipò a questo sesto anno culturale di Chianciano un altro dei protagonisti della vita culturale di Sardegna, Giuseppe Petronio, con la prima relazione; io con la seconda; Rino Gentili con la terza; Ormea con la quarta e ce ne furono poi di Paolo Rossi, altro momento della vita universitaria cagliaritano e Valentino Gerratana.

Uno dei punti del dibattito, come rilevò Cerroni,¹⁷ fu lo scontro – esagero, non è la parola esatta – diciamo la discussione tra Petronio e me sul modo di guardare a Gramsci.

Io sostenevo che a Gramsci si dovesse guardare come a un modellatore di concetti scientifici generali, si dovesse guardare a lui come ad un pensatore.

1967, a cura di Pietro Rossi, Roma, Editori Riuniti, 1969-1970, vol. 2, pp. 299-328. Ripubblicato, con quattro Postille, un Appunto bibliografico e una Nota aggiuntiva, in A.M. CIRESE, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976.

¹⁴ A.M. CIRESE, *Introduzione*, in W.G. SUMNER, *Costumi di gruppo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, pp. XXIV-XLVII.

¹⁵ Comune di Chianciano Terme, "I libri su Gramsci", Anno Culturale Chianciano, Sesta edizione, 4-7 dicembre 1975.

¹⁶ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.

¹⁷ U. CERRONI, *Gramsci è vicino*, in «Paese Sera», 9 dicembre 1975.

E mi pareva che questo venisse sia da quanto Gramsci ha fatto, sia da quanto Gramsci ha anche detto, a proposito per esempio – ed è un concetto che ho riportato credo un paio di volte nei miei scritti – della possibilità, che per me poi veniva a coincidere in quel periodo soprattutto con le analisi di tipo strutturale, di riconoscere nella storia, guidati da concettualizzazioni che attraversano i fatti singoli, reti e connessioni tra i fatti stessi, che attraversano i singoli eventi, che passano cioè dall'evenemenziale allo strutturale – se posso dire così. A me pareva che questo fosse il Gramsci grande e importante.

Questo, piuttosto che il Gramsci che una volta ha dato un bel giudizio su questo o un'altra volta un cattivo giudizio su quello. Cioè Gramsci che ci parla dei “nipotini di Padre Bresciani” ... Non occorre mica una così alta statura per parlare dei nipotini di Padre Bresciani o per dare questo o quel giudizio su un pezzo di letteratura o su un critico letterario. Gramsci è qualcosa di più.

Abbandonando adesso questa mia cronologia, che però dovrebbe continuare oltre, accennerò soltanto che a questa idea di Gramsci come concettualizzatore si legava l'idea e la pratica di quello che chiamai il Regesto gramsciano, del quale però oramai il competente qui è Eugenio Testa.¹⁸

Un lavoro al quale parteciparono cinque università, con i mezzi di cui allora disponevamo: non c'era calcolatore, non c'era comunque possibilità di digitalizzazione, ma potevamo con fotocopie e ritagli venire costruendo l'identificazione dei concetti scientifici che Gramsci ha o evidenziato e denominato o che ha formulato senza però denominarli.

Le carte di questo Regesto gramsciano produssero anche tesi di laurea una delle quali appunto, importante e che ora spero torni alla luce, è di Eugenio Testa,¹⁹ il quale poi ha raccolto tutte queste carte e le ha distribuite alle università. Naturalmente l'Istituto Gramsci – ci sono i nipotini di Padre Bresciani e ci sono i nipotini di Padre Gramsciani – lo ignora totalmente, non sa nemmeno che sia accaduto.

Vero è che forse in parte è colpa mia perché quando «Critica Marxista» mi chiese di intervenire per non so quale anniversario, io rifiutai dicendo che non mi piaceva di andare là dove si baciano i santini invece di studiarne il pensiero.

Va beh, era anche giusto che per contrappasso venissi trattato in questo modo.

Dicevo, allora, che voglio leggervela la pagina iniziale del mio *Concezioni del mondo* ...

¹⁸ *Regesto gramsciano: materiali per un lemmario (1975-1985). I Quaderni del carcere e gli studi socioantropologici*, a cura dei gruppi di lavoro di Cagliari, Ferrara, Roma, Siena e Torino coordinati da A.M. Cirese. Documentazione essenziale a cura di E. Testa. Roma, Università degli Studi 'La Sapienza', 1985.

¹⁹ E. TESTA, *La nozione di 'concezione del mondo' nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Contributo regestuale e spunti critici*. Tesi di laurea. Relatore prof. A.M. Cirese. Roma, Università degli Studi 'La Sapienza', a.a. 1978/79.

Scusate, se io comincio a parlare e nessuno mi interrompe e mi toglie la parola, sono capace di andare avanti per cinque ore, quindi Presidente della seduta, datti una regolata.

Fino a che il fiato mi basta, parlo. E sfortunatamente per voi il fiato mi va via se debbo spostare una sedia, non mi va via se debbo parlare. È questione di adrenalina!

Spero di riuscire a leggere questa paginetta che è dello scritto del 1968-69, che comparve anche come dispense per il corso universitario cagliaritano di quell'anno, 1968/69. L'anno prima, nel 1967/68, il corso fu sull'analisi strutturale dei proverbi.

“Come riuscisti col '68 turbolento?” Pietro Clemente forse se lo ricorda: riuscii perché sulla lavagna per cominciare scrissi un proverbio che dice: “chi sa fa e chi non sa insegna”. Io non so e vi insegno i proverbi e riuscii a passare, a superare le occupazioni.

Leggo.

Nate con il limitato proposito di controllare la fondatezza di alcune formulazioni passate o recenti, che fanno autorizzare o negare da Gramsci la prospettiva di un'utilizzazione politica del folklore, le note che seguono hanno poi dovuto impegnarsi in qualche modo anche su punti abbastanza remoti da quello iniziale.

Il punto era che allora si discuteva se Gramsci avesse autorizzato o meno un uso politico del folklore, che era un modo assolutamente sbagliato di porsi il problema e voglio dire che però era una cosa che fermentava. Era il tempo nel quale a una mia intervista su Gramsci a «Rinascita Sarda», settimanale comunista in Sardegna, nella quale io rispondo alle domande che mi vengono fatte su Gramsci, il redattore della rivista mette come titolo, senza avvertirmene, *Folklore come rivolta*.²⁰

In Gramsci non c'è folklore come rivolta assolutamente, nel mio discorso non c'è folklore come rivolta, esplose in quel titolo un folklore come rivolta perché era il tempo del folklore come cultura di contestazione.

Stoltezze. Tali furono ed è giusto chiamarle con il nome che meritavano allora, e ancor più oggi. Stoltezze che io personalmente non ho mai condiviso, e i tanto miei deprecati dislivelli interni di cultura erano esattamente l'antitesi del folklore come rivolta e del folklore come cultura di contestazione, che saranno pure idee brillantissime ma con Gramsci non hanno assolutamente nulla a che fare.

Dunque era di questo punto che io volevo soprattutto interessarmi scrivendo queste note, anche se poi, come qui dico, mi sono dovuto occupare anche di altro.

Tuttavia, quali che ne siano i risultati effettivi, l'intenzione di fondo è rimasta quella di intendere il testo, ricavandone il contesto, senza proposito alcuno di derivarne avalli o condanne.

²⁰ A.M. CIRESE, *Folklore come rivolta*, in «Rinascita sarda», V, 1967, n. 7, p. 10.

Cioè la cosa che a me personalmente è piaciuto di più fare – non so se l'abbia fatta bene e non so nemmeno se questa fosse una scelta giusta – è stata quella di studiare avendo presente 'gli assoluti'. È quello che dice Gramsci quando a un certo momento dice «für ewig», no? E dunque lavorare con estremo rigore, anche se il rigore costa e anche se il rigore non fa slogan.

Questo è il primo pezzetto della pagina, il secondo dice:

Nell'impossibilità di condurre uno spoglio sistematico ed esauriente, e per sfuggire al pericolo delle selezioni imprecisate e più o meno intenzionalmente preconcepite, si è qui preferito correre il rischio opposto, e cioè quello di un'eccessiva restrizione del testo da analizzare e di un suo possibile irrigidimento.

Da notare: non era ancora uscita l'edizione critica, tutto quel che sapevamo lo sapevamo da *Letteratura e vita nazionale*.

Si è infatti assunto come *corpus* iniziale e fondamentale il complesso delle considerazioni gramsciane che gli editori – e cioè Togliatti – hanno riunito e pubblicato sotto il titolo di *Osservazione sul Folclore*.

Dunque il testo che prendo in considerazione non è un testo come Gramsci l'ha scritto, è un testo come l'hanno costruito gli editori di Gramsci.

Più tardi, essendo venuta l'edizione critica, naturalmente esaminerò l'edizione critica, soprattutto in un altro scritto successivo a questo.

L'importante però qui è un'altra cosa, e cioè uno degli atteggiamenti che rivendico come miei e ai quali ho cercato di essere fedele, cioè l'atteggiamento che ho chiamato analitico-parcellare.

Cosa vuol dire? Io non credo agli olismi, alle teorie globali, all'andare di qua e di là in tutto il mondo e in tutte le direzioni.

Credo che compito dello studioso è innanzitutto di dividere, e con questo rispondo anche a chi qui a Nuoro mi ha rimproverato duramente di aver 'isolato', 'isolare' sarebbe il mio reato, così è stato detto qui a Nuoro, credo in questa stessa sala, l'anno scorso.

Cioè debbo chiarire qual è la parte che io ritaglio nell'intero universo e motivare il perché ritaglio quella parte entro quei limiti, perché la ritaglio dal resto dell'universo per portare su di essa l'attenzione, naturalmente con la conseguenza – regola fondamentale – che quel che dirò lo dirò in relazione alla parcella che ho scelto e non pretenderò che di per sé possa valere per le parcelle che io non ho scelto e non ho considerato.

La mia richiesta ai colleghi, se ci fosse mai, e Dio volesse, lavoro collegiale effettivo, è che prendessero in esame – cosa diversa dal mettersi a fare la battaglia delle citazioni, che non è un prendere in esame – anche loro un'altra parcella e mi dicessero se le conclusioni che io ho trovato nella mia parcella sono confermate o sconfimate dall'esame della loro.

E a me ponessero la questione del perché io ho operato proprio quel ritaglio e sono finito lì, e come mai non mi sono accorto che quella parcella di

necessità doveva comprendere delle parti che io viceversa o per ignoranza, o per trascuraggine non ho considerato.

Allora tra lavoratori del pensiero seri ci confronteremmo, non come è stato fatto però a Nuoro. Mi si dovrebbero fare obiezioni in base a un'altra parcella di Gramsci che sta in contrasto con le conclusioni che io ho tratto dalla parcella che ho scelto.

Qui mi è stata fatta l'obiezione che Gramsci parla del folklore come «agglomerato indigesto» e l'espressione viene usata come se io non mi fossi accorto che nelle pagine di Gramsci c'era l'agglomerato indigesto. Gli ho dedicato quattro pagine di esame.

E allora, se viceversa fosse stata una parte di Gramsci che io non avevo preso in considerazione, è chiaro che questa era ferita mortale all'analisi che avevo condotto.

Naturalmente, in una discussione, non è che la si presenterebbe come ferita mortale. Si direbbe: «attenzione, a Cire', non ti sei accorto che da quest'altra parte c'era quest'altra cosa? Adesso te la dico, e tu per favore vedi se collima con le tue oppure no».

Oppure, se io sono uno studioso onesto, provo ad adoperare i criteri che tu hai adoperato sulle parti che conoscevi per vedere se funzionano o se devono essere modificati tenendo conto delle parti che tu, per tua sbadataggine o perché non era stata ancora pubblicata qualcosa, non hai considerato.

Bene. Purtroppo io non ho potuto rileggere tutto il mio testo di allora, Baratta l'ha letto e riletto, io purtroppo non ce l'ho fatta.

La sola cosa che ho riletto con un minimo di attenzione è stata questa pagina iniziale. Proseguo:

Si tratta dunque di un gruppo di passi quale l'ha costituito una volontà diversa da quella dell'autore, ma nell'impossibilità di superare il diaframma che ancora si frappone tra il manoscritto e l'opera a stampa – ripeto che non era stata pubblicata l'edizione critica, era questo il diaframma – «quel gruppo quanto si voglia arbitrario costituisce comunque un legittimo oggetto unitario di ricerca, visto che per oltre un ventennio ha agito in questa sua effettiva costituzione e non in una qualsiasi altra, ipotetica e non precisabile. Inoltre, pur con tutti i suoi ovvi difetti, la decisione qui adottata presenta almeno il vantaggio di non lasciare nel vago, e invece di denunciare esplicitamente, la composizione e i limiti del testo cui si applica l'indagine e di costringere a giustificare i momenti e i modi del ricorso a pagine e passi che stanno al di là di quei limiti. Mette appena conto di sottolineare che, anche in ragione della forse eccessiva delimitazione del testo-oggetto, il tutto si configura come una prova estremamente parziale.

Così finiva la mia presentazione, nella quale io a distanza di anni giudico come punto più importante e positivo il proposito di aver tentato di intendere il testo ricavandone il contesto non facendo sforzi interpretativi, ma facendo parlare il testo stesso.

È chiaro che cosa avevo intenzione di fare e io chiedo che chi voglia fare critica dica: «no, qui è sbagliato, qui è giusto, dovevi viceversa fare in quest'altro modo». Continuo nella polemica: non contrapporre a tentativi di ragiona-

mento e di analisi di chiunque, da chiunque compiuti, né anatemi né comizi, né sbrigatività. Contrapporre pensiero a pensiero, con la correttezza che esige che si adoperi, nei confronti dell'oggetto critico, quel che io suggerivo ai miei allievi: l'onore delle armi, e poi sparate al petto salvando il viso o al viso salvando il petto.

Gramsci parla bene o parla male del folklore? Creo una tabella nella quale registro una per una le affermazioni che Gramsci fa sul folklore. Metto in una colonna gli attributi positivi che Gramsci usa per il folklore, nell'altra colonna gli attributi negativi.

Li conto, li guardo, li esamino, cerco di vedere le opposizioni che compie tra le due entità, folklore da una parte, cultura ufficiale dall'altra, se le assegnazioni positive stanno tutte dalla parte della cultura ufficiale o stanno tutte dalla parte del folklore o stanno un po' di qua e un po' di là; e quelle che stanno un po' di qua e un po' di là cosa sono?

Ci si accorge che nel testo gramsciano ci sono delle opposizioni che sono qualitative e altre che sono quantitative. Un'opposizione qualitativa è tra egemonia e subalternità, tra dominante e dominato. Non si possono introdurre delle attenuazioni o degli accrescitivi tra i due. «Un po' meno egemonico ... un po' più subalterno ...» e altro.

Ci sono, viceversa, altre qualificazioni che pur stando su due polarità estreme, tra loro remote, consentono la presenza di gradazioni intermedie, e Gramsci adopera e le une e le altre. Per esempio, quando parla di filosofia spontanea e di filosofia tecnica e specializzata.

La filosofia spontanea c'è perché è presente anche nel linguaggio, il quale non è puramente una nomenclatura – è Gramsci che lo dice – e dunque c'è il filosofo e c'è anche il filosofo spontaneo. Questi è diverso dal filosofo specialista perché stanno su due sponde diverse, cioè sono qualitativamente diversi? Secondo Gramsci, no.

Abbia ragione o abbia torto è un altro conto, stiamo tentando di intendere il testo prima di esprimere giudizi di valore, di capire se per lui l'opposizione è quantitativa, e cioè è opposizione tra un pensiero un po' più critico e un pensiero un po' meno critico, un po' più consapevole e un po' meno consapevole, o se siano viceversa entità tra loro separate. E allora questo istituire tra termini tra loro opposti salti qualitativi o viceversa gradazioni quantitative, sono operazioni che, lo sappia Gramsci o non lo sappia, il suo testo fa, quali che fossero le sue intenzioni.

Quello è testo, non è più Gramsci che parla, è Gramsci che ha parlato, stanno lì le parole. Si tratta di intenderle, si tratta di analizzarle, si tratta di costruire rapporti tra loro.

Ne viene fuori sorprendentemente che Gramsci per quanto riguarda il folklore e la sua opposizione alla cultura ufficiale, trova valori nel folklore se il folklore è opposto alla cultura ufficiale borghese.

Ma se confronta – e mentalmente lo fa – il folklore con la filosofia della prassi e l'Unione Sovietica, ahimè, il folklore è cacca!

E cioè: nei confronti della società borghese e della sua concezione ufficiale, che pur considera più organica, razionale che non quella del folklore, il folklore ha uno spazio. Nei confronti della filosofia della prassi si dovrà un tantino arrampicare sugli specchi per dire che non ci può essere contrasto tra il sentimento dei semplici e la filosofia della prassi marxista. Il che secondo me è una illusione, nobile quanto vi pare, ma un'illusione gramsciana.

E allora ecco che la posizione gramsciana sul folklore non è sicuramente, come è chiaro, folklore come rivolta o come cultura di contestazione.

Non è apologia del folklore, non è nemmeno sua distruzione, perché agglomerato indigesto nei confronti della filosofia della prassi. È un agglomerato indigesto che può avere forza addirittura oppositiva nei confronti della cultura ufficiale della borghesia.

Per cui le cose stanno in un modo un tantino più articolato di quanto non appaia, come dicevo, in questi sbrigativi giudizi di 15 righe dati su duecento, trecento, quattrocento pagine di miei studi, non forse riusciti ma pensati. Sodate carte.

Allora il punto oggi è: serve a qualcosa questo tipo di analisi che ho condotto?

Secondo Baratta sì e io lo ringrazio. Io mi auguro che serva veramente a qualcuno e a qualcosa. Se serve, figurarsi se non ne sono felice. La mia applicazione è stata, come ho detto, intendere il testo e ricavarne il contesto, intendendo il testo, ripeto, come scritto da Gramsci che però non c'è più. Ci sono le sue parole.

E le parole si analizzano nei modi che io ho tentato di realizzare, magari non riuscendo, commettendo errori che sarei felice che mi venissero indicati, ma specificamente, non genericamente.

Nel 1977 compare un altro mio scritto su Gramsci,²¹ di cui a chi si sta occupando di queste cose mi permetterei di suggerire la lettura – qualcosa sono riuscito a rileggerla anch'io – perché è il tentativo di andare oltre il limite del testo delle *Osservazioni sul folklore* costituito da Togliatti, ripercorrendone invece il cammino grazie all'edizione critica di Gerratana e accorgendomi allora che Gramsci di questo argomento comincia a occuparsi fin dalla sua prima annotazione.

E l'altro scritto che riguarda Gramsci e il mondo popolare è quello che ho dedicato a Felix Karlinger nel suo settantesimo compleanno. Karlinger si è occupato dei libretti popolari, io non me ne sono mai occupato ma Gramsci se n'è occupato, con questa sua potente capacità di portare attenzione anche alle inezie, cosa a cui il carcere l'ha costretto, e io ho dedicato un saggio appunto a Gramsci e Carolina Invernizio e gli altri romanzi d'appendice.²²

²¹ A.M. CIRESE, *Gramsci e il folklore come concezione tradizionale del mondo delle classi subalterne*, in «Problemi», 1977, n. 49, pp. 155-167.

²² A.M. CIRESE, *Libretti popolari italiani: appunti su Gramsci, Santoli, Fernow, Müller, Wolff*, in «Problemi», 1980, n. 58, pp. 100-111.

Un carcere che è stato un guaio per Gramsci, persona fisica vivente, ma che è stata la buona sorte di Gramsci come studioso. Fosse rimasto fuori, ci ricorderemmo di Gramsci come ci ricordiamo di Bordiga.

Chi se ne ricorda di Bordiga? E tra poco chi si ricorderà di Togliatti? Gramsci resta, perché Gramsci in carcere è diventato quel che doveva essere, un pensatore, anche al di là – l'ho detto – dei limiti del comunismo, cui io mi permetterei di suggerire di non associarlo troppo. Sta a un altro livello.

Gramsci e Sardegna. Giulio Angioni ti ricordi quando siamo stati a Guasila a presentare un tuo libro, ti ricordi che anno fu?

GIULIO ANGIONI

Era il 1987, credo. Ma fu a Ghilarza, non a Guasila.

ALBERTO M. CIRESE

A Ghilarza, certo. Ti ricordi le nipoti di Gramsci? Io ne ho ancora un ricordo vivissimo.

Ho ancora l'impressione di queste nipoti così devote, giustamente devote. Ricordo che scherzando io dissi che il giorno prima – ed era vero – siccome non mi era arrivata della posta a casa, dovetti andare con la cartolina – sapete, quella che dice «giace il pacchetto [...]» – alla Posta centrale e un po' seccato di questa cosa perché avrebbero potuto consegnarla, entrando dissi: «scusate qui chi comanda, il capoufficio o il sindacato?»

Mi dissero «Provocatore». «No, io non sono provocatore, io voglio sapere chi mi comanda, perché siccome devo presentare una lamentela, voglio presentarla a chi mi sa rispondere».

Ricordo le nipoti di Gramsci che fecero: «Il sindacato è sacro». Il che, badate, è commovente, profondamente commovente, anche se è la debolezza di tanta nostra storia passata.

Sono a Nuoro nel 1956 e dormo a Cala Gonone. Adesso sono ancora a Nuoro alla fine della vita. Non voglio dire che sarà l'ultima volta, io non metto limiti, come si dice, alla Provvidenza, ma le probabilità che possa tornare sono un po' scarse.

Posso dire la gioia d'essere tornato qui in questa occasione, che è doppiamente e triplamente sarda, e la Sardegna è una delle mie cinque patrie, insieme alla Marsica in Abruzzo, al Molise, alla Sabina e al Messico.

Sono stato qui a Nuoro per il convegno per Grazia Deledda, qui a Nuoro per Raffaello Marchi, qui a Nuoro per Salvatore Cambosu, per Maria Lai. Amici. Ecco perché diventa una patria.

PAOLO PIQUEREDDU

Proseguiamo subito con i due interventi programmati. Inizia Giulio Angioni, poi prenderà la parola Pietro Clemente.

GIULIO ANGIONI

Credo che sia legittimo che gli allievi imitino i maestri. Ho sempre cercato, durante questi 40 anni in cui l'ho conosciuto, di imitare la lucidità di Alberto Cirese. Non credo di esserci riuscito, ma in questa circostanza cerco di imitarlo almeno nel modo in cui ha organizzato il suo discorso, anche se il mio sarà molto più breve, e cioè incominciando autobiograficamente.

Io colloco il mio diventare adulto, o l'essere diventato quello che mi pare di essere ancora oggi, nei mesi autunnali del '60 – 48 anni fa – quando sono andato per la prima volta a seguire delle lezioni, all'Università di Cagliari, che per una fortuna che non a tutti è capitata sono state le lezioni di Cirese e di Petronio, i quali per combinazione parlavano tutti e due di Gramsci.

E io acquistai subito una dispensa di Cirese che era già disponibile: *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari*.

Quelle furono per me delle lezioni che mi hanno dato un senso del mondo che non credevo fosse possibile avere a quell'età, dopo un'esperienza come quella che avevo avuto io, di studio in un collegio religioso e in un periodo della vita in cui quel tipo di concezione religiosa del mondo non mi funzionava più.

Che cos'è che ho imparato di così importante? Ho imparato che il mondo da cui io provenivo, il mondo contadino subalterno – e quanto subalterno! – e periferico della Sardegna, aveva senso.

Aveva senso per gente che insegnava all'università. Per me fu una scoperta del tutto inaspettata. Io venivo da un'esperienza che fino a quel momento mi aveva insegnato a considerare quel mondo, quella mia provenienza, quel mio modo di essere – in generale di essere sardo, e ancora di più come proveniente dal mondo contadino – come la cosa da abbandonare, da lasciare, di cui vergognarmi.

Insomma, figuratevi uno così che si trova di fronte a delle lezioni in cui si mostra che è importante studiare quello che pensava mio nonno, o mia nonna analfabeta e tutti gli altri del mio paese, quello da cui me n'ero andato, da cui mi avevano mandato via a calci: vai a studiare e a imparare a vivere in modo diverso perché qui proprio c'è poco da fare.

Io ho imparato anche, in quella circostanza, una cosa che secondo me sta anche all'origine di tutto quello che è diventato Gramsci, e cioè che il mondo è fatto male ed è fatto male perché c'è chi sta bene perché altri stanno male e c'è chi comanda perché ci sono altri che obbediscono.

Ho imparato cioè che quella cosa che potrebbe essere chiamata, nei termini della religiosità che avevo appena abbandonato, 'peccato originale', è il rapporto di subalternità, di strumentalità, di dominio – e sono tutte parole gramsciane – che da migliaia di anni intristisce la vita del mondo.

E ho capito anche che questo non è ineluttabile, come il mondo da cui provenivo mi insegnava.

Credo di averlo capito allora, ma sicuramente l'ho capito anche meglio in seguito, per esempio l'anno in cui ho sentito e risentito Cirese che analizzava le *Osservazioni sul folklore* di Gramsci. Quel saggio di cui ci ha letto l'inizio è nato in un corso universitario che io seguivo.

Tutto quello che Gramsci dice, racconta, di cui si occupa nei *Quaderni del carcere*, in una situazione in cui non aveva più nessuna preoccupazione di avere ragione, di imporre la sua opinione su qualcun altro, di far passare la linea sua in un'organizzazione di partito, in cui era preoccupato soprattutto di capire, non potendo nemmeno convincere, si capisce quanto vale – e quanto vale ancora oggi – se lo si vede dentro un orizzonte di preoccupazioni a cui lui non ha mai rinunciato, nemmeno quando ha potuto solo pensare, nemmeno più progettare.

Lo si capisce solo collocando il tutto, ogni sua minima osservazione, anche sui nipotini di Padre Bresciani o su certi scrittori calabresi che parlavano di emigrazione e con cui è stato particolarmente duro, dentro questa sua preoccupazione di fare quanto poteva – e in carcere solo pensandoci su – perché diminuisse o finisse, magari con una lunga guerra di posizione, il rapporto millenario di strumentalità, subalternità, dominio.

Anche se contemporaneamente a questo suo pensare, a questo suo pensare tutto dentro questa preoccupazione fondante per lui, nasceva una barzelletta del tipo: il mondo borghese, il capitalismo è lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, il socialismo è tutto il contrario, cioè lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Gramsci considera il folklore come una cosa importante, come una cosa seria e da prendere sul serio, lo scrive tre volte quasi con le medesime parole.

E perché? Io l'ho imparato quei giorni lì e non mi è più uscito di testa e mi resterà ancora a lungo: il folklore è una cosa seria, da prendere sul serio perché va studiato come «concezione del mondo e della vita del popolo inteso come insieme delle classi strumentali e subalterne di ogni società finora esistita».

Uno può dire tutto, ma se non rimane qui dentro si perdono le coordinate.

Io poi in quegli anni ho fatto anche l'azzardo di pensare che Gramsci riducesse un po' troppo idealisticamente la vita popolare alla concezione del mondo e della vita, ma era un suo diritto di considerare magari solo sovrastrutturalmente la nozione di folklore, visto che tra l'altro anche etimologicamente significa appunto sapere del popolo, sapienza o conoscenza popolare.

Ma queste sono quisquiglie, io probabilmente ho peccato anche di materialismo volgare pensando che Gramsci avrebbe fatto meglio a parlare di tutta la vita, magari anche usando i due termini classici marxiani, il modello

interpretativo marxiano che divide le cose del mondo in struttura e sovrastruttura.

Fatemi finire rimettendoci davanti a questa definizione.

Ogni parte è enorme, le ultime parole per esempio, che in genere si trascurano, «di ogni società finora esistita», e non solo la civiltà occidentale, le varie forme di società della storia che diciamo della società occidentale. «Di ogni società finora esistita»: per un antropologo questa è un'indicazione formidabile, da accettare o da negare, ma comunque enorme.

C'è una dimensione, una prospettiva di studio, dice Gramsci, che può essere utile per comprendere situazioni che sono praticamente sempiterni, forse anche nel futuro, anche se lui pensava che la subalternità fosse abolibile, non con un *putsch* alla maniera di Lenin, con una lunga guerra di posizione, case-matte e così via, ma comunque abolibile.

E quindi rispetto alla domanda che anche tu, Alberto, ponevi, se il folklore è cosa buona o cosa non buona, possiamo dire che il folklore è sicuramente cosa non buona, visto che in futuro non dovrà più esserci un modo di sentire e di pensare il mondo e la vita che sia proprio di classi strumentali e subalterne.

Io a questo, Alberto, non rinuncerò mai, credo, finché avrò l'uso di ragione.

PIETRO CLEMENTE

Ho cercato, rileggendo le pagine di Alberto Cirese su Gramsci, di ricordare il rapporto che la mia storia di studioso ha avuto con queste pagine e poi più direttamente con Gramsci.

Vorrei ricostruire il ruolo di Gramsci nella mia formazione, facendo una distinzione che è pertinente per chi ha lavorato con Cirese e l'ha conosciuto alla fine degli anni '60.

Mi è più facile farlo perché di recente Giovanni Kezich ha proposto un convegno dedicato al '68 e all'antropologia, che si farà ai primi di novembre al museo di San Michele all'Adige, e mi è stato facile ricordare che Gramsci non è una parte del mio bagaglio intellettuale in quegli anni.

Intorno al '68 gli autori che circolavano erano altri. Gramsci veniva sentito un po' come un autore di cui non se ne poteva più, faceva parte di un repertorio abusato, in Sardegna: sia la sinistra che la destra usavano Gramsci.

E quindi sul piano politico non era un autore forte, sul piano politico-intellettuale per la cultura del '68 erano più forti altri autori, come Marcuse o Fanon, in un approccio prevalentemente terzomondista o studentista.

Ad esempio uno dei testi per me più importanti del '68 fu uno scritto di un particolare intellettuale italiano che veniva da Trento, Mauro Rostagno, che ha avuto una storia complessa che a mio avviso è importante ricordare. Il suo testo stava insieme a quello di altri in una raccolta di documenti di lotte studentesche.

È stato uno dei pochi eroi del '68 che ha seguito, con una coerenza che l'ha portato alla morte, un percorso di liberazione.

Diciamo che per me non c'è stato neanche un rapporto tra il '68 e l'antropologia. Io ho scelto di diventare antropologo essenzialmente perché ho scelto Cirese, quindi ho scelto prima Cirese e poi l'antropologia, soprattutto in ragione del dialogo che lui aveva saputo creare nel '68.

Quello è un periodo che Cirese non ricorda molto volentieri, che considera qualche volta l'inizio della fine di un'epoca più stabile, più riconoscibile e che io invece sento come anche l'inizio di una liberazione per tante persone che erano i nostri docenti e che dopo il '68 sono stati molto più se stessi di quanto non fossero prima.

Qui a Nuoro non posso non pensare a Giovanni Lilliu: prima del '68 era in un modo che noi detestavamo e dopo è stato in un altro modo che abbiamo amato. In qualche modo aveva un impaludamento dentro, una struttura che non ne rivelava gli aspetti umani, la libertà e la ricchezza di pensiero, che in un certo senso lo costringeva ad essere il preside cattivo.

Con Lilliu avemmo nel '67 uno scontro perché a una nostra domanda – addirittura, pensate ...! – di mettere un telefono nell'atrio, aveva risposto che c'erano degli errori di ortografia nella lettera. Cosa che ancora mi rende furibondo se ci ripenso!

Quindi la capacità di dialogo che Cirese ebbe con noi è molto simile a quella che ci ha ricordato adesso leggendo il testo su Gramsci, perché ci considerava delle persone che volevano conoscere, che volevano studiare e ci ricordava sempre che per conoscere e studiare ci sono delle regole e che non lo si può fare in modo selvaggio.

Questa capacità di dialogo e al tempo stesso di proposta di regole era per noi una cosa convincente, era più convincente che non la solidarietà ed era più convincente che non il conflitto.

Quindi ci trovammo con una serie di professori che qualche volta ci consigliavano senza essere corrivi, come è stato il caso di Cirese; che ci dicevano: «prima dovete sapere queste cose, per poi fare», e magari su questo non gli abbiamo dato abbastanza retta perché forse non avremmo fatto, però ci ha lasciato un modello formativo critico, che forse non è considerato oggi, *ex post*, coerente con quell'immagine del tempo.

Quando rileggo le cose che ho scritto in quegli anni ho sempre un brivido di paura nella schiena, temendo di non riconoscermi affatto in quello che ho scritto.

Mi è capitato di recente di rileggere la mia tesi di laurea, quella che ho fatto con Alberto Cirese e che mi ha consentito di diventare un professore, perché già nel 1971 è diventata un libro, con il titolo *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, e che invece si chiamava come tesi *Frantz Fanon e la rivolta dell'oggetto etnologico*, che era un tema più ciresiano in quegli anni. È una tesi che sostiene un progetto anche molto forte di uso di Fanon come

elemento importante di un clima rivoluzionario, intercontinentale, di trasformazione e di cambiamento, però è anche una tesi critica.

Analizzo i testi di Fanon, li colloco dentro una scena intellettuale critica; per fare questa tesi ho imparato il francese, che non conoscevo, ho collocato Fanon nello scenario di una *renaissance* hegeliana della Francia di quegli anni e quindi rileggendola non mi sono vergognato troppo, diciamo così.

È probabilmente questo quello che mi ha dato Cirese anche in quegli anni, la conoscenza è la condizione per poi avere delle tesi, per non essere semplicemente dei propagandisti, per non essere semplicemente degli ideologi, per non portare soltanto argomenti di dissenso e non di fondata conoscenza.

Ma dicevo questo per dire che il Gramsci che io ho praticato come studioso è il Gramsci di Cirese, cioè io non ho avuto un mio Gramsci in quanto giovane militante del '68, io mi ero già incontrato con Gramsci e diciamo per una serie di influenze varie non l'avevo considerato un autore interessante.

Gramsci era già stato oggetto di varie polemiche politiche sulla sua interpretazione e quindi le prime cose che ho scritto che tenevano conto di Gramsci sono legate al fatto che, a partire dal 1973/74, sono diventato professore di Storia delle tradizioni popolari nell'Università di Siena e che ho fatto il mio primo corso sui canti popolari, di cui non sapevo moltissimo per la verità, ma avevo dei robusti riferimenti, tra i quali Alberto Cirese mi aveva insegnato che Vittorio Santoli era uno di quelli fondamentali.

E quindi io mi sono letto Santoli e ho letto anche il testo di Santoli su Gramsci, che Cirese ha sempre mostrato di considerare molto importante, e lo era obiettivamente, anche per il rilievo del personaggio, di Santoli, e del rapporto che c'è stato tra filologia germanica e le tradizioni popolari italiane. Rapporto non casuale, perché ricordiamo che la filologia germanica aveva dietro Grimm e tutta una storia di studi demologici. Rapporto che da Santoli arriva fino a Giorgio Cusatelli, che è un altro pezzo di storia anche cagliaritano e che è mancato quest'anno stesso.

Era una storia intellettuale che incontrandosi con Gramsci conosceva e produceva un arricchimento.

Dicevo che i primi riferimenti che ho fatto a problematiche di tipo gramsciano negli studi di tradizioni popolari sono in uno scritto del '74 (*Perché ricercare, studiare, riproporre canti popolari?*) che era dedicato a Caterina Bueno, una delle voci del canto popolare toscano, legata allo spettacolo *Bella Ciao* del festival dei Due Mondi di Spoleto, del 1964, poi a quella che sarebbe stata la storia dell'Istituto Ernesto De Martino e del Nuovo Canzoniere Italiano, fino a diventare una vicenda a sé.

Quello che poi è stato il mio tentativo di fare il bilancio del ruolo di Gramsci nelle tradizioni popolari italiane è stato un saggio (*Dislivelli di cultura e studi demologici italiani*) che è uscito su «Problemi del Socialismo» nel 1979 e che era una riflessione che voleva fare il bilancio su una serie di dibattiti che c'erano stati in Italia in quegli anni e che aveva come punto di riferimento i dislivelli di cultura e il modo con cui Cirese li aveva interpretati.

Cirese che legge Gramsci e lo incorpora negli studi di storia delle tradizioni popolari è un'operazione che ha caratterizzato la trasformazione della demologia italiana negli anni '60-'70. Certe volte noi abbiamo dato Gramsci come già presente nel paesaggio del dopoguerra, ma di fatto è una fondazione che Cirese fa, proprio con la dispensa cagliaritano *Orientamenti generali nello studio delle tradizioni popolari* del 1959/60

A me pare che sottolineare questo sia una cosa piuttosto importante, almeno per le storie intellettuali di molti di noi, perché diciamo che questo tipo di studi demologici, come l'abbiamo sentito, come l'abbiamo vissuto in quegli anni non era la stessa cosa degli studi demologici di Paolo Toschi o di Giovanni Bronzini, che pure sono stati i miei predecessori, assolutamente più illustri ed energici, nella direzione della rivista «Lares».

Forse abbiamo avuto un eccesso di critica nei riguardi di quella tradizione, e per questo spesso Alberto Cirese ci ha rimproverato di avere troppo trascurato Toschi, però diciamo che l'abbiamo trascurato grazie a lui, secondo me, proprio perché ci ha dato un modello di riferimento nuovo e più completo che dava senso allo studio delle tradizioni popolari.

A me pare che si possa dire che *Cultura egemonica e culture subalterne* è la costruzione della discorsività antropologica, o demologica, italiana, che rende gli studi italiani diversi da quelli di tradizione positivista o di altro tipo.

Negli Stati Uniti, per esempio, c'è stata una forte influenza della psicanalisi negli studi di folklore.

Questo tipo di approccio di Cirese noi l'abbiamo trovato vivace quando insieme siamo andati in Messico, nella sua non so se terza o quarta o forse quinta patria.

Questo forse era un indizio di quello che sarebbe poi successo con il ritorno, attraverso *culture studies* e *subaltern studies*, di una chiave di interpretazione che forse può avere anche delle implicazioni marcatamente politiche, e effettivamente in Messico sia io che Cirese ci davamo da fare a spegnere l'eccesso di interpretazione politica che veniva data della nozione dei dislivelli di cultura.

In queste nozioni – dislivelli, connotazione, solidarietà – è come se venisse ritagliato un ambito degli studi che ha delle sue regole di connessione, basate non sul bello, sul pittoresco etc. etc., ma sull'essere parte di una storia nazionale, con le sue relazioni tra i gruppi sociali, Questo in fondo equivale a collocare questa scena degli studi demologici dentro quella più grande scena che Gramsci ha costruito e che probabilmente è ancora riconoscibile come la sua opera d'arte: la trasformazione di un sistema di pensiero come quello marxista, che era tutto centrato sull'economico, in un pensiero straordinariamente sensibile ai movimenti intellettuali, ai piccoli gruppi, ai sottogruppi, che solo per semplificazione chiamiamo classi strumentali subalterne e classi egemoniche.

Se uno va a leggere Gramsci, trova delineati continui movimenti di gruppi, intellettualità che sono poetici, che sono giornalistici, che sono politici.

Gramsci dà uno scenario marcatamente ricco di varietà, tanto che quando a me è apparso che il modello 'classi strumentali subalterne' non fosse più adatto alla storia nazionale italiana e rischiasse un pochino di invecchiare la nostra analisi e ho pensato che il modello della varietà e della pluralità fosse più forte che non quello delle classi strumentali subalterne, Gramsci non è venuto meno in quella modalità di formazione intellettuale che avevo ereditato.

Quando l'ho pensato, per la verità, Gramsci era venuto meno per altre ragioni. Diciamo che alla fine degli anni '70 Gramsci si è un pochino eclissato dalla nostra memoria insieme al marxismo e a una parte della storia del movimento operaio.

All'inizio degli anni '80 è come se cominciasse una nuova storia, è come se noi ci svegliassimo ...

O ce l'avevamo già dentro nel sangue e quindi aggiungerne ancora un pochino di più di Gramsci avrebbe prodotto un effetto superfluo dal punto di vista corporeo, o c'eravamo talmente stufati di fare riferimento a quel paradigma che a partire da quegli anni effettivamente il dibattito in Italia su Gramsci si è quasi spento.

Quindi non è che ci siamo dimenticati del saggio di Cirese, ci siamo dimenticati di Gramsci.

Io credo che avessimo delle ragioni per dimenticarci di Gramsci e infatti sì, eravamo imbarazzati, ricordo che a Siena venne uno studioso nord europeo, poi degli studiosi ungheresi, degli studiosi americani che venivano in Italia perché era la patria di Gramsci e si rendevano conto che ormai non ne parlava più nessuno, anzi qualcuno se ne vergognava di parlare di Gramsci.

Questi incontri nuoresi sono nati con questa idea di Gramsci ritrovato.

È come se Gramsci, quando noi gli abbiamo chiuso la porta perché non ne potevamo più, si fosse messo su una strada in giro per il mondo, avesse fatto altre conquiste e poi ci ritornasse dall'India con *subaltern studies*, dagli Stati Uniti con Said, dall'Inghilterra soprattutto, forse il filone più forte, più qualificato che noi non abbiamo ancora conosciuto in profondità, dove c'è stato anche uno sforzo di leggere la società di massa, le comunicazioni di massa, il consumismo utilizzando Gramsci in modo originale.

E quindi siamo un po' portati adesso a rivedere Gramsci e a riabilitare quella memoria di abitudini e anche a riconoscerci in qualche modo mai del tutto traditori di quel metodo, che poi Cirese in qualche modo aveva potenziato, come spirito di scissione, spirito critico.

Alberto Cirese in certi anni per polemizzare con noi, che dicevamo di essere post moderni e decostruzionisti, diceva: «ma sono stato io il più decostruzionista»; effettivamente ha decostruito il modello dello stornello, dello strambotto, dei canti popolari e così via.

Credo che il modello del decostruzionismo degli anni '90 sia lo stesso, cioè ha la stessa radice in una filologia storica, critica, che non accetta gli oggetti costituiti, li smonta, li apre e cerca di vedere se esistono altre connessioni.

Tutto sommato credo che quell'eredità abbia continuato in qualche modo ad agire. Forse per rinominare Gramsci ufficialmente nel dibattito contemporaneo avevamo bisogno di qualche mossa, di qualche mossa inedita.

E probabilmente Baratta ha con noi antropologi, o almeno con me, avuto il vantaggio di essere il non indigeno, che quindi guardando da fuori come fanno gli antropologi in altri contesti, ha un po' ripreso una parte del dibattito italiano, ha recuperato questo testo di Alberto Cirese e lo ha messo insieme a Hall e a Said, cosa che mi ha disorientato notevolmente, ma al tempo stesso mi ha dato la visione di un altro scenario.

Dopo gli anni di dibattito calante in Italia e di Gramsci nascosto, anni in cui Gramsci invece cominciava a decollare nel resto delle culture, anglosassoni soprattutto, ora abbiamo una riapertura di scenario in cui il saggio di Cirese va letto in quella direzione, nella direzione di Hall, di Said e non nella direzione italiana dove invece si sarebbe spento.

Questa mi pare una mossa molto molto interessante e che io non sono ancora in grado interamente di valutare, però mi sembra promettente, apre a una possibile rilettura proprio decostruendo il paradigma del Gramsci di quegli anni, rileggendo gli umori critici che Cirese tira fuori da Gramsci e anche restituendo a una serie di parole, che poi nel tempo abbiamo finito per trascurare, il peso che avevano avuto.

Ad esempio, per dire che Cirese dialogando con Gramsci fonda una sorta di discorsività dei nostri studi, appunto va ricordato che nozioni come quella di buon senso, senso comune, vengono tratte da Gramsci, e che uno dei temi ancora più interessanti da rileggere nelle annotazioni ciresiane dell'antropologia italiana fine anni '70, è il rapporto tra concezioni del mondo e della vita e concetto di cultura.

È un tema che troviamo in una delle postille di Alberto Cirese a *Intelletuali, folklore, istinto di classe*, uno di quei saggi che più di altri rivelano il metodo, la formazione, la capacità di dialogo che ha Cirese.

In quel testo Cirese praticamente dialoga con Giulio Angioni, con me, con Piergiorgio Solinas, con Carla Pasquinelli e con Amalia Signorelli.

È come se dicesse: beh, mi avete fatto delle osservazioni critiche su questo tema, cultura e concezioni del mondo e della vita, io voglio fare un bilancio sulle vostre segnalazioni e proporre il mio punto di vista.

Alla fine di questo saggio Cirese opera una tattica in qualche modo elusiva di una risposta finale. Dice: finché i due concetti mostrano di essere entrambi ricchi di potenzialità non li voglio contrapporre, in parte forse si sovrappongono, su questo tema cercherò di chiarirmi ulteriormente.

È un esempio magistrale di quel senso di onestà che poi ha legato Alberto Cirese al tema della verità in Gramsci, della verità dello studioso, della verità della conoscenza.

A leggerlo oggi si comprende anche meglio come in Italia abbiamo digerito l'antropologia dei modelli di cultura etc. etc., attraverso questo continuo confronto con Gramsci.

Quindi diciamo che Gramsci e Cirese negli studi sono diventati un discorso comune, che poi Cirese ha arricchito di tutte le sue esperienze precedenti, ha arricchito di una sistematica della descrizione, della documentazione, che poi è diventata una sistematica dell'analisi degli enunciati soggiacenti, poi dei modelli; fino a che Cirese ha cominciato a lavorare su altri mondi rispetto a quelli delle tradizioni popolari e ha costruito quel suo orizzonte prevalentemente di antropologia culturale dell'invarianza.

In questo processo secondo me Gramsci è restato come un fermento attivo.

Quando insieme a Fabio Mugnaini, dopo molti anni che lo usavamo nella didattica sotto forma di dispensa, nel 2001 abbiamo pubblicato un volume antologico che si chiama *Oltre il folklore*, credo che abbiamo considerato che proprio per il tipo di connotazione e di solidarietà che Cirese aveva stabilito ragionando su Gramsci tra gruppi sociali e cultura, dovevamo riconoscere che quel modello, gruppi subalterni etc. etc., era diventato poco utile e che era necessario complicare quel tipo di modelli, complicare anche gli oggetti di cui si occupano gli studiosi di tradizioni popolari e in particolare affrontare il tema della modernità e della complessità.

Perché, non per colpa di Gramsci, ma di noi stessi, rischiamo di intrappolare nel 'modello classi subalterne' qualche cosa che era fortemente dinamico.

Quando Cirese ha scritto quel libro certi processi di massa erano in qualche modo appena agli inizi, tanto che poi Cirese stesso non ha continuato un discorso che pure aveva avviato, nel saggio del 1971 appunto sul tema dei consumi (*Tradizioni popolari e società dei consumi*).

Lui è convinto che noi non l'abbiamo mai letto, ogni tanto ci rimprovera, ma potremmo farci interrogare.

Il rapporto che ho avuto da allievo con Cirese non mi pare abbia configurato una situazione da «nipotini di Padre Bresciani», invece io mi sento un 'figliolino' di Cirese, lui non so se ci si può riconoscere, perché mi sembra di avere un po' incorporato la lezione del maestro.

Quando io scrivo nel '78-'79 sui dislivelli di cultura, questi dislivelli di cultura sono diventati un ente, non è che dico «io li ho imparati da Cirese in quest'anno etc. etc.», ma uno dopo avere fatto duemila esami su *Cultura egemonica e culture subalterne*, praticamente ce l'ha in automatico, cioè è diventato il suo modo di pensare.

Uno parla con quelle parole e quindi non ha più bisogno di dire chi era il creatore di quelle parole; questo significa proprio una discorsività, fatta di termini che sono entrati nel proprio lessico, nella propria grammatica mentale.

Dicevo che probabilmente per questo tipo di storia sono interessanti dei passi come quelli che ha fatto Baratta: sparigliare le carte da un altro campo disciplinare, attraversare con Gramsci gli studi e scegliere questo saggio di Cirese, che come metodologia saggistica è un saggio assolutamente magistrale, di quell'analisi semiotico filologica del testo che resta una delle cose che non abbiamo imparato benissimo, però abbiamo capito quanto era importante, e

quindi le rimette in gioco in un orizzonte che non è solo più l'antropologia italiana, anzi diciamo che quello è un orizzonte limitante per questo tipo di saggio, si deve stare in un dibattito sulle scienze sociali internazionale.

Mi sembra assolutamente interessante questo tipo di approccio, così come ho trovato interessante la lettura che ha fatto Mimmo Boninelli di Gramsci nel suo libro *Frammenti indigesti*, che ha per certi aspetti la capacità di disordinare il campo percettivo gramsciano come noi l'avevamo ereditato attraverso questo passaggio, dal testo di Togliatti al testo di Gerratana e all'avvio del nostro Regesto gramsciano, una specie di 'mossa del cavallo' che disorienta.

Per me Gramsci ricomincia ad essere interessante – non che non mi renda conto che non lo sia comunque – quando leggo in *Frammenti indigesti*: «da bambino io ero un infaticabile cacciatore di lucertole e serpi, che davo da mangiare a un bellissimo falco che avevo addomesticato».

A me Gramsci mi si riapre per questi dettagli, come a dire: ma forse avevo sbagliato persona. Mi aiuta a ricominciare in una lettura fresca di Gramsci, come ad esempio: «in casa la sera giochiamo alle carte. Non avevo giocato mai finora, il Bordiga assicura che ho la stoffa per diventare un buon giocatore di scopone scientifico».

Io sono stato anche bordighista, nella mia generazione siamo stati un po' di tutti, quindi Bordiga non lo posso dimenticare, Bordiga che era un buon cuoco, viene raccontato che faceva delle frittate stupende. Bordiga era napoletano e sosteneva anche che dal discorso di un oratore si potrebbe dedurre che cosa aveva mangiato.

Questo Gramsci che gioca a scopone scientifico nella casa napoletana di Bordiga, che probabilmente gli ha fatto una frittata, per me è veramente come il riaccendersi del senso di una storia che era stata imbalsamata, fondamentale nel passaggio togliattiano e in tutto questo dibattito sugli intellettuali, Alicata etc. etc., che nonostante non l'avessimo vissuto, almeno la mia generazione, però pesava sul Gramsci che avevamo conosciuto nella sua interezza.

Mentre il Gramsci delle tradizioni popolari, attraverso la mediazione di Cirese era stato, almeno per me, proprio un Gramsci vitale che riusciva a connettere quelli che erano i temi dei canti popolari con la società italiana e il suo cambiamento, i gruppi sociali che la componevano e non semplicemente a diventare una sorta di strumento classificatorio, di cui si finiva per perdere il senso e che veniva usato soltanto per una tradizione disciplinare.

D'altra parte, forse proprio per questo spirito gramsciano, diciamo del rigore verso se stessi, nella prefazione di *Cultura egemonica e culture subalterne* troviamo un'espressione che per me è sempre stata molto forte, cioè che una disciplina è uno strumento conoscitivo che può anche rivelarsi privo di fondamento.

E quando una disciplina non serve alla conoscenza, fa bene a scomparire.

Questo, nell'aprire un manuale su una disciplina, ditemi un po' se non è un atteggiamento decostruttivo ...! Come dire: annuncia la decostruzione come metodo.

Sono una serie di percorsi e insegnamenti che io adesso non riesco complessivamente a collocare in un bilancio, ma che mi hanno fatto pensare che questo incontro con Cirese fosse oggi un incontro di un diverso orizzonte.

Non è quel solito dibattito che facevamo negli anni '70 e che aveva l'etichetta che Cirese ha ricordato, con cinque università che per noi che c'eravamo dentro si chiamava TO.FI.SI.RO.CA. (Torino, Firenze, Siena, Roma, Cagliari), e che era legato a un'idea di rifondazione marxista dell'antropologia.

Cirese era un po' scettico, si lasciava un po' trascinare, però anche lui si era messo in questo orizzonte.

Mi sembra appunto che è interessante oggi aprire questo non come un bilancio del passato, ma come un inizio di futuro, come se questo saggio di Alberto Cirese avesse bisogno di un compimento nel futuro, in un nuovo dibattito.

Spero che Baratta possa dimostrarlo anche lui, questo, che possa farlo fermentare e tornare utile dentro quel dibattito, dentro la lettura italiana di Hall, che adesso è quasi tutto tradotto e quindi cominciamo a conoscerlo meglio, anche di Said che è stato abbastanza già influente negli studi italiani, nel campo dei *culture studies* soprattutto e che ha forse però una dimensione riflessiva un po' diversa da quella di questo ambito.

Una destinazione di queste riflessioni è il fatto che con Paolo Piquerdu e l'ISRE abbiamo pensato di mettere insieme, diciamo così, il ruolo istituzionale che l'ISRE ha avuto in questo progetto, ponendolo al centro di una delle sue molteplici attività di progettazione culturale, e la rivista «Lares», che è questo pezzo di storia delle tradizioni popolari che ha il vanto di essere una delle più longeve riviste italiane, essendo nata nel 1912.

Proviamo allora a fare questo innesto, questo nuovo incontro di Gramsci con gli studi demologici, utilizzando questo seminario e quello che abbiamo fatto l'anno scorso su Gramsci Ritrovato sempre a Nuoro, che è stato molto ricco proprio del dialogo tra il Gramsci italiano e il Gramsci che tornava da questo lungo viaggio e che non era più quello che avevamo conosciuto.

Quando si viaggia si cambia, si conoscono altri mondi, ci si appaesa in altre realtà e quindi il Gramsci dei *subaltern studies* e il Gramsci di Hall, di Said, quello latino-americano è un Gramsci molto diverso, ancora da scoprire. In questo scenario collochiamo anche il dibattito intorno a una rilettura del Gramsci di Cirese, che è il punto di avvio della storia della demologia italiana a partire dalla fine degli anni '60.

Ma è anche forse un punto di inizio per una rilettura di Gramsci in questa nuova temperie che lo vede nuovamente promettente di risultati e di spiriti di scissione vari.

PAOLO PIQUEREDDU

Il programma ora prevede il dibattito. Sono state dette tante cose stimolanti. Do subito la parola a chi vuole intervenire.

EUGENIO TESTA

Vorrei sollecitarla, professore Cirese, sulle cose che ci aveva detto in piazza Capri, a me e a Giorgio Baratta, quando siamo venuti a trovarla, e cioè sul tema dell'«esaurimento della spinta propulsiva» del pensiero di Gramsci per lei. Parlando della coppia egemonia-subalternità, cultura egemonica – culture subalterne, lei ci aveva accennato ad alcuni passaggi che l'avevano fatta riflettere. In qualche misura sembrava venuta meno per lei l'utilità di un dialogo con Gramsci, anche in relazione a qualcosa che in Messico l'aveva fatta pensare e al tema dello sviluppo grande delle comunicazioni di massa.

ALBERTO M. CIRESE

Sì, quello che Eugenio Testa ha chiamato l'esaurimento della spinta propulsiva si lega anche agli accenni che ha fatto Piero Clemente sui dislivelli di cultura. Ma vorrei fare chiarezza sui termini della questione.

Gramsci ed io come generazione, come tempo, abbiamo conosciuto un mondo popolare che per esempio anche Giulio Angioni ha conosciuto. Ci abbiamo vissuto dentro.

Quando io sono venuto la prima volta a Nuoro, a Desulo le donne vestivano ancora il costume rosso, quotidianamente.

Il mondo popolare, la cultura popolare, quello che chiamiamo il folklore aveva una sua vitalità effettiva che non è che uno dovesse andare nei musei per cercarla, l'aveva a casa. Se non l'aveva a casa propria, l'aveva in quella del vicino.

Cioè, il lume a olio, la luce *appennetora*, quella con cui mio padre aveva studiato e poi diceva «maledizione, la tecnologia mi ha rovinato!» – cioè l'elettricità, un po' ci scherzava, perché lui era abituato a quel tipo di luce – se non l'avevamo più a casa nostra, nella casa del vicino c'era ancora o nella casa del paese vicino al mio, che era già una cittadina.

E questo era anche il mondo nel quale era cresciuto Gramsci, questo è vero ancor di più per lui che per me, oltre tutto lui in Sardegna.

Cioè, noi stavamo parlando allora di un mondo che esisteva e che, per «disgregato e indigesto» che fosse, aveva una sua compattezza e una sua presenza storica oggettiva, non inventata.

La differenza tra città e campagna era evidente e forte, così come la differenza tra la cultura di vertice e la cultura di base, popolare.

In Sardegna, per dire un'altra delle esperienze qui fatte, io ho colto intanto questo mondo che era molto vicino al mondo molisano e al mondo abruzzese e marsicano – io sentivo di più quello molisano, ma lasciamo perdere il perché. Questi sono i dislivelli di cultura, che non sono una teoria, io nego che si tratti di una teoria, i dislivelli di cultura sono la descrizione di uno stato di fatto che allora esisteva, se oggi non c'è più non parliamo più di dislivelli di cultura, ma allora c'era.

È il mondo del quale dovevamo occuparci e sul quale rifletteva Gramsci. Ma per Gramsci Donna Bisodia – che sarebbe il «da nobis hodie» che popolarmente viene trasformato in un personaggio – Donna Bisodia non era una cosa studiata nei libri, era una cosa che aveva vissuto nella sua infanzia e nella sua giovinezza.

E allora il Gramsci che parla delle classi egemoniche e delle classi subalterne non parla soltanto in base alle teorie della classe del marxismo, ma anche in base a quello che vedeva chiunque visse.

Non avremmo detto, se lui non l'avesse detto, cultura ufficiale o egemonica, e cultura subalterna, ma lo vivevamo.

Benedetto Croce ce l'aveva dentro casa, le favole lui se le faceva raccontare dalla domestica, che veniva dal paese e in paese si raccontavano le favole. Lei andava a servizio a casa di Benedetto Croce e Benedetto Croce la pregava di dettarle le favole.

Cioè, un mondo esistente di cui Gramsci aveva conoscenza, non per averlo studiato a scuola, sui libri, ma per esserci vissuto dentro.

Torno alla questione della dicotomia egemonico-subalterno. Una preoccupazione sull'esportabilità del modello egemonico-subalterno, basato sull'esistenza di due fronti, ognuno dei quali con una sua qualche compattezza, come li si poteva vedere in Italia, un primo dubbio, non teorico ma di fatto, mi è venuto appunto in Messico.

In uno dei primi studi che ho pubblicato sulla Sardegna si parla di circolazioni culturali diverse: vertici-vertici, base-base, vertici-base. In Sardegna la circolazione culturale vertici-base era molto più intensa di quello che non fosse in altre regioni italiane, ed era più intensa anche di quella vertici-vertici e di quella base-base. Cioè, non è che i vertici culturali sardi avessero tanta circolazione culturale con i vertici culturali continentali, della penisola, né la circolazione culturale popolare aveva tanta ricchezza di comunicazioni.

Per esempio, mentre in Italia la canzone epico-lirica, di cui uno degli esempi è diventato famoso come *Bella ciao* – badate, la canzone epico-lirica *Bella ciao* non l'hanno inventata i partigiani, posto che l'abbiano mai cantata: *Bella ciao* è *Fior di tomba* raccolta da Costantino Nigra nel 1850. «Stamattina, appena alzato, ho trovato il primo amor», cammina, diventa una canzone della Prima Guerra Mondiale, dove si dice ancora «primo amor», e poi a un certo momento diventa «ho trovato l'invasor».

La circolazione culturale, la tradizione, cioè la trasmissione di generazione in generazione, vanno indietro – cioè avanti – anche per centinaia di anni.

Dicevo, mentre in Italia la canzone epico-lirica si è diffusa dal nord verso il sud, e ha scavalcato anche i confini di quella che Costantino Nigra non chiamava Padania – come fa Bossi rozzamente, ma con un certo fondamento – ma che aveva identificato come l'Italia superiore, superiore geograficamente, fino alla Magra, la canzone epico-lirica non è entrata in Sardegna. Ce n'è un solo esempio che è il *Testamento dell'Avvelenato*: «Mamma ho preso il veleno e morirò». Stranamente è una canzone che si presta a diventare ritmo iterativo, che assomiglia allora alle tecniche del *trintases*, del *mutu* o del *mutettu* e via dicendo.

La circolazione dei contenuti delle tradizioni orali cantate di questo tipo non è arrivata in Sardegna, non ha superato questo braccio di mare.

È chiaro, la nave nell'800 arrivava una volta ogni quindici giorni, quando ho cominciato a venire in Sardegna in aereo potevamo andare e venire nella stessa giornata, fare colazione a Cagliari, mangiare a Roma e venire a cenare a Cagliari.

Questo mondo con la sua compattezza era a due: in Toscana c'erano i padroni dei terreni dei mezzadri e c'erano i mezzadri, e c'era la Menichina che cantava per i signori.

E il signore – non ricordo di quale zona della Toscana – nell'anno giubilare del 1700 la porta a Roma per farla sentire alle teste coronate di tutta Europa.

Sono due mondi chiaramente distinti, non è la teoria marxista delle classi, è lo stato di fatto della società italiana, che ha la città e le campagne.

E chi sta in città, io sostengo – continuando il pensiero di Gramsci su questo punto – non vuole che chi sta in campagna impari a leggere e a scrivere. Più religione e meno istruzione. Se si istruiscono, diventano pericolosi. È l'esclusivismo culturale

Contemporaneamente il contadino dice: a casa mia si fa a modo mio. Resiste all'acculturazione coatta che vorrebbero imporgli.

Terzo elemento: la lentezza delle comunicazioni fa sì che in Francia le signore di Parigi riconoscevano immediatamente che una signora era provinciale, sapete come? Guardando il vestito che indossava. Portava la moda dell'anno prima. Perché? Perché le sarte della provincia ricevevano con ritardo le riviste con i modelli, per cui in provincia le sarte tagliavano i vestiti secondo i modelli dell'anno prima.

Questo è quello che genera il dislivello di cultura.

Non è dunque una teoria o un modello, ma è la rappresentazione razionale dell'esistente e cioè non è l'anima popolare e tutto il resto, è semplicemente l'esistenza dei ceti marginali, di quelli che possiamo chiamare, avvalendoci della frase di Gramsci che ha citato Giulio Angioni, «le classi subalterne di ogni società fin qui esistita».

Che poi Gramsci volesse farla finire questa marginalità e subalternità, con la descrizione dei fatti non c'entra assolutamente un tubo. Lui sta semplicemente dicendo: fino ad oggi è andata così. Uno potrebbe anche dire: mi sta bene che continui ad andare così. Non danneggia la descrizione, cioè la presa d'atto dell'esistenza di due gruppi.

Vado in Messico e ti trovo che puoi fare cultura egemonica e culture subalterne, ma il gruppo che sarebbe l'equivalente delle contadinanze italiane – perché quelle del folklore sono le contadinanze italiane – il gruppo della campagna in Messico, sono in realtà due: i campesinos, cioè gli spagnoli ormai diventati messicani e i loro discendenti, e gli indios, che sono anche loro dalla stessa parte, ma che hanno una cultura diversa.

Per cui la rappresentazione dei dislivelli deve dire: attenzione, in Italia possiamo distinguere tra un contadino piemontese e un contadino siciliano e un contadino sardo, ma la distanza culturale tra un contadino sardo, un contadino piemontese e un contadino siciliano è infinitamente inferiore alla distanza che in Messico c'è tra il campesino da una parte e, a pochi chilometri di distanza, l'indio.

Allora uno dice: non mi basta più «egemonico e subalterno» per raffigurare la situazione messicana. Uno che voglia rappresentare adeguatamente la realtà dice: beh, non è che io mando in soffitta Gramsci, dico che Gramsci rappresentava una situazione che non è quella messicana.

Per il Messico, per esempio, Gramsci può servire enormemente ancora – questo l'ho constatato in Messico – per la storia della formazione nazionale del Messico, cioè di come il Messico ha dato a se stesso coscienza di essere nazione.

A me l'ha spiegato in un tratto il vice direttore del Museo di Antropologia di Città del Messico, portandomi davanti alla colonna di pietra che sta nel cortile, nel giardino del museo, che è una pianta di mais, di granturco, nella quale lui mi spiegò: «guardi, ci sono tre *heridas*», ci sono tre ferite, quella pianta rappresenta il Messico.

Qual è la prima ferita? L'invasione, l'arrivo cioè dei conquistatori spagnoli. La seconda ferita qual è? 1821, l'indipendenza del Messico. La terza ferita qual è? La rivoluzione di Zapata e del partito che poi è stato per tanti anni rivoluzionario e istituzionale.

Pensate un po' Partito Rivoluzionario e Istituzionale ...

Una grande invenzione, e comunque badate che nei libri marxisti la rivoluzione messicana non è mai stata considerata una rivoluzione e il Messico è servito ad ammazzare Trotsky.

Ma lasciando perdere questo. Qui non si dice: «Gramsci è superato», si dice che l'opposizione tra egemonico e subalterno in Messico si presenta di fatto diversa.

Ecco perché per me Gramsci non è che «avesse esaurito la spinta propulsiva» ... non avevo più troppo bisogno di ricorrere a lui.

Ancora per i dislivelli di cultura. Pietro Clemente ha ricordato lo scritto che è del 1971.²³

Il titolo *Cultura egemonica e culture subalterne* è nato a Cagliari sui divani rossi del Jolly. Mi era stato proposto *Cultura e subculture* che sono le espressioni dell'antropologia culturale statunitense.

E io risposi: *Cultura e subculture* proprio non mi piace, e mi venne *Cultura egemonica e culture subalterne*. Quel manuale è uscito nella prima edizione nel '71 e io ero ancora a Cagliari; nella seconda edizione accresciuta del '73 e porta una dedica: «Agli amici, ai colleghi, agli studenti dell'Università di Cagliari da cui molto ho ricevuto».

Mi permetto adesso di aggiungere, visto quello che hanno detto i miei ex allievi: a cui qualcosa ho anche dato.

Nel 1971 venni anche invitato dalla Società Filologica Friulana a parlare di folklore e società dei consumi, fu a Pordenone se non sbaglio.²⁴ Cosa sostenere? La distinzione e la permanenza per alcuni secoli di due fasce culturali: una identificabile con l'oggetto dello studio delle tradizioni popolari, l'altra con la società ufficiale.

Questa distinzione quali cause storiche ha avuto? Ho tentato di identificarle proponendo che la nascita di questo che ho chiamato 'dislivello di cultura' – che è però in relazione di circolazione con la cultura elevata, dunque non folklore come cultura di contestazione e non folklore come rivolta – sia collegata: primo, con l'esclusivismo culturale dei ceti dirigenti; econdo, con la resistenza alle acculturazioni coatte da parte dei contadini, delle contadinanze, non voglio più dire culture subalterne; terzo, con le difficoltà di comunicazione, quelle per le quali un'innovazione del centro arriva in periferia soltanto con molto ritardo.

In Romania come si dice «più»? Non si dice come da noi «più» o come in Francia *plus* ma si dice *mai*.

In Spagna come si dice «più»? Non si dice *plus*, ma si dice *más*, dal che il maestro glottologo di Gramsci all'Università di Torino, Bartoli, trae la conclusione che a Roma prima si diceva *magis* e poi si è cominciato a dire *plus*.

Per cui in Dacia e in Spagna, da Roma che diceva *magis*, arriva *magis* e dà come suo esito *mai* in Romania e *más* in Spagna.

Dopodiché viene la innovazione. A Roma non dicono più *magis*, è una parola sorpassata, dicono *plus* e in Italia arriva *plus*.

Come si dice «più» in Sardegna? *Prusu*. Da dove viene? Da *magis* o da *plus*? È la teoria della zona pur centrale ma meno esposta alle comunicazioni.

Così argomentava Bartoli, maestro di Antonio Gramsci.

²³ A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1971. Seconda edizione accresciuta: Palermo, Palumbo, 1973; ventesima ristampa: 2006.

²⁴ A.M. CIRESE, *Tradizioni popolari e società dei consumi*, in «Ce fastu?», XLIV/XLVII, 1968/71, pp. 18-28.

Può darsi che queste tre cause non siano vere, o che non siano le sole. Può darsi che ce ne siano altre: venga qualcuno e me ne dica altre. Può darsi che non siano vere, ma è vero o no che l'esclusivismo culturale tende a escludere dalla cultura e quindi a confinare nella sua cultura il periferico?

È vero o no che la resistenza all'acculturazione coatta tende a mantenere che si canti «Dove vai, dove vai bella fantina? Vado a prender l'acqua per bere e cucinar».

Lo cantano in Piemonte, a Rieti, lo cantava mia moglie quando era bambina, lo cantava Carmela del Molise, la balia di mio fratello.

Quindi, la resistenza alle imposizioni culturali conserva. E la distanza fa sì che nell'Ottocento le innovazioni della moda parigina arrivino in provincia l'anno dopo, o meglio che vengano praticate l'anno dopo, quando a Parigi sono fuori di moda.

Se queste sono le ragioni, quando cominciano a cadere è chiaro che la differenza tra cultura egemonica e culture subalterne comincia a essere diversa.

E sostengo, nella conferenza a Pordenone, non antigramscianamente, perché non c'entra assolutamente nulla, non è contro Gramsci, ma è successo che: primo, è declinato l'esclusivismo culturale perché abbiamo cominciato a fare le scuole, scuola media unica, abolizione dell'avviamento al lavoro, cominciamo a cambiare; secondo, i contadini, che prima erano attaccati al loro dialetto, adesso dicono «Per favore mi insegni l'italiano perché debbo emigrare e ho bisogno di uno strumento linguistico che mi faccia comunicare» e cioè non c'è più la resistenza alla acculturazione coatta; terzo, che è la ragione principale: è finito il ritardo nelle comunicazioni. Cominciamo ad assistere, cari amici, agli assassini del Presidente degli Stati Uniti in diretta.

E allora è chiaro che è finita la territorialità, che era quella che faceva che a Desulo si vestissero in rosso e a Gavoi magari in nero.

Finisce la territorialità e nascono le fasce di ascolto, le quali non hanno più territorialità, hanno semmai età e cioè io, quasi novantenne, vedo i programmi dei quasi novantenni, che viceversa voi non vedete perché per vostra fortuna o sfortuna ancora andate a lavorare la mattina e quindi non potete vederlo.

Vedete mai voi *Forum*? Chi di voi vede *Forum*, di Rita Dalla Chiesa? Se andate a lavorare non potete vedere *Forum*, perché si fa la mattina a mezzogiorno.

In quel momento entra quella che è la cultura di massa. La cultura di massa non è più una conservazione di padre in figlio, di nonna in nipote di un vecchio patrimonio che viene magari anche rimodernato e riadattato, ma che si trasmette di generazione in generazione. La cultura di massa viene da fuori.

Oggi non vedete più la differenza di abito tra un paese della Sardegna, come Desulo, e Roma.

Oramai dovunque le donne portano i pantaloni in un certo modo, gli uomini si mettono le scarpe di un determinato tipo. Perché, cosa è avvenuto? È finito il *décalage*, lo scarto della differenza di temporalità, ed è stata abolita la territorialità.

Arrivati a questo punto allora uno dice: ma i dislivelli di cultura esistono ancora? Quelli dei quali mi sono occupato io o sono scomparsi o sono in via di disparizione.

Ne rimangono frammenti. Se li dovrò studiare cosa rimane di tutto questo? Saranno le sagre dell'uvetta passa, le sagre del porcellino, non so cosa sarà.

Quindi non diciamo «Gramsci non serve più», Gramsci ha rappresentato, ha colto con intelligenza e con chiarezza la presenza di due – naturalmente semplifichiamo e schematizziamo – concezioni del mondo tra loro diverse, appartenenti a ceti che erano profondamente diversi.

Era piuttosto difficile che un figlio di contadino si laureasse, era difficile.

Oggi, a parte lo scempio delle lauree brevi – sulle quali dico semplicemente il mio dissenso profondo: stiamo facendo una cosa per cui entrano cento alle elementari, cento devono stare nella scuola media, cento devono stare al liceo, cento si devono laureare. E mai possibile?! – a parte questo, dicevo, oramai la gente oggi si laurea. Oggi la laurea breve è diffusa nei paesi così come è diffusa nelle città, come è giusto che sia. È chiaro che è un cambiamento.

Ancora, ed è l'ultima cosa: il paesaggio agrario mio, di Giulio Angioni, di Pietro Clemente, il paesaggio agrario della mia infanzia e della vostra era quello di vostro padre e di vostro nonno, come era quello di mio padre e di mio nonno; ma il paesaggio agrario di mio padre, di mio nonno, di vostro padre e di vostro nonno, era un paesaggio agrario che durava ormai da forse mille anni o duemila.

Oggi il bambinetto portato in campagna che vede un ruscello dice: «papà corri, che si è rotta la tubatura!» È così!

Io non sento ancora con mio figlio la differenza, ma con i miei nipoti sì. Immagino quello che sarà per Giulio Angioni quando saranno cresciuti i suoi, di nipoti, anche se la Sardegna è stata zona nel passato scarsamente evolutiva, sottratta, o meno esposta, alle comunicazioni.

È evidente che in sardo, o meglio nelle due lingue sarde, logudorese e campidanese, si dovessero poter scrivere dei componimenti sardo-latini, cioè con parole sarde che disposte in un certo modo davano senso e lo davano identico in latino. Zona più conservativa, così veniva chiamata.

È il velocizzarsi delle comunicazioni, soprattutto questo, e non la buona intenzione degli egemoni, né la disponibilità dei subalterni, che azzerando lo spazio azzerano la territorialità, e su questa territorialità azzerata, cioè sulle fasce di ascolto, porta il messaggio della cultura di massa, il messaggio pubblicitario e il messaggio dei programmi soprattutto televisivi.

È cominciato con il cinema, è continuato con la radio, e poi con la televisione è esploso. Dopodiché, come è chiaro, dobbiamo chiederci se i ragionamenti che Gramsci ha fatto su un mondo così profondamente diverso da quello in cui oggi viviamo, servano ancora nell'attualità oppure siano strumento per intendere solo quella realtà alla quale si riferivano.

Questo non lo so, ma questi sono i termini del rapporto che personalmente stabilisco con il pensiero di Gramsci.

Non è desuetudine. Se uno non ha parlato di un continente che non c'era quando lui ha scritto, glie ne possiamo fare colpa? Non possiamo.

Si tratta allora di vedere se sull'altro piano, cioè quello delle grandi concettualizzazioni che io rivendicavo essere, contro Petronio – dico così, ma naturalmente non era 'contro', era 'a differenza' di Petronio – la dimensione propria del pensiero di Gramsci, si potessero individuare altre concettualizzazioni gramsciane, altri strumenti che un pensatore di quella natura può avere messo a punto anche in relazione a situazioni che lui ha visto, ha intravisto, ha scavalcato proiettandosi verso il futuro, e questo era l'obiettivo del Regesto gramsciano.

Mi augurerei che in questo senso la lettura gramsciana riprendesse con forza.

Vediamo se si trova qualche strumento un po' più forte e capace di questa serie di occhiali che mi vedete adoperare, ma senza nessun risultato, per poter leggere meglio le cose che mi mandano Giorgio Baratta, Mimmo Boninelli e altri, che non sono riuscito a leggere, così come quelle anche di altre persone fuori della tradizione italiana che Gramsci lo scoprono ora, al di fuori delle nostre vicende e dei nostri condizionamenti, e che possono diventare illuminanti per noi.

GABRIELLA DA RE

Eppure le differenze esistono, differenze culturali e sociali, di cui facciamo esperienza così come lei da giovane ha vissuto l'esperienza della differenza tra città e campagna. Se lei, professore Cirese, chiede agli studenti del Liceo Dettori di Cagliari se riconoscono un ragazzo che viene dai paesi, otto volte su dieci dicono sì.

E lei stesso, camminando nelle strade, sta facendo l'esperienza delle differenze sociali e culturali e della loro connessione oggi.

Quindi io la sollecito a fare uno sforzo, individuare quali sono gli oggetti su cui un demologo oggi può lavorare nel tentativo di verificare ancora una volta egemonia e subalternità, egemonia e subalternità sociale, egemonia e subalternità culturali socialmente connotate, culturalmente connotate.

Credo che lei qualche idea se la sia fatta.

Mi pare, però, che la demologia non abbia fatto un grande sforzo in questa direzione, perché per esempio gli studiosi delle comunicazioni di massa studiano le comunicazioni di massa spesso – quando non sono antropologi – solo nel momento dell'emissione del messaggio, considerando solo il punto di partenza del messaggio.

Non vanno a vedere cosa succede in arrivo e quali differenze, quale scarto eventualmente ci sia rispetto alla logica del momento di partenza. Se le persone colte ascoltano il terzo programma della radio e una serie di persone non colte vanno in un'altra direzione, non è solo questione di età, anche se c'entra pure quella.

Quindi è vero che oggi la società è più complessa, però credo che la sua eredità ha ancora un valore se riusciamo a individuare gli oggetti giusti, che non è il matrimonio selargino, e nemmeno principalmente i processi di patrimonializzazione, che fanno parte della cultura egemone, ma sono altre cose che non si riesce a individuare, su cui pochi demologi e antropologi studiano.

Il livello dei consumi, l'organizzazione familiare, il rapporto uomo-donna: le differenze esistono, bisogna scovarle in un certo senso. Si vedono anche, ma sembra che non siano importanti, così come sembrava tanto tempo fa che le fiabe non fossero importanti.

Anche adesso c'è un processo di sottovalutazione delle differenze secondo me. Sono stata chiara?

ALBERTO M. CIRESE

Chiarissima.

Certo, le differenze culturali e sociali esistono, ma si profilano diversamente.

Posso rispondere brevemente. Il fatto è che io sono fuori servizio da un pezzo, voglio dire che la mia vita adesso è piazza Capri, il calcolatore e il blog che potete, se volete, leggere all'indirizzo www.amciresa.it, e al quale lavoro con l'aiuto prezioso di collaboratori più giovani.

I paesi che io ora vedo sono Collelungo Sabino, a 20 chilometri da Rieti e a 50 chilometri da Roma e qualche momento Castropignano e Fossalto nel Molise.

Collelungo Sabino era un paese di questo tipo di tradizione, un paese nel quale facevo i primi comizi, quelli che si basavano su «addove me rivolto vedo grano, lo cerco e no lo trovo lo confino», un paese cioè di questo mondo contadino così spalancato verso l'universo.

La prima volta che feci un comizio a Collelungo, sulla piazzola dove c'è il monumento ai caduti, con tutti i ferri per non scavalcare etc., con un tavolo come questo messo lì, io salgo sul tavolo e quelli che stanno a terra cominciamo a scuotermi il tavolo, a suonare la chitarra e a cantare. Insomma il comizio non si fece.

Era un mondo popolano chiuso nel quale abbiamo anche raccolto fiabe con Liliana, mia moglie, e adesso questo mondo è, se volete, conurbato culturalmente con Roma, non c'è più.

È morta Assuntina, 95 anni, si è portata dietro un patrimonio di proverbi spaventoso, non siamo stati capaci di raccogliermi. Questo senso di ancoraggio a quel mondo non c'è più. Cioè le differenze esistono, ma io non le vedo.

Siccome non faccio più la professione, ma faccio soltanto questi spostamenti, io non me ne accorgo più, non le vedo e a Roma non è che si vedano.

Prima Liliana insegnava nella scuola media in periferia, dove c'erano gli emigrati etc., e le differenze le registrava, le vedeva. Infatti nella raccolta di fiabe in cui la Sardegna grazie a voi è così ampiamente documentata, ci sono

anche due raccolte romane che sono state fatte nelle scuole dove c'era questo mondo tradizionale.²⁵

Io non lo vedo, se c'è è giusto che venga studiato, è chiaro che è giusto che venga studiato, come è anche giusto, devo dire, che lo si porti più avanti. Cioè, non si può avere adesso forse lo stesso atteggiamento con qualche dolcezza di abbandono precedente, perché non credo che sia più produttivo.

Voglio dire: quel mondo che abbiamo studiato come folkloristi l'abbiamo anche amato, perché era umano.

Anche se Gramsci ha detto, lo dico con parole mie: «i canti popolari contano per la loro rappresentatività socio-culturale»; cioè, non contano perché sono frutto di capacità creativa, non nega che possano esserlo, ma non sono importanti per questo e contano perché rappresentano una concezione del mondo e della vita.

E cioè non perché belli, né perché antichi, né perché antagonisti, ma perché rappresentativi di una concezione del mondo e della vita.

La rappresentatività socio-culturale è importante e io l'ho sostenuta, però c'è anche la bellezza, è questo il punto. Sono rappresentativi socio-culturalmente, ma sono anche belli.

Cioè questo mondo contadino ha creato l'architettura rustica: facciamogli tanto di cappello! Sarà angusta? Ma accidenti se è bella!

Ha creato le vesti, gli abiti soprattutto femminili: erano belli sì o no?

Ha creato le musiche, i versi di “*cando mi 'aso a Franzisca in s'apposentu a sa cua, fiore de mendula frisca mi parede sa bucca sua*”, ma non gli fate di cappello?

«Addove me rivolto vedo grano [...]».

E ancora: «Quando nascesti tu non c'era mondo, nata non era nessuna creatura. Nascesti dalla bocca di un serpente, la commarella tua fu la fortuna.

Fasce e fasciature furono vento, lu soprafasco lo cerchio della luna».

Che mi dite? Io ho tentato di non occuparmene ma non poteva non prendermi!

Questo mondo aveva una compattezza per cui Gramsci lo può chiamare «concezione del mondo» – perché lui chiama «concezione del mondo» il folklore e chiama «concezione del mondo» la filosofia della prassi. E come mai li può mettere vicino? È vero che li può mettere uno all'inizio e un altro alla fine di una scala, ma non è questo, il fatto è che sono organiche ciascuna per i suoi portatori. Quello che dicevo di mia nonna maestra, beghina a casa e scienziata positivista a scuola.

Dice: ma che è schizofrenica? No, lei è tranquillamente così. A scuola si insegnava come si deve insegnare e la scienza del suo tempo era il positivismo.

Lei aveva fatto le scuole normali.

²⁵ *Tradizioni orali non cantate*, a cura di A.M. Cirese e L. Serafini. Con la collaborazione iniziale di A. Milillo. Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Discoteca di Stato, 1975.

Vi regalo questa per voi che amate il senso comune. Quello di via Carso, di Avezzano anni '20.

Mia madre, maestra, ci rincorreva – figli un po' discoli – e oltre a dirci «siete peggio dei figli del Giudice Gatti», che abitava lì vicino, ci diceva: «delinquenti nati!».

Chi è delinquente nato? Ecco il cascame dei pensieri pensati da altri. È Cesare Lombroso che ha creato la teoria dei delinquenti nati, e che è arrivata fino a mia madre ...

Mia madre non era proprio popolana, mio nonno materno zappava la terra, la moglie era maestra, ma mia madre quando diceva «delinquenti nati», non aveva la minima idea che ci fosse Cesare Lombroso, pur non essendo una donna ignorante.

Il senso comune: il mio timore è che sia troppo cascame di pensieri pensati da altri. Il buon senso è un'altra cosa. C'è quel contadino al quale dicono «come va?» e lui risponde «va proprio male: il cavallo mio mo' che s'era imparato a non mangia', s'è morto».

Questo non è senso comune, per intenderci, questo è buon senso.

Allora la forza del buon senso che c'era nel mondo popolare, nel mondo che tu dici di tuo padre e di tuo nonno, Giulio, aveva una bella forza.

GIULIO ANGIONI

Io ne ho anche nostalgia.

ALBERTO M. CIRESE

Anche tu hai nostalgia? Certo. Anch'io, e non capisco perché dicevamo che la nostalgia era un sentimento piccolo borghese, ma vivaddio ... A quasi novant'anni, magari ne ho anche il diritto.

Comunque per il peccato originale, Giulio – e poi chiudo – avete visto quando è successo che uno è stato pedofilo, è venuto subito qualche psichiatra a dire: ma lui ha subito abusi sessuali nella sua famiglia e dunque è frutto di un'infanzia sbagliata.

Certo, ma allora suo padre che ha fatto abusi sessuali su di lui, pure lui evidentemente l'ha fatto perché suo nonno aveva fatto abusi sessuali su di lui.

Se camminate, che vi ritrovate?! È il peccato originale, scoperto dalla psichiatria benevola protettrice moderna. Va beh, questo non c'entra!

Comunque studiamolo, fuori del delirio di onnipotenza che ci ha posseduto.

Per studiare l'onnipotenza non serve. Per studiare bisogna essere convinti di quello che si fa.

Io sostenevo che gli stipendi dei professori universitari fossero troppo elevati, perché mi pagavano per fare quello che mi piaceva fare. Lo capite: essere pagati per fare quello che ti piace fare?!

Arrivi poi alla fine della vita e dici che per studiare non basta solo una vita, ce ne vorrebbero due, tre, quattro, ti rimangono sempre troppe cose da fare.

E la nostra generazione – non so la nuova come sia – ma la nostra generazione aveva l'idea che studiando ognuno portava una pietruzza all'edificio della scienza e la nostra gloria era aver portato la nostra pietruzza.

Non siamo stati – io perlomeno – grandi studiosi, ma studiosi onesti, questo sì.

Oggi non so la grandezza, ma l'onestà mi pare che scarseggi un tantino, però forse queste sono malinconie da *laudator temporis acti*.

GIULIO ANGIONI

Ma pensarci anche in questi termini serve, pensare all'onestà come condizione dello studio, del capire e del dire anche, mi pare importante al di là del fatto che ce ne sia di più o di meno oggi, di onestà intellettuale.

ALBERTO M. CIRESE

L'onestà intellettuale è il dato elementare. Io non lo so, perché non seguo più, poi con gli occhi così non mi riesce di leggere e poi perché con la vecchiaia che io auguro anche a voi lunga, lunga, lunga e serena come la mia, nella vecchiaia molto ci si rifugia nei ricordi.

Il contemporaneo non è che abbia molto sapore, anche perché – e torniamo a Gramsci – Gramsci vide con chiarezza la differenza tra la critica politica e la critica storica.

La critica politica è quella della quotidianità: oggi ... domani ... hai fatto ... «Berlusconi vuole fare ...», «Hai sentito cosa ha detto...?» Non capisco come uno possa interessarsene.

Gramsci in carcere non ha potuto fare più, per fortuna sua e nostra, quello che avrebbe fatto come segretario del Partito Comunista. Avrebbe dovuto fare critica politica della quotidianità più minuta, ha fatto invece critica storica e ci ha lasciato l'opera della quale è giusto che continuiamo a parlare, che continuiamo a studiare.

Rimettiamo in funzione il Regesto gramsciano, Eugenio Testa?

EUGENIO TESTA

Perché no?

GIULIO ANGIONI

Ce ne ha giusto mandato non molto tempo fa una copia, del lavoro già fatto. Lo abbiamo anche un po' usato, ultimamente.

ALBERTO M. CIRESE

Con i mezzi di oggi si potrebbe fare dei passi giganteschi avanti. Hanno digitalizzato tutti i *Quaderni*. Quindi capisci che fare ricerche ... perché il calcolatore non serve per leggere libri ... 'il computer' bisogna dire, mia moglie dice «se dici 'calcolatore' non ti capiscono».

Il computer, per i servizi che può rendere, e i servizi sono i servizi di ricerca, è formidabile. Uno gli dice: 'Gramsci' e lui ti trova tutte le pagine in cui Gramsci è nominato, anche su migliaia di pagine.

Ma per leggere una pagina di Gramsci ci vuole la sacrosanta carta. È la mia teoria delle tecniche morte che debbono avere la loro rivalutazione. Tecniche morte: carta e possibilmente penna.

Gabriella, nel quadro delle differenze culturali bisogna vedere cosa succede con la diffusione del computer e di Internet.

Cosa succede nei paesi adesso? È chiaro che se uno non ha la ADSL non naviga in Internet – così era per me a Collelungo la scorsa estate – però se naviga in Internet è un bel mondo, posto che naturalmente non vada cercando i siti pedofili che dovrebbero essere fucilati e proibiti, altro che libertà!

GIORGIO BARATTA

Vorrei dire qualcosa molto rapidamente, visto che domani anch'io e tutti quanti insieme cercheremo di andare oltre Cirese per tornare a Cirese, anzi per verificare come andare oltre Cirese sia insieme un tornare a lui. Dovremo affrontare una tensione sottile, emersa oggi, tra la riproposizione del nesso/dicotomia tra cultura egemonica e culture subalterne e la sottolineatura che oggi invece Pietro Clemente fa della varietà e pluralità, o delle differenze, di cui parlava ora Gabriella. Vorrei qui solo accennare a un orientamento caratteristico di Stuart Hall e degli studi sia 'culturali' che 'postcoloniali', che teorizza la necessità del passaggio dalle «opposizioni binarie» a quelle che Hall, riprendendo Gilroy, chiama le «inter-relazioni laterali e trasversali» del «diaspori-

co», inteso come luogo-movimento che impone di rimodellare e dis-locare opposizioni tradizionali come centro-periferia, globale-locale, dentro-fuori ... Secondo Hall, come anche secondo Said (che certo non abbandonano davvero l'analisi dei rapporti di classe e dell'imperialismo), il *postcolonialismo* va considerato come un paradigma teorico-metodologico, fondato sul *fatto* che, per quanto profonde e radicali, le differenze tra culture colonizzatrici e culture coloniali non hanno mai operato in termini di opposizioni binarie. Affiora qui la centralità di una nozione, che ci proporrà domani Birgit Wagner, quella di «traduzione culturale» o «trans-culturazione», destinata (come disse una volta Hall con una formulazione un po' lapidaria) a «disturbare i binomi culturali del qui-là per sempre».

Non so quanto la novità di questa impostazione – che potremmo rivendicare come congeniale complessivamente agli studi culturali/postcoloniali/subalterni – entri in contrappunto, per così dire, con le questioni sollevate da Clemente e, soprattutto, quanto essa metta in crisi la nozione ciresiana dei dislivelli di cultura, nonché quella del binomio tra dislivelli esterni ed interni. La mia impressione, che non potrò riuscire a chiarire esaustivamente domani, perché si tratta di una rielaborazione ancora da completare, è che la metodologia profonda di Cirese vada intimamente oltre la superficie di quella opposizione binaria che pure egli teorizza e con la quale opera.

Come Gramsci – il quale, contrariamente a quanto ha sempre sostenuto con poche eccezioni il gramscismo nostrano, ha coltivato una forte attenzione al dibattito scientifico-epistemologico (ricavando spunti modernissimi dal soggiorno moscovita) – anche Cirese ha sempre alimentato la sua ricerca empirica e, per così dire, disciplinare, con una formazione logico-epistemologica, senza la quale è, credo, difficile, cogliere la consistenza ma anche le aperture (e forse le anticipazioni) delle sue analisi. Da questo punto di vista credo sia stata molto importante la frequentazione della logica di Casari da parte di Cirese. Personalmente ho letto con molto profitto il libro di Cirese, che molto opportunamente Clemente ci ha ricordato, *Segnicità fabrilità procreazione* (del 1984, se non sbaglio). Devo anche dire che questa lettura mi ha fatto ripensare ad alcune ingenuità della mia interpretazione – dei tempi *d'antan* – de *L'ideologia tedesca* e di altri scritti di Marx ed Engels.

Per concludere questo breve intervento, vorrei proporre la centralità di una nozione che ritengo decisiva per l'intelligenza dell'Opera del carcere di Gramsci, perché è quella che media tra le analisi che egli ha compiuto in tema di lingue, linguaggi e teoria della traduzione/traducibilità, più in generale per una sistemazione del concetto di cultura (oggi diremmo, anche di inter-cultura), e la sua diffidenza radicale verso ogni teorizzazione o generalizzazione, che scavalcasse il *dato* empirico, fondamento di ogni scienza. Senza ricorrere qui, perché ci porterebbe troppo lontano, al concetto di «filologia vivente», ci basterà qui ricordare quello di «filologia» *tout court*, «espressione metodologica – egli dice – dell'importanza dei fatti particolari». Su questo punto credo che Gramsci e Cirese siano pensatori gemelli.

ALBERTO M. CIRESE

Io spero che sia vero, Baratta. La filologia, sia intesa come disciplina, cioè filologia classica, filologia romanza, filologia dantesca, sia intesa in senso più generale, crocianamente, come ricerca del certo su cui poggiare i piedi per cercare il vero, a me pare un punto e una conquista fondamentale.

Viceversa oggi è un po' dimenticata, perché quando si dice che i fatti non esistono ma esistono le interpretazioni, voi capite, se fosse stato vero, se fosse stata questa la strada avremmo la penicillina? avremmo l'apparecchio che io porto adesso nell'orecchio? avremmo Internet? sicuramente no.

Filologia è il certo, filosofia è il vero.

Anche Gianni Bosio, l'ho accennato nel messaggio che ho mandato l'altro ieri a Firenze per una giornata di studio sul folklore progressivo e sull'Istituto Ernesto de Martino, anche Gianni Bosio puntava sulla filologia.

Filologia è il certo su cui si poggia per ricercare il vero.

Allora, Baratta, è quel che forse mi è accaduto effettivamente di fare: non è possibile formulare concetti generali che abbiano valenza, se non si poggia sulla certezza di una serie di fatti.

Certezza che non è 'verità', perché che Napoleone sia morto il 5 maggio 1821 all'isola di Sant'Elena non è né vero né falso.

È vera o falsa la frase che afferma che Napoleone è morto, ma il fatto che Napoleone è morto è un fatto, accaduto o non accaduto. La verità viene dopo con una ricerca ulteriore.

E questa è la ragione per la quale le pagine dell'*Ideologia tedesca* a cui si riferiva ora Baratta, che io ho cercato di studiare in *Segnicità fabrilità procreazione*, le ho studiate con lo stesso spirito con cui ho studiato Gramsci, che non è un grande merito, ma non è che fosse però una regola fortemente radicata negli studiosi. Non sto dicendo nei politici, i politici facciano il loro mestiere, cioè comizi.

Gli studiosi facciano gli studiosi e cioè non comizi. La regola fu: a testo laico, laica lettura.

Lo ha detto Marx? e con ciò? se mi persuade ... ma a testo laico, laica lettura.

E questo vale con Marx, come vale con Gramsci, come varrebbe per altri testi sacri, se uno se ne volesse occupare, anche per quelli gestiti dalle Chiese. Marx non è un testo sacro, anche se è stato gestito da una chiesa e non lo è Gramsci.

E allora, Baratta, con i particolari ai quali, come lei diceva, tento di rimanere agganciato, realizzo anche un'altra distinzione dalla politica, perché «a testo laico, laica lettura» come è chiaro è una separazione dalla politica. E cioè, se faccio lo studioso, faccio lo studioso.

«Questo poi danneggia il partito» ... Scusa, ma chi se ne frega!

A testo laico, laico sberleffo.

È venuto l'insegnamento del 1946, prime elezioni in Italia del dopo guerra, prime elezioni fuori dal fascismo.

A Rieti vincono le elezioni i mezzadri socialisti della piana di Rieti, che io metto tra i miei maestri insieme a mio padre e al Musée de l'Homme di Parigi, con la tristezza, caro Baratta, che mio padre è morto 50 anni fa, i mezzadri socialisti della piana di Rieti sono scomparsi, e il Musée de l'Homme l'hanno chiuso l'anno scorso.

Questa è un po' la tristezza della fine di una vita, anche se resta l'onore di avere avuto questo tipo di maestri.

Nel 1946 diventa Sindaco di Rieti Angelo Sacchetti Sassetti, storico, archivist, settantatreenne, socialista.

Era stato l'ultimo Sindaco prefascista di Rieti, perseguitato poi nel ventennio, andato esule fuori di Rieti.

È il Sindaco più anziano d'Italia quel giorno, il Sindaco più giovane d'Italia quell'anno fu Rocco Scotellaro a Matera. L'assessore più giovane d'Italia ebbi l'onore di esserlo io, me lo disse il primo Presidente della Repubblica Italiana, De Nicola, monarchico, che venne in visita a Rieti e mi disse che io ero – lui lo sapeva – il più giovane assessore.

Sulla base di queste concordanze mi è tornata in mente una frase del Sindaco Sacchetti Sassetti, una massima che mi insegnò. Mi disse: «Caro Cirese, prima la filologia, e poi il socialismo».

Lo diceva non un qualunque, lo diceva uno che le aveva combattute le sue battaglie politiche.

Che voleva dire? Voleva dire: la filologia ti fa poggiare i piedi sul vero e ti impedisce che l'utopia ti porti nelle fantasie visionarie che sono state quelle che hanno caratterizzato il movimento politico socialcomunista.

Veramente visionarie. Come è possibile che si sostenga ancora che il *Manifesto*, parlo del 1848, sia sullo stesso piano del *Capitale*? Entrambi di Carlo Marx, ma il *Manifesto* è visionario, il *Capitale* è uno studio economico scientifico. Sarà sbagliato, o giusto, ma è un'altra cosa.

Cos'è, senza filologia, lo studio che è la ricerca del vero? E secondo me anche nella politica cos'è la politica che non abbia il senso della realtà effettiva delle cose?

Per cui esistono i testi di Gramsci, rileggiamoli, io non ce la faccio ma voi potete e dovete farlo, liberiamoli per favore – questa è la mia sollecitazione, la mia convinzione – dall'ancoraggio al comunismo. Non gli è necessario e tra l'altro poi tutti dicono che il comunismo è morto.

Ho sentito Bertinotti, tornato in televisione l'altra sera, ne ha detto peste e corna, «orrori» ha detto, «atrocità» ha detto.

E allora perché ancorarlo a un fenomeno storico che è stata una delle tragedie grandi dell'Europa, quando lui, Gramsci, cammina con le sue gambe – no, con la sua testa, non le sue gambe. Cammina.

Non facciamone un elemento di una ideologia che sarà stata il suo alimento, ma ha cessato di esserlo – qualcuno l'ha detto, mi pare che l'abbia detto Giulio Angioni – quando è stato lì dentro, non poteva più fare e non doveva

più fare propaganda, non doveva acquistare consensi. Doveva ragionare, è questo che ha fatto, è questo che ci ha lasciato, valorizziamolo fino in fondo.

Dopo di che poi si possono avere tutte le altre idee che si vogliono.

Se ne è parlato in Italia durante l'estate mi pare, o prima, e poi ho sentito un convegno da Radio Radicale: «Gramsci di destra», o meglio la destra di Cicchitto e non so chi altri vuole usare Gramsci per fare politica.

Secondo me chiunque può fare qualunque cosa, ma perché dire no?!

È un patrimonio intellettuale, secondo me, che si colloca sullo stesso piano, sullo stesso terreno di Benedetto Croce o di Giovanni Gentile.

Non mi dite: «non accostarlo a Giovanni Gentile». Qui semmai uno si dovrebbe domandare: come mai il filosofo fascista Gentile crede nello Stato etico e il filosofo comunista Gramsci crede nello Stato etico? il filosofo fascista Gentile crede nel partito unico e Gramsci filosofo comunista crede nel partito unico? il filosofo fascista Gentile crede nell'identità tra Stato e partito e il filosofo comunista Gramsci crede nell'identità tra Stato e partito?

Scusate, dove sta la differenza? Il fatto è che tanto Giovanni Gentile, quanto Antonio Gramsci, a parte le loro convinzioni politiche – non voglio dire nonostante, magari in forza delle loro convinzioni politiche – hanno portato contributi di conoscenza validi autonomamente.

Io non mi domando di che partito fossero o quali idee politiche professassero Schopenhauer o Hegel o soprattutto Kant.

Allora perché immiserirlo? O meglio lo faccia chi fa politica, ma chi fa studio deve rendere omaggio a Gramsci in ciò in cui Gramsci è stato grande e ci è per tante cose maestro: a testo laico, laica lettura.

Uno potrebbe dire: ma questo non significa che non abbia detto anche qualche sciocchezza.

Una per esempio: ha detto che in fondo la divulgazione di una scoperta è più importante della scoperta stessa. Che, come è chiaro, è una sciocchezza, come l'ottava glossa a Feuerbach di Carlo Marx: «i filosofi hanno studiato il mondo, il problema è cambiarlo».

È una battuta da salotto. Come fai a cambiarlo se non lo studi? E come fai a divulgare una scoperta se non fai la scoperta?

Detto questo, – testo laico, laica lettura – si può riconoscere pienamente la grandezza sul terreno della costruzione di concetti che non manipolano la realtà, che ci danno il controllo conoscitivo della realtà.

Questa è la forza di Gramsci e questa è la ragione per la quale, pur avendolo lasciato da canto per vari anni, questo nuovo incontro mi ha portato, viceversa, a risentirne la forza.

E l'augurio che chi ne sta facendo esperienza fuori del nostro ambito culturale e dunque senza nemmeno la necessità di andare appresso a Togliatti e magari addirittura – figuratevi un po' ...! – a Paietta, ne possa tirare fuori un frutto che noi forse non siamo stati capaci ancora di trovare.

Gramsci è grande ma non è grande perché è comunista. Gramsci è grande perché ha pensato con la sua testa ed era una testa di pensatore.

Non so se ho detto chiaramente le mie ragioni, che non vogliono essere di polemica ma vogliono essere viceversa di riconoscimento della statura di un pensatore che va studiato come un pensatore.

PAOLO PIQUEREDDU

Grazie a tutti voi, l'appuntamento è a domani mattina alle nove e mezza.

Seconda giornata: 25 ottobre 2008

PIETRO CLEMENTE

Iniziamo la mattinata con la relazione di Giorgio Baratta *Passato e presente*, dopo l'intervento di Birgit Wagner e poi c'è una parola che sta nel mezzo, nell'invito, che dice "dibattito", infine le conclusioni di Pietro Clemente.

In questo spazio che è nel mezzo noi ci aspettiamo che diversi dei presenti prendano la parola, così che tra la relazione di ieri sera di Alberto Cirese, quella di stamattina di Giorgio Baratta e gli interventi di ieri e quelli che ci saranno oggi, cerchiamo anche di arrivare a configurare meglio il disegno di dialogo che sta nel sottotitolo del convegno: *Da Cirese ai cultural studies*.

GIORGIO BARATTA

Sono onorato di poter essere di nuovo qui a «ritrovare Gramsci», in uno spazio prezioso e prestigioso, ove si pratica con sguardo competente la memoria viva del passato. Sono consapevole del mio limite, che dipende dallo stare qui con voi da esterno, perché estraneo agli studi antropologici in senso stretto, avendo io studiato e insegnato filosofia. Come già dicevo lo scorso anno, ho tuttavia prediletto un approccio interdisciplinare, gramscianamente adisciplinare o foucaultianamente indisciplinato. Per questo motivo ho accettato l'invito, sollecitando anzi io stesso ad approfondire il dialogo con voi, specialisti di un settore che a mio avviso dovrebbe riguadagnare una centralità negli studi gramsciani.

Il titolo specifico della mia relazione – «Passato e presente» – si ricollega a un filo rosso del pensiero di Gramsci, a un titolo di rubrica ricorrente nei *Quaderni*. Per illustrarne il senso vorrei citare l'*incipit* del libro del nostro carissimo Alberto Mario Cirese *Cultura egemonica e culture subalterne* – un classico – che mi sembra possa ispirare il dibattito di oggi, vale a dire il tentativo, che credo vada fatto, di andare oltre Cirese per ritornare a Cirese in questo oltre.

Scrive Cirese nell'*incipit* di *Cultura egemonica e culture subalterne*:

Siamo oramai al punto: o ci si rende conto che per costruire un settore serio e per condurre ricerche che abbiano un senso, quale che sia l'indirizzo metodico personalmente prescelto, gli studi che diciamo demologici debbono in ogni caso fare i conti, e non genericamente, con la realtà socio culturale contemporanea, con le forze e le ideologie che le animano e con il rigore dei concetti che il suo studio reclama trasformandosi in conseguenza, o altrimenti la partita è definitivamente e sacrosantemente perduta.

Credo che queste parole possano rappresentare una guida per il nostro incontro ispirato a Gramsci, che intendiamo «ritrovare tra Cirese e i *cultural studies*».

Ieri Pietro Clemente, con considerazioni suggestive ed efficaci, ha storicizzato il rapporto non solo suo personale, ma della cultura italiana con Gramsci. Vorrei riprendere questa linea di analisi sottolineando rapidamente un paio di punti che mi riguardano, per un approccio un po' anomalo che caratterizza i miei studi su Gramsci.

Nel '68 anch'io, come ricordava Pietro Clemente, assieme a tanti amici di quella che si chiamava la 'sinistra extraparlamentare', di Gramsci non volevamo sentir parlare perché lo schiacciavamo – per così dire – sulla categoria demonizzata del togliattismo.

Quasi vent'anni dopo mi è successa una cosa singolare. Ero stato nei primi anni Ottanta tra Osnabrück, Amburgo, Brema – stupendi centri della Lega Anseatica – in particolare nella Università di Osnabrück, per tenere corsi sulla cultura politica italiana, in particolare del '68. Fui invitato a partecipare a un convegno, che si sarebbe svolto a Amburgo nell' '85, su quella che Peter Weiss nella *Estetica della resistenza* chiama la «linea Antonio Gramsci – Rosa Luxemburg», linea alternativa, secondo lui, allo stalinismo egemone nella storia del movimento operaio.

In un primo tempo mi tirai indietro, giustificandomi di non poter intervenire in quanto non ero propriamente uno studioso di Gramsci, ed era vero. Gli amici tedeschi non mi credettero: «Non è possibile ...!» Dovetti accettare, e così mi misi, per la prima volta, a studiare l'edizione critica dei *Quaderni*, insieme alle *Lettere dal carcere* che, come dice Gerratana, sono un complemento imprescindibile dei *Quaderni*.

Partecipai al Convegno di Amburgo, che si annunciò come *Volksuni*, «Università del popolo»: evento attraente e fantasioso, ospitato in una grande ex fabbrica di Amburgo, la Kampnagel Fabrik. C'era di tutto: dibattiti, musica, teatro, cucina. Sollecitato a collaborare al complesso delle iniziative, ottenni in omaggio vino Verdicchio dalle Marche e pasta laziale da non mi ricordo chi. Furono tanti gli amici tedeschi a farne festa. Mi feci dare dalla mia verduraia di Trastevere un enorme ramo di peperoncino rosso che fu appeso in alto, all'ingresso della fabbrica. L'amico cuoco Fernando detto Zapata, da Nemi, organizzò una dimostrazione di cucina italiana (carbonara, arrab-

biata, scaloppine). Per la musica riuscii a invitare Giovanna Marini e Paolo Ciarchi, che riscossero grande successo. Io feci una conferenza sulla «questione meridionale». Ciò che più conta, è che trovai parecchie persone dagli Stati Uniti, dalla Germania, dall'America latina, dall'Australia ... che parlavano di Gramsci in un modo per me assolutamente sconosciuto.

Questa cosa mi incuriosì, anzi ci incuriosì, perché cominciammo a parlare di aggregazione internazionale nel nome di Gramsci: fu il primo barlume di quel che di lì a poco divenne la International Gramsci Society. Ad Amburgo stessa, l'anno successivo, ci fu un nuovo convegno-contrappunto, attorno al rapporto tra Gramsci e Mariátegui.

Nell'87 partecipai a Roma al convegno dell'Istituto Gramsci, i cui atti non sono mai usciti. L'allora direttore Schiavone, con un fare un po' brusco e burocratico, ma anche un po' solenne, disse: «È giunto il momento di consegnare Gramsci alla cultura europea».

«Consegnare» era un termine che per me valeva (così lo sentii) come «liquidare».

In quello stesso anno Natta, segretario del Pci, rilasciò una lunga intervista a Vacca, nuovo direttore dell'Istituto Gramsci: un dialogo ricco e interessante, velato da qualche tristezza, perché il succo del discorso fu che Gramsci andava considerato come un grande intellettuale europeo, che non aveva però più molto da dire alla cultura nazionale italiana.

L'andamento del convegno mi confermò la nuova, fervida apertura internazionale della fortuna di Gramsci. Nel contempo si accentuò l'attenzione allo stile del pensiero e della scrittura.

Parlai con Cesare Luporini: stavo cominciavo a interessarmi di Leonardo e di Leopardi in relazione a Gramsci. Gli chiesi: «Secondo te, c'è un'analogia tra Gramsci, Leonardo, Leopardi?». Lui mi disse: «Da un punto di vista dei contenuti nessuno, ma dal punto di vista della forma del pensiero e dello stile della scrittura ci sono delle analogie fortissime, vale la pena di approfondire». Questa dichiarazione mi colpì fortemente.

Conobbi alcuni studiosi statunitensi, il compianto John Cammett, assieme a Joseph Buttigieg e Frank Rosengarten (con loro fondammo la IGS). Mi parlarono di Said e della Lord of the Church House di Brooklyn, ove il pastore Herbert Daughtry e il filosofo Cornel West, sostenitori neri di Jesse Jackson, candidato alle presidenziali, predicavano contro Reagan anche in nome di Gramsci.

Ebbi la fortuna di incontrare Perry Anderson. In un lungo colloquio per me preziosissimo ai margini di un convegno (non troppo attraente nel suo complesso) mi disse:

Voi non avete coscienza in Italia che certe categorie come nazionale-popolare, senso comune, folclore, sono espressioni che in Gran Bretagna noi usiamo per studiare la realtà di oggi: non hanno valore solo per lo studio della società contadina, si tratta piuttosto di rianimarle per lo studio della realtà urbana contemporanea.

Perry Anderson mi parlò di Stuart Hall e del Centro di Cultura Contemporanea di Birmingham.

Vale la pena ricordare che, durante il convegno, Bianca Maria Luporini (mia collega di letteratura russa all'Università di Urbino) fece una relazione importantissima (che poi ottenni di pubblicare nel libro *Gramsci e il progresso intellettuale di massa*, pubblicato da Unicopli), sulla genesi russa «altamente colta» della nozione di «nazionale-popolare», e sulla volgarizzazione indebita subito in Italia a partire dall'apocope «nazionalpopolare».

Il colloquio con Anderson e l'incontro con i gramsciani nordamericani furono per me fondativi. Nacque da lì il progetto di film che ebbi modo di realizzare per RaiTre con un grande regista, Gianni Amico (amico di Gramsci). Il film fu girato, oltre che in Sardegna e in varie parti d'Italia, a New York, Amburgo, Wolfsburg e Londra. (Il lavoro del film mi distolse dalla promessa elaborazione a tavolino della monografia, alla quale mi accinsi solo 10 anni dopo).

Dagli impulsi e dalle suggestioni anglosassoni, che ho or ora ricordato, nacque l'idea di focalizzare, in senso lato, il concetto di 'cultura'. Andai a ristudiare, o per meglio dire a studiare, i due grandi studiosi gramsciani dell'antropologia culturale italiana.

De Martino mi aveva sempre interessato. Lo scorso anno citai una sua citazione sull'umanesimo, riproposta da Leghissa, che suscitò una discussione un po' aspra, a mio avviso però di estremo interesse, con Mellino. Filosoficamente, inquadravo De Martino tra Croce e Heidegger: una combinazione interessante, ma estranea a quella che Lukács chiama la «critica immanente» di un autore: proprio ciò che mi sollecitava a studiare piuttosto Cirese in relazione a Gramsci.

Cirese mi affascina per la sua capacità di associare lo spirito empirico della ricerca sul campo – di cui, per quel che posso giudicare, è un protagonista eccezionale – con l'attenzione metodologica ed epistemologica ai concetti scientifici generali.

Avevo stabilito un'analogia, alla quale ancora oggi tengo, tra l'approccio a Gramsci di Cirese e un testo secondo me straordinario, che è *Questions de méthode* di Sartre, del 1956-57, pubblicato poi come introduzione alla *Critique de la raison dialectique*, e che riguarda Marx e il marxismo.

Ridotto all'osso, quel testo dice: basta con le interpretazioni a tutto tondo, generalizzanti, che saltano sempre sulla realtà dei fatti. Il marxismo si è sclerotizzato, abbiamo bisogno di immergere Marx e il marxismo nel contatto con quelle che Sartre chiama le «discipline ausiliarie»: si riferisce in particolare a sociologia e psicologia, con forte attenzione agli studi americani.

Molte novità della fortuna recente di Gramsci provengono da studi letterari e linguistici. Anche per Gramsci l'approccio sociologico (socio-economico) e psicologico può rivelarsi assai prezioso. Credo che lo spazio teorico più importante sia quello antropologico, nel duplice senso di una antropologia filosofica e di una 'culturale', nella direzione delle discipline demologiche ed etnografiche. Tutto ciò non è, secondo me, in contraddizione con quello che ho chiamato l'approccio adisciplinare del pensiero di Gramsci. Si tratta piuttosto di una complementarità o di un confronto produttivo tra Gramsci

e l'enciclopedia disciplinare esistente. Il *focus* è la 'filologia' intesa, come dice Gramsci, nel Quaderno 7, quale «espressione metodologica dell'importanza dei fatti particolari intesi come 'individualità' definite e precisate».

Il riferimento a *Questions de méthode* vale anche da un altro angolo visuale. Pensavo allora – lo penso anche oggi che la contrapposizione Sartre-Lévi-Strauss fosse mal posta. Il problema vero è individuare le situazioni, i problemi, le direzioni di ricerca che ci inoltrano sui territori di confine tra struttura e storia. Era stato questo lo spirito della metodologia di ricerca sia di Marx, che di Gramsci. Esplosevano allora, ed era anche giusto che fosse così, le contraddizioni. La soluzione stava però in un punto di vista più comprensivo.

A me sembrava che l'impostazione di Cirese andasse nella giusta direzione. In particolare mi apparivano essenziali, alla luce dell'orizzonte 'comparativistico' che mi aveva rivelato, Said, l'energia e la sottigliezza con le quali Cirese sottolinea l'importanza e il significato, alla luce delle ricerche antropologiche, della «comparazione».

Ho pubblicato nel 2000 una monografia, *Le Rose e i Quaderni. Saggio sul pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, nella quale il rapporto con il saggio di Cirese è molto sbrigativo e superficiale. Qualche tempo dopo, nel lavorare all'ultimo libro, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, ho capito perché mi fossi comportato a quel modo. Il fatto è che il saggio di Cirese faceva emergere un dubbio, un dubbio serio, sul pensiero di Gramsci, che un 'ortodosso', come ero finora stato io, preferiva rimuovere dal proprio orizzonte di ricerca.

Di che si tratta? Cirese ieri ha ricordato una questione delicata e complessa, relativa al rapporto tra distinzioni qualitative e gradazioni quantitative, su cui Gramsci ha lavorato. Cirese ha colto l'importanza di questo nesso con un'osservazione critica che potrebbe sembrare marginale e che invece, a mio avviso, coglie una questione di fondo.

Nella nota 48 del Quaderno 3 – giustamente famosa – Gramsci si chiede: ci può essere opposizione tra i sentimenti «spontanei» delle masse e la teoria moderna, *alias* il marxismo? No, non ci può essere opposizione, egli dice: «Tra di essi c'è differenza 'quantitativa', di grado, non di qualità: deve essere possibile una 'riduzione', per così dire, reciproca, un passaggio dagli uni all'altra, e viceversa».

Cirese con molta perizia analizza e decostruisce il nesso tra gradazioni quantitative e differenze qualitative, e conclude: Gramsci non riesce a far quadrare i conti.

È vero, io credo: il «riduzionismo» finisce per operare come una petizione di principio, che offre o consente una garanzia della non opposizione, anzi della conciliazione tra sentimenti spontanei delle masse e teoria moderna. Ma questo garantismo non funziona, né epistemologicamente, né politicamente. Una tale considerazione, a proposito di un autore aperto e antidogmatico come era Gramsci, è tanto più importante e deve servirci, come osserva Cirese, per una nostra 'autocritica'.

Gramsci rivendicava la validità del centralismo democratico, che egli stesso contrappone a quello che chiama il «centralismo organico», con uno sguardo rivolto a Bordiga che si proietta, almeno indirettamente, verso Stalin. Sta di fatto che il «riduzionismo» ricordato non appare omogeneo al concetto, che poi Gramsci userà, di «filologia vivente» a proposito della circolarità tra dirigenti, quadri intermedi e masse, che deve sostenere la vita del partito. Qui l'aspetto «filologico» dà un rilievo alle particolarità delle periferie, nei riguardi del centro, che, radicalizzato, finisce per contestare l'autolegittimazione, eccessiva o unilaterale, che il centro si arroga, anche se in una prospettiva che viene definita «democratica».

Credo che Cirese avesse ragione, nel suo saggio, quando ricavava dalla sua analisi la necessità della critica e autocritica di una certa tradizione del comunismo, perché su questo garantismo si è costruito, come egli scrive, il ripristino, cioè la conferma di alcune gerarchie, che sono andate sempre a rinforzare l'autorità dei centri del partito, dell'esecutivo dell'Internazionale e così via.

Cirese, nel suo studio, non si scompone tuttavia più di tanto. Se Gramsci non funziona su questo punto, egli scrive, le vie sono due: o continuiamo a battere questa strada – semplifico le cose – del garantismo (che io ho chiamato «residuo idealistico» di Gramsci), oppure facciamo ricorso a un concetto centrale del pensiero di Gramsci – che a me appare come un'idea-guida di *Cultura egemonica e culture subalterne*, riproposto ieri con forza da Cirese – che, in una terminologia più moderna, è la «connotazione», cioè la solidarietà tra processi culturali e gruppi sociali «determinati».

Io penso che, da questo punto di vista, quando introduce il concetto di «cultura» con un significato che mutua da Tylor, molto semplice (quasi banale si potrebbe dire), cioè «il complesso delle attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-in-società», e giustamente difende la validità e semplicità di questo concetto, Cirese stia compiendo un passaggio importante, che collega gli albori degli studi etno-antropologici a Gramsci.

Ieri veniva ricordata la discussione con Amalia Signorelli, Carla Pasquinelletti, lo stesso Pietro Clemente su questo tema; e Cirese ha ribadito, se non vado errato, la centralità del concetto 'elementare' di Tylor, che tende a un universalismo non inficiato da idealismo. Certo, questo non basta. Si tratta di una 'semplificazione', che però ci consente di affrontare la questione 'complessa' di ciò che è 'invariante' nell'insieme delle 'differenze'. E questo è un punto assolutamente centrale nel pensiero di Gramsci: ciò che ci fa capire, ad esempio, in che senso il folclore, sia pure quel folclore che deve essere spazzato via – è un'espressione che Cirese usa e che Gramsci avrebbe tranquillamente sottoscritto – è tuttavia una «concezione del mondo», al pari di un'espressione di alta cultura, o di cultura egemone.

La tesi di laurea di Eugenio Testa sulla concezione del mondo, condotta sotto la guida di Cirese, scava e arriva a questo nodo problematico, che fa emergere la domanda: in che senso possiamo fare nostro il concetto di folclore

quale concezione del mondo, nello stesso momento che dobbiamo liberarci di esso in un orizzonte più ampio?

A questo fine ci serve un concetto generale di cultura: proprio ciò che ha fatto Gramsci e che – è un'idea su cui ho molto discusso con Sanguineti – fa compiere a lui qualcosa di analogo a quello che Benjamin ha fatto con il concetto di arte «nel periodo della sua riproducibilità tecnica».

Certi elementi di cui Cirese parlava ieri – la società di massa, il superamento della lentezza delle comunicazioni – non nasce oggi. Benjamin sottolinea la perdita di «aura» da parte dell'arte, imbevuta di tecnica. Gramsci sviluppa, con dovizia di analisi e di particolari (nei limiti ovviamente del suo tempo e delle sue fonti di ricerca), un'intuizione analoga a quella che ha avuto Marcuse, quando nel '37 metteva in evidenza il tramonto di quel egli che chiama il «carattere affermativo, cioè il regno trascendente dei fini e dei valori» della cultura. Quando nasce la cultura di massa, la vecchia cultura muore o si contamina.

Il rapporto tra ciò che è 'identico' e ciò che è 'diverso' acquista epistemologicamente una rilevanza generale, sia nella prospettiva del tempo (passato e presente) che dello spazio (indebolimento dei confini). Si profila ciò che si può definire un contrappunto tra questi due termini, che ispira a Gramsci una delle sue metafore più pregnanti ed efficaci, quella che, già nella Nota 43 del *Quaderno 1*, recita: «Ogni raggio passando per prismi diversi dà rifrazioni di luce diversa», con un'argomentazione ricchissima che si conclude (con le parole della trascrizione nel *Quaderno 24*):

Trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione, e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità è la più delicata, incompresa eppure essenziale dote del critico delle idee e dello storico dello sviluppo sociale.

Questo è il principio del metodo comparativo, del quale Gramsci è un maestro, generalmente non riconosciuto. L'ultimo *Quaderno* (29) è dedicato allo studio della grammatica. Nella Nota 2 Gramsci scrive:

La grammatica storica non può non essere 'comparativa': espressione che, analizzata a fondo, indica la intima coscienza che il fatto linguistico, come ogni altro fatto storico, non può avere confini nazionali strettamente definiti, ma che la storia è sempre 'storia mondiale' e che le storie particolari vivono solo nel quadro della storia mondiale.

La «mondializzazione», di cui parla qui Gramsci, lo porta a ripensare alla «cultura», al pari di quanto fa Benjamin rispetto all'arte, nell'epoca in cui l'una e l'altra acquistano caratteri di massa, grazie alla loro tecnologizzazione e all'apertura (che tende a diventare 'sconfinata') delle frontiere nazionali. Recentemente, in un bel libro sulla *Bioestetica*, Pietro Montani ha sottolineato come dall'analisi di Benjamin possa scaturire, come è scaturita, sia la «estetizzazione della politica» (si pensi al fascismo), sia la sua radicale alternativa, cioè la «politicizzazione dell'arte». Non c'è qui il tempo per approfondire questa analisi. Mi interessava però accennarvi perché il libro di Montani (anche se

non lo cita) sottende un concetto di «politica», secondo me congeniale a Gramsci, molto ampio, che male si concilia con quel che a me sembra un concetto troppo riduttivo e limitato, che usa Cirese nei suoi scritti recenti.

Ciò che Cirese chiama «politica», quando cerca di rimuoverla dall'orizzonte autentico del pensiero di Gramsci, questi la intendeva come «piccola politica», contrapponendovi la nozione di «grande politica». È vero: Gramsci distingue sempre tra scientificità e politica; però la grande politica rientra nella scientificità e l'orizzonte di «unificazione del genere umano» (che poi è il 'vero' comunismo) è un dato insieme politico e scientifico (filosofia della prassi).

La politica del socialismo cosiddetto reale è stata nelle intenzioni e all'inizio una «grande politica», che si è venuta pian piano assimilando alla «piccola politica» di capi e di capetti. Ma il concetto di socialismo non può venir confuso con il socialismo reale.

Più che di «scienza», come Engels (egli rifiuta il passaggio dalla filosofia alla scienza), Gramsci parla di «cultura». Nella cultura rientrano la scienza come l'arte. Attraverso l'attenzione alla cultura, e al nesso cultura-produzione, Gramsci (come hanno evidenziato ad esempio Frosini e Cospito) si scrolla progressivamente di dosso il fardello pesante (anche però assai ricco) della «dialettica tra struttura e sovrastruttura». Qui può mostrarsi appropriato un riferimento lampo a Stuart Hall.

Se volessimo riassumere con un motto semplicistico – semplificazione rischiosa, che ritengo però si possa fare – *cultural studies* vuol dire che cultura non è tanto un oggetto di studio, quanto una modalità con cui noi leggiamo culturalmente i fenomeni produttivi, sociali, scientifici, artistici ecc.

Questa modalità acquista una generalizzazione, diventa un modo per confrontarci con i fatti produttivi e sociali. È questo che Gramsci chiama lotta egemonica. Per questo l'egemonia non è altro che il rapporto tra cultura e produzione/società.

Non voglio andare troppo per le lunghe. Un paio di punti vorrei ancora rapidamene chiarire.

C'è una cosa che mi sta a cuore, il fatto che ieri Cirese, ricordando Sumner, ci ha riportato all'importanza della Introduzione che egli ha scritto, se non sbaglio, nel '61 o '62, al testo di Sumner, antesignano della critica dell'esclusivismo culturale. Al termine del suo studio su Gramsci Cirese rivolge una critica lapidaria a Gramsci, con una citazione che dimostrerebbe la condivisione, da parte sua, dell'etnocentrismo. Il passo in questione, molto noto, che nell'edizione critica costituisce l'inizio della nota 61 del *Quaderno* 15, recita:

Egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale, ammesso che anche altre culture abbiano avuto importanza e significato nel processo di unificazione gerarchica della civiltà mondiale, ciò che è da ammettere senz'altro, esse hanno avuto valore universale in quanto sono diventate elementi costitutivi della cultura europea.

Siamo qui nella dimensione di un etnocentrismo puro. È singolare che generalmente non si sia prestato attenzione (nemmeno Cirese lo fa) a quel che

segue, che dimostra come Gramsci stia pensando alla transizione oltre questa «unificazione gerarchica» che l'Europa ha attuato della «civiltà mondiale»: una transizione aperta, che coglie una realtà in movimento, di cui Gramsci vede con chiarezza alcuni elementi determinanti, senza però intravedere nessun traguardo concreto (Gramsci non ragiona mai sull'«osteria dell'avvenire», come del resto nemmeno Marx ha mai, o quasi mai, fatto).

Nella Nota in questione, subito dopo il passo citato, Gramsci osserva che l'unificazione europea della cultura è culminata nello Hegel e nella critica dell'hegelismo, «senza nessuna partecipazione delle culture popolari». Cirese sottolinea questa considerazione, che è realmente importante: con tutto l'interesse che Gramsci aveva per le culture popolari, l'interesse vivo per il folclore etc., in realtà quello che conta nel processo di unificazione culturale è tutto dalla parte degli intellettuali e l'hegelismo è il centro di questo sviluppo.

Poi però Gramsci scrive che «dalla decomposizione dell'hegelismo risulta l'inizio di un nuovo processo culturale di carattere diverso da quello precedente, in cui cioè si unificano il momento pratico e il momento teorico o cercano di unificarsi attraverso una lotta teorica e pratica».

Per inciso: questo, secondo me, è il significato più fecondo dell'ultima glossa di Marx a Feuerbach, dove Marx non dice (come mi pare adombri l'ultimo Cirese): non si deve più studiare la realtà, ma la si deve studiare in relazione al suo movimento. Del resto – sia detto per inciso – Cirese contraddice Cirese, perché tutto il senso del suo saggio classico su Gramsci è così ricco di movimento. Proprio Cirese infatti individua magistralmente la necessità del passaggio da un'analisi statica (dalla quale deriva la divisione tabellare degli elementi positivi e negativi del folclore) a un'analisi dinamica, che apre invece a una realtà in movimento, nella quale gli elementi negativi possono mutare di segno fino a rovesciarsi nel loro contrario. È questo è il rapporto del momento pratico e del momento teorico.

Per riprendere il discorso di Gramsci nella Nota 61 *Quaderno 15* – che varrebbe la pena analizzare punto per punto – ci interessa la sua conclusione:

«Non è rilevante il fatto che tale nuovo movimento abbia la sua culla in opere filosofiche mediocri, o per lo meno non in capolavori filosofici» (io credo che lui stava pensando anche a se stesso: non riteneva di essere l'autore di un capolavoro filosofico, però qualcuno che cominciava a stimolare verso questa cosa un po' misteriosa che altrove Gramsci chiama il «pensatore collettivo»).

«Ciò che è rilevante – continua – è che nasce un nuovo modo di concepire il mondo e l'uomo e che tale concezione non è più riservata ai grandi intellettuali, Hegel, Croce, ai filosofi di professione, ma tende a diventare popolare, di massa, con carattere completamente mondiale» e termina: «modificando, sia pure con il risultato di combinazioni ibride, il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare».

Vorrei qui sottolineare una singolare compresenza, anche un po' delicata o difficile e complessa, tra l'esaltazione di una cultura che non è più dei grandi

intellettuali ma diventa popolare e di massa, e la precisazione che si tratta di qualcosa che supera definitivamente la «mummificata cultura popolare».

In questa tensione sta l'eredità che oggi rivendicano di Gramsci intellettuali come Hall e Said.

L'ultimo punto che vorrei toccare riguarda proprio Said, alla cui memoria sono molto affezionato. Consentitemi di segnalarvi l'ultimo libro apparso in italiano, *Nel segno dell'esilio*: una sequenza variegata di saggi, ordinati cronologicamente, attraverso i quali Said chiarisce perché dobbiamo oggi tentare una lettura contrappuntistica della storia e della realtà.

Che cosa significa lettura contrappuntistica?

È una metafora naturalmente, una metafora musicale, sulla quale sono in un dialogo intenso e fecondo, anche se non chiarito fino in fondo, anzi ricco di dubbi e forse di malintesi, con Antonio Deias.

Il concetto è questo: la dialettica – pensiamo a quello che abbiamo letto su Hegel e sull'hegelismo – è una forma di pensiero fondamentalmente eurocentrica. Ciò vale anche per la *Weltliteratur* di Goethe, tutto sommato anche per *Mimesis*, il capolavoro comparativo di Auerbach, a cui Said si ispira costantemente. Il riferimento essenziale va però alla dialettica hegeliana, la quale, forzando un po' la 'lettera' del discorso di Said, è parente della «forma sonata» di Beethoven: un nesso un po' singolare, ma è questa l'origine extramusicale della metafora musicale.

La dialettica mostra una straordinaria capacità, a partire da un centro, di irradiarsi in direzioni opposte e diverse per ritornare al centro. C'è sempre un centro che garantisce la possibilità di incorporare – termine usato ieri – le periferie in questo centro che diventa sempre più ricco.

La dialettica è una *Weltgeschichte* – che si riflette nella *Weltliteratur* con un centro (e insieme anche inizio e risultato) che ne garantisce la stabilità e l'organicità.

Il contrappunto è 'l'altro' rispetto alla forma-sonata. Adorno chiarisce, in un saggio bellissimo (che ho citato nel mio libro), come la *neue Musik* si sviluppi all'insegna di qualcosa che era il contrappunto dell'epoca barocca, il quale si reggeva però su una forma di armonia sociale: attraverso la polifonia, la pluralità delle voci – ognuna delle quali godeva di una più o meno pronunciata autonomia – si componeva in un incontro, la cui libertà formale era tanto più spiccata in quanto il contenuto politico e sociale dell'evento ne garantiva l'organicità.

Ricordo un bellissimo studio di La Mothe le Vahier sulla storia del contrappunto, ove egli riconosce in Josquin Dez Prez, in Bach e in Schönberg i grandi momenti di svolta. A proposito di Bach sostiene La Mothe che, anche quando scrive una partita per violino solo, in realtà il discorso del violino è il risultato latente di più voci che si intersecano.

Adorno dice: il contrappunto nella *neue Musik* è singolare perché è venuta meno qualsiasi forma di armonia sociale. La forma musicale ne subisce un contraccolpo fortissimo. Ne risultano infatti le premesse di una musica che

non ha più una possibilità di ascolto così generale, come aveva la forma sonata e come aveva in genere la musica classica. Affiora il sospetto che Schönberg finisca per scrivere musica per la scrittura, più che per l'ascolto.

In *Cultura e imperialismo* Said sostiene di aver imparato l'abc della lettura contrappuntistica leggendo il saggio sulla questione meridionale di Gramsci. Nel corso del libro, generalmente partendo dall'esame di scrittori europei classici, come Kipling e Conrad, Said mette in atto magistralmente quel superamento della logica binaria e dicotomica, a favore di una metodologia relazionale e integrativa (alla quale accennavo ieri pomeriggio), che illumina, assieme alla qualità «imperialistica», il processo contrappuntistico di integrazione culturale che è connaturato alla dinamica del colonialismo.

Concludo riprendendo la provocazione, certo interessante, che ci propone Cirese sul comunismo. Egli dice: liberiamo Gramsci dal carcere delle ideologie, in particolare del comunismo.

Sul concetto di comunismo dobbiamo essere chiari. Allora dicevamo: liberiamo Gramsci dal carcere dell'indifferenza. Proprio perché sappiamo che opera in Gramsci un concetto 'forte' di ideologia, quale centro di irradiazione pratico-teorica, o teorico-pratica (nel senso della filosofia della prassi) della lotta egemonica, non abbiamo difficoltà a rivendicare altresì la necessità di liberare, innanzitutto noi stessi, dal carcere delle ideologie, intese come ingrediente burocratico o formalistico della «piccola politica». Né ho difficoltà ad ammettere che in un tale carcere oramai, per lo più, da fautori come da rivali, è stato ingabbiato proprio il comunismo. Oggi – ricordiamoci di *Questions de méthode* – dobbiamo lavorare a partire dalla scientificità. Su questo non ci sono scorciatoie, dobbiamo contrastare ogni riduzionismo politico. È vero che troppo Gramsci è stato 'politicisticamente' usato; se lo usiamo scientificamente, allora lo useremo anche 'politicamente'.

Ricordo che Cesare Luporini, dopo la caduta del muro e fino alla morte nel 1993, scrisse una serie di articoli di straordinario spessore su un concetto probabilmente poco 'reale', ma assai pregnante, di comunismo quale «orizzonte». Di che cosa? viene spontaneo di chiedersi. Altrettanto spontaneamente mi viene da rispondere: di quello che Gramsci chiama senso comune, con tutte le sue ambivalenze stratificazioni contraddizioni, con tutto il gioco di negatività e positività, simile a quello che Cirese, con la sua attenzione alla 'dialettica' di analisi statica e di analisi dinamica, ritrovava quaranta anni orsono nel 'folclore'.

In un mondo sociale nazionale e internazionale, ove (ancora? sino a quando?) domina l'egoismo del mercato, e gli interessi del 'privato' rischiano di soffocare le esigenze del 'pubblico', conviene riandare a un concetto ancora più elementare rispetto al senso comune, quello del «comune» *tout court*.

Il giovane Gramsci, in un famoso articolo, bellissimo, sulla Brigata Sassari, scrive:

La parola comune è una delle più diffuse nel dialetto sardo [lui dice dialetto, altre volte dice «nella lingua sarda» *ndr*] esiste tra i contadini e i pastori sardi un'aspirazione religiosa alla comune [religiosa è anche importante, una religiosità laica *ndr*] alla col-

laborazione fraterna tra tutti gli uomini che lavorano e soffrono per eliminare i parassiti, i ricconi che rubano il pane al povero, che fanno lavorare il figlioletto del povero e gli regalano un tozzerello di pane.

Roba di altri tempi, qualcuno potrebbe dire. Quando ieri Giulio Angioni ricordava la centralità della coppia oppositiva «cultura egemone e culture subalterne», credo abbia riproposto il filo rosso del pensiero di Gramsci: un filo che resiste, anche se si intreccia oramai con altri fili, come quelli che abbiamo segnalato, provenienti dagli studi culturali/postcoloniali/subalterni.

BIRGIT WAGNER

Cari colleghi, sono felice di partecipare a un incontro con Alberto Mario Cirese il cui *Intellettuale, folklore, istinto di classe* ha guidato le mie prime approssimazioni all'universo di Gramsci in anni ormai lontani.

Sono anche molto grata dell'aiuto e dell'amicizia di Giorgio Baratta, un uomo sempre pronto a inventare occasioni per il pensiero creativo.

Ieri abbiamo sentito parecchie storie biografiche e autobiografiche, consentitemi di fare un po' di autobiografia anch'io.

Infatti il mio interesse per la Sardegna è nato sotto il segno di Antonio Gramsci. Il primo viaggio che mi ha portato in Sardegna nel 1991 era relazionato al centenario della nascita del filosofo, quando della Sardegna quasi non conoscevo altro di quello che se ne legge nei *Quaderni* e nelle *Lettere*.

Nel frattempo ho fatto una conoscenza approfondita della vostra isola e di vari incontri, letture e anche visioni cinematografiche, è nato un libro, *Sardinien. Insel im Dialog* uscito nel 2008.

Essendo una studiosa di letteratura e di cinema mi trovo forse in una posizione ancora più eccentrica di quella di Giorgio Baratta rispetto agli altri relatori e vi prego dunque di permettermi un percorso un po' obliquo che spero condurrà a modo suo nel cuore delle questioni che animano i nostri dibattiti.

Questo percorso parte dall'interesse nato solo di recente, se vedo bene, per la nozione di traducibilità – parola un po' brutta però esatta – in Gramsci e che si deve all'allargamento internazionale degli studi gramsciani: Edward Said che Giorgio ha citato, Stuart Hall e tanti altri.

Chi dice traducibilità presuppone la nozione e anche la prassi della traduzione. Propongo di interrogarci sulla nozione di traduzione con Gramsci, in Sardegna e nel mondo.

Non è un termine molto presente nei *Quaderni*, benché lo stesso Gramsci abbia anche tradotto e abbia ritenuto la traduzione un esercizio utile per lui negli anni difficili del carcere.

Nell'indice per argomenti dell'edizione Gerratana la voce traduzione non si trova, né si trova quella della traducibilità, che evidentemente non si considerava rilevante nei dibattiti degli anni '70.

Questo stato delle cose è cambiato solo in tempi recenti con i lavori di Giorgio Baratta e anche di altri studiosi gramsciani. Le note che parlano di traducibilità si trovano nel *Quaderno 7* e sono riprese e sviluppate nel *Quaderno 11*.

L'oggetto di queste notarelle sparse è la traducibilità delle lingue e dei linguaggi speciali e poi anche delle concezioni di mondo, oggi diremmo delle culture e delle varie subculture, se posso utilizzare questa terminologia anglosassone.

Orbene, prima di parlare di traducibilità bisogna avere un concetto chiaro di che cosa sia una traduzione al primo livello, al livello non metaforico.

Chi traduce parte da un dialogo fitto con un testo concreto.

Chi traduce non è soltanto il lettore attivo per eccellenza, ma anche la persona che trasforma un testo in un altro, di cui sarà inevitabilmente il coautore o la coautrice, visto che la maggioranza dei traduttori sono delle traduttrici.

Tradurre vuol dire sovrapporre due lingue, il che è un fatto collettivo, ma anche due voci, il che è un fatto individuale.

Proprio per questo la traduzione è inevitabilmente polifonica e in un certo senso la nozione di traducibilità impedisce di essere pienamente consapevoli di questo fatto.

È sempre utile ricordare a proposito i saggi sulla traduzione di Walter Benjamin, di cui abbiamo appena sentito. Walter Benjamin teorico del resto intraducibile.

Della traducibilità solo parziale delle lingue naturali troviamo anche un accenno in Gramsci quando dice nel Secondo Quaderno: «ma quale lingua è esattamente traducibile in un'altra? Quale singola parola è traducibile esattamente in un'altra lingua?» (Q II, 1470)

E per me non c'è dubbio che sono la sua esperienza e la sua pratica del bilinguismo sardo-italiano che lo hanno sensibilizzato già da giovane per le differenze tra le lingue e le diverse concezioni del mondo che esse trasmettono.

Oggi sono i teorici delle cosiddette Translation Studies – sono una delle tante scuole nate sulla scia delle *Cultural Studies* e qui si può pensare ad esempio al lavoro dell'italoamericano Lawrence Venuti – oggi sono questi che fomentano la discussione, insegnano a vedere una ricchezza e non un difetto, una ricchezza nella polifonia della traduzione.

Ogni traduzione è un testo nuovo per sé stante, anche se legato e legatissimo al suo pretesto.

Il testo tradotto salvaguardia un po' della lingua e del sapere locale del primo testo, che peraltro oggi non si chiama più originale, in un altro contesto dove questi residui diventano fomenti di differenza, attivano processi del differire il senso e di concepire la diversità del mondo.

Il resto intraducibile di cui parlava Benjamin diventa così una delle tante modalità della ricchezza del mondo. Soprattutto nella *weltliteratur* di cui parla, dopo Goethe, anche Edward Said.

In Sardegna avete uno scrittore che ha illustrato e illuminato questa concezione di *weltliteratur* con genialità, sto parlando di Sergio Atzeni, traduttore del martinicano Patrick Chamoiseau, ma anche uno scrittore che introduce al massimo grado possibile la pluralità delle voci e la pluralità delle lingue nella sua stessa scrittura letteraria.

Con lui e con Gramsci – adesso torniamo a Gramsci – possiamo chiederci che cosa succede al passaggio dalla traduzione letterale alla cosiddetta traduzione culturale.

La tradizione culturale non è un sinonimo di traducibilità ma è intimamente legata a essa.

È un fatto rilevante che negli ultimi anni il termine di traduzione culturale si usa a volte in modo inflazionistico secondo me; ne esistono definizioni molteplici, la più famosa è magari quella di Homi Bhabha, teorico degli studi postcoloniali, ma io ho trovato anche usi piattamente pubblicitari, per esempio in depliant per scuole superiori di cultural management e simili.

Non sempre rimane chiaro in questi usi del termine che si tratta di una metafora.

Abbiamo visto che la polifonia è intrinseca alla traduzione intesa al livello letterale.

A livello metaforico, che è quello della traduzione culturale, le voci che si fanno ascoltare diventano plurali, non sempre distinguibili, certe si perdono, altre creano un accordo oppure – detto con Giorgio Baratta – un contrappunto.

Qui nasce la domanda se la figura del contrappunto ci può aiutare a capire questi processi.

Vediamo insieme che cosa scrive a proposito Giorgio Baratta nel suo libro *Antonio Gramsci in contrappunto*.

Nell'introduzione sostiene quello che abbiamo appena sentito, cioè il passaggio dalla forma sonata al contrappunto, un passaggio che conduce Gramsci e conduce i suoi lettori a un «ripensamento della dialettica alla luce della traducibilità dei linguaggi e delle culture» (p. 22) e lo interpreta con Said, come un pensiero che se viene sviluppato può condurre al superamento dell'eurocentrismo.

Il pensiero di Gramsci si situerebbe proprio, dice Giorgio Baratta, nel luogo incerto «tra dialettica (contraddizione) e traducibilità (differenza)» (p. 23).

Sottolineo per conto mio il legame che Giorgio stabilisce tra traducibilità e differenza, sapendo bene – come lo sa anche lui – che la differenza è una nozione centrale degli studi postcoloniali e cioè la differenza intesa come un processo sempre aperto, mai chiuso e non come un dato fisso che si percepisce come naturalmente dato e dunque naturale.

La differenza può essere considerata un limite della traducibilità e allo stesso tempo costituisce la ricchezza della traduzione.

Il pensiero del contrappunto, se ho capito bene, parla a modo suo anche di questo.

Propongo ora di dare uno sguardo ai Quaderni del Carcere per vedere in che senso Gramsci ci guida in questo labirinto.

Nel *Quaderno* 11, «Introduzione allo studio della filosofia», Gramsci ricorda un brano di Lenin che in occorrenza lamenta un'occasione perduta.

Lenin sostiene che la risoluzione del Terzo Congresso dell'Internazionale comunista – adesso cito Gramsci – «non aveva saputo 'tradurre' nelle lingue europee la nostra lingua» (Q 11, 1468: qui citato nella forma che Gramsci ricordava, naturalmente senza avere il testo a disposizione).

Perché ricorda precisamente quel brano e perché lo ritiene importante?

Secondo Gramsci Lenin non intendeva criticare il lavoro professionale dei traduttori del documento, non voleva dire questo, parlava invece del fatto che al momento di stendere la risoluzione non si era pensato alla necessità della traduzione culturale.

E proprio per questo un documento pensato con mente russa aveva poche possibilità di essere inteso da menti non russe a cui in realtà era dedicato.

In altre parole, chi non cura la traducibilità del suo discorso manca il bersaglio politico.

Questa nota intorno a un pensiero – è proprio una piccola nota intorno a un pensiero di Lenin – per me dimostra per l'ennesima volta come Gramsci possedeva al sommo grado la capacità di sviluppare un pensiero importante e profondo, partendo da un fatto apparentemente isolato o da una piccola citazione singolare ed è il metodo suo che egli ha chiamato giustamente filologia vivente.

La riflessione di Lenin che Gramsci ricorda gli dà dunque l'occasione per aprire la questione della necessità politica della traduzione culturale.

Il seguente paragrafo parla della traducibilità reciproca dei vari linguaggi filosofici e scientifici.

Secondo Gramsci siamo qui davanti a un problema che oltrepassa i limiti del mondo accademico, ma anche del discorso politico.

Se si pensa storicamente – con Giorgio Baratta possiamo dire se si ascolta il contrappunto – il problema si pone sotto un angolo diverso e prende dimensioni molto più importanti, sbocca nella questione – e qui cito Gramsci – «se la traducibilità è possibile tra espressioni di fasi diverse di civiltà» (Q 11, 1468).

Penso che sia legittimo supporre che Gramsci qui ha pensato anche alla relazione della cultura sarda del suo tempo con quella nazionale, ai dislivelli tra le due di cui parla implicitamente nei Quaderni sul folklore e in modo più esplicito nelle lettere alla famiglia.

Traducibilità significa dunque per Gramsci la possibilità politica di comunicare con persone che non possiedono il linguaggio scientifico del gruppo dirigente, per esempio il linguaggio della filosofia della prassi.

Da sconsigliare dunque quello che Gramsci definisce «esperanto filosofico e scientifico», vale a dire gergo politico o teorico fisso e stereotipo che tende sempre allo slittamento verso la sua fossilizzazione e dunque verso la morte politica.

Tradurre nel senso proposto da Gramsci significa quindi un processo di comunicazione, un dialogo che tiene conto delle possibilità di comprensione dell'interlocutore e che prende sul serio la concezione del mondo, il senso comune, la mentalità degli altri.

Oggi, dopo le lezioni che possiamo trarre dai grandi teorici dei cultural studies e dei postcolonial studies, possiamo anche dire che tradurre vuol dire essere consapevoli della polifonia che nasce da ogni processo di traduzione e della differenza, che è ricchezza se non la consideriamo un ostacolo da superare.

Nello stesso *Quaderno* 11 troviamo finalmente un paragrafo che mi sembra essere il contrappunto delle riflessioni sulla traducibilità delle lingue e dei linguaggi.

Si tratta del paragrafo 58, intitolato «Etica».

E qui Gramsci riflette sulla portata possibile della celebre massima di Kant «opera in modo che la tua condotta possa diventare una norma per tutti gli uomini in condizioni simili».

E di nuovo Gramsci dedica la sua attenzione a quello che solo apparentemente è un dettaglio, esplorando il sintagma «in condizioni simili».

Visto che le culture sono diverse, le condizioni sono raramente simili, ognuno opera – dice Gramsci – secondo la sua cultura, cioè la cultura del suo ambiente e tutti gli uomini per lui sono il suo ambiente, quelli che la pensano come lui.

Detto fra parentesi, la frase che ho appena citato avrebbe potuto fornire un moto ad Antonio Pigliaru, che nel suo studio sul Codice Barbaricino appunto esaminava l'etica di una società concreta nella quale la nozione «tutti gli uomini» significava quelli dell'ambiente.

Gramsci conclude il paragrafo intitolato «Etica» con un giudizio su Kant, nel quale egli riconosce un tipico rappresentante dell'Illuminismo cosmopolita e dice: «la massima di Kant presuppone una sola cultura, una sola religione, un conformismo mondiale» (Q 11, 1484).

Questa uniformità culturale però non è mai esistita e tanto meno esiste in tempi e luoghi di globalizzazione accelerata, dove i processi di unificazione si incrociano con altri di diversificazione e ibridazione.

Anche l'etica presuppone dunque per Gramsci un processo di traduzione, se il filosofo legislatore pretende di fornire una guida valida per il comportamento in condizioni diverse, perché le condizioni sono sempre diverse e mai simili.

Attenzione, però, non intendo in nessun modo ridurre Gramsci a un precursore del relativismo culturale.

Vorrei mettere l'accento piuttosto sul fatto che per Gramsci anche i valori politici e umani hanno bisogno di traduzioni, se si vuole toccare il cuore degli uomini e delle donne.

La traduzione culturale in questo caso consiste in primo luogo in un linguaggio adeguato al contesto dell'enunciazione, ma consiste anche nella possibilità di empatia, contiene un momento affettivo, la compassionalità di cui parla a proposito della filologia vivente.

Per concludere, da queste riflessioni su Gramsci e con Gramsci vorrei andare oltre a un campo culturale concreto che mi sta particolarmente a cuore, cioè la Sardegna.

La cultura sarda storica e presente e le sue relazioni con i diversi altri che si sono manifestati attraverso la storia fornisce un oggetto ideale per studiare certi aspetti di traducibilità, magari anche di intraducibilità culturale.

Il punto di partenza per le brevissime osservazioni seguenti mi è stato fornito dai saggi di Cirese che sono stati ristampati dalle edizioni Il Maestrale nel volume *All'Isola dei Sardi*.

In un testo del 1963 Cirese scrive:

il notevole lavoro di ricerca compiuto dall'Ottocento a oggi consente già di dire che le ragioni della singolarità e della tipicità delle tradizioni sarde non vanno ricercate in una improbabile autotoctonia o in una spesso incerta antichità. La fisionomia 'sarda' nasce invece dal modo di reagire agli apporti esterni e dalle capacità di sviluppo interno (p. 29).

E l'autore riprende lo stesso argomento in un testo del 1969, dove sostiene che non c'è nulla – e qui cito – di «mitico dunque in quella 'arcaicità' delle tradizioni sarde, che tanto ha colpito così i primi viaggiatori ed etnografi ottocenteschi come molti visitatori contemporanei; non 'anima' o ethnos o simili, ma solo il risultato di una vicenda storica» (p. 35).

La fisionomia sarda – come dice Cirese – nasce dunque in millenni di contatti tra le varie parti dell'isola e con i non isolani, in un processo dialogico – io direi anche traducevole – che comprende il contatto pacifico, ma anche la forza politica, militare ed economica che gli altri hanno esercitato sull'isola.

Sul piano generale la fisionomia o identità – come si dice oggi – dei sardi si presenta dunque, esattamente come tutte le altre identità regionali o nazionali, come il risultato di uno scambio centenario che comprende innumerevoli processi di traduzioni e ritraduzioni, dialoghi e dialoghi mancati, appropriazioni ed esportazioni di modelli di vita.

Cirese ricorda però che la cultura sarda ha saputo elaborare una sua particolarità relativamente stabile attraverso i tempi, appunto quella particolarità che appassiona o sconcerta gli osservatori non isolani, non sardi, momenti di intraducibilità si direbbe.

I due saggi che ho citato sono stati scritti negli anni '60. Si tratta proprio dell'epoca nella quale certe parti della cultura tradizionale sarda sono entrate in una profonda crisi.

Salvatore Mannuzzu – mi dispiace davvero che non è potuto venire a questo nostro incontro – è un osservatore acuto di questo processo e l'ha condensato, come voi tutti sapete, in una metafora contestata e magari un po' fatalistica, la metafora del 'Finis Sardiniae'.

Egli parla della società barbaricina tradizionale, quando dice:

Si trattava di una società pre-moderna, con regole minime però resistenti, una società pre-moderna con forti fas e forti nefas. Ma poi tra gli anni '50 e '60, proprio

quando Antonio Pigliaru scriveva, è avvenuta la collusione con la modernità, allora ha avuto luogo il *Finis Sardiniae* (*Il codice violato*, in «Società sarda» 2, 1996).

Considerando il processo che Mannuzzu descrive, un processo di acculturazione accelerata alla modernità, salta agli occhi che proprio la traduzione culturale ha funzionato malissimo, almeno nell'immediato; è mancato un elemento traducevole che avrebbe assicurato la traducibilità e cioè l'intelligibilità dell'accelerato sviluppo socio-economico e delle cambiate condizioni mediali del mondo moderno.

Per quanto – e qui giungo alla conclusione definitiva, non per quello che dico ma per voi che ascoltate – riguarda la cultura sarda attuale siamo evidentemente davanti a un quadro del tutto differente.

Certo è una verità lapalissiana affermare che il mondo non è più quello degli anni '50 e '60, ma non è triviale constatare che il mondo sardo ha cambiato in questo periodo più e più profondamente di quello che si osserva in altre regioni europee.

Una testimonianza commossa di questo cambio vissuto nell'isola la si deve ai saggi antropologici di Giulio Angioni, ma anche ai suoi scritti letterari.

Il protagonista di uno dei suoi romanzi – nel quale mi sia permesso vedere un ritratto dell'autore – questo personaggio emette per esempio la massima seguente: «Dalla mia infanzia fino a oggi questo mondo – cioè il mondo sardo tradizionale – è cambiato con me più che nel millennio che finisce» (*L'oro di Fraus*, 2001, p. 37).

Se questo è così, è evidente che una trasformazione così profonda non va senza esperienze traumatiche. Ma è anche vero che ogni trasformazione porta con sé la possibilità di liberare energie nuove.

In questa nuova Sardegna dell'ultimo '900 e del nuovo millennio è nata quella che io chiamo una 'cultura traducevole' e permettetemi di finire con qualche riflessione intorno a questa nozione.

Per un'osservatrice straniera come me, il quadro che la letteratura sarda di lingua italiana – l'altra per me è di difficile accesso, provo a leggerla ma non sono mai sicura se capisco abbastanza il sardo, dunque quello che io posso vedere è la letteratura sarda di lingua italiana e anche la produzione cinematografica recente – questo quadro sta fornendo dell'isola un'idea affascinante.

E non mi riferisco soltanto a successi, copie vendute, testi tradotti in varie lingue, premi letterari e premi ricevuti in festival di cinema; parlo del fatto che questa cultura attuale nel suo insieme, benché sia così diversificata e variegata, abbia saputo e sa tutt'ora tradurre la Sardegna al mondo.

Una cultura traducevole è quindi quella che riesce a comunicare con le altre culture regionali e nazionali, pur mantenendo intatto il resto in traducibile.

La differenza che non va perduta anche se cambia col tempo, la differenza che contribuisce alla bellezza del mondo.

E la traducibilità di cui sto parlando per la cultura sarda attuale certo non è più quella tra culture egemoniche e culture subalterne, benché la Sardegna

sia una parte del mondo segnata da forti subculture, intendo parlare del dialogo tra una cultura particolare con altre culture particolari, nell'ambito di un mondo che non è riducibile alla formula della globalizzazione.

In questo senso penso che la domanda di Gramsci, se la traducibilità è possibile tra espressioni di fasi diverse di civiltà, dev'essere allargata non soltanto tra fasi diverse di civiltà, anche questo sussiste nel mondo d'oggi e non c'è soltanto Europa, ci sono anche altri continenti, ma dico non soltanto tra fasi diverse di civiltà, ma anche tra forme diverse di civiltà.

PIETRO CLEMENTE

Grazie, è un intervento molto ricco di riflessioni trasversali che sicuramente riguardano l'antropologia e che hanno attraversato anche letture antropologiche che saranno sicuramente di spunto per la nostra discussione.

Forse posso dare la parola subito ad Alberto Cirese. Vuoi prendere la parola subito?

ALBERTO M. CIRESE

Certo! Comincio, se mi permettete, con un argomento che dovrei trattare alla fine per strappare l'applauso finale, invece lo dico al principio.

Questa mattinata, mentre mi ha posto di fronte al rimorso per mie ignoranze fondamentali di cui dirò tra un momento, mi ha anche dato la gioia e l'orgoglio di fare parte di quel gruppo di stranieri – *istranzos* credo che si dica – di continentali che si sono fatti sardi.

Wagner è un cognome che torna qui e mi riporta a Max Leopold Wagner, quello con il quale io giunsi a Nuoro per la prima volta nel 1956 e che mi spiegava la genesi degli articoli diversi del campidanese e del logudorese: *issa, su* e via dicendo.

Si era fatto sardo, posso dire che anch'io mi sono fatto sardo, anche Batta e anche la gentile amica con questa conoscenza così profonda.

Vorrei dire che ce lo siamo meritato di essere qui oggi, non siamo stati solo gli italioti venuti a sfruttare la Sardegna. Io ho l'orgoglio di avere culturalmente sardizzato la Toscana, ho aperto le porte a gente sarda come Pietro Clemente e Piergiorgio Solinas, che venissero a fondare in Toscana un ceppo così robusto di studi demoetnoantropologici.

Una Sardegna che ci siamo costruiti dentro al cuore.

Ricorderò sempre – e poi la smetto su questo piagnisteo – la volta che dovetti prendere un aereo da Elmas per la Sicilia e non so se sia ancora così perché ci vedo e ci sento poco e quindi non mi accorgo di quello che avviene intorno. A Elmas c'era un silenzio, non dirò sacrale, ma di una profondità umana di donne ancora vestite di nero, per un aereo che partiva

con i figli, in un silenzio di una civiltà antica. Sbarcati in Sicilia, un fracasso! Non per voler male alla Sicilia, ma il fracasso di quest'isola stava agli antipodi di quella sarda, un'isola a cui voglio bene per altri motivi, ma non certo con la profondità del silenzio delle donne sarde, di quella giornata di Elmas.

Io ho fatto pratica di traduzione, ho tradotto e oso dire che ho tradotto insieme a mia moglie Liliana in modo eccellente le 700 pagine de *Le strutture elementari della parentela* di Lévi-Strauss.²⁶

Avevo fatto prima piuttosto malamente – mi pare di ricordare che Santoli me la criticò – la prima traduzione italiana di Lévi-Strauss nel 1954,²⁷ rimasta tale per ben sei anni perché solo nel '60, viene la prima traduzione da Einaudi.

Mi sono posto il problema della traduzione, questo rendere in lingua italiana quello che era detto in lingua francese, che ha significato intendere innanzitutto il procedere strutturale di Lévi-Strauss, intenderlo fino in fondo e poi renderlo ... Il complimento migliore che è stato fatto a quella mia traduzione – lasciatemelo dire, i vecchi possono essere un po' vanesi – è: «pare scritto in italiano».

Mi sono posto il problema della traduzione dovendo tradurre le poesie dialettali molisane di mio padre, per la quale traduzione dai dialetti – ma non ne parlo qui – ho una mia teoria, che sostiene che dai dialetti si traduce in italiano con la tecnica dell'interlineare.²⁸

Questo naturalmente non vale per *Le strutture elementari della parentela*, né per le altre traducibilità di cui ha così eccellentemente parlato la nostra gentile amica.

Volevo dirle solo questo: a me è venuto in questi lavori di traduzione di coniare un proverbio, mi piace farlo, inventarli, che dice – e chiedo a lei quale approva delle due delle versioni: «quello che non può essere tradotto merita di non essere tradotto», oppure: «quello che non può essere tradotto non merita di essere tradotto».

Il problema dell'intraducibilità, cioè a dire dell'impossibilità – perlomeno nel momento storico in cui si sta lavorando, perché può darsi che dieci anni più tardi o venti o cento quell'intraducibilità venga superata. Io sarei per: «quello che non può essere tradotto merita di non essere tradotto», cioè deve essere lasciato nella sua forza originaria che sia presente nell'universo mondo, al di là dei relativismi di un mondo in cui c'è uno specchio – la voglio rivedere di nuovo questa immagine – uno specchio originario prima della torre di Babele che s'è infranto.

²⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*. Edizione italiana a cura di A.M. Cirese. Traduzione di A.M. Cirese e L. Serafini. Milano, Feltrinelli, 1969.

²⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *La nozione di arcaismo in etnologia*, in «La Lapa», II, 1954, pp. 1-8.

²⁸ E. CIRESE, *Oggi domani ieri. Tutte le poesie in molisano, le musiche e altri scritti*, a cura di A.M. Cirese, Isernia, Marinelli, 1997.

Ma ognuno dei frammenti dello specchio riflette la luce così come la rifletteva lo specchio tutto intero, anche se con angolazioni diverse.

È questa la ragione per la quale io non accetto che si parli di 'altri da sé', come viceversa tende a fare o ha teso a fare l'antropologia, ma si parli di 'altri sé' nei confronti dei quali porsi come frammento di uno specchio che per il suo orientamento riflette la luce con un'angolazione diversa dalla nostra, ma la stessa luce, riflessa dallo stesso specchio, anche se in un frammento.

E cioè, sono per un'antropologia che abbia per oggetto gli altri sé, un'antropologia che ricerchi non le differenze, ma le invarianze che soggiacciono alle differenze, quelle invarianze che ci consentono la traducibilità. C'è una identità profonda dello spirito umano, che invece il relativismo culturale, secondo me razzisticamente, condanna a considerare come sequela di irresolubili separazioni, quale è la separazione, se volete, tra i sessi, quale è la separazione tra i colori della pelle, quale è la separazione tra le classi d'età. A queste separazioni soggiace viceversa, secondo me, questa identità profonda, alla quale appunto è dedicato questo mio libro che sta ora uscendo da Sellerio, e che intitolerò appunto *Altri sé*, se avrò la capacità di correggere le bozze.

Per la verità non ne sono in condizione e spero che qualcuno lo voglia fare per me.

Tornando alla traducibilità, io sono per «quello che non può essere tradotto merita di non essere tradotto», perché lasci il segno in questa comunicazione che io ritengo esserci – e finisco su questo punto – nell'universo mondo e nella pluralità delle sue culture, in questa frantumazione etnica succeduta alla Torre di Babele, a due livelli: a livello dell'elementarmente umano e a livello dell'alto pensiero scientifico e filosofico, e devo dirvi logico, matematico e, se volete, della logica incorporata nel computer quando è nato – ed era *computer*, cioè 'calcolatore' – oggi purtroppo è diventato troppo un elemento delle telecomunicazioni, che è un'altra cosa, importante come è importante il comunicare ma, caro Baratta, siamo d'accordo: se non scopri qualcosa, come fai a comunicare scoperte?

Ecco allora, il punto per me è stare dal lato di chi scopre, prima, per poter essere, poi, dal lato di chi comunica.

In mezzo, tra l'alto sentire e l'elementarmente umano, c'è il ventre molle nel quale io colloco quella politica piccola. Sono d'accordo che poi c'è il grande pensiero politico che è un'altra cosa, che è quello delle guerre, degli odi, dei soprusi, delle violenze.

Per l'elementarmente umano: siamo ai primi di giugno del 1944, è avvenuto lo sbarco di Anzio, i tedeschi cominciano a ritirarsi, e le donne di Rieti danno aiuto ai poveri sbandati tedeschi. In Russia, nella ritirata italiana, le donne russe danno ospitalità agli italiani dell'Armir.

Questo è l'elementarmente umano che ci unifica a tutti i livelli.

Ho avuto la gioia e la sorpresa, avendo parlato di questa mia idea e avendo citato questo esempio in un convegno ad Amalfi, di vedermi avvicinare da un collega, Antonio Marazzi, che è venuto a dirmi: «Cirese, ma chi te l'ha detto

questo delle donne russe?», «L'ho sentito dire». Dice: «sai, a me l'ha raccontato mio padre, era successo a lui».

Allora, se mi consentite, al di là degli odi di classe, che fanno parte del marxismo – e qui passo all'altro argomento – Gramsci dice: «perché poi è un momento romantico che non giunge alla classicità».

Cioè ha parlato di un momento romantico e quindi di fermento, di qualcosa che poi riposerà nella quiete illuminata della classicità.

Dunque c'è qualcuno che è romantico, ma è romantico Alessandro Manzoni come appartenente a un movimento storicamente configurato in Italia, che inizia con la *Lettera Semiseria di Crisostomo* di Giovanni Berchet – scusate queste pedanterie di conoscenze scolastiche – e si viene svolgendo nella prima metà dell'800, coinvolgendo vari personaggi.

Berchet è un romantico. Ma io ho un amico che è romantico, e Gramsci dice «il momento romantico», sta parlando del movimento dal 1816 in Italia o no? Sta parlando di una genericità del romanticismo.

Quando io dico 'comunismo', io non sto parlando della genericità del vogliamo bene, che può ricomprendere il comunismo primitivo, non so cos'altro, sto parlando di un fenomeno che si è verificato in Europa a cominciare da ... per finire a ...

E quando voi mi volete agganciare Gramsci alla parola comunismo, voi me lo volete agganciare alla parola in senso generico, come 'romantico' nel suo senso generico e non romantico come era romantico Alessandro Manzoni o il movimento Romantico. E io dico che questo è pericoloso, perché può produrre confusione. Cosa intende la gente quando sente 'comunismo'? La gente dovrebbe studiare la storia e sapere delle stragi di quello che è stato chiamato per pudore 'socialismo reale', questa infamia tremenda che ha fatto in Europa 35 milioni di morti. E perché agganciare Gramsci a questa infamia? Troviamo un'altra parola, Baratta, troviamo un'altra parola per dire questo sentimento che io capisco, anche perché debbo dire sinceramente che personalmente lo sento, non sarei stato socialista, ahimè, se non avessi sentito questo sentimento.

Un socialismo che non mi ha dato né glorie e non le cercavo, né denari e non li cercavo, al quale ho dato le mie energie fino a che ...

Voglio dire due cose.

3 settembre del 1979, Yucatan, siete tutti abbastanza anziani e quindi avete studiato, ma oggi non sono sicuro che i miei nipoti sappiano dove sta lo Yucatan, con la nuova scuola.

Lo Yucatan è nel Messico, era la zona dei Maya e io vado a visitare Uxmal. Ritornando da Uxmal verso Mérida, che è la capitale, passo per Mani, un piccolo paese nel centro dello Yucatan.

Nella piazza di Mani – mi ricordo ancora – ho dietro le spalle una di quelle loro baracche, c'è un letto, la porta spalancata, c'è un bambino in questo letto, ma quello che cogli sono le grandi scritte che ricordano Diego De Landa, francescano vescovo dello Yucatan che nel 1571 su quella piazza bruciò codici, idoli e forse anche, non so, persone.

E mi sono chiesto: ma chi ha fatto uno scempio di questo genere – di cui poi si è pentito conservandoci cose preziose di quella cultura, soprattutto il calendario cui poi ho dedicato qualche decennio di studi – pensava di star facendo delle atrocità o pensava di fare il bene del mondo?

Evidentemente pensava di fare il bene del mondo, intanto faceva per il bene del mondo delle atrocità.

E mi è venuto in mente: e Hitler? Hitler pensava o no di fare il bene del mondo? E ha fatto atrocità.

Stalin pensava o no di fare il bene del mondo? Certo, e ha fatto atrocità.

E ho deciso che io con quelli che vogliono fare il bene del mondo non voglio più avere assolutamente nulla a che fare.

Se uno viene e mi dice: voglio fare il bene del mondo, per carità! la galera, il convento, portatelo su un'isola. Del Settecento io amo l'illuminismo ma quanto più avanti vado odio la rivoluzione francese, con le *tricoteuses* e quelli che tagliano la testa con la ghigliottina!

Quello che ha mandato avanti il mondo è il pensiero dell'illuminismo, non le stragi della rivoluzione francese.

E allora questa è la ragione per la quale io sento con tutte le forze di questo resto di vita, questa vita che ancora mi rimane, di dover combattere contro l'aggancio di Gramsci al comunismo, non al pensiero del bene comune, Baratta, intendiamoci, che mi pare cosa importante.

L'altro episodio che voglio ricordare oltre questo, è dedicato a Baratta, è dedicato al maestro di Baratta, Ugo Spirito, che io ho conosciuto, che ho apprezzato, nonostante Spirito fosse stato il teorico del diritto corporativo.

Badate: teorico del diritto corporativo, fascista, quello cioè della camera dei fasci e delle corporazioni, che oggi esiste ma viene chiamata concertazione.

La concertazione è il nome politicamente corretto e mistificante della camera dei fasci e delle corporazioni, che dicevano che si poteva trovare la conciliazione tra capitale e lavoro, e noi cerchiamo la conciliazione tra capitale e lavoro con una concertazione che svuota il Parlamento della sua sovranità.

Va bene, lasciamo perdere ...

Ugo Spirito, professore di filosofia all'Università di Roma, con cui se non sbaglio Baratta si è laureato e del quale Baratta so che conserva caro ricordo, Ugo Spirito veniva a Rieti, ci vedevamo alle Quattro Stagioni o a casa di mio padre e di mia madre in viale dei Flavi. Un giorno – non so se più volte, comunque io ne ricordo una per me importante – con Ugo Spirito siamo andati dai miei maestri mezzadri socialisti della piana di Rieti, quelli che vi ho detto ieri che con il Musée de l'Homme e con mio padre mi hanno instradato per la strada che mi ha portato a questa lieta giornata di straniero sardizzato a Nuoro.

Andiamo nella piana di Rieti, dai mezzadri, e andiamo da uno dei capocchia di questi mezzadri, De Carlo si chiamava, detto Baffone, uno di quelli che, come Armando Nobili, ogni tanto diceva: «Un momento, professo', mo' parla lu cafone», adesso parla il cafone che, come sapete, è lo zappaterra, oltre che essere un insulto.

Andiamo e siamo seduti a mangiare pane e prosciutto, a bere un po' di vino, nella stazione di monta taurina guidata da Baffone De Carlo, il quale mentre siamo così seduti dice: «Caro professore, il guaio in Italia è che gli intellettuali non sono maturi».

Voi capite, Ugo Spirito che viene a prendere lezioni da De Carlo nella piana di Rieti: «gli intellettuali non sono maturi».

A Spirito rimase impressa la 'gigantezza' del toro da monta, che essendo acquattato a terra a un certo momento si alza ... E mi viene l'idea qui di un altro amico ahimè perduto, Mario Alighiero Manacorda, anche lui un *istranzu* continentale nell'Università di Cagliari, il quale diceva: «Tu capisci con questo – e si riferiva al suo cane – come a un certo momento i greci potessero divinizzare e concepire gli animali».

Bene, Ugo Spirito era un aristocratico della cultura e De Carlo era un aristocratico della cultura. Io sono per la cultura aristocratica.

Cosa vuol dire? che i De Carlo non la devono avere? che i cafoni non la devono avere? Sì, ma la debbono avere nell'interesse della sua nobiltà.

Chi prenda l'*Enciclopedia* Einaudi e prende il primo volume, troverà una lunga nota nella quale il curatore ringrazia quelli che non hanno voluto partecipare all'*Enciclopedia* Einaudi. Tra i nomi c'è anche il mio perché a Courmayeur, dove si doveva decidere e Einaudi aveva convocato una serie di studiosi, alcuni non accettarono di collaborare. Ero in nobile compagnia: Toraldo di Francia, Carlo Augusto Viano, anche loro non accettarono.

Io so perché mi rifiutai, perché venne detto che ci sarebbe stata la voce 'Astrologia', ma forse non la voce 'Astronomia'. Ancora questo può passare, anche se sarebbe stato lo stregonismo contro cui noi sappiamo che Gramsci picchiava sodo avendo ragione.

Ma non era questo, il peggio è stato quando si è parlato della voce 'Algebra' e il capo redattore disse: «Ma senza i simboli».

Perché? Credo di essere stato io a chiederlo, o qualche altro. «Perché gli operai non li capiscono».

Voi capite che cosa è un'ideologia la quale ammazza una scienza perché c'è della gente che, poveraccia, non ha ancora gli strumenti per capirla!

Cosa doveva dire? «Insegniamo agli operai, diamogli le scuole, diamogli i mezzi, le borse di studio perché possano capire», non «Uccidiamo una scienza».

Questo per me è stato lo spirito che ha guidato l'*Enciclopedia* Einaudi, della quale io non mi sono più assolutamente occupato, con la quale non ho voluto spartire nulla, tranne la grande festa che a Castel Sant'Angelo Giulio Einaudi fece per l'*Enciclopedia* ed ebbe la bontà di invitare anche me, cioè anche quelli che non avevano partecipato.

Io gli domandai se questa passeggiata di inaugurazione fosse la festa di Re Sole o dell'illuminismo, mi pareva tanto Re Sole.

Allora, cultura come aristocrazia e dunque cultura, il crescerci dentro a tutti i livelli, in tutte le sfaccettature, con la profonda serietà della consapevo-

lezza e aumentando quanto più possibile la strumentazione intellettuale che ci consente di controllare il mondo.

Quel controllare il mondo che poi può essere la condizione perché il mondo possa essere migliorato.

Scusate questa perorazione accalorata, come qualcuno mi scusi stamattina d'aver alzato la voce, è il fatto che quando si è verso la fine, insomma prossimi all'uscita, tutti i valori e i disvalori della propria vita si fanno emergenti. Magari rompo l'anima, lo so, lo capisco, però mi avete invitato, mi dovete sopportare e portare rispetto.

Diciamo disvalori che uno avverte. Io mi sono accorto anche stamattina, sentendo voi, della mia spaventosa ignoranza. Non mi salverò dicendo che però siccome so di non sapere sono bravo etc.. Fesserie.

Quando uno è ignorante è ignorante, e io non lo so, magari pronunciavo male il nome di Benjamin. La prima volta che mi chiesero cosa pensassi di Marcuse io risposi: «Marcùs? – alla francese – Non so ... vedrò ...» Non l'avevo mai sentito nominare.

Io mi vanto di dichiararmi non 'antropologo', ma uno che ha insegnato antropologia, perché dalle caratteristiche degli antropologi, cioè quella di licenza di pasticciare e licenza di esprimere pareri sul mondo, io mi sono guardato bene.

Debbo dire che ho tenuto nel mio studio a Roma una vignetta nella quale c'era qualcuno che interroga un antropologo e gli dice: «Scusa, vai al cinema?» «No, non vado al cinema». «Guardi la televisione?» «No, non guardo la televisione». «Senti la radio?» «No, non sento la radio». «Partecipi ai dibattiti?» «No assolutamente no». «E che stai facendo, ora?» «Scrivo un libro sulla società moderna».

Io ho scritto un libro sulla società moderna non andando al cinema, o meglio l'ultimo film che ho visto è stato *l'Incrociatore Potiomkin ...*

Io non ho mai letto un rigo di Benjamin, non ho mai letto un rigo di Marcuse, non ho mai letto un rigo di Adorno. Ho letto qualche rigo – scandalizzato profondamente – di Hegel. Eh sì, una volta ho passato un'estate intera sull'*Enciclopedia*.

I miei filosofi sono viceversa Leibniz e Kant.

Io quel che cito di Kant, quel che mi porto dentro è: «Fai il tuo dovere perché è il tuo dovere».

Davanti a questo io mi metto sull'attenti. Non mi metto sull'attenti con «il soggetto è predicato ...» e altre storie di Hegel che per spiegare la legge di gravità fa 'casini' – scusate la parola – infernali.

E poi questa sua dialettica degli opposti che permette sempre tutto, cioè c'è sempre un superamento, c'è un punto di vista più alto che ricomprende i punti di vista precedenti, quando io sono viceversa per la complementarità dei metodi.

Come gli scienziati che hanno la teoria ondulatoria della luce e hanno la teoria corpuscolare della luce. Quale delle due è vera? Nessuna delle due esaurisce il reale, ognuna vede quello che l'altra non vede.

Ed allora ecco che per le strade leibniziane o kantiane si arriva alla tolleranza, mentre le strade hegeliane viceversa portano alle dittature, siano esse fasciste, nazionalsocialiste o comuniste.

Il mio mondo dunque è un mondo di logica per la quale vorrei rivendicare il diritto ad essere presente nella nostra cultura.

Ho gioito appunto nel sentire menzionare Kant come nostra forza. Avevo segnato forse altre cose ma con gli occhi le perdo.

Voglio riprendere alcune delle osservazioni, molto serie, fatte da Baratta nel suo discorso. Quando io sono entrato, diciamo nel 1945-'46, nel mondo social-comunista – e dico social-comunista perché in quegli anni vigeva ancora tra il partito socialista e quello comunista il patto di unità d'azione: c'era una commissione d'intesa nella quale si discutevano, tra socialisti e comunisti, le azioni da compiere in comune – una delle norme che si imparavano era: «per il partito si fanno anche carte false», ivi compresi i possibili brogli elettorali.

Ancora: «noi siamo gli interpreti coscienti dei moti incoscienti delle masse».

Baratta, io ho vissuto un mondo social-comunista con queste parole d'ordine. Possiamo scordarcele? Oggi siamo arrivati al fatto che viceversa ogni ventarello di fronda che si muove qui o lì – vedi gli assessori comunali, provinciali etc. – tutti a raccogliere queste voci, che sarebbero i moti incoscienti delle masse, di cui non siamo più interpreti coscienti, ma soltanto notai verbalizzatori: passiamo da un estremo all'altro. Avremmo forse dovuto tentare, ma questo non è rivoluzionario, la via aristotelica: *in medio stat virtus*.

E io capisco, Pietro, perché eravamo differenti allora e capisco la vostra diffidenza nei miei confronti, perché in fondo poi la mia parola d'ordine, anti-rivoluzionaria se volete, era: dall'esistente verso l'auspicabile nella misura del possibile.

Mentre invece l'utopia, quella che poi porta ai 35 milioni di morti, è di buttare non solo il cuore, ma pure il cappello, il giubbotto, le scarpe, al di là dell'ostacolo.

Cioè il pericolo è l'utopia.

Le fosse di Katin sapevamo che esistevano già nel 1945-'46. Noi sapevamo che c'erano state perché nel '45-'46 potevi comprare in edicola «l'Avanti», «l'Unità», ma potevi comprare anche il «Tempo» di Angiolillo o potevi comprare «Candido» di Guareschi.

Quindi non è che non fossimo informati delle nequizie delle fosse di Katin. Dicevamo solo: sono invenzioni della borghesia.

Paolo Spriano, chi l'ha conosciuto lo sa, era giocondo, era così sorridente, sotto sotto poi era tanto 'Frattocchie', duro, però la superficie era sorridente.

Quando eravamo tutti e due all'Università di Cagliari, stavamo all'Hotel Jolly, e al Jolly gli davvo ogni giorno cento lire e gli dicevo: raccontami quello che c'è scritto sui giornali, perché io facendo l'antropologo non leggevo nemmeno i quotidiani.

L'ultima volta che lo incontrai all'Università di Roma parlammo di Katin. Gli chiesi come era stato possibile il nostro atteggiamento, la nostra negazione.

Allora Spriano disse: «L'ho capito, ne sto scrivendo un saggio», non so se abbia avuto tempo di farlo perché questo incontro avvenne proprio poco prima che lui morisse.

«E cos'è allora?», dissi io. Lui mi rispose: «È l'amore, Cirese, è l'amore per il quale tu puoi tornare a casa, puoi trovare la tua donna, o viceversa, una donna può trovare il suo uomo a letto con un'altra donna, e per l'amore che hai non credi ai tuoi occhi».

Non seppi rispondere a Spriano lì per lì, ma ci meditai sopra, continuò a rigirarmi dentro la testa, questa idea.

Badate, non sto barando, voglio dire: alla filologia credo con la forza con la quale altri credono nel loro Dio, cioè io credo nel Dio degli studiosi, dunque non sto barando.

Rimuginando nella testa mi venne fatto di pensare che avrei dato questa risposta a Spriano: «Toh, guarda, Spriano, certo, è una bella scoperta, però qualcuno come Guareschi sai come l'ha chiamata? Portare il cervello all'ammasso».

Certo, è un po' greve, pesante, un po' volgarotta, ma vera.

Però potrei citare un altro studioso, Lucien Lévy-Bruhl, etnologo francese, il quale di fronte a quelli che andavano dalle mammane, dagli stregoni per guarire i figli, i figli morivano lo stesso, e loro non credevano ai loro occhi, parlava di «impermeabilità all'esperienza».

Mi pare di avere sentito che ci sia qualcuno che ha parlato per queste cose di «coscienza alienata».

Quella di chi rientra a casa, vede la moglie a letto con un altro e non crede ai propri occhi non è cervello all'ammasso, non è impermeabilità all'esperienza, ma è coscienza alienata.

E questo è Karl Marx. «Il lotto è l'oppio dei popoli», cominciò così. Poi viene Lenin che dice: «La religione è l'oppio dei popoli» perché è coscienza alienata.

Io dico: la rivoluzione, caro Spriano, evidentemente è lei l'oppio dei popoli, e si finisce con l'immaginare che le fosse di Katin siano invenzione della borghesia.

E allora tutto questo ti torna dentro, Baratta, dando dolore, perché non è gioia, è dolore.

Ho preso in buona fede cantonate, ma non serve dire «in buona fede», anche il nazista era in buona fede, cioè ci credeva a quello che faceva. L'errore fatto resta, e pesa.

Come va pagato? Secondo me va pagato moltiplicando lo sforzo di conoscenza netta, la più rigorosa possibile del reale.

Una volta, a Bologna, a un convegno di antropologia culturale si parlava di struttura e sovrastruttura, più con Marx che con Gramsci, perché questi

concetti di struttura e sovrastruttura ci sono anche in Gramsci ma non è lì che li abbiamo imparati.

Struttura e sovrastruttura: l'immagine che ce ne diamo molto spesso è quella dell'acqua e dell'olio in un bicchiere. Come si dispongono in un bicchiere l'acqua e l'olio? L'acqua va sotto e l'olio galleggia sopra, dunque l'acqua è la struttura e l'olio è la sovrastruttura.

Secondo me è un'immagine sbagliata. L'immagine giusta è: prendete quel bicchiere, agitatelo, fatelo diventare un'emulsione e cosa avrete? Che a ogni molecola d'acqua aderisce una molecola di olio.

Questo è il rapporto per me tra segnicità e fabbrilità. Esaminando l'*Ideologia tedesca* con il metodo «a testo laico, laica lettura» troviamo che le prime azioni fondamentali della società menzionate da Marx ed Engels sono: il lavoro primo e il lavoro secondo.

Il lavoro primo è quello per soddisfare i bisogni del vivere, cioè mangiare, bere, dormire e abitare, vestirsi e altro ancora; la seconda operazione della civiltà e quindi poi anche della quotidianità, del nostro ripercorrere necessariamente queste tappe, è il soddisfare i bisogni nati dal soddisfacimento dei bisogni primi.

Non andate vagolando, perché qui Marx e Engels sono precisi: i bisogni secondi sono quelli nati dal soddisfacimento dei bisogni primi e quindi rispetto al bisogno primo soddisfatto del mangiare, il bisogno secondo sapete qual è? Lavare i piatti e le pentole che sono stati sporcati per soddisfare il bisogno primo.

Naturalmente questa è una finezza che molte mentalità marxistiche non sono mai riuscite a percepire, e io me ne stupisco. Il bisogno secondo di Marx e Engels non è la cultura o altro, è il lavare i piatti che si sono sporcati; non sarebbe nato il bisogno di lavarli se io non li avessi sporcati per soddisfare i bisogni primi.

Continuando con «a testo laico, laica lettura», segue, e arrivo poi a strutture e sovrastrutture, il terzo bisogno, che è la famiglia, cioè quella che io nel titolo del libro *Segnicità Fabbrilità* chiamo 'procreazione'.

Quarto ed ultimo, finalmente, il linguaggio, e la coscienza.

Allora io li prendo alla lettera Marx ed Engels e dico: come va il mondo? Prima mangiano, poi lavano i piatti, poi fanno l'amore e poi finalmente parlano. Vi pare che stia in piedi una progressione di questo genere?

Ma è possibile che menti per tanti versi sbagliate, ma per altri altissime come Marx ed Engels non si rendessero conto che questa è una stoltezza?

E come non se ne rendono conto quelli che leggono questo libro che è una stoltezza, una successione di questo genere? Ma può esistere: mangio, lavo i piatti, faccio l'amore e parlo? Non può essere.

È evidente che Marx ed Engels sono qui schiavi della forma che hanno adoperato, dello strumento che hanno adoperato per enunciare il concetto: hanno adoperato il linguaggio, nel quale le parole vanno una dopo l'altra, sono sintagma.

Se provate viceversa a rappresentarlo graficamente come io ho fatto, a un certo momento voi vedete che si può tracciare una riga che collega direttamente il bisogno primo al linguaggio.

Per cui nel vivere umano la segnicità e la fabrilità che sarebbero rispettivamente, se voi volete, la sovrastruttura – il quarto momento dell'ideologia tedesca – e la struttura convivono immediatamente.

Non c'è momento della vita e del lavoro in cui non coesistano il segnico e il fabrile. E qual è la differenza del segnico e del fabrile per un materialista come io sono, non dialettico? Materialista, ripeto, ma non dialettico.

La differenza fra il segnico e il fabrile è la seguente.

Io ho qualche cosa che Baratta non ha. Se io do questa cosa a Baratta io posso continuare ad averla? È chiaro che se il qualche cosa che io do a Baratta è questo libro, se l'ha lui non ce l'ho io.

Se è un gettone telefonico e lo do a Baratta, e poi io voglio telefonare e non ne ho più, dico a Baratta: «Aridamme il gettone che me serve».

Il fabrile è il regno nel quale non si mangia in due una mela, né si fuma in due una sigaretta, perché se si mangia in due una mela non è che tutti e due mangiano una mela: ognuno mangia – se sono discreti – mezza mela, e se sono discreti ognuno fuma mezza sigaretta.

Il regno del fabrile, cioè il regno delle strutture, è il regno nel quale non si può possedere in due una cosa sola e dunque quando si fa l'operazione del trasferimento dal soggetto X al soggetto Y dell'entità alfa, alfa o ce l'ha X o ce l'ha Y, non ce l'hanno in due.

Il telecomando: o ce l'ho io o ce l'ha mia moglie.

Adesso supponendo che Baratta non sappia come si chiamano i miei nipoti, io dico: Baratta, i miei nipoti si chiamano Luca e Martina. L'ho detto a lui. Io non lo so più? «Oddio, adesso Baratta me li ridai i nomi?»

Il segnico è quello che io posso donare a un altro senza perderlo e questa è la cosiddetta immaterialità, che non è immaterialità, perché c'è una materia massa, una materia energia, e c'è una materia informazione, la quale non è materia a sé, ma è disposizione della materia massa o modulazione della materia energia.

Se queste luci cominciano ad accendersi e a spegnersi diventano segni, cioè comunicano un messaggio.

Ecco che allora segnicità e fabrilità diventano immediatamente tra loro connesse, l'una come il regno finito delle cose che se ho io un altro non le può avere; l'altra del regno, viceversa, infinito delle cose che possiamo essere anche un milione di persone a possederle e il possesso da parte degli altri non toglie assolutamente nulla al possesso da parte mia.

Guardiamo un quadro in due e il guardare dell'altro – se non mi si mette davanti, naturalmente – non impedisce a me di guardarlo e goderlo fino in fondo, insieme all'altro che sta guardando come me.

Ecco che allora il mondo categorialmente è fatto di segnicità e fabrilità, a cui l'*Ideologia tedesca* mi ha insegnato ad aggiungere la procreazione.

Un libro buttato alla critica roditrice dei topi, come fecero Marx e Engels, che viceversa per quello che mi riguarda ha continuato ad essere produttivo.

Allora ecco che io penso all'emulsione, penso alla segnicità e alla fabbrilità, penso alla procreazione in aggiunta.

Sono vicino in ciò o no al pensiero di Gramsci? Sono vicino al pensiero di Gramsci che credeva all'identità della mente umana?

E, ultimo argomento, a proposito dell'unico punto in cui Baratta mi ha maltrattato in quel bellissimo saggio – bellissimo perché parla tanto bene di me, come voleva Cesare Zavattini: «parliamo tanto di me, parliamo tanto di me [...]» – l'unico punto in cui Baratta mi dà una bottarella è quando parla dell'etnocentrismo e mi rimprovera di non aver inteso che lì Gramsci non stava teorizzando, ma stava constatando una situazione di fatto.

Debbo dare atto a Baratta che ha ragione lui, sulla lettera del testo gramsciano.

Però debbo dire anche che ripensandoci mi sono detto: ma se Gramsci poi l'avesse scelto come programma? Mi rimangio la mia accusa di etnocentrismo e adesso dico: avrebbe avuto ragione.

Lo dico proprio perché è vero che noi siamo la civiltà che ha scoperto l'etnocentrismo.

I maomettani hanno scoperto l'etnocentrismo? I buddisti hanno scoperto l'etnocentrismo? Hanno scoperto il diritto alla vita e alla parola di tutti? L'hanno scoperto?

Noi l'abbiamo fatto, abbiamo fatto le guerre di religione, ma siamo saputi andare oltre.

Cesare Beccaria era nato a Milano, se non baglio, era lombardo, era europeo, era occidentale!

E possiamo buttarlo nel cestino?! Non dobbiamo con la forza della critica alla nostra società mandarla avanti e tenerla in piedi? O la dobbiamo sbriciolare?

Dobbiamo ritenere che siccome fa parte di una cultura subalterna, periferica, quello che ti pare, un'atrocità è permessa?

L'infibulazione fa parte della sua cultura, quindi continui. Vengono da noi, menano le figlie, le picchiano e noi lo dobbiamo accettare perché il relativismo culturale ci dice che fa parte della loro cultura?!

Scusate, della cultura siciliana faceva parte sì o no il delitto d'onore? Perché l'abbiamo cancellato?

E quel giudice che in Germania a un certo momento non ha condannato qualcuno, di origini sarde, non ricordo che reato avesse commesso, dicendo «fa parte della sua cultura»?

Questo non è sicuramente nel pensiero di Gramsci.

Gramsci credeva all'identità dello spirito umano, nella varietà delle sue sfaccettature, ma sulla solida base della identità della specie umana.

La specie umana non è limitata dal colore della pelle, non è limitata dal sesso, non è limitata dalle classi d'età, comincia e finisce dove comincia e finisce l'interfecondabilità.

E la mente umana è identica, così come è identica la personalità umana al di sotto del colore della pelle.

Volerla spezzettare e segmentare secondo le diverse etnie, significa secondo me andare contro Gramsci, ma anche andare contro il senso di umanità che sta al fondo di quella speranza di comunità umana solidale che io mi rifiuto di chiamare comunista, ma della quale condivido pienamente i valori.

PIETRO CLEMENTE

Abbiamo un po' di tempo per discutere, credo che dobbiamo approfittarne, ci sono tante persone in sala di cui mi piacerebbe sentire qualche riflessione, qualche domanda.

CRISTINA LAVINIO

Non voglio fare un intervento lungo, mi è venuta una curiosità che in tutti questi anni non ho mai potuto soddisfare, anche perché devo dire che non ho fatto ricerche in questo senso.

Ogni volta che sento parlare di Gramsci e delle sue posizioni sulla grammatica – oggi abbiamo sentito questa bellissima relazione di Birgit Wagner su traduzione e traducibilità – ogni volta che sento parlare di queste cose, le posizioni di Gramsci, così attento ai problemi della creazione del consenso, alle questioni della lingua e della grammatica, del rapporto tra grammatica della lingua ufficiale e varietà dei dialetti, mi viene sempre da avvicinarle a quel saggio splendido di Bachtin che è del '34, *La parola nel romanzo*, in cui c'è ugualmente il problema delle forze centripete e delle forze centrifughe di una lingua, il problema quindi dell'egemonia della lingua ufficiale, che però nello stesso tempo convive con moltissime altre voci sociali e voci individuali: plurivocità, polifonia sono parole che abbiamo sentito diffusamente stamattina.

Io mi chiedo: sono parole che ovviamente noi possediamo ormai perché fanno parte del nostro lessico intellettuale nell'affrontare queste cose, che ci sono arrivate dritte dritte dagli studi di Bachtin, oppure sono parole che in qualche modo spiegano dall'interno anche certe posizioni gramsciane?

Cioè Gramsci poteva avere letto Bachtin, l'ha letto? Non lo so, è una mia curiosità, però vedo questa stranissima consonanza, perché ci sono delle analogie fortissime che adesso non sto a ripetere.

Vorrei poi chiedere con una battuta a Cirese – semplicemente una battuta – come chiamerebbe, come definirebbe tra impermeabilità all'esperienza e coscienza alienata che ha tirato in ballo, il comportamento del nostro Cavaliere quando un giorno dice una cosa – una cosa registrata, trasmessa da tutte le televisioni – e il giorno dopo dice di non averla proprio detta. Fatti di ieri.

ALBERTO M. CIRESE

Rispondo subito. È critica politica: non mi interessa.

Come critica storica è chiaro che c'è una condanna e un riconoscimento, come critica politica gestitela voi che fate ancora battaglie politiche.

PIETRO CLEMENTE

Si chiama coscienza alternata, come la corrente alternata ...

COSIMO ZENE

Qualche anno fa ero venuto qui all'ISRE proponendo una ricerca su Gramsci al dottor Piquereddu. In effetti era contento, mi aveva detto che il dialogo stava andando avanti e molto probabilmente se ne sarebbe fatto qualcosa.

Dopo un po' mi chiama e mi dice: la ricerca te la chiediamo, però non è su Gramsci, la farai invece su quell'antropologo danese, che lei poi ha conosciuto, Bentzon, che ha lavorato a Nule.

Adesso devo perfino ringraziarlo pubblicamente, Paolo, di avere fatto questo *détour* e di avermi dato in mano il materiale di Bentzon e di averci ripensato etc. etc.

Quello di cui mi interessava parlare, soprattutto dopo l'intervento di Birgit Wagner questa mattina, è di come questo antropologo danese che arriva in Sardegna, impara il sardo – campidanese per di più – dopo viene a Nule, inizia a imparare il nulese, parla con la gente in nulese, con i suoi informatori, li invoglia perfino a scrivere in nulese, a scrivere la loro vita, prende nota in danese, porta tutto questo materiale dietro in Danimarca e con il gruppo di studenti che aveva – molti di loro li chiameremmo adesso dottorandi – traduce tutto in inglese, così poteva essere distribuito e fatto circolare etc. etc.

E io mi sono ritrovato con tutto questo materiale, con questa Babele di lingue, con questi spostamenti non solo fisici del materiale, ma anche linguistici, per cui mi sono dovuto interrogare sul valore della traduzione, di come tradurre quella che è stata anche l'esperienza umana di questo antropologo, e della comunità che lo ha ricevuto. Mi sono dovuto porre il problema della traducibilità sia 'fisica', sia metaforica.

Credo che quando Gramsci usa la parola «etica» per intitolare quel paragrafo sulla traducibilità, non sia stato un caso, perché di solito pensava molto alle cose e penso che ci abbia proprio azzeccato, ed è lì il punto.

È il punto che il professore Cirese citava prima quando parlava delle donne di Rieti o delle russe che aiutavano i 'figli di mamma', tedeschi o italiani che

fossero. Questa per me è un'eticità di fondo che è lì e che si esprime in questo modo.

Questa traducibilità quindi diviene, per dirla anche con parole di altri che hanno riflettuto sulla traduzione, un momento etico dove *s'istranzu* è importante.

Questa intraducibilità anche, molte volte: per esempio quando lei ci ha parlato delle donne sarde a Elmas, stava traducendo l'intraducibile secondo me, cioè la sua esperienza era già una traduzione di quello che stava avvenendo in quel momento.

E c'è l'intraducibilità perché non sai cosa dire. Cosa dici del silenzio? perché era silenzio.

Comunque è molto interessante che queste ricerche vadano avanti, che continuino.

Come sapete c'è stato un bel libretto postumo di Paul Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile*, e uno dei capitoli all'interno del suo lavoro penso che ancora vada in quella linea di eticità dell'estraneo, dell'altro e non del sé come altro, cioè proprio – come diceva Cirese – l'altro che è altro nella sua alterità.

Comunque credo che tutta questa esperienza poi si ritraduce in fondo in quello che secondo me è anche l'antropologia.

Io mi occupo a Londra soprattutto di antropologia della religione, quindi ho molti studenti, molti dottorandi che lavorano proprio su testi, traducono testi tibetani, traducono il sanscrito, traducono testi giapponesi etc., e altri che lavorano invece come antropologi, fanno ricerca in una comunità, per esempio tra i filippini oppure in Africa, o in Asia.

Vedo che il momento etico del capire questa alterità diventi importante per loro in quello che diventa anche un processo di traduzione, in questo caso perché scrivono una tesi in inglese, ma in qualsiasi altra lingua la dovessero scrivere, il momento etico della traduzione è fondamentale proprio per non uccidere l'altro, perché è lì il discorso.

Ci sono molti modi di uccidere l'alterità, e uno in cui si può uccidere è quando facciamo della cattiva antropologia per esempio, uccidiamo l'alterità definitivamente.

Lei si è appellato, professore Cirese, al 'Dio degli studiosi', io lo metterei al plurale, io mi appellerei agli dei degli studiosi perché una delle pecche che forse noi abbiamo è stato il monoteismo.

Un monoteismo che da monoteismo teologico diventa monoteismo ideologico, che porta a distruggere quello di cui Birgit diceva, la polifonia, la plurivocalità etc.. E non è questione di fede, anche gli atei lo fanno, o i miscredenti o i non credenti etc., è l'imposizione di categorie, di strutture ...

Quel Diego De Landa bruciava, in nome del Dio unico, libri e idoli perché non appartenevano al suo Dio. E noi molte volte lo facciamo anche in senso ...

ALBERTO M. CIRESE

Sì, Diego De Landa, vescovo francescano dello Yucatan, che si pentì e ci ha conservato l'alfabeto Maya e il calendario Maya.

COSIMO ZENE

Per fortuna. Comunque lei, professore, è molto ricordato anche alla UNAM, a Città del Messico. Molti si ricordano ancora e parlano molto del professor Alberto.

ALBERTO M. CIRESE

Lo so. E a proposito di traducibilità, devo dire che in Messico io parlavo 'itagnol'. Secondo me lo spagnolo è un dialetto italiano, o l'italiano è un dialetto spagnolo, lo dissi a loro, posso ridirlo qui ora. E non tanto lo spagnolo di Spagna quanto lo spagnolo del Messico, dove c'è dentro la prima ferita, la conquista, e i Nahua, i Maya, Tzotziles, e questo meraviglioso calendario Maya per il quale ho scritto un programma bellissimo, quindici anni di lavoro, non trovo uno studente che sia capace di venire a imparare come continuare a farlo.

Ma come mai l'UNAM?

COSIMO ZENE

Sono stato lì varie volte, sono stato invitato, ho amici che fanno ricerca ... Comunque, se dopo trent'anni Baratta ha ripescato il suo scritto gramsciano, può darsi che magari in futuro qualcun altro ripescherà il programma sul calendario Maya.

ALBERTO M. CIRESE

Sì, soltanto che io ancora, dico ancora, sono di quelli che «l'anima col corpo morta fanno».

Che poi, semmai, siamo noi quelli che possono avere sorprese, perché un credente se poi muore e non c'è niente, è scomparso e non ha delusioni, non ha sorprese.

Ma se noi che facciamo anima col corpo morta ... e poi veramente c'è il Padre Eterno ...!

ANTONIO MANNU

Mi presento dicendo che mi occupo di fotografia. È bellissimo ascoltare il professor Cirese, anche se su molte cose non sono assolutamente d'accordo.

Cominciamo dai 35 milioni di morti provocati dal comunismo. Parliamo anche del milione e mezzo di morti della guerra di liberazione algerina uccisi dai democratici francesi nel 1960 più o meno, in quel periodo che Mannuzzu definisce *Finis Sardiniae* e che io chiamo l'età della *fòrmica*, il periodo in cui la *fòrmica* ha sostituito il legno nelle tavole delle case della Sardegna.

In Cabilia – a proposito di procreazione – a un certo punto dopo la liberazione dell'Algeria il rapporto tra uomini e donne era, credo, di uno a nove. Il milione e mezzo di morti sono stati fatti su una popolazione di nove milioni di abitanti.

Negli Stati Uniti d'America, con la democrazia e il liberalismo, c'era lo schiavismo. Washington separava i figli dalle madri e dai padri ed è un padre della moderna democrazia, del moderno pensiero.

Io chiedo al professor Cirese se può citarmi molti casi nella storia umana in cui chi ha fatto il bene del mondo avendo dalla sua parte il potere – il potere – non ha fatto molti morti. Credo che non ci siano troppi casi.

E quindi penso che parlare di comunismo reale nei termini in cui ne parla con tanta sicurezza il professore sia in un certo modo forse fuorviante.

Alcune altre cose mi hanno colpito. La citazione di Kant, «fai il tuo dovere perché è il tuo dovere», questo a proposito di traducibilità e di traduzione, è esattamente la stessa cosa che Krishna dice ad Arjuna nel *Bhagavad Gita* quando Arjuna gli chiede: «ma io perché devo uccidere mio cugino?» «Lo devi fare perché è il tuo dovere, è il tuo *darma*, è quello che tu devi fare».

A proposito di etnocentrismo: l'abbiamo scoperto noi, noi cultura occidentale. La scoperta dell'etnocentrismo posso azzardare che significhi la consapevolezza del fatto che non esiste una cultura superiore, una cultura che è al di sopra delle altre e quindi posso azzardare il fatto che significhi volersi confrontare?

ALBERTO M. CIRESE

Sono d'accordo. I nostri valori abbiamo il dovere di continuare a mantenerli e a farli progredire.

Non che noi siamo migliori, però se devo scegliere una civiltà nella quale rinascere, preferisco rinascere nella civiltà che ha avuto Cesare Beccaria, piuttosto che una civiltà che Cesare Beccaria non l'ha conosciuto.

Non sto dicendo che è migliore, sto dicendo che io la preferisco.

ANTONIO MANNU

Probabilmente anch'io, tenendo sempre presente che la società che ha generato Cesare Beccaria ha anche perpetrato quel milione e mezzo di morti di cui accennavo rispetto all'Algeria e credo che la situazione di disastro in cui versi l'Algeria nasca dal fatto che è stata completamente annichilita la classe intellettuale aristocratica, di quella cultura aristocratica di cui parlava il professor Cirese.

Volevo citare Akbar, un imperatore musulmano dell'India – Akbar vuol dire il grande – che aveva alla sua corte consiglieri di tutte le culture e di tutte le religioni, compresi per la prima volta atei, agnostici, che in un periodo in cui nella cultura ...

ALBERTO M. CIRESE

Basta parlare di Federico II in Sicilia, per esempio, aveva i tre anelli: aveva l'ebreo, il cristiano e il musulmano.

ANTONIO MANNU

Akbar aveva anche l'ateo, l'agnostico, il non credente.

ALBERTO M. CIRESE

Confesso che degli atei io ho un tantino paura. La considero una religione, perché l'ateo si rifiuta di entrare in una chiesa. Io che non sono ateo, non sono credente ma entro in una Chiesa e rispetto il punto di vista.

ANTONIO MANNU

Infatti ho usato un termine errato, non aveva un consigliere ateo ma agnostico, che è differente ed è molto più rispettoso.

ALBERTO M. CIRESE

L'agnostico è possibile, io mi sento agnostico e non ateo.

ANTONIO MANNU

Anch'io, perché essere ateo è avere una religione: «so che Dio non c'è». Certo, sono perfettamente d'accordo con lei.

Non ho granché da aggiungere, soltanto sollecitare una risposta su questo fatto: se c'è la possibilità di citare una qualche forma organizzata di gestione del potere nella lunga storia dell'umanità che non abbia determinato dolore e sofferenza.

Mi è venuta in mente un'altra cosa a proposito dell'uomo che entra in una stanza e vede la propria donna a letto con un altro uomo e non ci crede, a proposito di idee di rivoluzione.

Forse la rivoluzione è proprio rappresentata da quella donna che è a letto con un altro uomo, che avrebbe i motivi per essere a letto con quell'altro uomo e far finta di non vederla ... Non lo capisco così in fondo questo paragone di Spriano.

La vedo, è chiaro che la vedo, non è possibile non vederla e mi chiedo: perché è a letto con un altro uomo? forse ha ragione, forse è sbagliato pensare che non ci debba essere promiscuità sessuale.

Ci sono culture – il professore lo sa sicuramente bene – in cui non è così doloroso scoprire la propria donna a letto con un altro uomo.

PAOLA ATZENI

Con Giulio Angioni abbiamo fatto forse qualcosa di simile a quello che indicava Giorgio Baratta stamattina quando proponeva quella che io ho capito come una lettura intertestuale delle parti in cui Gramsci riflette, ragiona e scrive sulla visione del mondo, rispetto ad altri Quaderni.

Mi riferisco a quell'esperienza in cui con Giulio Angioni abbiamo lavorato sull'antropologia del lavoro riflettendo sui *Quaderni*, sul ventiduesimo *Quaderno* di Gramsci, in cui Gramsci studia appunto, attraverso quelle pagine dedicate soprattutto ad americanismo e fordismo, sulla modernizzazione del mondo e del mondo industriale.

Ritengo che anche quell'esperienza, pubblicata in parte sulla *Ricerca folklorica* – io ho scritto qualcosa, anche Gianni Dore aveva scritto ... – abbia significato, professore Cirese, che quella prestigiosa scuola cagliaritano che lei ha fondato ha continuato attraverso Giulio a riflettere su temi gramsciani, magari in altro modo.

E mi domando quanto siano presenti, con certe differenze, alcuni suoi insegnamenti, quando ancora con i giovani che stanno facendo e continueranno a fare interviste nel mondo industriale e minerario sardo, noi riflettiamo, e lo abbiamo fatto anche usando Bachtin, ma non quello che citava Cristina Lavinio, quello che si riferisce alle parti di riflessioni che riguardano i discorsi, e ci

poniamo il problema di quanto dobbiamo essere capaci, facendo interviste, di cogliere e poi trasmettere quella traducibilità culturale di cui parlava la collega Birgit Wagner con tanta sapienza stamattina.

E forse difficile dire quanto, ma so che siamo con lei e che stiamo cercando di lavorare tenendo presente i suoi insegnamenti.

ANTONIO DEIAS

Voglio iniziare rifacendomi a una metafora di Pietro Clemente che è stata usata ieri: il ritrovamento di Gramsci, dopo aver girato per il mondo.

Mi sono chiesto se sia stato ritrovato Gramsci oppure sia stata ritrovata la demologia italiana, o più precisamente ciresiana, del secondo dopoguerra. Oppure se in effetti sia stato un percorso in giro per il mondo, sia di Gramsci sia della demologia.

Mi sembra che si possa fare questa proporzione: de Martino sta a Heidegger e all'esistenzialismo come la demologia ciresiana sta a Gramsci.

Scomponendo o ricomponendo o moltiplicando i diversi fattori di questa proporzione, probabilmente si riesce anche a comprendere o comunque ad avere una ragione più puntuale di che cosa sia successo in questi 40/50 anni a proposito di possibilità di discipline che leggono e interpretano e probabilmente anche cambiano il mondo.

E si riesce a comprendere, quindi, anche qual è il posto in quest'ambito di Gramsci, particolarmente con la lettura che ne è stata data in Italia, non soltanto dalla demologia, ma soprattutto dalla politica.

Io penso che il percorso in giro per il mondo sia stato fatto soprattutto dalla demologia piuttosto che dal pensiero di Gramsci.

Mi meraviglio sempre – continuo a meravigliarmi – del perché per esempio quel bellissimo contributo che ci fu in Francia, pubblicato mi sembra alla fine degli anni '80 su «Ethnologie française» sull'antropologia in Italia, non sia stato mai tradotto in italiano.

Eppure lì secondo me c'erano e restano delle cose preziosissime e restano soprattutto delle cose preziose per quanto riguarda i contributi che Cirese e i discepoli di Cirese, in quell'occasione, scrissero.

Dei contributi che paradossalmente in Francia furono sollecitati e apprezzati e che non ebbero un ritorno, se non un ritorno di nicchia, in Italia; non sono stati neppure messi a disposizione di tutti gli studiosi.

Questa è o no una debolezza dell'egemonia della demologia del secondo dopoguerra in Italia?

Altro esempio: ieri Cirese, sbagliando paese, citava l'episodio delle nipoti di Gramsci, confondendo Guasila con Ghilarza. Un *lapsus* disciplinocentrico, si può dire così?

ALBERTO M. CIRESE

Forse, siccome c'era Giulio Angioni e io volevo parlare di questo, ho pensato a Guasila, paese natale di Giulio. Una scivolata a 87 anni perdonateme-la ...!

ANTONIO DEIAS

Ricordo che in quell'occasione io fui l'esecutore della volontà di Casa Gramsci di presentare *Il sapere della mano* di Giulio Angioni.

Rivelo alcuni piccoli retroscena che probabilmente contribuiranno anche a ridimensionare il giudizio implicito di Cirese sulle nipotine di Gramsci.

Dietro la volontà di presentare il libro di Giulio Angioni, con esplicita richiesta di fare il possibile perché a presentarlo venisse Cirese, c'era l'autore di quel titolo di *Rinascita Sarda*, Umberto Cardia, che era il consigliere, in quei tempi, dell'attività culturale che faceva la Casa Gramsci.

Ricordo che avevamo parlato a lungo con Umberto e mi disse proprio che tra le cose che Casa Gramsci doveva fare era presentare il libro di Giulio Angioni e fare il possibile perché a presentarlo fosse proprio Cirese.

Ciò per dire, usando un'abusata citazione di Gramsci, che spesso il pensiero umano produce effetti inimmaginabili e inauditi nell'universo mondo: voglio dire che da parte di chi probabilmente è stato artefice di un riduzionismo di tipo politico – con l'episodio del titolo non-ciresiano attribuito a Cirese in «Rinascita Sarda» – c'era anche l'intelligenza di usare le espressioni più autentiche dell'aristocrazia culturale, operando, al contempo, perché quelle espressioni diventassero patrimonio comune e per quanto più possibile condiviso.

Tutto ciò per collegarmi poi – diciamolo chiaramente, anche perché mi sembra che stamattina un po' di più, ma ieri anche da parte di Cirese ci fosse titubanza a definire l'operazione di cui lui è stato artefice, di cui in qualche modo per il tramite di Pietro Clemente e Giulio Angioni e dell'Istituto Etnografico e di Giorgio Baratta si è arrivati a porre dei punti fermi – al fatto che non dobbiamo più parlare di un Gramsci ritrovato ma di un Gramsci che inizia a essere liberato.

Sono d'accordissimo con le posizioni di Cirese per quanto riguarda la necessità di liberare Gramsci dalle catene con cui fino adesso, soprattutto in Italia, è stato tenuto incatenato al riduzionismo e al primato della politica, perché ha fatto danni e ha fatto danni soprattutto alla politica.

Penso anche che quando si fanno queste considerazioni prima di tutto bisogna avere il coraggio di dire che nell'operazione, per esempio, che ha inizio con la pubblicazione dei *Quaderni* da parte di Togliatti, la mancanza più grossa, la stortura che è stata compiuta non è tanto il fatto che il testo non sia stato pubblicato secondo un criterio filologico; io non credo sia questo.

Credo – ripetendo una considerazione che fa Bartolo Anglani in un libro bellissimo che si chiama *La solitudine di Gramsci* – che l'errore, la stortura che sia stata commessa sia stata di presentare quella scelta dei passi dei *Quaderni* come fosse in qualche modo un prodotto di tipo naturale. Ciò si porta dietro un retaggio che ci ha caratterizzati, ci ha dato un abito mentale prima di tutto nello studiare Gramsci. E cioè che comunque ogni cosa doveva essere riportata – Gramsci compreso e soprattutto Gramsci – alla politica e all'interno della politica a una certa visione della politica.

Sul fatto che ci sia stata un'inversione, un capovolgimento del primato della politica rispetto alla cultura, anche nella genesi stessa dell'elaborazione gramsciana, per esempio, questa valutazione ancora stenta a passare.

Occorre semmai affermare esplicitamente che è vero il contrario, che l'elaborazione politica ha un grosso debito e in qualche modo è una riproposizione di elaborazione di discipline di conoscenza, prima di tutto della linguistica.

Credo che Cirese debba essere – se mi è permesso di dirlo – meno severo con se stesso, perché l'operazione che ha intrapreso mi sembra stia iniziando a dare i suoi frutti.

Credo che tra non molto per esempio Gramsci verrà studiato ricollocandolo nel contesto, con tutti gli spunti che offre, nel quale è maturato. Mi riferisco al contesto disciplinare, mi riferisco al contesto intellettuale, mi riferisco al contesto culturale.

PIETRO CLEMENTE

Se non ci sono altri interventi, farei la proposta di brevi commenti da parte dei relatori di oggi.

BIRGIT WAGNER

Vorrei intervenire sui due proverbi che Alberto Cirese ha inventato, che mi sono piaciuti, ma io rifiuto questa alternativa, lo devo dire senz'altro, in questo sono magari un po' poststrutturalista.

Non vedo la questione della traducibilità o dell'intraducibilità come due alternative assolutamente opposte, io ci vedo una graduatoria e se facciamo un passo indietro, anche se noi facciamo conversazione, magari con la persona che conosciamo meglio, c'è sempre un resto che non passa bene questo ponte da un sé a un altro sé, come dice lei.

Dunque anche quando parliamo la comprensione mutua è una questione di graduazione. Si può comprendere molto bene, meno bene, male, meno male, ma magari non c'è un grado assoluto di comprensione e di incomprendimento.

Lo stesso vale secondo me per la traducibilità e dunque non dico di sì a nessuno dei suoi proverbi. Mi dispiace!

GIORGIO BARATTA

Motivo di soddisfazione di questa seconda parte del nostro incontro è il fatto che il rapporto della nuova onda – se così si può dire – di studi gramsciani con il professor Cirese, a me pare si vada maturando e consolidando.

Avanzo timidamente la proposta di verificare la possibilità di ‘complicare’ l’impianto teorico di Cirese con la nozione, o meglio l’interrogazione relativa a quello che si potrebbe chiamare il ‘contrappunto tra i dislivelli di cultura’. Si tratta al momento solo di una suggestione concettuale o problematica.

La nostra «civile conversazione» è servita anche per disincantare la polemica sul comunismo. Avendo Cirese sottolineato l’importanza del concetto di bene comune e di senso comune, anche il dibattito sul rapporto tra Gramsci e il comunismo si presenta, nella *concordia discors* con lui, come una questione aperta, che ci sollecita a distinguere ciò che dobbiamo e vogliamo liquidare, e ciò che ci tocca, proprio oggi, in modo vitale, da vicino.

Da quando Eugenio Testa me ne ha parlato, sono in trepida attesa di poter leggere il nuovo libro di Cirese, il cui titolo credo che sia *Altri sé*. È un libro, se ne ho colto la motivazione germinale, sulla razionalità e unicità della mente umana, e dunque su ciò che è ‘comune’ a tutte e tutti gli umani, in combinazione – o comparazione – con quella «varietà» e «pluralità», con quel gioco delle differenze, che sta a cuore a Clemente (come del resto a tutti noi), e che Cirese chiama «il gioco di Ozieri». Avendone Cirese ritrovato un esempio lampante in Messico, ecco che lui ci spalanca una porta su quella «Europa fuori dell’Europa», che è un aspetto non irrilevante della presenza di Gramsci nel mondo. Cito proprio qui ed ora Gramsci, perché questa espressione ricca e complessa – *altri sé* – potrebbe venir utilmente messa in relazione con la sua metafora, già citata, del «raggio e dei prismi», la quale ci invita a un’altalena, a uno zigzagare, a un contrappunto senza fine tra identità e diversità, tra comunanza e differenza.

PIETRO CLEMENTE

Farò qualche considerazione io, abbastanza breve, la parola ‘conclusioni’, mi sembra inadeguata, poi darò la parola ad Alberto Cirese, così potrà fare un commento e anche un saluto e poi l’ultimo che ha diritto di parola è Paolo Piquereddu e quindi concludiamo la mattinata.

Vorrei fare dei commenti usando due riferimenti che traggio dalla relazione di Birgit Wagner.

Il primo è questo: lei ha parlato di una virtù di Giorgio Baratta, quella di creare condizioni di uso sociale della creatività.

A me pare di dovergli riconoscere in questo caso di avere creato, perché è stato lui il promotore, il trascinatore in questa impresa, una condizione di uso sociale della creatività che abbiamo visto in queste due giornate essere in particolare una creatività di Alberto Cirese.

Voi potete immaginare che, conoscendolo da molti anni, il suo repertorio io lo conosca abbastanza bene, eppure sono rimasto quasi stupefatto dalla ricchezza di risorse e di riferimenti che ha esibito.

Può essere che nel rapporto tra un allievo e il suo maestro tante cose poi non ci si renda conto che ci sono, forse ho una maggiore distanza, però mi ha proprio colpito il repertorio di queste due giornate, infatti mi è sembrato una specie non dico di 'seconda', ma di 'decima giovinezza', una presenza brillante in cui si apprezza anche la tecnica didattica.

Io sono molto diverso da Alberto, però penso che varie cose le ho imparate da lui e me le sono girate in un'altra modalità.

Sono cose su cui non si riflette quasi mai nelle università italiane, che restano implicite, come il folklore per Gramsci, e colpisce questo gioco di registri continui che Cirese fa da un linguaggio alto a un linguaggio colloquiale, in cui ad un certo punto sta parlando magari di grandi concetti filosofici e si rivolge a Giorgio Baratta e gli dice: "aridamme il gettone".

Questa è una cosa di Cirese che io non ho mai studiato e in questi due giorni mi ha proprio particolarmente colpito.

D'altra parte c'è anche il quadro ampio delle riflessioni, il modo con cui Alberto Cirese si sposta dalla riflessione sugli studi demologici alla vita, all'università, al valore della conoscenza; per cui non è che stiamo parlando con un demologo, stiamo parlando per certi aspetti con un filosofo della contemporaneità, con un antropologo filosofico.

Cirese ha una gamma molto più larga e probabilmente uno dei difetti che ci sono stati nel rapporto con lui è stato di chiuderlo nel mondo dei demologi, che sono quattro gatti, con un lessico abbastanza specializzato, mentre l'apertura a un mondo di nuovi critici letterari, che sono molto più riflessivi sulle tematiche sociali, la filosofia morale e così via, gli allargherebbe molto l'orizzonte di utilizzabilità e lo staccherebbe da quell'eredità del dibattito sugli studi italiani, sui dislivelli di cultura, che ieri lui ha elegantemente dichiarato poter essere considerati sorpassati quando non ci sono più.

Quindi mi è parso molto utile anche vedere questa gamma di orizzonti che Cirese ha elaborato, come non necessariamente legata alle pratiche degli studi demologici.

Non so se Cirese abbia vissuto in un mondo in cui l'università produceva saperi più vicini, scambi. C'è questo universo dell'Hotel Jolly di Cagliari che Cirese ci racconta come un mondo di relazioni reali, sia di amicizia che di scambio intellettuale, e forse la sua generazione ha avuto così un'impronta iniziale molto più intersecata tra i saperi.

Per tante ragioni noi non ce l'abbiamo più e quindi questa creatività a tutto campo, questa capacità di andare oltre lo specialismo che ha Cirese, è una specie di dono che ci fa ancora in questo tipo di incontri.

Sul piano etico, sul piano dello sguardo sul mondo, anch'io non condivido tante cose che Cirese dice. Spesso non riesco a contrastarlo, perché è tutta la vita che non ci riesco a contrastarlo, non è molto facile.

Le ragioni però che Cirese adotta, le sue prospettive, mi paiono proporre sempre un terreno di comunicazione, che consente anche in un certo senso trattative.

In questo convegno Cirese si è dimostrato disponibile a un tavolo di trattative che Giorgio Baratta ha immediatamente intuito e al quale in qualche modo mi associo anch'io. Una volta che Cirese ha detto che condivide un'idea di comunità umana solidale, che riconosce il valore dei beni comuni, in un certo senso, diciamo così, il tavolo della trattativa è completamente ricominciato, per cui si capisce anche che per Cirese sono alcune testimonianze storiche del comunismo che vanno giustamente considerate drammaticamente concluse, non più auspicabili.

D'altra parte questa cecità dell'amore di cui Cirese ha parlato è un fenomeno italiano – io me ne sento parte di questo fenomeno italiano – comincia ad emergere nella letteratura critica di questi anni, come la letteratura critica sulle stragi naziste in Italia è cominciata quarant'anni dopo, quindi ci sono dei fenomeni proprio artesiani nella nostra cultura.

Sono usciti una serie di libri sul 'sogno' dell'Unione Sovietica nel mondo emiliano che sono fatti da autobiografie di persone che hanno vissuto e militato in Italia, sono stati onesti lavoratori, hanno partecipato alle feste dell'«Unità» etc. etc., hanno vissuto in questo inganno.

Ci si potrà domandare se per noi italiani quell'inganno sia stato fecondo, nel senso che immaginando l'Unione Sovietica come non era minimamente, come il famoso calzolaio di Sciascia che sognava Stalin e lo informava sulle strategie belliche, su come avrebbero vinto la guerra, ci sia stato in Italia un radicamento della democrazia; oppure se sognando Stalin ci sia stato invece una sorta di monolitismo corporativo nella politica italiana che si soffre ancora.

Io sono leggermente propenso a privilegiare questa seconda ipotesi, ma sono anche molto propenso a liberare la coscienza di quei singoli militanti che avevano il sogno, perché in effetti è un dato della società italiana che quel sogno utopico ha dato anche radici popolari alla democrazia italiana e quindi è un paradosso che abbiamo vissuto tutti, che si sia lottato per la democrazia in nome di un dittatore sanguinario.

Questo è un dato che non si riflette ancora abbastanza nella cultura italiana. Diciamo che noi da questo forse abbiamo ereditato una sorta di monolitismo della politica della sinistra i cui risultati abbiamo più o meno tutti davanti.

Sono temi molto aperti e nel momento in cui il tavolo della trattativa è aperto e abbiamo almeno un punto di riferimento e di orizzonte comune, diciamo che si riapre una gamma di possibilità di ragionamenti che per me è importante proporre con l'etichetta 'creare un Gramsci post comunista', perché mica possiamo credere che Gramsci non era comunista! Lo era, elaborava strategie, aveva letto Lenin e così via.

Secondo me dobbiamo costruire un Gramsci post comunista perché ne vale la pena, perché la sua analisi della società italiana, nutrita di umori dei suoi studi universitari e delle sue letture, che non erano tutte letture della tattica e della strategia, ci lascia un'eredità che possiamo reinvestire in una società italiana cambiata.

Quindi stiamo anche attenti, è metodologico il sapere gramsciano.

In questo trovo appunto che l'intenzione e la proposta di Giorgio Baratta di rileggere il testo di Cirese su Gramsci sia feconda e può darsi che anche Cirese aveva bisogno di essere liberato, non dal comunismo, ma dalla demologia come disciplina ristretta, tecnica, in cui dobbiamo sempre parlare di canti popolari o cose di questo genere.

Rileggendo il testo di Cirese su Gramsci, sulle pagine gramsciane del folklore, questo testo in sostanza per l'essere un esercizio di metodologia della correttezza nella lettura dei testi – perché poi è essenzialmente questo, dall'incipit che Cirese ci ha letto ieri, fino al finale che dopo aver detto una serie di cose avverte che Gramsci non è mica il Vangelo, che quindi anche Gramsci ha delle posizioni diversificate e così via – quello che c'è nel resto del testo è un'analisi del lessico che Gramsci utilizza per ragionare su quelle formazioni culturali e intellettuali che sono da lui chiamate concezioni del mondo e Cirese cerca in qualche modo di dare conto dello stupore che la nozione di concezione del mondo vada dal grande pensiero fino al pensiero, diciamo così, di seconda mano del folklore che è appunto cascame degradato.

Nell'organizzare gli aggettivi, da subalterno a meccanico, eccetera, è come se Cirese li ricavasse da Gramsci – e li ricava da Gramsci perché Gramsci non li aveva tutti esplicitati – e quindi costruisce in qualche modo quella che potremmo chiamare una fenomenologia del pensiero socialmente significativo, che somiglia anche a quello che ieri Alberto Cirese ricordava di Bartoli, sul rapporto tra egemonia e influenza linguistica, dandoci una gamma di forme che è interessante applicare – e già nel testo di Cirese si può leggere questa cosa – non solo alle classi strumentali e subalterne, ma a varie configurazioni sociali per le quali si possono dare fenomeni di connotazione.

Quello che non dobbiamo fare – e Cirese ce l'ha ricordato anche con l'esempio dell'emulsione – è di credere che la goccia d'olio e la goccia d'acqua siano sempre ferme nella società, perché poi basta scuotere l'emulsione e si muovono, quindi bisogna fare attenzione anche ai fattori di cambiamento.

In sostanza è quindi un lessico di una cosa che in Messico si chiamerebbe 'sociologia delle culture': Jorge González insegna proprio sociologia delle culture.

Perché l'ho detta in questa chiave? Perché in questa chiave, ad esempio, in Messico studiano il consumo televisivo e una delle acquisizioni che ci sono ormai nel mercato della riflessione delle scienze sociali è che il messaggio televisivo non lo usano tutti allo stesso modo e quindi ci sono varietà di *audience*.

Io sono rimasto esilarato una volta che una mia amica di Bitti mi ha raccontato come sua mamma e le amiche parlavano di *Beautiful* tra loro, che lo vedevano tutte. Era una cosa assolutamente esilarante!

Cioè una sorta di traduzione in sardo di questo mondo assolutamente inventato, che diventava una forma di comunicazione tra persone che vedevano la televisione e interpretavano e ribadivano o no valori morali di fronte a questo universo di *Beautiful*.

Le mie figlie che lo guardavano erano un altro universo, quindi noi abbiamo delle diversità che si connettono e Cirese parlava ieri dei gruppi di età, dei giovani, degli anziani.

Noi abbiamo un mondo della diversità che possiamo indagare utilizzando ancora queste idee di Gramsci che in questo senso vanno un po' nella direzione di Stuart Hall, dell'analisi della società di massa.

Sono un po' più in difficoltà a intervenire sul nesso Gramsci-Said, questo sarà per il prossimo convegno perché non ci ho pensato abbastanza, ma mi sembra che effettivamente poi il problema anche per noi demologi non sia tanto di dire se ci sono ancora le classi strumentali e subalterne, perché questo è un articolo di fede a questo punto. Per me in Italia no, in India sì, quindi c'è la gamma delle utilizzabilità.

Come diceva ieri Cirese, in India ci sono anche altri sistemi, quindi non è sufficiente dire strumentali e subalterne, ci sono le caste.

In Messico c'è l'indigenismo, quindi bisogna fare i conti con una maggiore complessità, ma lavorare di più sulla varietà secondo me è un dato interessante.

Quello che forse manca invece a noi demologi, ritornando a restringerci e a lasciare Cirese invece in un campo di operazioni concettuali più largo, è probabilmente produrre dei dati significativi sulle varietà del mondo contemporaneo, piuttosto che di decidere se ci sono i subalterni o se non ci sono.

Ho visto da poco questo volume che è stato realizzato dall'Istituto Regionale per la scuola della Sardegna, a cui ha collaborato anche Cristina Lavinio, e mi ha colpito molto che ci sono i dati e c'è uno dei commentatori che dice: «finalmente dei dati».

Anch'io ho avuto questa impressione e poi io, essendo un professore universitario, li dovrei produrre, ma evidentemente c'è forse una crisi di produzione di dati.

Adesso non ho il tempo per dire che ho fatto molte esperienze in questi anni di lavoro sui temi della contemporaneità, sul mondo dei consumi. Ci sono in corso degli studi molto interessanti sulla donazione del sangue, sul fatto che i donatori di sangue sono diventati in certe aree prevalentemente immigrati nord-africani e quindi che ci sia una sorta di dono senza reciprocità.

Addirittura qualcuno degli intervistati dice: «se l'avessi saputo che era di un marocchino non l'avrei accettato», quindi c'è questo tema del sangue, della comunità umana che passa attraverso gli episodi di razzismo che si vedono nella società italiana, al di là delle condizioni in cui questi si danno.

Sull'immigrazione ci sono in corso molti studi e forse ne mancano sui call center, forse ci daranno qualcosa i registi e i letterati che sono nella scena, per esempio penso che il libro *Gomorra* sia uno straordinario romanzo antropologico e gli antropologi debbano solo invidiare di non averlo saputo fare.

Tra l'altro questo mostra anche che nonostante i limiti di comunicazione siano stati abbattuti, la resistenza dei ceti subalterni può anche essere tradotta nei termini della camorra.

La camorra è una specie di stato nello Stato che pur avendo le comunicazioni di massa, le usa per creare microaree sotto il proprio controllo. E quindi anche quelle categorie che Cirese usava possono essere usate diversamente a seconda dei contesti a cui si applicano.

Cioè nel mondo della grande comunicazione non è che tutti applicano quello che la grande comunicazione dice, anzi l'analisi del mondo globale sottolinea che si creano nuove comunità attraverso la grande comunicazione.

Quindi mi pare che, diciamo così, possiamo un po' sdoganare questo saggio di Cirese rispetto al dibattito successivo che c'è stato in Italia, che è stato abbastanza produttivo, e associarlo a una più larga fenomenologia delle pratiche culturali della diversità e della contemporaneità.

Mi pare che ciò che lui ha detto ieri sera largamente ce lo consenta.

Ci sono poi grandi i temi sull'Occidente e sugli altri mondi. Io qui voglio avere posizioni un pochino più meditate, ho visto che Jack Goody sta lavorando da anni per dimostrare che noi sottovalutiamo il ruolo dell'Oriente nella civiltà Occidentale. E Jack Goody sostiene che il medio e l'estremo Oriente hanno fatto l'Europa.

Noi abbiamo sempre uno sguardo molto eurocentrico. A me piacciono molto queste cartine che ogni tanto vengono fatte del mondo visto dalla Cina oppure gli stati grandi sulla base di quanto consumano e grandi sulla base di quantità popolazione c'è. E si vede che il mondo cambia a seconda degli indicatori che si usano.

Quindi il mondo è anche questa varietà di forme e di privilegi. Quando io consumo tanta acqua non è che la sto sottraendo fisicamente ai bambini dell'Africa, però statisticamente il 70% del consumo dell'acqua viene fatto dall'Occidente.

Quindi abbiamo una gamma di varietà, anche qui, su cui questi temi possono essere gestiti in modo vitale, interessante e ricco.

Io voglio ringraziare Giorgio Baratta e Paolo Piquerdu di avere creato questa occasione, che posso chiamare di uso sociale della creatività di Cirese, perché è un uso sociale, ce l'ha distribuita e ci ha dato anche occasione di rifletterci intorno.

Diciamo anche di avere colto questo tema che nella relazione di Birgit Wagner era quello della collusione con la modernità, il tema dell'incontro con la modernità del mondo delle culture popolari.

Questo è un tema ancora abbastanza complesso, per esempio Cirese qualche volta dice: io mi pento di avere criticato l'espressione di Levi 'civiltà contadina', perché lo era, una civiltà. Anche ieri l'ha detto, con altre parole.

Io ho la testimonianza di Federico Zeri, questo grande storico dell'arte strano e outsider che, a proposito del Museo Guatelli disse «C'erano due grandi civiltà: quella aristocratica delle corti e quella completamente diversa

che era la civiltà contadina. Di queste non ne è restata traccia se non nei musei, viviamo nella piattezza di una società di massa che ha più nulla della civiltà».

Quindi Zerì sparava proprio contro il mondo dei consumi.

Penso che forse la nostra missione oggi è mostrare che in questo mondo ci sono ancora varie civiltà possibili, alcune si danno nelle relazioni tra i giovani, magari attraverso Internet; altre, diciamo così, sono legate alla solidarietà criminale.

Ma rimostrare il mondo dei consumi di massa come un mondo delle differenze, questo secondo me è un tema che ereditiamo da quelle pagine di Cirese che analizza Gramsci.

E quindi ringrazio soprattutto Cirese per questo esempio un po' ineguagliabile che ci dà: non ci permette mai di essere all'altezza della sua gamma, della sua formazione, però è uno stimolo a metterci insieme per chiedere per lui, ma anche per noi, due vite.

Come ha spiegato ieri, per gli studiosi ci vogliono due vite, questo proprio ci dà l'idea di una grande continuità e possibilità della conoscenza, e di passione.

L'altro aspetto di Cirese è questo della passione per la conoscenza, della passione per la ricerca intellettuale, un dato che non lo lascia mai e forse questo è quello che ci ha più contagiato senza che mai ce lo dicessimo, perché forse nel tempo in cui ci siamo formati la nozione di passione non era molto popolare, forse lo possiamo dire solo adesso che anche i suoi allievi sono piuttosto vecchioti e questa nozione l'abbiamo desemantizzata rispetto all'uso corrente. Anche di questo lo ringrazio molto.

ALBERTO M. CIRESE

Come capirete il mio ben noto narcisismo esce da queste giornate pienamente soddisfatto.

Vi ringrazio naturalmente, ma mi caricate di troppe responsabilità.

Spero che quel che di me rimane, cioè le cose che ho scritto, reggano questo sforzo, che servano a qualcosa e a qualcuno perché in effetti credo di averle fatte per due ragioni: primo, perché mi piaceva studiare e capire; secondo, perché pensavo di rendere un servizio per chi volesse usarlo, ove gli strumenti fossero giusti.

Detto questo devo anche aggiungere che io non so se avrei il coraggio di pretendere tanto dalle mie cose. Tra l'altro, per continuare la lista delle ignoranze, io di Bachtin non ho letto manco un libro. Non ho fatto in tempo, anche se ho cercato di non sprecarlo, il tempo. Per esempio, e lo dico a quanti si vogliono dedicare al lavoro di scrivere, se sapevo che quello che avevo da dire poteva essere detto in 25 pagine, non mi sono messo a scriverne un libro di 250.

Ma le 25 pagine vanno lavorate, e magari riscritte sette volte, come io dicevo agli studenti che si volevano laureare con me.

Naturalmente questa è un'etica di studioso fedele al dio degli studi, che sta tra quelli del pantheon che ci è stato suggerito.

Non si scrive di getto, se non la poesia, quando ce l'hai e la raggiungi. Per il resto conta fino a dieci, racconta le tue parole.

Io non ho mai scritto un libro, tranne *Cultura egemonica* e il primo libro della mia vita sulla storie degli studi nel Molise.²⁹ Le altre sono raccolte di saggi, perché la mia regola è stata: se quel che hai da dire può essere detto in 25 pagine, non scriverne 200, il che significa che poi devi stare attento anche alle virgole.

Una lezione che io avrei piacere che i miei nipoti raccogliessero, dico i miei nipoti genealogici, non i nipoti degli studi.

Prima cosa che mi viene in mente: uno degli scarsi incontri con Pietro Nenni, che è stato grande esponente del Socialismo italiano, fu nel 1956 in una riunione della redazione di «Mondo Operaio». 1956: è l'anno del ventesimo congresso del PCUS e dell'invasione sovietica in Ungheria.

Riunione del comitato di redazione della rivista «Mondo Operaio» diretta da Pietro Nenni.

Facevo parte del comitato di redazione, arrivai alla riunione presto, c'era solo Pietro Nenni, che mi prese sotto braccio – l'altra volta che mi prese sotto braccio fu per offrirmi il posto di deputato al posto di Matteucci che era morto e gli dissi che lo ringraziavo tanto ma non era la mia strada, la mia strada era l'Università di Cagliari, che cominciava proprio allora.

Pietro Nenni mi prese sotto braccio e mi disse: «Caro Cirese, la colpa è nostra. Noi sapevamo come erano le cose nell'Unione Sovietica e abbiamo lasciato che i compagni credessero altro», e restituì il Premio Stalin.

Aveva fatto male a prenderlo, per la verità, visto che sapeva come stavano le cose, però questa confessione «è la nostra colpa, è la nostra colpa!» pure possiamo metterla nel conto.

Come mi disse una volta Giuliano Procacci, per ricordarlo visto che ci ha lasciato proprio pochi giorni fa, disse: «Caro Cirese, vedevamo rosso ed era nero».

Devo dire che l'ho sentito in televisione non da un revisionista fascisteggiante come sono io, ma da uno che è insospettabile ed è il nostro esimio ex Presidente della Camera dei Deputati capo della Lista Arcobaleno, Fausto Bertinotti.

Bertinotti l'ho sentito nella sua ricomparsa in televisione, quando ha parlato degli orrori e delle atrocità dell'Unione Sovietica. Quindi non so, sbagliarò con i 35 milioni, ma pare che Bertinotti, insospettabile, tenda ad essere d'accordo sull'argomento.

²⁹ A.M. CIRESE, *Saggi sulla cultura meridionale I. Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*, Roma, De Luca, 1955.

Davvero sono d'accordo con Birgit Wagner, quei due proverbi estremizzano ed è chiaro che non c'è mai la traduzione totale e non c'è mai la intraducibilità totale. Sono d'accordo.

Sono d'accordo da quando, studiando anche il marxismo, tentai di capire se il marxismo che ci parlava sempre di società, di classi etc., lasciasse il posto almeno teorico alla persona, lasciasse almeno teoricamente il posto alle persone, visto che ci sono anche quelle, che non esiste la classe operaia, esistono gli operai che sono persone.

Nella teoria marxista c'è il posto per le persone sì o no?

Partecipanti all'ultimo convegno che aveva organizzato Lelio Basso con la Fondazione Basso – morì poco dopo – era sull'*Anti Dühring* di Engels – il titolo del convegno non ricordo bene se era interpretazione o tradimento del marxismo, questo *Anti Dühring*:³⁰ Dio ce ne scampi e liberi, tutta la scienza moderna viene di lì e noi correvamo appresso alla distruzione della scienza e del pensiero moderno.

Bene, nell'analisi che io allora stavo facendo con l'*Ideologica tedesca* delle grandi azioni storiche etc., facevo l'esempio della trasmissione del sapere che un maestro fa ad un allievo, e l'esempio era quello di un maestro di piano – per parlare di musica, e il riferimento era ad un grande, a Chopin. Bene, il maestro può insegnare tutte le tecniche al suo allievo, ma la mano del maestro muore con lui.

Se la mano del maestro muore con lui, ecco la persona, ecco allora come io capisco che l'intraducibilità è questa, è la persona.

Grazie, Paoletta Atzeni, per il ricordo del distillare i concetti, siccome mi piace, ritengo che questo sia il mestiere dello studioso, io tendo ad estremizzare perché estremizzando si chiariscono ...

È uno sa che quella è un'estremizzazione, 'tutto tradotto – niente tradotto', i due estremi che giustamente Birgit Wagner rifiuta perché nella realtà non è così, ma concettualmente io ho bisogno di vederli estremizzati, perché questo consente, almeno al mio modo di pensare – può essere un fatto puramente personale e non metodologico da divulgare, da socializzare – di vedere meglio il reale nel quale l'operazione del distillare i concetti è introdurre la discontinuità nel continuum.

Il continuum però è del vissuto, non è dello studiare.

E il vissuto che aveva legittimità nella stanza mia all'università era solo il vissuto del riflettere sul vissuto, che è un'altra cosa del vissuto di chi vive e che abbiamo tutti quanti.

Allora, caro Pietro, voglio citare un autore che non conosco molto ma che non gode della mia stima e che si chiama Kuhn, quello che nella *Struttura delle*

³⁰ Quarta Settimana internazionale di studi marxisti 'L'*Antidühring*: affermazione o deformazione del marxismo?', Perugia 1-5 ottobre 1979. Gli atti, a cura di F. Zannino, in «Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso – ISSOCO», V, 1981, Milano, Angeli, 1983.

rivoluzioni scientifiche ha detto che non c'è cumulatività del sapere, e lo cito per dire che invece io sono per la cumulatività del sapere.

E le giornate di oggi e di ieri sono cumulatività del sapere, e non perché ci rientro io. Sapere che ci sono state certe cose che magari non accettiamo più, ma saperle. E questo è quello che Gramsci dice della filosofia teorica e tecnica che sa il passato della storia e si colloca al punto più avanzato per andare oltre.

Dopodiché il pensiero del filosofo spontaneo non ha le stesse caratteristiche, cioè ha per esempio poca consapevolezza dei suoi antecedenti storici, ma può crescere andando verso la filosofia la più elevata, la più avanzata, che è quella che sa qual è la storia che c'è stata e che non va oltre perché ignora, ma va oltre perché ragiona su ciò che era ai propri piedi.

Allora io dico, rispondendo a chi dice che un paradigma muore quando muoiono tutti i suoi sostenitori, io dico: beh, io non sono ancora morto e quindi il paradigma forse ce la facciamo a salvarlo.

La continuità ammette o comporta anche le discontinuità, le rotture, ma che siano rotture consapevoli e siano rotture esplicite, non siano la obliterazione.

Nel volume *Altri sé* che sto preparando forse includerò i due saggi che mi hanno portato via gli ultimi tre mesi di vita e di studi. Uno è dedicato ai novant'anni di Vittorio Lanternari, l'altro è dedicato ai cento anni di Lévi Strauss.

In tutti e due, soprattutto in quello di Lanternari di cui pubblico le lettere private, immaginando di dialogare con lui, c'è questa ribellione fortissima di Lanternari contro la obliterazione, che è diventata costume.

Per dirne una: nella bibliografia di Vittorio Lanternari dei suoi 80 anni ho contato il numero delle sue pubblicazioni, erano circa 600 allora, e sono cresciute negli anni successivi.

Io suppergiù nella bibliografia di Eugenio Testa sono a 700 e passa, ma ci sono le ristampe. Togliendo le ristampe si sta intorno ai 500.

È mai possibile che in una storia degli studi antropologici italiani Vittorio Lanternari abbia cinque righe e Alberto Cirese una riga e mezza?!

Domando: è mai concepibile? Ma che abbiamo fatto, mangiato il pane a ufo nell'università? Ma è possibile che 500 pubblicazioni siano tutte carta straccia?

Questa è obliterazione e ignoranza. Volete andare oltre? Ebbene trattateci, studiate e ricordatevi, per evitare di sputare nel piatto in cui mangiate, che è la cosa se mi permettete più schifosa che uno studioso possa fare, evitate di parlare male e di disprezzare le discipline grazie alle quali avete il posto che avete.

Qualcuno che fa quest'operazione può farla perché ha trovato un insegnante di Storia delle tradizioni popolari a Siena, che non sarebbe andato a Siena – nessun merito – se non ci fossi stato io, che non ci sarei stato però se non ci fosse stato Paolo Toschi, il quale non ci sarebbe stato se non ci fosse stato Giuseppe Pitrè.

Una tradizione per cui in Italia non ci sarebbero stati gli studi demotnoantropologici, che mi onoro di aver così io denominato, con una denominazione che poi è diventata ufficiale, se non avessero avuto alle loro origini gli studi di folklore.

Il primo concorso in Italia è stato un concorso di etnografia fatto da Raffaele Corso per l'Istituto Orientale di Napoli, Corso che era un folklorista.

Il secondo concorso è stato vinto nel 1948 da Giuseppe Cocchiara, Paolo Toschi e Carmelina Naselli; il terzo concorso in Italia è stato nel 1961, vinto da Giuseppe Bonomo, Giovanni Battista Bronzini, e terzo – buon terzo – Alberto Mario Cirese.

Il quarto concorso in Italia non è stato quello di de Martino, perché de Martino ha vinto un concorso di Storia delle religioni, che fa parte di un raggruppamento accademico e di una comunità scientifica diversi.

È stato il concorso di Vinigi Grottanelli, di Vittorio Lanternari e della carissima Titti Ernesta Cerulli.

Dopo sono venuti gli altri concorsi, chiamati da chi? Dai folkloristi, dagli etnologi.

Cioè c'è una storia che si è venuta costruendo e della quale non ci si può sbarazzare con spalluciate o con ignoranza. Magari anche senza mettersi sull'attenti e fare l'onore delle armi, ma fucilate sparando dove volete sparare con le argomentazioni e non con la obliterazione del silenzio.

Mi fa perciò piacere che vengano recuperate anche altre cose, mi fa piacere perché sono le mie, ma mi fa piacere perché si recupera un lavoro che è stato fatto, ci si mette cioè con i piedi sul passato, qualche volta anche nani sulle spalle dei giganti – non sto parlando di me – e si guarda oltre consapevolmente, tenendo conto che quando si muore – quando si parla della morte a 30 anni è della morte degli altri che si parla, quando si parla della morte all'età mia è della nostra morte che stiamo parlando – quando si muore purtroppo non è che non ci si è più, è come se non ci si fosse mai stati.

È questo il destino di milioni di uomini, è questa la ragione per la quale mi viene voglia di ridire tutti i nomi di tutte le persone che ho conosciuto, perché – forse qualcuno mi dice che è dei Testimoni di Geova o non so di chi altri – ricordare tutti i nomi è l'unico modo che abbiamo di averli ancora in qualche modo vivi.

E allora tenerci in vita anche se il filo oramai è definitivamente spezzato e ricordarci che siamo una civiltà nella quale abbiamo appunto scoperto l'etnocentrismo e dobbiamo questo valore non solo coltivarlo per noi, ma coltivarlo per gli altri e conservarlo per loro, con l'identità dello spirito umano.

Dicevo, nel libro spero di poter aggiungere lo scritto su Lanternari e lo scritto su Lévi Strauss, perché il mio *Calendario Maya* porta un'etichetta, un esergo, che dice: il calcolatore – o computer – calcola il calendario Maya – è un calcolo logico oltre che matematico, quello del calendario Maya, stupefacente, io non so se corrisponde alle stagioni, è un oggetto logico matema-

tico stupefacente – il calcolatore calcola il calendario come lo calcolavano i Maya, dunque il calcolatore è Maya. O no?!

Ma i Maya calcolavano il calendario come lo calcola il calcolatore, dunque i Maya erano ‘calcolatori’, o computer.

Il saggio più importante che probabilmente, per come lo giudico io, ho scritto è *Simulazione informatica e pensiero altro*.³¹ E cioè: l’accesso alle culture altre non si fa bene né per empatia né per riduzionismi. Lo si fa simulando noi il ragionamento che essi hanno fatto.

Esempio, lo voglio buttare lì. Il Terzo Mondo era il mondo dei Crow, non era il mondo dei Talebani, lo dicevo ieri sera, e gli volevamo bene, lo scrivevo a Vittorio Lanternari.

Il sistema parentale dei Crow stabilisce che il figlio della sorella di mio padre – che per noi come è chiaro è un cugino, uno dei quattro tipi di cugino – è mio padre.

Come si fa ad arrivare a pensare che il figlio della sorella di mio padre sia mio padre? Bene, io so che nel mio programma con il mio metalinguaggio parentale è sufficiente dargli la regola che ‘figlio della sorella’ venga calcolato come ‘fratello’ della sorella.

Allora, il fratello della sorella, la sorella è sorella di mio padre, per la transitività del sistema irochese è chiaro che il figlio della sorella di mio padre è mio padre.

Quale sarà, viceversa il ragionamento seguito dal ‘selvaggio’ Crow?

Ho dovuto adoperare una pagina per immaginare quale potesse essere, ma non è importante sapere come lui ha fatto per farlo, l’importante è che io abbia trovato un sistema di traducibilità per cui io possa dire: si comportano ‘come se’ il figlio della sorella del padre fosse fratello della sorella del padre. Si comportano così.

E dunque attenzione, voi che tanto relativizzate etc., per favore, per l’intelligenza dei sistemi mentali altrui vi volete decidere a dire ‘come se’, si comportano ‘come se’ fosse così?

Attenzione, non mi venite a dire che i Crow hanno una logica diversa dalla nostra, perché hanno un postulato diverso dal nostro, che non è illogico, è assurdo ai nostri occhi.

Ma caro Baratta, se io dico a Baratta: per favore secondo te, se veramente faccio l’ipotesi che il figlio della sorella di mio padre è mio padre, suo figlio secondo te cosa sarà? Come è chiaro, basta un attimo per dire: mio fratello.

Domandate a un Crow che cos’è il figlio del figlio della sorella del padre e vi risponde: è mio fratello.

Volete di più per dire che la mente umana è identica? Volete di più per mantenere fermo, Pietro, questo valore?

Concludo.

³¹ A.M. CIRESE, *Simulazione informatica e pensiero ‘altro’*, in *Il sapere dell’antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l’Altro*, a cura di U. Fabietti, Milano, Mursia, 1993, pp. 155-170.

Bella questa idea che ci ha portato qui questi due giorni, e lo sviluppo che ha preso. Sono felice di aver partecipato, non so se ce la farò ad essere presente un'altra volta, ma dico: caro Baratta, avanti per questa strada.

Ridiscutiamo la questione del comunismo come fenomeno storico e del comunismo come concetto generale, cerchiamo di evitare l'equivoco per mandare avanti i valori in cui anch'io credo, indipendentemente dal nome che gli venga dato, a cui però preferisco non dare questo nome.

È come la lotta contro la pena di morte, che ritengo che sia un'eccellente battaglia da combattere, ma rifiuto il nome di «nessuno tocchi Caino», che diventa l'apologia dell'assassino.

Aboliamo la pena di morte ma lasciamo che Caino rimanga il deprecabile assassino che è, non trasferiamogli amore e adorazione.

E allora, Baratta, mandiamo avanti questa discussione, e io credo che la sede in cui avviene – e cioè questa Società di cui Baratta è Presidente e che ha provocato tra l'altro anche la riunione nuorese dell'anno scorso – è una cosa diversa dalla Fondazione Gramsci.

Con la Fondazione Gramsci per favore chiudiamo l'archivio. Io ho sentito il suo direttore in un dibattito televisivo su «Gramsci oggi», che è stata una delle due sconcezze che io ho sentito su Gramsci in questi giorni.

L'altra l'ha fatta la comunità delle atee che trasmette su Tele Donna, non so se l'avete mai sentita, la quale ci ha parlato di quanto era bravo Gramsci e non sapeva nemmeno che di Gramsci fosse stata fatta, oltre i *Quaderni* pubblicati dall'edizione Togliatti, anche l'edizione critica, che non mi pare un gran modo per mandare avanti Gramsci.

L'edizione Togliatti ha avuto il torto, come è stato detto, di non aver dichiarato che è un testo non quale l'autore l'ha concepito, però una sua funzione culturale se mi permettete l'ha avuta.

La riconosco anch'io, mi sono formato su quell'edizione quando era in brochure. Scandidandomi a Rieti, pagando i pegni che dovevo pagare ai compagni che mi volevano invece candidato, regalai purtroppo l'edizione in brochure. L'ho ricomprata e ho ricomprato quella rilegata, non è la stessa cosa.

Grazie.

PAOLO PIQUEREDDU

Sento il dovere, come ospite, di esprimere una grande soddisfazione per come sono andate queste due mezze giornate.

Ovviamente ringrazio tutti i relatori, naturalmente ringrazio in particolare il professor Cirese.

Ho fatto un breve calcolo, credo che tra ieri e oggi abbia parlato più di tre ore e, come si dice a Nuoro, alle due e un quarto del pomeriggio *paret cumintzande*.

È veramente una grande lezione perché emerge questa passione straordinaria.

Sia ieri che oggi si è parlato di dono – intanto la presenza del professor Cirese è un grande dono che abbiamo ricevuto – e si è parlato di civiltà contadina.

E siccome alla base del dono c'è la reciprocità, vogliamo chiudere questo incontro con un segno, una memoria della nostra civiltà tradizionale.

Tra qualche giorno l'Istituto offrirà ai bambini che visiteranno la Casa Deledda *Su mortu mortu*, cioè il dono che si offre in occasione della celebrazione dei morti; anticipando questo di qualche giorno offriamo a tutti i presenti il nostro *mortu mortu* che è qui pronto per essere ricevuto da tutti voi.

Noi ci teniamo che questa sia la casa dei demologi italiani, bisognerà cominciare anche a fare un po' di conti di quante cose si sono fatte qua dentro da quando esiste questo auditorium.

Certamente non dimenticheremo il professor Cirese, anzi le cose che lui ha detto sono state tutte registrate, sono già in memoria, abbiamo fatto una memoria istantanea di ciò che ha detto, è tutto registrato, filmato ed è pronto per essere messo a disposizione di tutti.

Questo è un impegno che noi abbiamo, riguarda certamente non solo il professor Cirese ma tutti coloro che operano in queste discipline.

RIASSUNTO – SUMMARY

Dando seguito all'iniziativa dell'anno precedente, l'ISRE – Istituto Superiore Regionale Etnografico ha organizzato il seminario *Gramsci ritrovato, tra Cirese e i Cultural Studies* (Nuoro, 24-25 ottobre 2008), che ha lavorato intorno a un altro 'ritrovamento', quello della lettura delle pagine gramsciane sul folklore compiuta da Alberto M. Cirese trentotto anni prima. Lo spunto lo ha fornito Giorgio Baratta, che nel suo *Gramsci in contrappunto* (Carocci 2008) ha dedicato ampio spazio a un esame del saggio di Cirese *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle "Osservazioni sul folklore" di Antonio Gramsci* (1970). Gli interventi di Giulio Angioni e di Pietro Clemente, svolti anche in chiave di autobiografia intellettuale – entrambi sono stati allievi prima e poi collaboratori e colleghi di Cirese – hanno contribuito a delineare metodo e contenuti del lavoro fatto da Cirese, in dialogo anche con Gramsci, per rifondare teoricamente la demologia italiana tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento. La rilettura di Baratta, qui in parte riproposta, così come l'intervento di Birgit Wagner, dedicato al tema della traducibilità tra lingue e culture, hanno evidenziato la possibilità di una vitalità del lavoro critico di Cirese fuori e oltre l'usuale ambito della demologia italiana. Possibilità e vitalità mostrate direttamente dallo stesso Cirese, protagonista nel dialogo con gli altri relatori e con il pubblico intervenuto nella discussione, prodigo nel testimoniare l'ampio spettro dei propri interessi soprattutto metodologici, e particolarmente attento a sottolineare, per quanto riguarda Gramsci, almeno due aspetti: l'esigenza del rispetto filologico del testo («a testo laico, laica lettura») e la necessità di svincolare il pensiero gramsciano dalla specifica dimensione politica e ideologica in cui pure si è mosso, ma che certo non lo esaurisce.

In 2008, as a follow-up to the initiative taken the previous year, ISRE – Istituto Superiore Regionale Etnografico [*Superior Regional Ethnographic Institute*] organized the seminar *Gramsci ritrovato, tra Cirese e i Cultural Studies* (Nuoro, October 24th-25th, 2008) [*Gramsci rediscovered: between Cirese and the Cultural Studies*]. The seminar focused on another ‘find’: the readings of Gramsci’s works on folklore that Cirese had elaborated thirty-eight years before. The idea came from Giorgio Baratta, who – in his *Gramsci in contrappunto* [*Gramsci in counterpoint*] (Carocci 2008) – has given special attention to an analysis of Cirese’s essay *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle “Osservazioni sul folklore” di Antonio Gramsci* [*World Views, Spontaneous Philosophy and Class Instinct in the “Observations On Folklore” by Antonio Gramsci*] (1970). Giulio Angioni’s and Pietro Clemente’s contributions – coming, in part, from an intellectual autobiography standpoint (they both have been Cirese’s students at first, and his colleagues later) – helped elucidate the method and the contents of Cirese’s work. They also dealt with Gramsci, in order to theoretically reconstruct the foundations of Italian folklore studies between the Sixties and the Seventies of XX Century. Baratta’s renewed reading, a part of which we here republish, together with Brigitte Wagner’s contribution (dedicated to the issue of the feasibility of translations of languages and cultures), give evidence to the prospect of a vitality of Cirese’s critical work outside the usual context of Italian folklore studies. Prospect and vitality that have been demonstrated by Cirese himself, who, during the 2008 seminar in Nuoro, was a protagonist of the dialogue with other scholars as well as with the public that intervened in the debate. He was a generous testimony of the large spectrum of his interests, mostly methodological, and he very carefully underlined, with respect to Gramsci, two aspects at least: the need for a philological respect of the text («To a lay text, a lay reading»), and that for separating Gramsci’s thought from the specific political and ideological dimension in which it moved, but to which it certainly is not limited.

