

Nuoro, Istituto Regionale Superiore Etnografico, 24-25 ottobre 2008

Gramsci ritrovato tra Cirese e i cultural studies

Passato e presente

Giorgio Baratta, presidente di *Terra Gramsci*

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 sacrosantamente perduta.

(Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973, p. 310)

L'affermazione lapidaria appassionata inoppugnabile, che chiude l'Opus Magnum di questo nostro Maestro, è un filo rosso per tratteggiare il percorso che collega i lati di un triangolo: Gramsci, l'antropologia culturale italiana, gli studi culturali/postcoloniali/subalterni oggi diffusi nel mondo grande e terribile. Per circoscrivere l'area del triangolo, citiamo alcuni nomi essenziali: Gramsci – Cirese – Said/Hall.

Procederemo in modo rapido e schematico, articolando l'argomentazione in tre paragrafi: Cultura contro Cultura, I limiti di Gramsci, Contrappunto.

Cultura contro Cultura

Gramsci con i *Quaderni* ha fatto compiere al concetto di "cultura" una svolta analoga a quella che Benjamin in quegli stessi anni, con il suo saggio del 1936, ha introdotto nel concetto di "arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica"¹. Osservazioni sparse di Gramsci, come quella sull'importanza del "«successo» internazionale del cinematografo modernamente, e, prima, del melodramma e della musica in genere" – la quale produce, dirà altrove, "immagini e impressioni totali" – in relazione a "una politica di cultura delle masse popolari"², avvicinano la rivoluzione culturale di Gramsci a quella artistica di Benjamin.

Si tratta, in buona sostanza, della irruzione e stravolgimento che la società di massa, segnata dalla centralità della tecnica e della tecnologia, determina nei templi sacri dell'arte, che *perde* la sua "aura" (Benjamin), e della cultura che, come scrive Marcuse in un saggio del 1937, *perde* il suo tradizionale "carattere affermativo", quale "regno trascendente dei fini e dei valori"³. Gramsci universalizza la cultura

¹ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, traduz. ital, Einaudi, Torino 1966.

² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, p. 2195.

³ H. Marcuse, *Sul carattere affermativo della cultura*, in H. M., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, trad. di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerutti, Einaudi, Torino, 1966, pp. 43-85.

allargandone ambito e potere, ponendola in un rapporto paritario di intreccio, quasi di osmosi, con la produzione, facendola circolare senza soluzione di continuità (se non quella, per altro decisiva, della contraddizione di classe) tra gruppi o ceti dominanti e subalterni. La cultura straripa in tutte le direzioni oltre i suoi confini abituali: in questo modo rischia di perdere la sua identità. Questo rischio permanente determina l'ambivalenza della novità che la caratterizza. Anche qui vale l'analogia con l'analisi di Benjamin. Sottoposte a processi di massificazione, tecnicizzazione, standardizzazione, sia l'arte che la cultura – ognuna a modo suo – rivelano una spiccata disponibilità a una funzionalità totalitaria o “fascista” (come dice Benjamin). Si aprono però al contempo prospettive democratiche e rivoluzionarie, ignote nel passato.

Non c'è più cultura e incultura, ma cultura alta e cultura bassa (o popolare): una distinzione che rispecchia e riproduce la divisione sociale del lavoro ed è destinata a scomparire con il superamento, se avverrà, di quella divisione sociale. Ciò che qui conta, a proposito del *concetto* di cultura, è la sua pervasività, per cui essa investe (per usare le parole che Cirese mutua da Tylor) “il complesso delle attività e dei prodotti intellettuali e manuali dell'uomo-in-società”⁴. Se è così, è evidente che “cultura” non concerne una sfera *separata* del vivere sociale, ma il vivere sociale stesso, in generale, secondo una curvatura particolare, quella che Gramsci chiama *lotta egemonica*.

Il titolo del libro di Cirese, formulato a circa quarant'anni dall'elaborazione gramsciana, ne esprime compiutamente il senso, generalizzando per un verso il concetto di cultura, articolandolo per altro verso secondo la distinzione fondamentale della lotta egemonica, la quale individua, dal basso, stratificazioni sociali e pertanto “culture” *subalterne*.

Cultura egemonica e culture subalterne tratta di culture subalterne, la cui analisi però si vanificherebbe senza il rapporto continuo, variegato, contrastato con la cultura egemone. Oggi non formuleremmo più “cultura”, bensì “culture egemoniche”. Il pluralismo ha investito tutto. Il Trattato di Maastricht riconosce formalmente solo l'esistenza di “culture europee”. Il singolare (forse a torto) è stato bandito. Ma questo è solo un dettaglio, sia pure non di poco conto. Il carattere *naturaliter* gramsciano della metodologia ciresiana sta nell'attenzione costante e strutturale – si tratti di “dislivelli esterni” o “interni” – alla connessione o relazionalità dinamica, nel tempo come nello spazio, tra i differenti “livelli”. L'analisi è sempre strutturale e “parcellare”, inserita però sempre nel movimento complessivo della storia.

Se andiamo al cuore dell'allargamento che - preceduti da Tylor - Gramsci e poi Cirese⁵ (qui si semplifica e si mettono tra parentesi nomi rilevanti) hanno attuato del concetto di cultura, incontriamo la questione dell'etno- o eurocentrismo o dell'“esclusivismo culturale”, alla cui analisi Cirese ha prestato attenzione sin dal Corso cagliaritano del 1961-62⁶, premessa della *Introduzione alla lettura di Sumner*⁷, autore nel 1906 di *Folkways*.

⁴ A. M. Cirese, op. cit., p. 5. A *Gramsci, Tylor e il concetto di cultura*, Cirese ha dedicato una delle preziose *Postille* al suo noto saggio *Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci*, pubblicata nel volume *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino 1976, pp. 121-27. La serrata discussione con autori come Angioni, Clemente, Pasquinelli, Signorelli, a trent'anni dalla sua formulazione, appare confermare la centralità del debito che, se non vado errato, Cirese ha nei confronti di Tylor.

⁵ Le idee-guida appaiono già delineate nella relazione ad un Congresso cagliaritano del 1956 su *Gli studi demologici come contributo alla storia della cultura*, pubblicata allora nella rivista “Lares” e disponibile oggi in A. M. Cirese, *All'isola dei Sardi*, Il Maestrale, Nuoro 2006, pp. 107-27.

⁶ A. M. Cirese, *Il folklore come studio dei dislivelli interni di cultura*, ora in A. M. Cirese, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, postafaz. di P. Clemente e E. Testa, Meltemi, Roma 1997, pp. 9-162.

⁷ A. M. Cirese, *Introduzione alla lettura di Sumner*, “Quaderni di Sociologia”, XI, 1962, pp. 375-96.

Fin dalle prime battute di *Cultura egemonica* Cirese collega il nuovo concetto di cultura al superamento dell'etnocentrismo⁸. E' questione nota, ma non conosciuta nella sua decisiva dimensione epistemologica. Non si comprende Gramsci - la sua grandezza, le sue ambivalenze, i suoi limiti - se non lo si contestualizza nella fase travagliata di transizione che, rispetto a essa, egli consapevolmente assume, facendosi carico delle contraddizioni oggettive che questa fase induce. La Nota 61 del Quaderno 15, che reca il significativo titolo *Introduzione alla studio della filosofia*, articolata in 7 punti, riassume in modo esemplare la turbolenza della transizione. Consideriamo tre passaggi. Nel punto 1 si dice:

Egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale. Ammesso anche che altre culture abbiano avuto importanza e significato nel processo di unificazione «gerarchica» della civiltà mondiale (e certamente ciò è da ammettere senz'altro), esse hanno avuto valore universale in quanto sono diventate elementi costitutivi della cultura europea, la sola storicamente o concretamente universale, in quanto cioè hanno contribuito al processo del pensiero europeo e sono state da questo assimilate.

I punti 2 e 3 sostengono che “la cultura europea ha subito un processo di unificazione”, governato dagli intellettuali, senza nessuna partecipazione delle “culture popolari”, culminato “nello Hegel e nella critica all'hegelismo”. Nei punti 5 e 6 si dice che “dalla decomposizione dell'hegelismo risulta l'inizio di un nuovo processo culturale, di carattere diverso da quelli precedenti, in cui, cioè, si unificano il movimento pratico e il pensiero teorico (o cercano di unificarsi attraverso una lotta e teorica e pratica)” e si conclude:

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. Ciò che è rilevante è che nasce un nuovo modo di concepire il mondo e l'uomo, e che tale concezione non è più riservata ai grandi intellettuali, ai filosofi di professione, ma tende a diventare popolare, di massa, con carattere concretamente mondiale, modificando (sia pure col risultato di combinazioni ibride) il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare⁹.

Come si vede, il quadro qui disegnato da Gramsci implica una svolta epocale. Per coglierne tutte le implicazioni, occorrerebbe affrontare anche il passaggio dalla centralità della cultura europea a quella della “cultura occidentale” che ricomprende l'America e l'americanismo, terreno essenziale di analisi gramsciana dei “tempi moderni”; e occorrerebbe altresì considerare le intuizioni geopolitico-culturali con le quali Gramsci nel Quaderno 2 lumeggia la possibilità di uno spostamento dell'asse “nella civiltà e nell'economia moderna” dall'Atlantico al Pacifico, con una consequenziale trasformazione di Cina ed India in “nazioni moderne con grandi masse di produzione industriale”, mentre attualmente esse sono paesi arretrati ove vige “il ristagno della storia”, e pertanto luoghi estremi di riferimento per la internazionalizzazione, delineata da Gramsci nel Quaderno 1, della “quistione

⁸ All'antropologia culturale italiana va riconosciuto il merito a livello internazionale di aver posto in termini maturi, con implicazioni molteplici, la questione dell'etnocentrismo. In particolare l'ultimo de Martino (morto nel 1965) ha contrapposto con molta efficacia all'“etnocentrismo dogmatico” l'“etnocentrismo critico”, consapevole della grande ricchezza che nasce dal sapersi realmente “confrontare” con le culture “aliene”. “L'etnologo occidentale (o occidentalizzato) - egli scrive - assume la storia della propria cultura come unità di misura delle storie culturali aliene, ma, al tempo stesso, nell'atto di misurare guadagna coscienza della prigione storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura”, cfr. E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino 1977, pp. 296-7.

⁹ A. Gramsci, op. cit. pp. 825-7.

meridionale”¹⁰.

Ci siamo soffermati su questo punto perché ha origine qui un ampissimo arco storico che, dai “popoli primitivi” analizzati nell’Ottocento avanzato da Tylor, giunge sino a popolazioni, gruppi sociali e individui oggetto oggi dei “subaltern studies” di cui il lavoro avviato da Guha in India è, con esplicito riferimento a Gramsci, espressione matura¹¹. Il pensiero di Gramsci si colloca al centro di questo arco. Gli studi di Cirese risultano metodologicamente molto vicini all’approccio gramsciano, ma riflettono uno stadio nel quale han cominciato a profilarsi, in Europa e nel mondo, le novità dei *cultural studies* e del cosiddetto “postcoloniale”.

Abbiamo citato Hall e Said: un giamaicano nero naturalizzato inglese, extra-disciplinare, fondatore del Centro di Cultura di Birmingham e della Open University di Milton Keynes, e un palestinese-americano, docente di letterature comparate, accademico di fama mondiale della Columbia University.

Sia Hall che Said vivono (nel caso di Said ha vissuto) sulla propria pelle la formazione di una cultura, per usare le parole di Gramsci, “concretamente mondiale”. Entrambi, grandi intellettuali, hanno fatto nelle loro opere largo spazio al “pensiero popolare”, criticando altresì, traducendo, decostruendo la “mummificata cultura popolare”. Forse si potrebbe chiamare, quella che essi esprimono, la fase di una transizione bloccata. Tra i due poli della mondializzazione-massificazione-tecnizzazione della cultura, analizzata (come sopra abbiamo visto) da Benjamin e da Gramsci, il piatto della bilancia sembra oggi pendere piuttosto per il polo totalitario-fascista.

Una semplice considerazione appare ancora opportuna a proposito del concetto di cultura, nell’interpretazione di Hall e Said. I *cultural studies*, come li intende Hall, rappresentano una tappa ulteriore, rispetto a Gramsci, di deterritorializzazione o collocazione extra- o adisciplinare (in-disciplinata nell’accezione di Foucault) della “cultura”. Cultura per Hall non è tanto un oggetto di studio, quanto un *modo* per studiare fenomeni che possono essere sia specificamente “culturali”, sia immediatamente sociali, politici, economici ecc. Lo scopo non è puramente culturale, ma politico, nel senso che i *cultural studies* consentono una modalità-movimento di riappropriazione (da parte di intellettuali “organici”, anche se senza partito o gruppo sociale di riferimento) di processi che altrimenti restano appannaggio di studi *separati*, cioè accademici ed elitari, o sociologistici e populistici, e via dicendo.

Said coniuga cultura con “contrappunto”. Riprendendo la terminologia di Sumner, cara a Cirese, si potrebbe dire che Said studia strutturalmente e comparativamente la connessione dinamica, costitutiva della realtà, tra “noi” e gli “altri”. Said scrive un secolo dopo Sumner. Il tradizionale rapporto centro-periferie è entrato in crisi. Le periferie sono talora diventate, o aspirano a diventare, centri. Gli “altri” si sono posti come i “noi” (logica postcoloniale), in molteplici modi, molto spesso imitando i lati peggiori degli originari “noi”. Il processo però è oramai definitivamente, irrimediabilmente avviato, anche se continua a dominare-egemonizzare la dimensione del “noi” occidentale (imperialismo). La grandezza di Said sta nell’assumere nella metodologia scientifica tutti i lati, vecchi e nuovi, pacifici e conflittuali, storici e geografici, disciplinari, inter- e adisciplinari, del “contrappunto” tra noi e gli altri.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹¹ R. Guha e AA.VV., *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi-New York 1982 e sgg.

I limiti di Gramsci

Le osservazioni di Cirese alle *Osservazioni sul folklore* di Gramsci¹², a circa quarant'anni dalla loro gestazione, mantengono una intatta vitalità. Non ho sufficientemente approfondito *Cultura egemonica e culture subalterne*: per quel che ne posso capire, un fondamento di questa opera è frutto del travaso diretto di un determinato approccio interpretativo di Gramsci sul terreno di un insieme di discipline, che da quella lettura acquisiscono un orizzonte comune, o trasversale, ampio e sicuro. E' forse avvenuto con il Gramsci di Cirese qualcosa di simile – *mutatis mutandis* – a ciò che Sartre auspicava, in *Questions de méthode* (1957), potesse avvenire con un Marx sottratto alle tentazioni idealistiche delle interpretazioni a tutto tondo e restituito alla ricerca empirica: sia pure di un'empiria animata dalla ragione dialettica e attraversata dal vento esistenzialista. Sartre puntava a una antropologia filosofica concreta, capace di affrontare in tutte le sue implicazioni “il problema delle mediazioni e delle discipline ausiliarie”¹³. Diversa è ovviamente l'impresa di Cirese, meno caratterizzata filosoficamente, come diversa è la figura di Marx da quella di Gramsci (al quale, detto *en passant*, Sartre non dedica alcuna attenzione). Anche Cirese parla di *antropologia*, in un'accezione che pare abbia poco da spartire con Sartre. E tuttavia è forte l'impressione che tanto Sartre rispetto a Marx, quanto Cirese rispetto a Gramsci mettessero il dito su una piaga comune e nello stesso tempo aprissero “problemi di metodo” che ancora oggi – non meno di ieri – ci riguardano.

Il saggio di Cirese¹⁴ ha un andamento “parcellare” (per usare un'espressione cara al suo autore), costruito su un sapiente impiego del metodo strutturale di analisi del testo. L'energia, che da esso propaga, deriva dalla consapevolezza che questo metodo si sclerotizza se non coglie, come il testo di Gramsci richiede, la necessità del passaggio da una dimensione statica a una dimensione dinamica dell'analisi; o meglio ancora, per usare un'espressione dello stesso Gramsci, sopra ricordata, se non si tien conto che siamo in presenza di un processo nel quale “si unificano il movimento pratico e il pensiero teorico (o cercano di unificarsi attraverso una lotta e teorica e pratica)”. Cirese ci fa assaporare il piacere di veder ben sistemate associazioni-opposizioni semantiche, incolonnamenti dei termini evidenziati o... incriminati; giunge però ben presto al *dunque*, quando e in quanto mostra che l'azione conoscitiva non è fine autonomo e autosufficiente dei *Quaderni*, confrontandosi e integrandosi (qui varrebbe la pena di dire: dialetticamente) con la finalità pratica che, come sappiamo, è il superamento delle opposizioni qualitative che sono alla base del discorso, come quelle, fondanti, tra egemonia e subalternità, tra cultura alta e cultura popolare, tra direzione consapevole e spontaneità. Si tratta di opposizioni di diversa natura, che però tutte, e insieme, rinviano all'assunto “rivoluzionario” (che Cirese ricorda e riconosce) della “filosofia della prassi”.

Il fatto è che né Gramsci, né tanto meno Cirese, si sciacquano la bocca con la rivoluzione, la quale, semmai, compare come un semplicissimo (ma quanto pesante!) scarto lessicale nel corso dell'argomentazione di Cirese. Ma... prima della rivoluzione, c'è la politica. Cirese compie una sottile, vorrei dire definitiva critica di certe posizioni “popolaristiche”, come egli le chiama (che sono il pendant del distacco accademico), tendenti a esaltare, più che valorizzare, il carattere “progressivo” del folklore o di una sua parte. Attraverso l'affascinante (anche se

¹² A. M. Cirese, *Concezioni del mondo* ecc. cit. (cfr. Nota 4).

¹³ J. P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, vol I, libro I, traduz. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 40.

¹⁴ Mi permetto di rinviare, per l'analisi di questo saggio, al cap. 8 (“Folklore e filosofia”) del mio libro *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma 2007, pp. 144-58.

scivoloso) labirinto semantico nel quale ci inoltra, Cirese mostra come il nerbo dell'argomentazione gramsciana resti il problematico contrappunto tra la decisa, quasi perentoria attribuzione al folclore – come a qualsiasi espressione viva e reale del linguaggio, della cultura, del senso comune popolare – della qualifica filosofica di “concezione del mondo”, per un verso, e per altro verso l'altrettanto sicura, quasi drastica convinzione che il folclore va, o andrà, definitivamente “spazzato via” (lo dice Cirese) nel quadro di una “nuova cultura” congeniale a una realtà sociale ricca di prospettive e di contraddizioni, ma non più segnata dalle dicotomie di origine classista, come quelle sopra ricordate. Si consenta qui di ricondurre questa fondamentale *dialettica* del pensiero gramsciano (che si riconosce quale matrice dell'Opus di Cirese) all'esperienza personale di Antonio Gramsci, il quale è stato altrettanto proteso a scrollarsi di dosso il suo originario “triplice, quadruplice provincialismo”, nel processo di acquisizione di una coscienza nazionale, europea e di “moderno cosmopolitismo” (internazionalismo), quanto a riconoscere e far riconoscere l'energia non sopita e non sopibile del “sardismo”, che egli suggeriva alla sorella Teresina di consentire ai figli di “succhiare” quanto “vogliono”.

Non è dato qui addentrarci nelle movenze del discorso ciresiano. La sua forza, come ho già detto, sta nella sofferta capacità di tra-durre l'analisi gramsciana da un primo livello constatativo-descrittivo e pertanto statico a un piano mobile o dinamico nel quale la “negatività” del folclore si attenua, o addirittura compare quale una sia pur relativa, e bisognosa di controllo, forza eversiva. Ma eversiva di che cosa? Qui le vie si dividono, e Cirese afferma esplicitamente che il riconoscimento del folclore quale “concezione del mondo”, che non può certo essere indolore o solo formale, può portare, e anzi porta Gramsci stesso, a due diverse possibili “risposte”. Si tratta in realtà di due diverse strategie, ognuna delle quali comporta una scelta politica.

La prima strategia, che Cirese rifiuta, e anzi, a proposito della quale la sua argomentazione “sia ben chiaro, vale anche come considerazione autocritica”¹⁵, è quella classica, o classicamente dialettica: quella che *garantisce*, o dovrebbe garantire, il comunismo di Gramsci da entrambi i vizi congeniti alla travagliata storia del movimento operaio, assumendo le figure opposte ma complementari dell'anarchismo e dello stalinismo. C'è una Nota di grande rilievo storico e spessore teorico, la Nota 48 del Quaderno 3, nella quale Gramsci rivendica la continuità di tutto il suo percorso, riconoscendo alle posizioni assunte già dall'Ordine Nuovo la capacità di muoversi adeguatamente e validamente tra i poli della “spontaneità” e della “direzione consapevole”. Riportando la questione ai termini che qui ci interessano, si tratta di associare il folclore alla spontaneità e una matura cultura-concezione del mondo a una direzione consapevole non autoreferenziale, ma ricca dell'energia complessa e capillare della spontaneità del folclore e del senso comune. Gramsci - ricorda Cirese - tenta con sapiente spirito analitico di mostrare la *continuità* tra spontaneità e direzione consapevole, come tra folclore e cultura-concezione del mondo. Ma l'argomentazione, nonostante il lavoro di Sisifo che egli compie per non perdere il contatto con le particolarità, con l'empiria, con la filologia, finisce per avvolgersi in una petizione di principio: quella che, per dirla papale papale, è alla base del glorioso e tuttavia fallimentare “centralismo democratico”. È interessante osservare che Gramsci antibordighiano contrappone il centralismo democratico al “centralismo organico”¹⁶, che non consentirebbe un'adeguata, non fagocitante relazionalità tra centro e periferie. Ed è opportuno anche sottolineare che tutto il lavoro analitico di grandissima qualità filosofica e intellettuale che Gramsci compie,

¹⁵ A. M. Cirese, op. cit., p. 101.

¹⁶ Cfr. le Note 56 del Quaderno 3 e 68 del Quaderno 9 in A. Gramsci, *Quaderni...*, cit., rispettivamente p. 337 e 1138-40.

fin dal Quaderno 1, per non chiudere-mai il movimento perpetuo tra centri e periferie, perviene ad esiti che si potrebbero definire modernissimi, tali cioè da entrare in produttivo dialogo con istanze ad esempio “rizomatiche”, come quelle sostenute da Deleuze. Qui però il discorso dovrebbe addentrarsi in tutt’altro terreno, che appena appena valeva la pena sfiorare. Quel che qui si voleva evidenziare è solo che l’argomentazione di Cirese investe un punto delicato del pensiero di Gramsci, secondo una curvatura che io stesso ho chiamato, nel mio saggio dedicato a Cirese, “idealistica”¹⁷, e che credo cozzi contro un’altra direttrice del pensiero di Gramsci, che, per brevità, vorrei qui chiamare “contrappuntistica”.

La seconda “risposta”, quella che Cirese condivide, che provoca una strategia meno direttamente politica, e tuttavia rivoluzionaria dal punto di vista epistemologico, può venir qui riproposta con le parole stesse di Cirese:

L’associazione dei fatti culturali e dei gruppi sociali che Gramsci opera di continuo – e in modo così netto nelle pagine sul folclore – sembra dunque fornirci la reale spiegazione del modo in cui egli può riunire sotto un’unica etichetta concettuale fenomeni radicalmente diversi, senza che perciò la nozione [di “concezione del mondo”, n.d.r.] si dissolva. Considerare anche il folclore come una concezione del mondo non è un puro gioco terminologico proprio nella misura in cui, almeno per un momento, si accantona il giudizio sulle qualità formali o sui contenuti e si riconosce che esso esiste unitariamente per il “popolo”¹⁸.

E’ qui all’opera il concetto di “connotazione” quale “rapporto di solidarietà tra un fatto culturale e un gruppo sociale”, che Cirese chiarirà essere il fondamento degli “studi demologici”, i quali “si occupano delle attività e dei prodotti culturali che sono «popolarmente connotati»”¹⁹. Nel saggio su Gramsci che stiamo esaminando (che peraltro verso la conclusione esprime una riserva sul presunto etnocentrismo gramsciano, che altrove ho ritenuto infondata²⁰), Cirese parla, in relazione al “costante rapporto tra i fatti culturali e i gruppi sociali che ne sono portatori”, di un fondamento del “concetto etno-antropologico di ‘cultura’”²¹. E’ un caposaldo del pensiero di Cirese che, per la sua apparente eccessiva *semplicità*, è stato oggetto di controversie e di dibattiti. Ma questa semplicità, che ne fa una fonte pressoché universale per studi di settore anche complessi e complicati, va considerata *cum grano salis* (viene da pensare al brechtiano “comunismo”, che è il “semplice difficile a farsi”). Conviene insistere sul dettaglio dell’argomentazione, per non farcene sfuggire i risvolti più peculiari.

Ogni combinazione di elementi culturali che formi il portato di un gruppo sociale comunque identificabile viene a costituire una sorta di ‘unità di fatto’, che può essere guardata dal punto di vista del gruppo che vi si riconosce e che dunque può essere legittimamente chiamata ‘concezione del mondo’ perché, pur non essendolo *per noi*, tale essa è *per altri*. Non per nulla in Gramsci ricorrono le espressioni «a suo modo» e simili²².

Questo è il punto. Non si tratta solo di offrire il giusto spazio che merita alla “osservazione partecipante” e simili. Il problema è ben più radicale. Quando Gayatri Spivak si pone il problema, che ha fatto il giro del mondo, se “i subalterni possano parlare”, e la sua negativa (in ultima analisi) risposta attiene alla *nostra* impossibilità-

¹⁷ G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto*, cit., p. 154.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103-4.

¹⁹ A. M. Cirese, *Cultura egemonica...*, cit., pp. 13-4.

²⁰ G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto*, cit. p. 154.

²¹ A. M. Cirese, *Concezioni del mondo...*, cit., pp. 102-4.

²² *Ibid.*, p. 103.

incapacità sia di dare o addirittura ammettere la parola degli *altri*, sia anche semplicemente di *rappresentare a noi stessi* la loro parola, e pertanto di saper o poter ascoltare, certo affronta una problematica centrale e drammatica per gli studi culturali e postcoloniali²³, che peraltro incrocia aspetti rilevanti della filosofia di Derrida. Ma questa discussione, a mio avviso, *salta* la base di partenza, che – come credo tutta l’opera di Bachtin ha dimostrato – concerne proprio l’assunto che Cirese pone a fondamento della sua argomentazione. Si tratta insomma del dato, che potremmo chiamare *comparativo*, tra che cosa facciamo noi quando esprimiamo le nostre convinzioni, più o meno scientificamente fondate, e che cosa fanno loro quando, comunque, parlano gesticolano danzano credono ridono e via dicendo. Ha qui radice, credo, sia il concetto etno-antropologico di cultura, sia quello di cultura *tout court*.

Contrappunto

La cultura è una specie di teatro nel quale le varie cause, politiche e ideologiche, entrano in rapporto le une con le altre. Lungi dall’essere un placido regno di gentilezza apollinea, la cultura può diventare un vero campo di battaglia sul quale le diverse cause si mostrano alla luce del sole e si contrappongono l’una all’altra in modo tale, ad esempio, che se viene insegnato agli studenti americani, francesi o indiani a leggere i *propri* classici nazionali prima di quelli degli altri paesi, ci si aspetta che essi apprezzino e siano fedeli – spesso acriticamente – alla propria natura e alle proprie tradizioni, denigrando oppure osteggiando quelle degli altri²⁴.

Docente di letterature comparate alla Columbia University, in uno “spazio utopico ancora consentito dall’università”²⁵, allievo di Vico e di Auerbach, di Spitzer e di Gramsci, sottoposto a ricatti e minacce di tipo maccartista, fautore di un “umanesimo democratico” alla luce del quale lottare per un orizzonte di dialogo e di pace tra israeliani e palestinesi, intellettuale strutturalmente “esule” e “nomade”, Edward Said si è impegnato tutta la vita per un *diverso* concetto di cultura, convinto che: “è più gratificante, anche se più difficile, pensare in modo concreto e contrappuntistico agli altri, di quanto non lo sia pensare esclusivamente a noi”²⁶.

Lo studioso degli *altri*, così come rappresentato in modo vivo e mirabile dall’esempio-Said, è in qualche modo, sempre e necessariamente, realmente o metaforicamente che sia, un “esule”, un “nomade” o, come dice Stuart Hall, un “intellettuale diasporico”²⁷, paradossalmente congeniale alle masse di viandanti che popolano oggi il mondo dell’emigrazione-immigrazione, simbolo tra il drammatico e il tragico di quello che il poeta brasiliano Haroldo de Campos ha chiamato “Finismondo: a ultima viagem de Ulysses”²⁸.

Mi chiedo se il lavoro demologico, etnologico, antropologico, sociolinguistico..., così come presentato in *Cultura egemone e culture subalterne*, e nell’opera complessiva dell’autore, non implichi anch’esso per sua natura, anche se in

²³ Cfr. G. Baratta, *Possono i subalterni parlare? e cantare?*, in corso di stampa in “Critica marxista”.

²⁴ Edward W. Said, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto editoriale dell’Ottocento*, trad. ital. di S. Chiarini e A. Tagliavini, Gamberetti, Roma 1998, pp. 9-10.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁶ *Ibid.*, p. 368.

²⁷ S. Hall, *La formazione dell’intellettuale diasporico* in S. H., *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il Saggiatore, Milano 2006, a cura di G. Leghissa, prefaz. di G. Baratta, pp. 263-84, e *Identità culturale e diaspora*, in S. H., *Il soggetto e la differenza. Per un’archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006, pp. 243-61.

²⁸ Cit. da G. Baratta, op. cit., pp. 248-9.

modo diverso, un atteggiamento “contrappuntistico”, capace cioè di tenere in una giusta tensione logica e politica le ragioni dell’identità e quelle della diversità. Personalità con “molte patrie”, ricca di quella che Eugenio Testa ha chiamato “la forza del collegamento che ha sempre stabilito tra la sua attività e il territorio in cui operava”²⁹, Cirese affronta il territorio-mondo con una fortissima coscienza logico-epistemologica della sua complessità³⁰. Ha origine qui la peculiarità dello specifico *contrappunto di Cirese*, attentissimo ai formalismi e ai metalinguaggi, quanto fedele alla vena empirica del ricercatore abituato a lavorare ‘sul campo’.

Un elemento comune, soprattutto a Cirese e Said, è una modalità che si potrebbe definire *gramsciana* di ‘comparazione’. Gramsci ha puntualizzato nel suo ultimo Quaderno, dedicato allo “studio della grammatica”, come “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”³¹. Filo rosso della concezione gramsciana è la convinzione che la modernità è caratterizzata da una tendenza irresistibile (che può tuttavia assumere forme perverse e orripilanti) alla “unificazione del genere umano”. Autori come Goethe, Hegel, Auerbach, ognuno nel suo ambito, hanno rappresentato la coscienza teorica di questo processo. Gramsci è figlio di questa tradizione, ma anche un filosofo che comprende la necessità di andare *oltre*, sia per la consapevolezza del carattere politicamente conflittuale della *Weltgeschichte*, aperta secondo lui ad esiti rigenerativi, sia per il ridimensionamento, di cui egli testimone e interprete, delle ragioni del centro (o dei centri) a vantaggio di quelle delle periferie.

Con modalità differenti Cirese, Hall e Said sono rappresentanti significativi di questa *nuova logica* del rapporto centro-periferie, che è un tratto fondamentale delle grandi acquisizioni del secolo scorso e pur sempre un antidoto potentissimo alle tragedie dei tanti fondamentalismi che l’hanno devastato (così come devastano il nostro). Da questa nuova logica muove l’idea di *viaggio-pace*, quale si configura nel bel mezzo di un pianeta conflittuale, come il nostro, ove il nuovo ordine mondiale “di marca americana”³², appare sempre più attraversato dalla realtà del *viaggio-guerra*.

Tocchiamo qui le acque turbolente delle passioni politiche, che non possono non trovarsi sempre in stretto rapporto con quelle delle ragioni scientifiche, e che però da queste ultime – come ci ha insegnato con semplicità e lungimiranza Antonio Gramsci – vanno tenute accuratamente distinte.

Credo che un giusto obiettivo per i *nuovi* studi gramsciani debba caratterizzarsi in modo *prioritariamente scientifico*, soprattutto in Italia. I motivi sono soprattutto due:

1. Togliatti aveva ragione nel rivendicare che “Gramsci è di tutti”. Gerratana lo ribadiva, aggiungendo che “di tutti” non comporta necessariamente

²⁹ E. Testa, *Nove Cirese*, in *Omaggio ad Alberto Mario Cirese*, a cura di C. Cangialosi e A. R. Pace, Edizioni del Gruppo Taranto, Taranto 2005, pp. 87-95.

³⁰ E. Testa chiarisce assai bene, come fondamento della o delle metodologie ciresiane, “l’idea che sia la comparazione tra fatti culturali sia la modellizzazione compiuta su di essi facendo uso di metalinguaggi astratti possano restituire l’immagine di un mondo di genti unite nel profondo dalla comune appartenenza a una sola specie - unità e appartenenza non solo biologicamente fondate. E’ il tema dell’unità della mente e dell’esperienza umane, già presente in Tylor, in Frazer e in Lévi-Strauss, a cui Cirese non vuol rinunciare, rivendicando per l’antropologia la possibilità dello studio delle invarianze accanto a quello delle differenze, della considerazione dell’Altro non come Altro da Sé ma come un Altro Sé”; cfr. E. Testa, *Alberto Mario Cirese*, pubblicato in inglese.

³¹ A. Gramsci, op. cit., Quaderno 29, p. 2343.

³² Scrive Gramsci verso la conclusione del Quaderno 22 (“Americanismo e fordismo”): “Non è dai gruppi sociali «condannati» dal nuovo ordine che si può attendere la ricostruzione, ma da quelli che stanno creando, per imposizione e con la propria sofferenza, le basi materiali di questo nuovo ordine: essi «devono» trovare il sistema di vita «originale» e non di marca americana, per far diventare «libertà» ciò che oggi è «necessità». Cfr. A. G., *Quaderni*, cit., p. 2179.

“non di parte”, al contrario. “Di tutti” significa che, sia a livello scientifico e culturale, sia a livello di formazione di un nuovo senso comune, si afferma e si espande una *universalità* del pensiero di Gramsci, che costituisce un patrimonio da non disperdere, da valorizzare. In assenza di “intellettuali organici” (non si capirebbe a che cosa gli intellettuali oggi possano o debbano essere organici), vale la pena di insistere, come faceva Said e come ha ribadito recentemente in modo efficace lo scrittore Salvatore Mannuzzu³³, sugli “intellettuali critici”.

2. Vicende volgari, come quelle promosse recentemente da un articololetto apparso nel «Sole 24 ore», che presenta quasi come una ovvietà da senso comune, senza il minimo sforzo di documentazione, l'ipotesi che “la morte di Antonio Gramsci sia avvenuta nel 1937, perchè ucciso dai sovietici o per suicidio”³⁴; o ambizioni magari non disprezzabili, come quelle di una nuova destra, o centro-destra, alla ricerca di una inedita possibilità di egemonia culturale consentita dal vuoto pauroso che si è spalancato a sinistra, inducono alla lotta per liberare Gramsci dal carcere delle ideologie. Non si tratta certo – sarebbe ben poco gramsciano! – di demonizzare le ideologie. L'obiettivo è piuttosto quello di rendere culturalmente, scientificamente, politicamente (in senso ampio), didatticamente (necessità urgente) *fruibile* – in modo serio e fondato - il pensiero di Gramsci.

Cirese ci ha mostrato, per riprendere il titolo di un celebre libro dell'argentino Portantiero³⁵, in che cosa consista un intelligente *uso* di Gramsci. Ci ha anche mostrato, quale complemento difficilmente ineludibile, in che cosa consista un intelligente uso di Marx ed Engels³⁶. E infine ci ha indicato quale una componente essenziale della originalità di Gramsci in campo marxista (o, se si vuole, in dipendenza dai gusti, in campo postmarxista), il suo approccio linguistico, senza il quale non si può capire nulla, né di egemonia, né di blocco storico, né di rivoluzione passiva, e via dicendo.

E' oggi necessario promuovere un modo nuovo, agile ma ricco di storicità e fedele agli imperativi della “filologia vivente”, di leggere Gramsci. Una proposta può essere quella di partire da alcuni degli ultimi Quaderni “speciali” – 22, “Americanismo e fordismo”; 24, “Giornalismo”, 25 “Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni”; 27, “Osservazioni sul folclore”, 29, “Note per una introduzione allo studio della grammatica” - e ricavarne così un *reader* atto a confrontare la ‘materialità’ del testo gramsciano con le esigenze, sia di metodo che di contenuto, dei più accreditati, a livello internazionale, studi “culturali/subalterni/postcoloniali”.

La situazione e i compiti non sono oggi molto diversi da come li vedeva Cirese nel 1949:

Del resto è questo l'interiore lavoro che resta da svolgere. I “limiti” dell'opera di Gramsci sono le strade per cui si incammina il nuovo lavoro di ricerca: non sono angustie di orizzonti o insufficienze di metodo. Dalle aperture che egli pratica nella fitta cortina di concetti e impostazioni tradizionali (cui hanno abituato il condizionamento della scuola e dell'ambiente e la forte venatura di accademismo che, tradizionalmente, affiora nella cultura italiana), si intravedono sviluppi fecondissimi. Nei saggi e nelle note, sparse e frammentarie ma tuttavia collegate

³³ S. Mannuzzu, *Le ceneri di Gramsci*, “Lo straniero”, XII, 98-99, settembre 2008, pp. 5-11.

³⁴ Cfr. P. Melograni nel “Domenicale del Sole 24 Ore”, 28.9.2008.

³⁵ J. C., Portantiero, *Los usos de Gramsci*, Grijalbo, Buenos Aires 1999.

³⁶ A. M. Cirese, *Segnicità, fabrilità, procreazione. Appunti etnoantropologici*, Cisu, Roma 1984.

lungo una chiara linea conduttrice, v'è *in nuce* tutta una nuova storia letteraria, politica e sociale: una storia da scrivere ancora, ma che sarà scritta, non soltanto con il lavoro di verifica e di sviluppo concreto degli spunti suggestivi di cui sono così ricchi i quaderni del carcere, ma soprattutto con la lotta per la formazione effettiva del nuovo tipo di intellettuale, il cui modo di essere, scrive Gramsci, “non può più consistere nell’eloquenza, motrice esteriore e momentanea degli affetti e delle passioni, ma nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, “persuasore”, perché non puro oratore – e tuttavia superiore allo spirito astratto matematico; dalla tecnica-lavoro giunge alla tecnica- scienza e alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane “specialista” e non si diventa “dirigente” (specialista più politico)”. Verso questi obiettivi che Gramsci ci rivela e addita occorrerà camminare.³⁷

Da allora ad oggi c'è stato, ancora una volta, troppo ‘umanesimo’, e poca scientificità negli studi gramsciani, ma non solo gramsciani. Ben venga perciò una ventata di aria fresca come quella proposta da Silvano Tagliagambe in un saggio recente³⁸.

Vorrei chiudere con un accenno fuggevole alla questione del rapporto tra Gramsci e il comunismo. “Liberiamo Gramsci dal carcere del comunismo” – afferma Cirese, con la stessa energia con la quale scrivevamo venti anni orsono, in una ben diversa temperie culturale e politica: “Liberiamo Gramsci dal carcere dell’indifferenza”. Una posizione simile a quella di Cirese ha assunto recentemente l’autore di un libro importante, *Solitudine di Gramsci*³⁹. Credo personalmente che l’orizzonte del comunismo viva in una tensione ideale di ampissimo respiro, capace di andare oltre ragioni, in parte motivate, di ordine storico.

Come è noto, il carcere ha consentito a Gramsci di ragionare inevitabilmente con distacco (ma quanto partecipato!) dalle vicende di quello che verrà definito “socialismo reale”. Come Marx, Gramsci non è mai andato a bere nemmeno un quartino di vino nella “osteria dell’avvenire”. Ma come Marx, ha avuto sempre nella sua mente, per dirla con Luporini, quale un “orizzonte”, il “fantasma del comunismo”. Il modo forse più proprio di avviare uno studio su che cosa rappresentasse veramente per lui questa espressione, è quello di riannodarla a un aggettivo che gli stava particolarmente a cuore, e che gli ha suggerito pagine mirabili sulla necessità che si formasse un nuovo senso “comune”, come questa, giovanile:

La parola “comune” [che] è una delle più diffuse nel dialetto sardo; esiste tra i contadini e i pastori sardi un’aspirazione religiosa alla “comune”, alla collaborazione fraterna fra 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.⁴⁰

Al fratello Carlo Gramsci ha scritto:

Io non voglio fare né il martire né l’eroe. Credo di essere semplicemente un uomo medio, che ha le sue convinzioni profonde, e che non le baratta per niente al mondo⁴¹.

“Un uomo medio” è il protagonista del (nuovo) senso comune: non un uomo-qualunque ma un “uomo-massa”, concetto arduo e spinoso, tanto quanto quello del “progresso intellettuale di massa”, che presuppone una massa non già, o per lo meno non necessariamente – come sostenevano Ortega y Gasset, o Marcuse, o Pasolini –

³⁷ A. M. Cirese, *Il “nuovo intellettuale”*, “Socialismo”, 5, n.s. (1949), nr. 1, p. 27.

³⁸ S. Tagliagambe, *Gramsci e l’umanesimo scientifico*, “Critica marxista”, nr. 46 (4), luglio 2008, pp. 49-58.

³⁹ B. Anglani, *Solitudine di Gramsci. Politica e poetica del carcere*, Donzelli, Milano 2007.

⁴⁰ A. Gramsci, *La brigata Sassari*, in *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1984, p. 592.

⁴¹ Lettera del 12 settembre 1927.

fagocitatrice delle qualità individuali sane e creatrici.

Non è prova di umiltà, ma di orgoglio, scaturito dalla coscienza di un cambiamento epocale, il pensiero di un uomo che auspica di aver saputo non “arare” ma “ingrassare” la terra della storia: qualcosa di cui i suoi nipotini, e chissà per quanto tempo ancora, potranno essergli grati:

Passato e presente. Un dialogo. Qualcosa c'è di mutato fondamentalmente. E si può vedere. Che cosa? Prima tutti volevano essere aratori della storia, avere le parti attive, ognuno avere una parte attiva. Nessuno voleva essere «concio» della storia. Ma può ararsi senza prima ingrassare la terra? Dunque ci deve essere l'aratore e il «concio». Astrattamente tutti lo ammettevano. Ma praticamente? «Concio» per «concio» tanto valeva tirarsi indietro, rientrare nel buio, nell'indistinto. Qualcosa è cambiato, perché c'è chi si adatta «filosoficamente» ad essere concio, che sa di doverlo essere, e si adatta⁴².

⁴² A. Gramsci, *Quaderni*, cit., quaderno 9, p. 1128. Questo passo era molto caro a Valentino Gerratana, che lo considerava una sorta di manifesto della “morale” gramsciana. Devo a Domenico Boninelli il suggerimento di citarlo qui, a chiusura della mia nota, dopo il passo giovanile sull'espressione “comune”.