

ISTITUTO SUPERIORE REGIONALE ETNOGRAFICO DELLA SARDEGNA

GRAMSCI RITROVATO TRA CULTURAL STUDIES
E ANTROPOLOGIA

Nuoro, Auditorium Museo Etnografico, 23-26 giugno 2007

Nuoro 26 giugno 2007, 70° anniversario della morte di Antonio Gramsci

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

Revisione della trascrizione a cura di Giovanni Mimmo Boninelli

Successione degli interventi trascritti

Giulio Angioni; Giorgio Baratta; Giulio Angioni; Miguel Mellino; Giulio Angioni; Miguel Mellino; Anne Showstack Sassoon; Cosimo Zene; Giorgio Baratta; Miguel Mellino; Cosimo Zene; Giulio Angioni; Pietro Clemente; Clara Gallini; Alessandro Simonica; Berardino Palumbo; Pietro Clemente.

Lettera di avvio della preparazione del seminario “Gramsci ritrovato”, ISRE – SIMBDEA

GRAMSCI RITROVATO

Materiali di discussione

Nel quadro del Festival dell'Etnografia l'ISRE e in particolare Paolo Piquerdu e Antonio Deias, e SIMBDEA, in particolare Pietro Clemente, hanno ritenuto opportuno promuovere una riflessione sul rapporto tra studi gramsciani e antropologia. L'occasione veniva dal 70° anniversario della morte di Antonio Gramsci e dai convegni di Roma e di Oristano nei quali è risultata evidente la rilevanza che Gramsci ha avuto in nuove tradizioni di studio (Gran Bretagna, Stati Uniti, India) mentre in Italia – forse per eccesso d'uso negli anni '50, '60, '70 – veniva pressoché dimenticato.

Gli studi demo-etno-antropologici italiani hanno avuto con Gramsci una intensa frequentazione tra anni '50 e '70, tanto da formare tre generazioni di studiosi, quella degli anni '20, degli anni '30, e degli anni '40. Ma la generazione degli anni '50 ha rischiato di non averne notizia. Sembrava opportuno

dunque fare il punto, proprio nel campo degli studi antropologici, anche perché, nei suoi viaggi per il mondo, il pensiero gramsciano ha dato supporto piuttosto a studi sulle ideologie, sulle condizioni sociali, le pratiche di vita e di consumo, i movimenti, a temi di scienze umane insomma che non a studi sulla politica o sui partiti.

Dai dialoghi tra ISRE e SIMBDEA è emerso un gruppo di studiosi di diverse esperienze, con una significativa mappa di spazi e di tempi sia di nascita che di ricerca, cui affidare una prima riflessione in forma di seminario cui è stato dato il titolo "Gramsci ritrovato". Un titolo che è anche una speranza, perché non è detto che sia facile ritrovarlo davvero.

Così Giulio Angioni dell'Università di Cagliari, Pietro Clemente di quella di Firenze, Clara Gallini di quella di Roma, Miguel Mellino di quella di Bologna, Berardino Palumbo di quella di Messina, Alessandro Simonicca di quella di Roma, tutti antropologi italiani ma di diverse generazioni, Cosimo Zene della SOAS antropologo sardo-inglese, e Anne Sassoon esponente degli Studi Culturali che hanno per primi adottato e adattato Gramsci fuori d'Italia, e Giorgio Baratta filosofo e presidente della International Gramsci Society, si trovano il 26 giugno a Nuoro a discutere brevemente di Gramsci ritrovato.

Con loro hanno collaborato per e-mail Fabio Dei (Università di Pisa) e Annamaria Rivera (Università di Bari) e Mimmo Boninelli che ha in corso di pubblicazione una nuova ricerca su Gramsci e il folklore, nonché Vincenzo Padiglione e Vito Lattanzi (Direttivo SIMBDEA) che non partecipano direttamente al Seminario.

Tanti altri potevano essere gli interlocutori e magari lo saranno per ulteriori occasioni. Sperando che questa iniziativa le susciti.

Per favorire il confronto abbiamo utilizzato un indirizzo collettivo di posta 'Gramsci/ritrovato' nel quale ci siamo scambiati idee, riassunti di interventi, scritti già editi e inediti, reperti archeologici dell'antropologia degli anni '70, come aiuti per pensare.

In effetti ci hanno aiutato a pensare.

E così abbiamo deciso di farne un 'dossier' a disposizione anche del Festival.

È un testo molto inconsueto, una sorta di sguardo dentro un processo di lavoro intellettuale collettivo in corso.

Questi documenti ci hanno dato l'idea della complessità dei movimenti che Gramsci ha fatto da quando, un po' stanchi di come lo avevamo reso pervasivo e ubiquo, lo avevamo lasciato partire per il mondo. Ci ha dato il senso del tempo e dello spazio. Non possiamo mica credere che il Gramsci che ci torna dall'India e dagli States sia lo stesso che conoscevamo negli anni '70! O che noi abbiamo diritto di dire qualcosa giusto perché lo abbiamo letto abbondantemente 30 anni fa! O che dobbiamo tornare agli anni '70! Anche solo pensare Gramsci senza il comunismo è difficile, e in questo ci aiutano le tradizioni di pensiero di altrove, più libere su questo piano. Gramsci per essere fecondo oggi negli studi antropologici non può né solo essere pensato filolo-

gicamente o storicisticamente, né essere pensato dentro o nell'eredità del pensiero comunista. Può essere fecondo se pensato come 'altro'. Ma anche per essere pensato come 'altro' occorrono regole, patti, confini, consensi e dissensi. A definirli ci aiutano queste carte, e ci aiuteranno le nostre parole e quelle di chi vorrà discutere con noi il 26 giugno prossimo a Nuoro dentro ETNU.

GIULIO ANGIONI

Tavola rotonda

Il tema che discuteremo è Gramsci che va per il mondo e viene utilizzato, ampliato, forse anche invidiato, in certi casi, e comunque utilizzato in altri contesti in modo nuovo rispetto a quello che era successo intorno agli anni '70 in Italia, soprattutto da movimenti, scuole di pensiero e anche di azione socio-politica come i 'Cultural Studies' in Gran Bretagna o i 'Subaltern Studies' in Oriente e in Sud America.

Di questo si parlerà stamattina da parte di studiosi che ne possono discutere a ragion veduta, a cominciare da Giorgio Baratta, Presidente italiano della International Gramsci Society, il quale conosce bene cosa è successo, cosa sta succedendo a Gramsci nel mondo.

Miguel Mellino, che lavora all'Università di Bologna, è uno studioso importante di Gramsci; io lo considero, per quanto mi riguarda, per quanto lo conosco, soprattutto come studioso di Gramsci all'interno dei 'Cultural Studies'.

Anne Showstack Sassoon, che è una studiosa britannica – lavora credo in un college londinese – tra i più importanti, fu anche tra i fondatori dei 'Cultural Studies' che durano almeno dalla metà degli anni '50, così li si ricostruisce oggi ormai ufficialmente. Gramsci che c'entra? Gramsci è oggi uno dei punti di riferimento dei 'Cultural Studies', degli studi culturali, un po' allo stesso titolo di un Benjamin o di un Duke Arch. E quindi può parlarne con voce in capitolo e informazione anche di prima mano.

Cosimo Zene è un sardo britannico indiano, antropologo puro della 'più bell'acqua', ha una carriera esemplare proprio da antropologo secondo le tradizioni e i canoni di tipo britannico, ha fatto lavori 'sul campo' in India e in Sardegna. Credo che si possa incontrare bene su quell'altro aspetto per cui Gramsci è diventato riferimento per i 'Subaltern Studies'.

Gramsci, anche in Italia, qualche importanza ha avuto fino a un certo punto, ma questo forse verrà fuori, perché a me viene in mente il Cirese che mi ha insegnato quasi tutto, che ha spinto a fare quasi tutto a me e ad altri della mia generazione, in particolare qui in Sardegna, partendo da Gramsci; ma questo per un piccolo avvio, finirla lì, e dare la parola a Baratta. Vorrei però aggiungere un riferimento a de Martino. Ricordo, per il poco che l'ho conosciuto, un continuo suo ripetere a voce e per iscritto la parola d'ordine: bisogna costruire e seguire una linea De Sanctis-Croce-Gramsci.

GIORGIO BARATTA

Per me è un onore trovarmi qui in questa prestigiosa istituzione, che ha organizzato un ricchissimo festival, dove ho piacere di essere stato invitato da un grande amico, Antonio Deias, che oltre vent'anni fa mi aiutò ad intradarmi nel labirinto di Gramsci e di Gramsci in Sardegna.

Insieme a lui, che mi ha fornito un filo rosso, ho il piacere di conoscere qui per la prima volta due persone importanti per me, che sono Pietro Clemente e Paolo Piquerdu, direttori rispettivamente di «Lares» e dell'Istituto Etnografico Superiore della Sardegna: ringrazio anche loro di avermi invitato.

Sono felice delle cose che ha detto Giulio Angioni a proposito dell'andirivieni dalla Sardegna al mondo e dal mondo alla Sardegna, perché è proprio questo che come International Gramsci Society stiamo cercando di realizzare, contribuendo a fondare nel Centro dell'Isola, in modo particolare nella Provincia di Nuoro, la 'rete itinerante' Terra Gramsci-IGS Sardegna. L'iniziativa odierna è per noi un momento prezioso perché l'Istituto Etnografico ha accettato che la rete nasca formalmente proprio qui, nel contesto del festival. Nell'occasione proietteremo una testimonianza di Eric Hobsbawm il quale, nell'accettare la nomina a Presidente onorario della rete, manda un carissimo saluto (come sentirete, non certo rituale), in modo particolare alle sarde e ai sardi impegnate/i in questo esercizio di 'memoria viva'.

È un segno del rapporto tra antropologia, studi storici e studi culturali, che caratterizza scientificamente il nostro progetto, orientato tuttavia verso una dimensione prevalentemente 'quotidiana', con la finalità di contribuire alla formazione di un 'nuovo senso comune'. Per questo abbiamo cercato in primo luogo l'adesione di sindaci e funzionari pubblici, di insegnanti e studenti, di lavoratori di settori particolarmente legati alla vita pratica di tutti i giorni.

L'aspetto internazionale della fortuna di Gramsci, che ha sottolineato Giulio, resta fondamentale; ci sembra essenziale anche per la valorizzazione del rapporto complesso e determinante tra le radici sarde e l'orizzonte planetario del suo itinerario, che Gramsci, con la sua vita e il suo pensiero, ci ha lasciato in eredità. Anche per questo sono lieto che sia qui tra noi un importante regista sardo 'gramsciano', come Gianfranco Cabiddu il quale, assieme a Pinuccio Sciola, ha già partecipato creativamente all'avvio di un percorso affascinante, che abbiamo chiamato 'Sardegna-Sertão'. Il progetto è ispirato al dialogo tra due aree emblematiche dei Sud del mondo, sul quale si sta impegnando con passione il famoso regista brasiliano Nelson Pereira Dos Santos, autore di *Vidas Secas*, che abbiamo messo in contrappunto con *Banditi ad Orgosolo* di Vittorio De Seta. L'autore del romanzo *Vidas Secas*, Graciliano Ramos, autore anche di *Memorie del carcere*, è stato definito da Pereira il Gramsci brasiliano. Tanta Terra di Gramsci (come tanta Terra di Ramos) è 'terra di pietre', ci hanno raccontato Cabiddu e Sciola, il quale le vuole far 'suonare', perché le 'vite secche' o 'asciutte' sappiano spremere tutta l'energia di un suo-

lo arido ma ricco di civiltà. Nelson Pereira è stato recentemente con noi a Ghilarza, Orgosolo e Gavoi, in giornate per lui 'indimenticabili'.

La compagnia di Hobsbawm e di quella splendida figlia dell'Isola (se mi è consentita l'espressione) che è Maria Lai, altra presidente onoraria di Terra Gramsci, come di Peppino Marotto, che ne è uno dei principali animatori, di Nelson Pereira, di Stuart Hall, di Gianfranco Cabiddu e Pinuccio Sciola, di tanti altri isolani e no, vivifica e onora l'intento che oggi qui vi proponiamo.

Il tema, origine della 'civile conversazione' di oggi, dedicata a «Gramsci ritrovato tra 'Cultural Studies' e antropologia culturale», ha una sua indubbia storicità, perché tenta di ricongiungere le acquisizioni migliori della primitiva fortuna tutta italiana del pensiero di Gramsci, alla dimensione odierna, maturata nel tempo, che ha travalicato non solo l'Italia, ma l'Europa e l'Occidente.

Credo valga la pena inquadrare brevemente il nostro tema in uno sforzo di periodizzazione della fortuna di Gramsci. Il tempo è molto breve, quindi sarò schematico.

Noi ci troviamo, credo, all'inizio di una terza fase degli studi gramsciani. L'origine di ognuna delle tre fasi è, sia pure per motivi ben diversi tra loro, connessa con una svolta profonda nell'edizione degli scritti di Gramsci, il quale, ricordiamo, è un autore fertilissimo, ma di 'non-libri' (cioè di articoli giornalistici, documenti politici, lettere, note e appunti).

C'è stata una prima fase, iniziata nel dopoguerra, caratterizzata dalla pubblicazione-rivelazione delle *Lettere dal carcere* e dall'edizione che possiamo senz'altro definire togliattiana dei *Quaderni* (seguita poi dagli scritti più 'giovanili'). È la fase originaria, fondativa di un'intera storia complessa, caratterizzata da una fortuna fondamentale nazionale, sia politicamente che culturalmente, che ha accompagnato il varo della cosiddetta 'via italiana al socialismo'. Dal punto di vista degli studi, il Gramsci di Togliatti è strettamente ancorato all'assetto disciplinare vigente nelle Università e nella politica editoriale, come si vede facilmente dalla ripartizione dei volumi. Il pensiero di Gramsci è stato così inquadrato in una logica di scrittura non sua. Credo tuttavia che nel complesso sia andata bene così perché, per farlo conoscere, probabilmente non c'era altra strada.

Ciò che è più importante, però, è che l'interpretazione togliattiana si inquadra in un orizzonte culturale fortemente caratterizzato da una tradizione umanistico-storicista specificamente italiana, rispetto alla quale operava l'egemonia del pensiero neoidealista, in particolare di Croce. Come è noto, Gramsci ha dato la massima importanza a Croce, con un'analogia rispetto a quella che Marx annetteva a Hegel. Ma l'«Anti-Croce», questo corpo a corpo che Gramsci realizza con il pensatore di Pescasseroli, rappresenta anche l'anticamera di aperture internazionali assolutamente non compatibili con l'orientamento crociano. Si pensi alla riflessione sull'americanismo e alla convinzione gramsciana che stavano maturando i tempi per la transizione, per una fuoriuscita definitiva dall'etnocentrismo e dalla centralità mondiale della cultura europea. Oggi cominciamo a vedere con più chiarezza, grazie a Said, l'orienta-

mento fortemente spaziale ancor più che storico-temporale, dei *Quaderni* i quali, come ha mostrato recentemente Derek Boothman, contengono embrioni di analisi geo-politica e geo-culturale non indifferenti.

È singolare il fatto che la fortuna nazionale di Gramsci sia cominciata a entrare in crisi nel momento che ha prodotto il suo frutto più maturo, tra il '75 e il '77, cioè l'edizione critica dell'Istituto Gramsci, curata da Valentino Gerratana e pubblicata da Einaudi. Ed è altrettanto interessante osservare come, nel 1976, esca, anche presso Einaudi, il libro che riproduce uno dei contributi più importanti dell'intera prima fase della fortuna di Gramsci. Mi riferisco alla relazione presentata da Alberto Mario Cirese al Convegno di Cagliari del 1967, che ora veniva messa a disposizione, assieme a una serie di successive 'Postille', e discussioni, di un più largo pubblico. La 'crisi organica' che si è prodotta tra Gramsci e la cultura italiana, credo abbia impedito, allora e negli anni successivi, un'adeguata valorizzazione delle 'novità' introdotte da Cirese.

Occorre qui una precisazione filologica. L'edizione di Gerratana ha aperto un nuovo scenario, congeniale alle qualità originarie, irripetibili, del pensiero e dello stile di Gramsci. Il discorso di Gramsci ripudia ogni 'esprit de système', ma ricerca un suo proprio 'esprit systématique'. Non è mai frammentario, sebbene miscelaneo nella sostanza. È trascrizione-traduzione di un 'continuum', di un 'flusso' di idee, espressione di un pensiero sempre allo stato nascente, che non si lascia ingabbiare, nemmeno nei cosiddetti 'Quaderni speciali', a livello di singole discipline accademiche. Lo chiamerei un pensiero a- o anti- più che inter-disciplinare, forse addirittura 'indisciplinato', se è vero, come ha adombrato Foucault, che l'assetto vigente del sapere è effetto di un processo disciplinare (nel doppio senso del termine).

Non c'è dubbio che l'autore destinato a diventare, come ha rilevato Hobbsbawm, l'intellettuale italiano più citato nel mondo, sia il Gramsci dell'epoca dell'edizione Gerratana. È un fatto però che l'approccio a questa edizione – 'filologia vivente' di un testo incompiuto e incompatibile, mobile ed irrequieto – è assai più ostico di quella togliattiana, che si avvale di paletti disciplinari ben definiti. Tuttavia è dall'edizione gerratana che si sono avviate, nel mondo, a partire dagli Usa, le traduzioni più accreditate. La lettura di Gramsci, nonostante una proliferazione di sforzi antologici, è comunque rimasta un'impresa difficile. Gramsci è – anche in Italia – autore ancora oggi assai più 'noto' che 'conosciuto'.

Tra la metà degli anni '70 e la metà degli anni '80 c'è stato un periodo di incubazione, esploso poi attorno al 1987, cinquantenario anniversario della morte. In quell'anno Gerratana, intellettuale sobrio e prudente, scrisse, in un articolo per una rivista degli immigrati italiani all'estero, che in tanti paesi si era verificata una «straordinaria, impetuosa diffusione del pensiero di Gramsci». All'epoca della lunga preparazione e poi pubblicazione dell'edizione critica, Gerratana era ben ancorato nell'Istituto Gramsci. Lo era ancora quando nello stesso 1987 affiorò, tra Amburgo, Roma, New York, e alcune

situazioni latino-americane, per citare solo alcuni luoghi, in forme sia private che pubbliche, ma assolutamente al di fuori delle Istituzioni, 'l'idea' che poco dopo portò alla costituzione della International Gramsci Society. Emersero poi crepe e conflitti, alcune volte assai gravi, che incrinarono fortemente il rapporto tra Istituto Gramsci e IGS. Gerratana purtroppo non fece in tempo a vivere il periodo della schiarita, preludio di una consistente e produttiva riconciliazione, che convive abbastanza agevolmente con differenze di impostazione politica e culturale.

Non entro qui nel merito, cioè nelle originalità di interpretazione e di approccio apportate dalla internazionalizzazione della fortuna di Gramsci. Su questo punto molte cose ci diranno Miguel Mellino e Anne Showstack Sassoon, in particolare in riferimento alla lettura di Stuart Hall, il quale, dal punto di vista sia teorico che politico, rappresenta il maggiore innovatore di temi e di accenti nella lettura di Gramsci, che tanti esiti ha avuto per gli studi culturali, come per quelli postcoloniali e subalterni.

Siamo ora nel 2007, l'anno che potremmo definire del 'ritorno' di Gramsci in Italia, particolarmente in e attraverso la Sardegna. Nei giorni di *Sa die de sa Sardigna* è stato presentato tra Oristano e Ghilarza il primo volume della *Edizione nazionale degli Scritti di Antonio Gramsci*, promossa dalla Fondazione Istituto Gramsci e pubblicata dall'Enciclopedia Italiana. Il volume, in due tomi, contiene degli inediti, e cioè i *Quaderni di traduzione 1929-1932*, non inclusi nell'edizione critica del 1975. Avanzo l'ipotesi che questa edizione avvii una terza fase della fortuna di Gramsci, che potrebbe venir caratterizzata da un maggiore equilibrio tra dimensione nazionale (prima fase) e internazionale (seconda fase) di questa fortuna.

In particolare il primo tomo dei *Quaderni di traduzione*, che risale prevalentemente all'anno di avvio dei *Quaderni*, il 1929, risulta emblematico per il senso dell'ipotesi or ora avanzata. Il tomo contiene infatti fondamentalmente due testi i quali, nel loro insieme, ci rinviano direttamente al motto «dalla Sardegna al mondo, dal mondo alla Sardegna», che la Rete 'Terra Gramsci' ha assunto per qualificare i suoi intenti. Si tratta della traduzione di gran parte del numero speciale del 14 ottobre 1927 della rivista «Die literarische Welt», «dedicato alla Letteratura degli Stati Uniti» e poi di 50 Favole dei Fratelli Grimm, che Gramsci si adopera per renderle fruibili, in modo 'laico' – come sottolinea il curatore Giuseppe Cospito – in particolare ai giovani lettori sardi. Egli ricorda in una lettera che «le favole di Grimm mi riportano al mondo dell'infanzia, della mia infanzia».

La genesi di questa significativa impresa di traduzione, che è tra l'altro fonte importante dei temi di 'americanismo e fordismo' sui quali Gramsci insiste fin dal *Quaderno 1*, getta luce sulla scrittura complessiva dell'«Opera del carcere».

L'8 febbraio del '29 Gramsci riceve finalmente il sospirato permesso per scrivere con il suo «pennino che gratta», per sé e non soltanto per la corrispondenza esterna. In quel giorno scrive una pagina sola, la prima di tutti i *Quaderni* e lascia poi il *Quaderno 1* vuoto per alcuni mesi. Come mai?

Il 9 febbraio Gramsci scrive alla cognata Tania: «Per adesso faccio solo delle traduzioni, per rifarmi la mano; intanto metto ordine nei miei pensieri». Ma c'è di più. Quel giorno stesso Gramsci scrive alla moglie: «Io ho un certo riserbo nello scrivere, ho molto ritengo perché non abbiamo mezzi di espressione adeguati alla formazione moderna». Siamo così avvertiti che all'origine dei *Quaderni* c'è un nodo problematico complesso e irto di difficoltà: quale scrittura per una formazione moderna?

Non abbiamo il tempo per approfondire il tema della genesi delle traduzioni di Gramsci. Ricordo solo che la questione della traduzione/traducibilità, in una proiezione tutta teorica e anche metaforica, che attraversa tutti i *Quaderni*, è parte essenziale della ricezione di Gramsci da parte di Hall e dei 'Cultural Studies'.

Vorrei concludere la mia comunicazione con un riferimento puntuale al nostro tema. Gli studiosi o intellettuali che mi hanno principalmente ispirato, nel mio approccio alla fortuna internazionale di Gramsci, sono un americano-palestinese, Edward Said, un giamaicano-britannico, Stuart Hall, un indiano, Ranajit Guha, un brasiliano, Carlos Nelson Coutinho e un francese, Etienne Balibar (che ha scritto di meno, ma nondimeno ha produttivamente usato Gramsci). Più recentemente ho cercato di ripercorrere l'ispirazione gramsciana di Eric Hobsbawm. A proposito della lettura/uso internazionale di Gramsci ho usato l'espressione: studi culturali/subalterni/postcoloniali.

Coutinho è stato più volte in Italia e quest'anno in Sardegna. Nel 2000 a Napoli presso 'L'Orientale' organizzammo un convegno con Hall, Balibar e Said (che per motivi di salute non poté all'ultimo momento intervenire), dedicato al rapporto tra Gramsci e i 'Cultural Studies', con il motto: 'Quando le periferie sono centri'.

Fin dall'inizio di questo mio interesse, ho creduto utile associare il Gramsci dei 'Cultural Studies' all'idea, più ancora che all'area tematica, della 'antropologia culturale', che in Gramsci si configura, a mio avviso, in modo articolato: associarlo cioè sia al concetto filosofico di 'antropologia' («la domanda "che cos'è l'uomo" – egli dice – è la prima e principale della filosofia»), sia a un peculiare modo di intendere 'cultura', infine a quel che poi Alberto Mario Cirese chiarirà in modo preciso, anche linguisticamente, con la coppia 'cultura egemonica e culture subalterne'.

Rispetto all'interpretazione di Gramsci, per l'energia che sprigiona la lettura di Cirese – il quale ha individuato, non solo nella ricerca empirica, ma nella metodologia e nell'orizzonte epistemico, tutta la tensione tra struttura e storia, che è come un travaglio permanente nell'elaborazione anche diacronica dei *Quaderni* – è a lui che penso si debba fare in primo luogo riferimento, se si vuole esaminare il nesso tra quelle che ho chiamato prima e terza fase della fortuna di Gramsci.

L'altro autore da cui non si può prescindere è Ernesto de Martino, i cui libri e le cui ricerche mi hanno molto interessato, anche se non necessariamente in rapporto diretto con Gramsci. Dal punto di vista teorico e filosofico, l'ar-

co che percorre de Martino mi sembra piuttosto rintracciabile in un percorso che va da Croce a Heidegger. Indubbiamente de Martino ha teorizzato una nozione fondamentale nell'ottica gramsciana, quella di 'masse subalterne', anche se in modo diverso da come ne parleranno i 'Subaltern Studies', ma diverso anche da come lo aveva teorizzato Gramsci stesso, il quale introduce questo termine, consapevolmente, con un ventaglio sociologico molto ampio, che va da quelle che chiama 'classi strumentali', cioè dagli operai di fabbrica, ai contadini, alle classi o gruppi sociali emarginati (che propriamente vivono, come lui dice, «ai margini della storia»), e che Marx ricomprendeva in un conglomerato che va dal sottoproletariato al pauperismo.

Vorrei toccare, in riferimento a Gramsci ma anche a de Martino, un tema forse spinoso ma secondo me non eludibile: il concetto di umanesimo e di 'nuovo umanesimo', che coinvolge direttamente il rapporto con Said, del quale ho avuto la fortuna di introdurre per Il Saggiatore la traduzione del suo magistrale libretto 'fuori corrente' *Humanism and democratic Criticism*. Conosco bene la consapevole, dialettica ambivalenza, con la quale Gramsci si rapporta sia alla storicità, sia all'idea di 'umanesimo', che va messa in connessione con la coscienza di una necessaria transizione dalla centralità della cultura europea alla 'cultura mondiale' a venire. Apprezzo il tentativo di Said di allargare l'idea di umanesimo oltre la dimensione tradizionale, europea. In questa direzione ho proposto, per valorizzare l'eredità politico-intellettuale di Said, l'espressione 'umanesimo della convivenza'.

Ho apprezzato il fatto che Giovanni Leghissa, in una sua comunicazione pubblicata nel volume *Culture planetarie?*, abbia introdotto una citazione sull'umanesimo di de Martino che potrebbe venir accolta come base di partenza per un ponte, certo non agevole, tra un elemento non esclusivo, ma comunque presente nella 'cultura' dell'umanesimo tradizionale, e un umanesimo nuovo, gramsciano-saidiano, che sconta, per così dire, la rivoluzione nietzschiana ma soprattutto apre a un rapporto diverso, quasi ossimorico, rispetto agli usi aristocratici ed elitari che ben conosciamo, tra umanesimo e democrazia, così come tra umanesimo e mondo.

'Il mondo grande e terribile' (una volta scrive: «grande, terribile e complicato») è presente in Gramsci 'sempre', quale sfondo o come orizzonte sia dell'attività pratica (Consigli di fabbrica, Partito Comunista d'Italia, Internazionale), che teorica (processo di unificazione del genere umano: identità locale, nazionale-popolare, europea, mondiale); sia, infine, del suo viaggio reale e immaginario (Sardegna, Italia, Russia-Austria, e nel carcere: America, Asia, Africa [...]).

Gramsci ha teorizzato e auspicato la mondializzazione del pensiero, che deve superare la scissione tra 'filosofia elitaria' (dei filosofi di professione) e la 'mummificata cultura popolare' (v. la Nota 61 del *Quaderno 15*). Solo una concezione del mondo «con carattere concretamente mondiale» potrà scrollarsi di dosso questa pesante eredità della civiltà europea ed eurocentrica, con i suoi splendori e le sue miserie.

Il ripensamento – oggi – di Gramsci, alla luce del «mondo grande e terribile», potrebbe cominciare con la lettura degli ultimi quaderni speciali, a partire dal 22 su ‘americanismo e fordismo’, per esaminare, insieme e in comparazione, quelli su ‘folclore’, ‘subalterni’, ‘giornalismo’, ‘grammatica’ (in questo ultimo quaderno Gramsci ricorda 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»). Una tale indicazione potrebbe agilmente trasformarsi in una proposta di alfabetizzazione gramsciana, capace di bypassare le grandi difficoltà di studio presentate da quaderni più corposi (come quelli filosofici, 10 e 11).

Una comparazione utile può venire dalla lettura simultanea dei *Quaderni* sul folclore e sui gruppi sociali subalterni. Ne abbiamo parlato recentemente a Londra con Eric Hobsbawm, Derek Boothman ed io. Abbiamo ricordato la domanda spinosa di Gayatri Spivak: «Possono i subalterni parlare?». Ragionando sulla musica popolare e sul jazz (del quale, come è noto, Hobsbawm è stato e forse tuttora è un eccezionale studioso), sottolineando la impensabile (per Gramsci e per i suoi tempi) diffusione internazionale di una musica ‘dal basso’ (come il rock), abbiamo allargato la domanda di Spivak: «Possono i subalterni parlare? e cantare?».

GIULIO ANGIONI

Una battuta solo a proposito della disciplina, indisciplinarietà, disciplinarietà, interdisciplinarietà di Gramsci, su cui ci ha invitato a riflettere Baratta. Credo di avere cominciato a capire qualche cosa sentendo parlare di Gramsci, del vero Gramsci, e credo di avere intuito fin dal primo momento, e poi capito sempre di più fino a oggi, che la forza di ciò che quest’uomo ci lascia scritto, soprattutto nei *Quaderni del carcere*, sia una preoccupazione di fondo intellettuale, umana, di capire, non di avere ragione o di sostenere una tesi, ma mettersi davanti al problema e cercare di capire. Quando succede questo miracolo, che secondo me è raro, lo capiamo tutti e questo spiega il movimento e la forza ancora oggi di un’opera, pur così palesemente caotica, com’è quella dei *Quaderni del carcere*. Riusciamo sempre a fare qualche cosa quando, di fronte a una circostanza, anche terribile come quella del carcere, siamo costretti a porci di fronte al problema di capire; allora qualcosa la capiamo tutti, una testa come quella poi ha capito tanto.

Ma torniamo al Gramsci nel mondo, come è stato usato nei filoni di studi di questi ultimi decenni e sentiamo Miguel Mellino.

MIGUEL MELLINO

Io mi ero preparato un certo tipo di intervento, ma Giorgio mi ha stimolato in diverse direzioni. Spero quindi di combinare in modo comprensibile l'intervento originale e le suggestioni che mi vengono dall'intervento di Giorgio.

La prima cosa che mi premeva dire è che io mi sono occupato di 'Cultural Studies' e 'Postcolonial Studies' e tramite queste cose ho incontrato Gramsci, non ho fatto il percorso inverso, quindi ci tenevo a precisare questo aspetto.

Naturalmente Gramsci o il gramscismo – consentitemi questa espressione – che viene fuori all'interno di questi due campi di studi, sia nei 'Cultural Studies' che nei 'Subaltern Studies', ma tutto sommato anche nei 'Postcolonial Studies', è un gramscismo un po' anomalo se pensiamo a quello a cui siamo abituati a trattare qui in Italia. Ovviamente non è l'unico gramscismo presente nel mondo anglosassone, anche se forse è quello sicuramente più popolare. In ogni caso, non voglio sostenere nemmeno che queste interpretazioni di Gramsci siano esemplari o più originali rispetto ad altre. Voglio cominciare il mio intervento dicendo semplicemente che questo gramscismo un po' anomalo, rappresenta il prodotto di un confronto, da parte di questi studiosi, con problemi particolari, legati ai contesti storici e politici in cui lavoravano. Per questo chiarisco fin d'ora che mi occuperò non di Gramsci, ma del Gramsci che alcuni autori appartenenti a queste scuole hanno in qualche modo diffuso e costruito. Non entrerà quindi in questioni del tipo «cosa ha detto veramente Gramsci», come recitava una collana più o meno nota di qualche anno fa, dedicata ai grandi filosofi del Novecento. Darò per scontato che sosteneva cose e posizioni molto diverse da quelle cui oggi viene associato in queste correnti di studio. Del resto sappiamo che ogni traduttore è inevitabilmente un traditore. Credo, come ha detto Said nel suo famoso *Traveling Theory*, che dobbiamo abituarci al fatto che le idee e le teorie, come le persone, viaggiano, da una situazione all'altra, da un'epoca all'altra, da una scuola all'altra. In questo viaggio subiscono inevitabilmente la pressione delle diverse circostanze che incontrano rispetto al loro punto di origine o partenza. È su questo scarto, come direbbe il filosofo francese Jacques Rancière, – su queste pressioni – che credo occorra concentrare l'attenzione. Penso che la cosa interessante da fare sia cercare di capire quali contingenze hanno determinato le inevitabili distorsioni: distorsioni che, detto di passaggio, possono dirci molto anche sui limiti stessi di tali teorie; un po' come la 'mimicry' della cultura imperiale da parte dei soggetti coloniali, di cui ci parla Homi Bhabha nel suo *I luoghi della cultura*, la delocalizzazione, la 'traduzione' di teorie diciamo anche 'europee' in contesti non europei o comunque distanti da quelli del luogo di origine possono rappresentare una tappa fondamentale nel processo di 'provincializzazione dell'Europa', per riprendere una nota espressione dello storico dei 'Subaltern studies' Dipesh Chakrabarty.

Mi sembra utile, dunque, concentrare l'attenzione sugli scarti, sulle distorsioni, sulle contingenze che accompagnano il viaggio delle teorie. È solo in

questo modo, per dirla ancora con Said, che potremmo valutare se in virtù di questo movimento da un periodo all'altro, da un luogo all'altro, la teoria o le idee in questione si rafforzino o perdano invece di consistenza, oppure se idee e concetti legati a un certo luogo o periodo storico, a una cultura o contesto nazionale, mutino completamente quando vengono tradotti in contesti ed epoche diverse.

In sintesi: prendere in esame la distanza tra la teoria allora e la teoria oggi, tra lì e qui, registrare l'incontro/scontro della teoria, in questo gramsciana, con le resistenze ad essa, deve significare, credo, misurarsi non tanto con Gramsci quanto con il più ampio mondo politico, con i suoi mutamenti epocali, con le sue 'aperture' e 'chiusure', infine con il suo carattere – uso qui un termine prettamente gramsciano – congiunturale o contingente. Diciamolo in modo più semplice e diretto: credo che lo 'scarto' tra il gramscismo di tipo 'postcoloniale' e quello più tradizionale può dirci qualcosa sulla configurazione economica e politica dell'attuale spazio globale o capitalismo globale.

Per tutto questo, credo che ciò che dobbiamo fare qui, quando parliamo della ricezione delle teorie di Gramsci all'interno di queste correnti, è cercare di capire quali sono state le contingenze che hanno in qualche modo originato questa deviazione del percorso gramsciano; che cosa, quali sono state le congiunture che questi studiosi hanno cercato di affrontare nei loro diversi contesti, per esempio i 'Subaltern Studies' nel contesto dell'India post-coloniale, i 'Cultural Studies' nel contesto che nasce con l'Inghilterra del dopoguerra fino agli anni del thatcherismo ed oltre e successivamente i 'Postcolonial Studies' in riferimento a tutti i problemi che pone la globalizzazione, temi in qualche modo più contemporanei agli altri.

Molto spesso quando vado a convegni o a conferenze, la prima cosa in riferimento ai 'Cultural Studies' che si tende quasi sempre a dire è che in Italia c'è stato un filone di studi che in qualche modo rimanda a quello che hanno fatto i 'Cultural Studies' altrove. Io credo che serva a poco fare questo tipo di paragone, perché poi è chiaro che ogni paese, ogni tradizione ha prodotto i suoi studi culturali, non è questo che dev'essere in discussione. Per esempio, io sono nato in Argentina, vengo quindi dal Sud America, diciamo che in Argentina c'è stato anche, così come negli altri paesi sudamericani, primi fra tutti Messico e Brasile, un filone di studi sulla cultura popolare e sulla cultura di massa che possiamo considerare oggi – dopo la legittimazione istituzionale di tale etichetta derivata dal boom globale dei lavori emersi attorno al Centre for Contemporary Studies di Birmingham – come 'studi culturali'. Buona parte di questi studi sono stati anche molto influenzati dal pensiero di Gramsci, soprattutto dagli anni '60 in poi. Tuttavia, come ci ricorda nel suo *La cola del diablo* (pubblicato nel 1989) Jose Aricò, uno dei gramsciani argentini e latinoamericani più noti, il percorso del pensiero di Gramsci in America Latina è stato piuttosto curioso: prima c'è stato il Gramsci 'filo-sovietico' e mumificato dai partiti comunisti locali, tra gli anni '60 e '70 i marxisti dissidenti dei diversi Pc, tra cui lo stesso Aricò, avevano legato la loro identità politica e in-

tellettuale alla figura di un Gramsci nazional-popolare e rivoluzionario, ovvero a un pensiero gramsciano incredibilmente parallelo a quell'althusserismo 'umanistico', 'foquista' e 'guevarista' promosso allora in America Latina da Régis Debray, a quei tempi uno dei seguaci più noti di Althusser, e infine, negli anni '80, molte delle idee di Gramsci sono state un po' alla base di quel cosiddetto post-marxismo social-democratico che faceva capo a Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Mi sono soffermato brevemente e in modo molto sintetico su queste diverse tappe del pensiero gramsciano in America Latina per far capire meglio come appaia piuttosto difficile parlare di qualunque tipo di 'gramscismo' in modo astratto, vale a dire indipendentemente dalle pressioni e dalle lotte politiche che caratterizzano un certo contesto storico e geografico.

Comunque, la cosa che qui ci tenevo a dire è che molto spesso in Italia si fa riferimento agli studi di Ernesto de Martino, di Gianni Bosio, ad alcune analisi di Umberto Eco sulla società di massa, oppure anche dello stesso Pasolini, come a una sorta di Studi culturali italiani. A me pare che le analogie, per ciò che possono servire, si possono tracciare fino a un certo punto e unicamente con la prima fase dei 'Cultural Studies' britannici. Mi riferisco a quella rappresentata dai lavori di Raymond Williams, Edward Thompson e Richard Hoggart, diciamo con la 'fase embrionale' dei 'Cultural Studies' stando alle genealogie più correnti di questa corrente di studi. Chiaramente, le analogie, per esempio, con quanto Pietro Clemente ci ha insegnato all'università, quando io ero studente, sul lavoro di Gianni Bosio oppure con alcuni studi e nozioni di de Martino ci sono e si possono approfondire.

Penso però che da Stuart Hall in avanti sia più complicato tracciare analogie, perché con Stuart Hall nel Centro di Birmingham, è entrato quello che possiamo chiamare un 'anti-umanesimo radicale', quindi qualcosa di molto diverso dalle prospettive di Hoggart, Thompson e Williams e che, proprio per questo, vieta qualsiasi paragone privo di forzature con quel tipo di marxismo britannico umanistico più facilmente assimilabile al percorso gramsciano.

Quindi quando Giorgio parlava dell'influenza di Gramsci su pensatori come per esempio Guha, Said, lo stesso Stuart Hall, penso che l'esempio di Stuart Hall sia un pochino da prendere con le molle, forse poi la professoressa Sassoon ci spiegherà meglio queste cose. Cerco di precisare meglio. Sotto la direzione di Stuart Hall, dal 1969 in poi, nel Centro di Birmingham comincia a farsi strada una sorta di anti-umanesimo radicale, una critica sempre più aspra della modernità occidentale e del suo universalismo costitutivo. Ciò che voglio dire è che tra le filigrane dei lavori e delle ricerche di questo periodo, attenti all'irruzione sulla scena di temi come il femminismo, la razza e il razzismo e i nuovi movimenti sociali, si mette sempre più in discussione l'idea dell'esistenza di una storia universale, una storia con la S maiuscola; si mette sempre più in discussione quindi l'idea stessa dell'occidente e del soggetto; molto sinteticamente, si mette in discussione sempre di più quella che possiamo chiamare 'filosofia umanistica della storia' su cui è stato costruito il pilastro fondamentale delle scienze sociali tradizionali. Su questo Stuart Hall è

molto chiaro: uno dei suoi articoli più noti porta il titolo di *The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of Humanities*. I 'Cultural Studies' nascono dalla critica progressiva dell'umanesimo e delle scienze sociali su cui esso si era principalmente fondato: in particolare la storia e la letteratura, non a caso due tra i principali veicoli e custodi istituzionali dell'identità nazionale di ogni singolo paese. Molto chiaramente, dunque, i 'Cultural Studies', ci dice qui Stuart Hall, costituiscono una sorta di sintomo della disintegrazione in Gran Bretagna della 'Britishness', ovvero della messa in discussione dell'identità britannica, ma possiamo dire bianca e occidentale, come grande narrazione e come conseguenza della presa di parola dei 'marginati nel centro', di quei gruppi e movimenti – donne, migranti, nuovi movimenti sociali – che insorgono ora esigendo il riconoscimento della propria differenza, della propria irriducibile singolarità, vale a dire della propria storia.

Insomma, si mettono sempre più in discussione una serie di cose che noi dobbiamo necessariamente prendere in considerazione per capire il modo in cui Gramsci è stato letto e ripreso all'interno dei 'Cultural Studies' e da Stuart Hall. Dal mio punto di vista, l'uso più originale delle teorie di Gramsci da parte dei 'Cultural Studies' può essere rinvenuto non tanto negli studi e ricerche sulla cultura popolare all'interno delle società di massa, come spesso si crede, quanto nelle analisi sull'etnicità, sulla razza e sul razzismo. Nel campo dello studio della cultura di massa, infatti, una certa vulgata dei 'Cultural Studies' di matrice nordamericana, ha destituito i termini di egemonia e di subalternità, per esempio, di qualsiasi dimensione politica o di qualsiasi rigore analitico ed epistemologico. Diverso è il caso di alcuni dei migliori studi sulla razza, l'etnicità e il razzismo prodotti a Birmingham tra gli anni '70 e '80. Penso qui in particolare agli studi di Paul Gilroy, ma soprattutto, ovviamente, di Stuart Hall. Per prima cosa, possiamo dire che, come vedremo poi nel caso dei 'Subaltern Studies', in Gran Bretagna Gramsci fece irruzione in ambienti vicini alla 'New Left', e quindi in aperta dissidenza con il marxismo dogmatico diffuso da settori legati al Comunismo ufficiale. Nei 'Cultural Studies', l'interesse per Gramsci era stato sollecitato dai tentativi di dare vita a un 'marxismo complesso', non eurocentrico e determinista, capace di trattare con le dovute cautele la «relativa autonomia delle diverse sfere del sociale», per dirla con Althusser: in particolare il ruolo costituente della cultura, delle rappresentazioni e dell'ideologia nel processo di produzione del sociale. Ma Hall è passato attraverso Gramsci anche per mettere meglio a fuoco il modo attraverso cui il capitalismo e lo stato nazionale si costituiscono come agenti attivi nella produzione di 'società razzialmente strutturate': come operino attraverso meccanismi che possiamo chiamare di 'inclusione differenziale' dei soggetti. Si guardi in particolare saggi come *Race, articulation and societies structured in dominance* (1980) e *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità* (1986, pp. 220-222).

Ma torniamo un attimo indietro. Mi sono soffermato su tutto questo perché a me pare – e forse le persone che parleranno dopo di me metteranno

ancora meglio l'accento su queste cose – che il Gramsci che ci torna, sia da questo filone particolare dei 'Cultural Studies' sia da una parte del filone complessivo dei 'Subaltern Studies', è un Gramsci profondamente non storicista.

Che cosa intendo qui per Gramsci non-storicista? Ovviamente non parlo qui di storicismo nel senso in cui siamo abituati a pensarlo in Italia, in senso se si vuole strettamente crociano, intendo qui più semplicemente qualcosa di simile alla filosofia della storia. Così, dunque, penso che la prima cosa che dobbiamo tenere in mente quando vediamo concetti come 'subalternità', come 'egemonia', come 'rivoluzione passiva' e quant'altro, usati da autori come Hall, Laclau o Chatterjee è che sono usati sempre in senso profondamente non-storicistico. Cioè, questi autori non si muovono all'interno di quello che possiamo chiamare 'l'immaginario storicista' che, dal mio punto di vista, guidava comunque il pensiero di Gramsci.

L'idea di vivere all'interno di una transizione che, in qualche modo, facendo perno sul partito, facendo perno su altre cose, avrebbe portato i subalterni verso la cittadinanza; questo percorso, come accennava prima Giorgio, il fatto che se il subalterno lotta per l'egemonia non è più subalterno, questa parte del pensiero gramsciano, se vogliamo quella parte più leninista, quella parte più rivoluzionaria, non c'è assolutamente né nei 'Cultural Studies' e neppure nei 'Subaltern Studies'.

Ma non c'è non perché ci siano distorsioni filologiche, come molto spesso si dice, oppure perché ci siano delle banalizzazioni culturaliste, che inevitabilmente ci sono, dato che i 'Cultural Studies' sono diventati, malgrado lo stesso Hall, anche un'etichetta ed è dunque chiaro che non tutto quello che va sotto questo nome può avere di per sé un certo valore. La cosa che mi premeva dire è che bisogna leggere l'uso di questi concetti all'interno di quella che vorrei chiamare una 'traduzione non-storicista' della prospettiva gramsciana.

Torno così al punto da cui sono partito: questa traduzione anomala di Gramsci non è il prodotto di gente che non ha letto o non ha letto bene il pensiero di Gramsci, come spesso si dice. Probabilmente hanno letto e preso da Gramsci ciò di cui avevano bisogno per agire politicamente e intellettualmente nel proprio contesto storico di riferimento. Ed è qui, insisto, che dobbiamo concentrarci per capire qualcosa di più di tutto ciò. Mi sembra abbia poco senso demonizzare in toto questo uso di Gramsci, così come abbracciarlo e promuoverlo in modo acritico. Pensiamo per esempio al contesto dello stato indiano post-coloniale, al fallimento della modernizzazione dello stato post-coloniale indiano, al fallimento nella creazione di una cittadinanza universale da parte delle élites al potere, ovvero delle élites nazionaliste al potere. I 'Subaltern Studies' si muovono, producono i loro lavori all'interno di questa situazione. Come molti di voi forse sanno, i 'Subaltern Studies' indiani nascono nel contesto della guerriglia maoista in India degli anni '70, di un movimento contadino noto come i 'naxaliti', che agiva in una regione particolare dell'India contro lo Stato diventato indipendente, chiedendo proprio qualcosa che sanciva il fallimento dello Stato post-coloniale indiano, così come era stato

progettato dal partito dell'Indian National Congress, che aveva guidato il processo di decolonizzazione.

È questo il primo dato su cui riflettere. Dall'altra parte, un'altra delle cose che volevo chiarire su quanto diceva Giorgio, quando parlava di questa espressione di Spivak se «possono i subalterni parlare», anche qui bisogna sempre tener conto di questa che io chiamo 'traduzione non-storicistica' della prospettiva o dei termini gramsciani, perché molto spesso si tende un po' a fraintendere, secondo me, quello che ha voluto mettere a fuoco Gayatri Spivak attraverso questa sua espressione.

Lei fa la domanda: «può il subalterno parlare?». E risponde in modo polemico: «No, perché se parlasse non sarebbe più subalterno». In realtà quello che a me sembra dica Spivak non è tanto che il subalterno non parla o non ha parlato; la Spivak dice che il subalterno parla, agisce, non è un soggetto passivo, il problema è che sono le classi dominanti che non lo ascoltano, soprattutto perché non sono in grado di ascoltare le sue richieste e istanze. È proprio da qui che possiamo definire un altro degli obiettivi principali dei 'Subaltern Studies': il ridare o riaffermare la politicità, il ridare o riaffermare la categoria di politico alle forme tradizionali delle rivolte rurali, delle rivolte contadine dell'India, sia pre-coloniali che post-coloniali contro lo Stato, ovvero contro lo stato coloniale prima o contro lo stato postcoloniale successivamente.

Voi sapete che molto spesso anche da parte di una certa letteratura marxista, parlo qui, per esempio, di Eric Hobsbawm cui prima faceva riferimento Giorgio, questo tipo di rivolte o di insurrezioni vengono lette come rivolte di tipo pre-politico, quindi anche qui abbiamo un altro di quelli che prima ho definito come 'scarti'.

Tornando a Stuart Hall, un'altra delle cose che mi premeva dire è che nella sua interpretazione di Gramsci, mi sembra molto importante la lettura che fece di Gramsci Althusser, perché secondo me è proprio Althusser – e non sono affatto l'unico a dirlo – che paradossalmente aprì la strada a una certa interpretazione non-storicista di Gramsci.

Pensate, per esempio, a termini come congiuntura, come surdeterminazione, come autonomia relativa delle sfere, come totalità complesse e articolate, ma anche alla sua insistenza sul bisogno di respingere in modo radicale qualsiasi tipo di 'determinismo semplice'. È sintomatico che Hall molto spesso ricorra a questi termini per proporci una prospettiva analitica gramsciana. Per esempio, in uno dei suoi saggi più noti e più belli, il già citato *L'importanza di Gramsci nello studio della razza e del razzismo*, egli ci dice che grazie al contributo fondamentale di Gramsci possiamo pensare le diverse 'formazioni sociali' come il prodotto di 'articolazioni' particolari e quindi come qualcosa di 'storicamente specifico'. Attraverso questi termini, Hall voleva mettere in evidenza il fatto che il capitalismo agisce anche attraverso le differenze, attraverso gli squilibri regionali, le particolarità culturali, razziali e di genere, e quindi come non vi sia stata nella storia una legge omogenea di sviluppo capitalistico

capace di investire allo stesso modo ogni formazione sociale e ogni elemento di quelle formazioni sociali.

Secondo me, sta qui buona parte della forza, del modo in cui Hall legge Gramsci e lo fa attraverso Althusser. Questa potente analisi di Hall ci parla dell'aspetto 'congiunturale' dello sviluppo capitalistico e del dispiegamento della modernità occidentale attraverso il pianeta, nel senso che non possiamo leggere la storia delle altre società e del loro incontro con il capitalismo a partire da uno schema eurocentrico che abbia come riferimento unicamente il percorso storico dell'Europa o meglio, un certo modo egemonico di immaginare la sua vicenda storica.

La stessa idea di congiuntura, il fatto della specificità storica di ogni formazione sociale, ci dice anche che non possiamo fare affidamento a nessuna filosofia della storia, perché il capitalismo agisce attraverso le differenze locali, attraverso le differenze contestuali, quindi non prende mai la stessa piega dappertutto, per dirla con parole semplici. Hall quindi ci sollecita a leggere in senso non-storicistico e teleologico il rapporto tra sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro al capitale abbozzato da Marx. Da questo punto di vista, presupporre una lettura storicistica di questo rapporto ci vieterebbe una comprensione adeguata e non eurocentrica dello sviluppo capitalistico. So che forse questo termine 'non-storicistico' o 'non-storicista' usato in termini così generici pone dei problemi, ma lo dico in modo un po' provocatorio.

Mi ricordo che molti anni fa Althusser, facendo una critica di Gramsci comunque abbastanza discutibile, disse: «il marxismo non è uno storicismo». Oggi, possiamo dire in modo ironico e paradossale che grazie anche ad Althusser c'è un gramscismo in giro per il mondo che non è nemmeno esso uno storicismo. Dico grazie ad Althusser perché sia Stuart Hall sia Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, ovvero alcuni tra i principali promotori di questo gramscismo non storicistico, sono stati piuttosto influenzati, almeno per un certo periodo, dalle teorie e nozioni del grande filosofo francese.

Chiudo, dunque, con un pensiero provocatorio: voglio sostenere in modo ironico e paradossale che all'interno di una parte dei 'Cultural Studies' britannici e di una parte di 'Subaltern Studies', Gramsci è stato mobilitato in parte contro se stesso, ovvero per cogliere i limiti del discorso moderno classico, sia nella sua versione liberal-borghese che in quella marxista diffusa dagli ambienti più organici ai Pc di questi paesi. Le sue categorie sono state mobilitate, infatti, per cogliere la crisi del partito, dello stato-nazione e dell'idea moderna di cittadinanza come forme piene di rappresentanza dei subalterni. Possiamo dirlo in modo ancora più paradossale: questa traduzione 'non storicista' di Gramsci è 'sintomatica' dell'impossibilità di percorrere oggi la via nazional-popolare come strategia di emancipazione dei subalterni. È inoltre in base a questi indizi, mi pare, che si può iniziare ad afferrare con maggior chiarezza quel filo conduttore che, all'interno di buona parte di queste correnti di studio, ha portato da Gramsci a Foucault: dalla centralità di concetti come quelli

di egemonia, di subalternità e di società civile a quelli di governamentalità, di biopolitica e di biopotere.

So che non abbiamo il tempo per entrare in altre questioni, ma volevo concludere con un'altra precisazione che in qualche modo chiude quello che ho detto finora. Da quanto detto un momento fa, si può concludere in modo sbrigativo che ci occupiamo di Gramsci all'interno dei 'Cultural Studies' e dei 'Subaltern Studies' in un momento in cui la sua popolarità in questi campi forse è ai minimi storici. Contrariamente a quanto si può pensare a un primo sguardo, questa rimozione, secondo me, è 'sintomatica' proprio dell'importanza che ha avuto Gramsci all'interno di questi campi di studio; ovvero ha molto a che vedere con una delle principali lezioni che i 'Cultural Studies' e i 'Subaltern Studies' hanno tratto dai *Quaderni*: il carattere specificamente 'congiunturale' – (contingente, di costante crisi) anziché teleologico o storicistico – non soltanto dello sviluppo capitalistico ma anche dei concetti, delle categorie, delle prospettive e delle teorie attraverso cui pensiamo la realtà. Tradotto nel linguaggio dei 'Cultural Studies', ciò significa che concetti e teorie che possono risultare utili alla comprensione di un certo contesto o di una certa congiuntura, possono tornare meno rilevanti o centrali se quel contesto o quella congiuntura iniziano a disintegrarsi. Mi sembra che questa sia una delle premesse politiche ed epistemologiche più importanti che ci trasmette il lavoro complessivo di Stuart Hall.

GIULIO ANGIONI

Molto chiaro, filologico e profondo, ma una parola sull'umanesimo e l'anti-umanesimo ce la dice? Il 'non-storicismo' l'abbiamo capito, almeno io credo di averlo capito abbastanza, ed era molto ben detto.

MIGUEL MELLINO

La cosa più o meno è questa: l'idea di un subalterno che agisce ai margini della storia è un qualcosa che non ci sta per quella parte di studi nati sulla traccia dei 'Cultural Studies' britannici, perché non c'è più una storia, c'è una pluralità di tempi storici diversi. Quindi la stessa idea di fare irruzione nella storia è qualcosa che non torna all'interno della prospettiva inaugurata da Stuart Hall.

Ma perché ho detto «anti-umanesimo radicale»? Perché voi sapete che Stuart Hall è un autore di origine giamaicana, che buona parte dei 'Cultural Studies', così come i 'Subaltern Studies', vengono praticati da soggetti, per così dire, coloniali o non-europei. Per questi campi di studio l'umanesimo è esattamente la stessa cosa di colonialismo. Umanesimo e colonialismo, un po' come voleva Fanon, sono due cose che agiscono insieme. Da questo punto di

vista, può essere emblematico il lavoro di Robert Young, in particolare il suo *Mitologie bianche*.

Quindi so che il discorso è complicato, però per «anti-umanesimo radicale» io intendo qui l'attacco frontale a qualsiasi particolare che si pone come universale, che si pone come filosofia della storia, perché dietro questa filosofia agisce l'Occidente, cioè il Soggetto con la S maiuscola, come direbbe ancora Althusser.

E anche qui un'altra precisazione: non l'Occidente o l'Europa intesi come entità geografiche, ma qui per Occidente s'intende qualcosa di più filosofico, s'intende la metafisica, la filosofia della storia, il dominio della ragione, quello che Heidegger, per esempio, chiamava «il dominio della tecnica».

Questo tipo di discorsi ha diversi livelli di astrazione, ma ciò che voglio dire è che quando di solito si dice che i 'Cultural Studies' o i 'Postcolonial Studies' non fanno che riprodurre da una parte l'Occidente monolitico e dall'altra un soggetto-Altro che gli si contrappone in modo binario, in realtà si tratta di una critica che dal mio punto di vista non coglie nel segno perché qui non si parla di entità geografiche, ma di qualcos'altro e di temi molto complessi.

ANNE SHOWSTACK SASSOON

Traduzione di Piero Cicalò

Il settantesimo anniversario della morte di Gramsci, proprio quando egli è diventato figura di rilevanza mondiale, ci offre un'eccellente opportunità per riflettere su un aspetto dell'influenza di Gramsci in Gran Bretagna – il contributo che i suoi scritti hanno dato al progetto di fondazione e allo sviluppo dei 'Cultural Studies'. C'è, ovviamente, un parallelo italiano: l'impatto del suo lavoro nel dare legittimità allo studio delle cosiddette culture 'subalterne', particolarmente nel Sud, da antropologi come de Martino ed altri. Naturalmente maggiormente sarebbe emerso l'impatto di Gramsci se si fosse allargato il campo di indagine sia alle questioni politiche sia al lavoro accademico nell'Italia del dopoguerra.

In Gran Bretagna, come in altri paesi, i dibattiti teorici sui 'Cultural Studies' sono andati oltre i temi iniziali degli anni '60 e '70, quando la lettura di Gramsci portò una ventata d'aria fresca nel contesto di quelle discussioni intense sulle modalità di produzione e sulle definizioni della classe operaia. Più recentemente i dibattiti sul post-modernismo hanno avuto la stessa intensità, anche se l'interesse per Gramsci è calato. Ma questo in nessun modo significa che la sua importanza sia diminuita o che le sue idee siano oggi meno rilevanti.

Allora qual è stata l'importanza di Gramsci? Soprattutto nel dare una ricca ispirazione teorica a quelli che cercano di ampliare i riferimenti accademici e politici per includere nella società attori esclusi dal potere politico e culturale. È difficile riandare al periodo post-bellico, quando in Gran Bretagna solo una piccola parte fra quelli che erano in età per poter frequentare andava all'uni-

versità. Questa è solo una indicazione del contesto che ha costituito lo sfondo originario dei 'Cultural Studies' britannici, in cui, come in effetti Raymond Williams descrive in modo così pregnante, chi della classe operaia frequentava l'università entrava in un ambiente tale da sentirsi come se avesse abbandonato la propria famiglia e il proprio contesto di riferimento, dove la gente, pur usando le stesse parole, non parlava la stessa lingua (Williams 1976). Poteva sorprendere che molte famiglie operaie non volessero 'perdere' i loro piccoli, di solito figli maschi, in un altro modo di vivere, in un'altra classe sociale, in un'altra cultura? Le culture operaie, diversificate nelle varie parti del paese e istituzioni operaie dai sindacati degli 'Workers Educational Association', erano davvero 'altro' rispetto al sistema dell'istruzione e a quello accademico.

Anche oggi l'idea che la Gran Bretagna abbia bisogno di sviluppare il potenziale intellettuale – intendo ciò in senso gramsciano – di settori della popolazione sempre più ampi, nel contesto di un mondo sempre più globalizzato, continua ad essere stimolante. Ma anche i cambiamenti che potrebbero essere accolti dagli studi universitari, come ad esempio gli studi nel campo culturale, dei media e della comunicazione – le cui radici possono essere trovate nel lavoro pionieristico di Stuart Hall e di altri, dagli anni '70 in poi – sono ancora derisi come non veramente accademici. Le discussioni nei mass media tradiscono il fatto che 'accademico' e 'intellettuale' continuano ad essere definiti in modo tradizionale, pre-gramsciano, e si pretende siano pertinenti a certi settori della società e non ad altri. Questi due termini sono contrapposti ad 'addestramento', richiamando ciò che Gramsci critica nei suoi appunti sull'istruzione. Essendo ancora diffusa la consapevolezza che l'eredità educativa, cioè il contesto familiare con il suo 'capitale culturale', sia un fattore decisivo nel successo accademico, i giovani in Gran Bretagna sono ancora etichettati 'semplicemente' come 'accademici' o non. L'intuizione di Gramsci che tutti sono intellettuali, ma non tutti hanno la funzione di intellettuali nella società, non potrebbe essere più significativa. I suoi pensieri sull'istruzione possono aiutare a dare delle risposte agli argomenti di coloro che proteggono di fatto quelli che sono già dei privilegiati e che, in termini gramsciani, trovano lo studio relativamente 'facile'.

Due giganti condizionano qualsiasi riflessione sui 'Cultural Studies' britannici: Raymond Williams e Stuart Hall. Williams, che morì nel 1988 all'età di 67 anni, influenzò maggiormente i 'Cultural Studies' al loro esordio. Si portò dietro una tradizione che risaliva ai corsi di educazione degli adulti, alle sue radici nella classe operaia galles e al suo contributo al nascere della nuova sinistra. Stuart Hall ha proposto diverse riflessioni sul suo rapporto con Williams e altri padri fondatori come Richard Hoggart. Ha descritto lo sviluppo del Centro di Birmingham per il 'Centre for Contemporary Cultural Studies', che diresse fino al 1979, prima di diventare professore di sociologia all'"Open University". Con le interviste, questi saggi disegnano un quadro di scambi frequenti e acuti che ampliarono i confini del dibattito teorico. Essi costituiscono anche un ritratto biografico che aiuta a spiegare la sua originalità.

Vorrei per prima cosa dire qualche parola su Williams prima di andare avanti e considerare alcuni dei notevoli contributi di Hall non solo sui 'Cultural Studies', ma più ampiamente riguardo al suo pensiero politico. Voglio offrire alcuni commenti che tratteggiano il valore del loro lavoro, per noi oggi, da una prospettiva gramsciana. Soprattutto vorrei invitare altri a leggerli o rileggerli, per giungere a proprie conclusioni, e verificare se questo entusiasmo sia giustificato o meno.

L'influenza di Gramsci su Williams e Hall è evidente. Entrambi citano Gramsci, riconoscono di essere in debito con lui, fanno uso delle sue idee per produrre lavoro che gli va ben oltre. Condividono con Gramsci ciò che Hall chiama «la mortale serietà del lavoro intellettuale» (Hall 1996a). Tutti e tre scrivono meravigliosamente. Mirano a comunicare ampiamente anche quando il loro testo è intellettualmente impegnativo, e i loro progetti intellettuali, pur evitando di essere ridotti a obiettivo politico, sono profondamente politici. Ciò che per me è di maggior interesse si collega a Gramsci, pur andando oltre l'analisi testuale. Dopo tutto, Williams e Hall hanno lavorato con un'ampia schiera di pensatori e ne furono influenzati. Mi sembra di poter dire che Stuart Hall, senza mai negare il valore di Gramsci, sia andato oltre, verso altri pensatori e nuovi obiettivi teorici e politici (Mellino 2007). Entrerò più nel dettaglio su alcuni suoi testi che sono di particolare interesse per me oggi, ma desidero prima abbozzare brevemente le ragioni per cui ammiro il lavoro di Raymond Williams.

Ciò che mi ha colpito in Williams sono certi paralleli tra il suo approccio al lavoro intellettuale e quello di Gramsci. È vero che, oltre alle ovvie differenze biografiche, l'obiettivo immediato di Williams è la lingua e la letteratura che poi porta a molto di più. Gramsci, d'altro canto, scrive in funzione di un progetto politico che lo porta alla storia e alla filosofia ma anche alla lingua e alla letteratura. Ciò che entrambi vogliono rivelare nei loro scritti è la loro lotta per evadere da quello schema politico e intellettuale che impedisce di capire la complessità della storia e della società. Si battono con le parole e i loro significati. Costruiscono sulle tradizioni marxiste, convinti che queste debbano essere sviluppate oltre le loro origini. Lavorando all'interno di disagi e momenti storici molto diversi, in entrambi i casi proprio le forme dei loro scritti si allontanano dalla convenzione e invitano il lettore a pensare in modo autonomamente inusuale e creativo.

Naturalmente i contesti di riferimento non potrebbero essere più diversi. Mentre Gramsci deve occuparsi di lettori che controllano proprio la sua esistenza – la sua vulnerabilità espressa nelle sue lettere; Williams offre una 'conversazione' come parte di un processo aperto e continuo. Hanno in comune un forte senso della storia, specialmente in riferimento allo stesso marxismo, ma ancor più riconoscendo che il cambiamento e lo sviluppo sono entrambi inevitabili e non riducibili a uno schema preesistente. Essendo coinvolti nella realtà sociale, esplorano gli strati storici ed il groviglio di relazioni che compongono la società contemporanea, fino ad arrivare a mettere in relazione ele-

menti apparentemente differenti. Resistono alla tentazione di sistematizzare prematuramente ciò che è intrinsecamente contraddittorio e inspiegabile. In effetti, il sorprendente è che essi trovano più stimolante e più utile ciò che non si adatta a supposizioni scontate di buon senso, siano esse politiche, teoriche ed anche popolari. Entrambi evitano di essere confinati ai margini dei dibattiti contemporanei, traendone incitamento per un nuovo modo di pensare, spingendo in avanti i loro molto più vasti impegni intellettuali.

Possiamo discutere le differenze tra i precisi concetti di cultura di Gramsci e Williams (Crehan 2002), ma ciò che ciascuno di essi fa è verificare il significato di aree chiave della vita umana, individuandole come primarie piuttosto che derivate. La riflessione di Williams sull'egemonia in *Marxism and Literature* (Williams 1977), pubblicato 40 anni fa, regge la prova del tempo. È uno dei migliori che io abbia mai letto, e non solo in inglese.

È ugualmente certo che il lavoro di Stuart Hall permane, in particolare nel combattere quel romantico populismo che così facilmente infetta alcune letture dei 'Cultural Studies'. Hall condivide la perspicacia di Gramsci sui limiti e i difetti delle culture dei subalterni, al contempo in cui si verifica l'importanza politica di quelle culture. In effetti è la tensione tra queste due dimensioni che inquadra molto del loro lavoro e lo rende così prezioso. Vorrei proporvi brevemente una selezione di saggi di Hall per dimostrare il suo uso creativo del lavoro di Gramsci in quattro aree correlate: studi culturali, ideologia, la svolta costituita dal thatcherismo e razza ed etnicità. Piuttosto che criticare vorrei illustrare il contributo continuo e originale che egli dà al pensiero contemporaneo, tratteggiando lungo il percorso alcuni elementi che hanno aiutato il mio lavoro o che mi piacciono, semplicemente, perché essi giungono a conclusioni simili alle mie. La sua lettura di Gramsci rimane esemplare.

Nel suo saggio del 1992 *I 'Cultural Studies' e le loro eredità teoriche* (Hall 1996a) Hall spiega che 'aveva bisogno' di Gramsci perché

[...] le questioni che mi interessavano potevo affrontarle unicamente attraverso l'esplorazione del lavoro di Gramsci. Non perché Gramsci le abbia risolte, ma perché egli, almeno, si era occupato di molte di esse (Hall 1996a, p. 106).

L'impellenza di una serie di problemi genera in Hall il bisogno di nuovi approfondimenti teorici, similmente al modo di lavorare proprio di Gramsci. Hall continua e dà un sunto di ciò che i 'Cultural Studies' in Gran Bretagna

hanno appreso da Gramsci: suggestioni ricchissime sulla natura della stessa cultura, sulla disciplina del congiunturale, sull'importanza della specificità storica, sull'immensa produttività della metafora dell'egemonia, sul modo in cui si possono pensare le questioni dei rapporti di classe usando unicamente la nozione dislocata di gruppi e/o blocchi (Hall 1996a, p. 106).

Queste lezioni vanno molto al di là, legittimando i 'Cultural Studies' come campo degno di studio. Come descritto da Hall essi costituiscono una strut-

tura teorica per analizzare un'area di attività umana che è di fondamentale importanza sociale e politica.

Ma oltre questi contributi, Gramsci fu importante in un altro modo specifico.

[...] mentre egli certamente apparteneva e appartiene alla problematica del marxismo, in un certo periodo la sua importanza per i 'Cultural Studies' britannici veniva a risiedere proprio nel modo in cui era riuscito a dislocare radicalmente alcune delle nozioni classiche del marxismo rimaste comunque attive nel nostro campo di studi. Il carattere radicale di questa dislocazione gramsciana del marxismo non è stato ancora capito e probabilmente non si faranno mai i conti con esso: stiamo entrando infatti nell'epoca del post-marxismo. Tale è la natura del movimento della storia e delle mode intellettuali. Ma Gramsci ha fatto anche qualcosa di più per i 'Cultural Studies', e voglio soffermarmi brevemente su questo perché ha a che fare con ciò che chiamo il bisogno di riflettere sulla nostra posizione istituzionale e sulla nostra pratica intellettuale (Hall 1996a, p. 106).

Hall scrive, con un grado di auto-ironia, che al 'Centre for Contemporary Cultural Studies' negli anni '70,

[...] non ho dubbi sul fatto che il nostro obiettivo di quegli anni fosse proprio quello di cercare di sviluppare una pratica istituzionale capace di produrre degli intellettuali organici. Non sapevamo, in effetti, ciò che questo significasse nel contesto britannico degli anni '70 e non eravamo neppure sicuri se saremmo stati in grado di riconoscere questo/a intellettuale organico/a qualora spuntasse fuori dal nostro lavoro. Il problema riguardo il concetto di intellettuale organico è che sembra allineare gli intellettuali a un movimento storico emergente, e in quel momento (come d'altronde adesso) ci era molto difficile identificare un movimento del genere. Eravamo intellettuali organici senza un chiaro punto di riferimento organico (Hall 1996a, p. 107).

Ma c'era «un secondo aspetto della definizione gramsciana di lavoro intellettuale [...] il suo requisito che l'"intellettuale organico" [...]» dovesse «essere all'avanguardia del lavoro teorico». Egli deve «sapere realmente, non soltanto pretendere di sapere; conoscere in profondità, non soltanto avere la facilità della conoscenza». Ma

[...] c'è un aspetto ancora più cruciale: l'intellettuale organico non può assolvere se stesso/a dalla responsabilità di trasmettere quelle idee, quella conoscenza (attraverso la funzione intellettuale), a coloro che non appartengono, professionalmente, alla sua classe (Hall 1996a, pp. 167-168).

Ora, è possibile sostenere questo obiettivo mentre si indica la complessità di realizzarlo, come fa lo stesso Hall. In effetti il 'Centre for Contemporary Cultural Studies' e l'Open University hanno sfidato molte ortodossie accademiche e sono esempi di dimensioni 'istituzionali' del tentativo di creare nuove modalità di lavoro teorico, dimensioni istituzionali che hanno affascinato così tanto Gramsci, anche se restano poco studiate.

Un saggio precedente affronta un dibattito centrale sia per i 'Cultural Studies' sia per problemi teorici e politici più ampi, *Il problema dell'ideologia. Per un marxismo senza garanzie* (Hall 1996d). Pubblicato nel 1983, in un volume dedicato al centenario della morte di Marx, è pieno di riferimenti a Gramsci. Hall scrive:

[...], voglio situare le discussioni sull'ideologia nel più ampio contesto della teoria marxista nel suo complesso, e porlo come problema generale: un problema teorico, dato che è anche una questione politica e strategica. Voglio individuare le debolezze e i limiti più significativi delle classiche formulazioni marxiste riguardanti l'ideologia, e valutare cosa si è guadagnato, cosa merita di andare perduto e cosa è necessario conservare – e forse ripensare – alla luce delle critiche (Hall 1996d, p. 119).

Impegnandosi in una serie di critiche conclude che

[...] riconosco lo straordinario vigore di molte critiche, che però non sono tali – credo – da abolire completamente ogni intuizione utile, ogni fondamentale punto di partenza della teoria materialistica dell'ideologia. Mentre, in accordo con il canone di moda, a essere di sinistra è il lavoro di perpetua 'decostruzione', condotto alla luce di critiche ingegnose e convincenti ma anche devastanti, questo saggio si dedica invece a un più modesto lavoro di 'ricostruzione', che spero non venga eccessivamente deturpato dai rituali dell'ortodossia (Hall 1996d, p. 126).

Questo saggio ha significato molto per me, perché mi ha aiutato a capire un problema teorico e politico con il quale io ed altri abbiamo lottato. Mi concentrerò solo su due elementi particolarmente significativi: il primo, la questione di ciò che è 'falso' relativamente alla falsa coscienza, connesso al secondo, riguardante la rilevanza 'politica' di terreni di lotta ideologica. Andando al di là della dicotomia scienza-ideologia di Althusser, Hall spiega come l'ideologia non sia un'illusione, un errore, pur essendo 'parziale' o 'limitata'. L'ideologia non può spiegare l'intera realtà come, e questo è il mio esempio, un cavallo con il paraocchi non può vedere più di una veduta ristretta. Ma se questa veduta parziale motiva un cavallo (!), o gruppi sociali, è precisamente perché ritrae in modo convincente elementi di realtà e di esperienza vissuta.

Come scrive Hall,

[...] non è necessariamente da materialisti volgari affermare che le idee, per quanto non si possa assegnarle – secondo rigide combinazioni – alla posizione di classe, scaturiscano dalle condizioni materiali in cui si trovano i gruppi sociali e le classi [...] (Hall 1996d, p. 138).

Terreni di lotta ideologica e limitate rappresentazioni ideologiche sono il paesaggio su cui le battaglie politiche sono pensate e combattute. Avvicinandoci a Gramsci, Hall spiega che «le idee diventano efficaci soltanto se si collegano con una particolare configurazione di forze sociali» (Hall 1996d, p. 139).

I problemi di genere che Hall si pone non li prende da Gramsci. Ma li individua quando spiega come le rappresentazioni ideologiche sono tenaci;

precisamente perché – mentre non sono «inevitabili, necessarie o fisse» (Hall 1996d) – sono «storiche» e «[...] difficili da spezzare perché il terreno ideologico di questa particolare formazione sociale è stato così fortemente strutturato in quel modo dalla sua precedente storia», dà senso a qualcosa che mi aveva colpito da lungo tempo: i ruoli sociali delle donne stanno cambiando empiricamente ma non la rappresentazione ideologica e culturale dei ruoli di genere. Attributi e identità sono in grande misura entrambi fuori moda e riflettono gli elementi della vita vissuta di donne e uomini (Sassoon 1992, pp. 16-20). Hanno, perciò, serie conseguenze politiche, non perché siano imposti dall'alto, ma precisamente nella misura in cui queste vedute parziali riflettono parti della realtà. Le idee tradizionali 'non' sono illusioni. Il buon senso le tiene strette perché si collegano a elementi di esperienza quotidiana, si mostrano naturali e si interiorizzano.

Allo stesso tempo questa è una realtà in movimento, fluida, che contiene i semi di altre relazioni e altre vedute, incluso ciò che Gramsci chiamerebbe 'buon senso'. Proprio l'esistenza delle contraddizioni tra idee tradizionali e altri elementi di esperienza vissuta danno le basi per la contestazione e il cambiamento. Cambiamento che può essere potenziato da una politica basata sulle possibilità contenute nelle realtà complesse e contraddittorie della massa della popolazione. Una politica popolare e progressista che guarda al futuro, cioè, che non si limita al presente può avere successo se si impegna con la gente come essa è in quel momento, le loro esperienze, le loro paure e le loro speranze, contraddittorie e complesse e potenzialmente regressive per quanto possano esserlo, al fine di migliorare la probabilità di andare oltre il 'dato di fatto' per aiutare a creare il 'possibile'.

La materialità dei terreni di lotta ideologica, le basi di vita quotidiana alle quali si legano le rappresentazioni limitate o ideologiche e l'importanza di capire questo per sviluppare strategie politiche progressiste mi porta all'analisi di Stuart Hall riguardante il successo di Margaret Thatcher e la natura del suo progetto. Senza esagerare sulle somiglianze tra tali diversissimi contesti storici, il tentativo di Gramsci in prigione di lottare con le maggiori sfide degli anni '30 – dal 'rebus' del sostegno popolare al fascismo e della natura del regime, all'americanismo e al fordismo e alle altre forme di rivoluzione passiva e di limiti dell'opposizione teorica e politica della sinistra – fornisce strumenti preziosi per partecipare alle svolte politiche contemporanee.

Gramsci e noi fu scritto nel 1987, nel 50° anniversario della morte di Gramsci e nell'anno della terza vittoria elettorale di Margaret Thatcher (Hall 1987). Non esisteva nessuna possibilità di un risultato elettorale alternativo; di fatto il Partito Conservatore avrebbe governato per altri 10 anni, vincendo un'altra Elezione Generale nel 1992 e fu sconfitto solo nel 1997. Non voglio aprire un dibattito sul thatcherismo, anche se penso che l'interpretazione di Hall, sul thatcherismo come rivoluzione-restaurazione o rivoluzione passiva, sia geniale come lo è la sua opinione che «[...] una piccola parte di tutti noi è [...] da qualche parte dentro il progetto thatcheriano». Ciò a cui sono

molto interessata è il ragionamento di Hall su ‘come’ Gramsci può essere usato per aiutarci a capire un periodo così diverso dal suo. Chiarirò alcuni punti di analisi essenziale, ma è questo uso di Gramsci che è così istruttivo e che, non sarò timida nel dirlo, mi piace perché me lo sento molto vicino.

Hall sostiene ciò che possiamo dire anche oggi:

Non possiamo sradicare questo ‘sardo’ dalla sua formazione politica, specifica e unica [...] e [non possiamo] chiedergli di risolverci i problemi per nostro conto: soprattutto perché la spinta del suo pensiero è consistita nel rifiutare questo semplice trasferimento di generalizzazioni da una congiuntura, nazione o epoca ad un’altra [...] Gramsci ci offre, non gli strumenti per risolvere il rompicapo, ma i mezzi con i quali porci il giusto tipo di domande [...] Egli lo fa guidando la nostra attenzione risolutamente verso ciò che è ‘specifico’ e ‘diverso’ in questo momento. Egli insiste su questa attenzione alla differenza (Hall 1987, p. 16).

La ‘stessa’ sfida è di fronte a noi – per capire cosa è nuovo e insolito in *questo* momento o epoca storica, e che deve inevitabilmente e fatalmente essere confrontato, per capire come sviluppare un programma politico che ha una qualche speranza di dare forma al presente e al futuro. Se la Sinistra non lo riconosce, lo farà la Destra.

Proprio come Gramsci cercava di capire le ragioni del successo del fascismo al fine di essere meglio capace di combatterlo, Hall cerca di capire la base del sostegno a Margaret Thatcher piuttosto che semplicemente condannarlo. Egli sottolinea che

la signora Thatcher sa, mentre la Sinistra no, che non c’è alcun progetto politico serio oggi in Gran Bretagna che non sia anche sulla costruzione di una politica e di un’immagine di come sarebbe la *modernità* per la gente [...] Non c’è niente di più cruciale, riguardo a questo, del riconoscimento di Gramsci che ogni crisi è anche un momento di ricostruzione; che storicamente niente viene smantellato senza tentare anche di mettere qualcosa di nuovo al suo posto; che ogni forma di potere non solo esclude ma produce qualcosa (Hall 1987, p. 19).

C’erano ulteriori lezioni da imparare dal successo di Margaret Thatcher rivolgendo

[...] le paure, le ansietà, lo smarrimento dell’identità di un popolo [...] verso l’impegno in un progetto storico molto importante: la modernizzazione regressiva della Gran Bretagna. Convincere la gente comune di ciò, non perché sia tonta o stupida, ma perché accecata da falsa coscienza [...] è possibile per la Destra costruire una politica che parli dell’esperienza della gente, che si inserisca in ciò che Gramsci chiamava il necessariamente frammentario, la natura contraddittoria del senso comune, che trova risonanza in qualche loro ordinaria aspirazione [...] (Hall 1987, pp. 19-20).

Mentre esamina le risposte di Margaret Thatcher alla «profonda crisi sociale» delle «istituzioni britanniche, dell’economia britannica, della società e cultura britannica [...] nel XX secolo» (Hall 1987, p. 20), egli si riferisce a

quella «[...] ‘concezione profondamente ampliata di’ ciò che è la politica e come anche del potere e dell’autorità [...] Gramsci capisce che la politica è un campo molto ampliato; che, specialmente in società come le nostre, i posti sui quali il potere è costituito sarà enormemente vario» (Hall 1987, p. 20). È significativo che Hall vada avanti a mostrare che questo «[...] non significa, come molti hanno letto in Gramsci, che perciò lo Stato non interessa più. Lo Stato – dice Hall – è assolutamente cruciale nell’articolare le diverse aree di contestazione, i diversi punti di antagonismo, in un regime di regole». Il potere ‘non sta solo ma anche’ nello Stato.

Sottolinea che «Gramsci ha sempre insistito che l’egemonia non è esclusivamente un fenomeno ideologico» (Hall 1987, p. 20). L’aspetto economico è decisivo, ma «la natura del potere nel mondo moderno è che esso è ‘pure’ costruito in relazione a problemi politici, morali, intellettuali, culturali, ideologici, sessuali [...] I problemi che erano di fronte a Gramsci [...] sono di fronte a noi ora [...]: qual è la natura di questa nuova civiltà?» (Hall 1987, pp. 20-21) Non si tratta di scegliere, dice Hall, nel 1987, se restaurare una presunta età dell’oro di un originario stato sociale keynesiano.

Onestamente credo che quell’opzione non ci sia più. È esaurita. Nessuno ci crede più. Le sue condizioni materiali sono scomparse. La gente comune in Gran Bretagna non lo voterà perché sa fin troppo bene che la vita non è più così [...] Ciò che il thatcherismo propone, nel suo modo radicale, non è dove possiamo ritornare, ma lungo quale percorso dobbiamo andare avanti (Hall 1987, p. 21).

La gamma di risposte, suggerirei, può variare per quelli che mirano a costruire un futuro progressista, ma il problema rimane ugualmente.

È possibile per noi, proprio come era per Gramsci, sforzarci di capire come le aspirazioni di ampi strati della popolazione hanno avuto risposta, specialmente materialmente, da una modernizzazione regressiva, sia dal fascismo italiano o sia dal thatcherismo o, anche, da Berlusconi. È certamente importante capire il continuo sostegno elettorale al governo conservatore per così tanti anni in quei termini e in parallelo il fallimento della Sinistra – fino a prendere il potere nel 1997 dopo 18 anni nel deserto politico dell’opposizione. Di certo, per fortuna dal mio punto di vista, il pronostico di Hall che la Gran Bretagna avrebbe affrontato diverse generazioni di thatcheriani non si è realizzato – l’attuale leader conservatore fa di tutto per allontanare il Partito Conservatore dall’eredità della Thatcher, in un terreno politico e in una realtà sociale cambiati dopo 10 anni di Nuovo Labour. Ci sono varie opinioni riguardo al dubbio se e in che misura il successo elettorale del Nuovo Labour sia dovuto all’essere riuscito a porre gli interrogativi che Hall suggerisce siano posti, e se sia riuscito a dare risposte, in chiave progressista, sul futuro della Gran Bretagna. Ciò che è certo è che quegli interrogativi sono ancora necessari per una visione di come far fronte a nuovi problemi ora e nel decennio a venire, e non solo in Gran Bretagna.

Oggi non c'è sfida politica più impellente di quella sulla crescente diversità delle nostre società. Il lavoro di Stuart Hall, nell'intervenire nei dibattiti sulla razza e sull'etnicità, è prezioso. Qui, molto brevemente, voglio semplicemente puntualizzare alcuni dei modi in cui ha attinto da Gramsci. Mi concentrerò su un saggio, *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità*, scritto più di 20 anni fa, rende evidente i possibili usi con cui può essere trattato Gramsci. Mentre dà una spiegazione di come Gramsci possa essere importante, questo saggio è un'argomentazione contro il riduzionismo di qualsiasi tipo, soprattutto nella tradizione marxista, e dovrebbe essere letto non solo per ciò che il titolo suggerisce, ma per il modo che Hall ha di leggere e di usare Gramsci e quindi per il nostro uso e lettura di Gramsci. Cioè, questo saggio è sul razzismo e sull'etnicità, ma fornisce anche una lettura di Gramsci che può essere applicata a molti fenomeni diversi che vanno ben oltre il suo tempo.

Hall sostiene in molti saggi, dove il riferimento a Gramsci è solo esplicito, che non c'è solo il 'nero' e che le etnicità devono essere pensate al plurale, come multi-dimensionali (Hall 1996c, Hall 1996f). Il percorso biografico-storico di Hall è senza dubbio un fattore importante che contribuisce a questi approfondimenti (Chen 1996a; Chen 1996b); è attento ai modi in cui la formazione personale di Gramsci ha contribuito a vedute allo stesso tempo accurate, sensibili, rilevandone le sfumature. In effetti questo si riflette nella cura con cui Hall suggerisce i modi nei quali Gramsci può essere usato. Esplicita piuttosto chiaramente che «[...] per quanto riguarda il 'razzismo' nello specifico, il suo contributo originale non può essere estrapolato direttamente dal contesto dei suoi lavori» (Hall 1996b, p. 191). Eppure, di fatto, questa è proprio la ragione per cui è altrettanto sbagliato 'commettere l'errore letterale' (Hall 1996b, p. 192) e sostiene che Gramsci non è importante per problemi che sono al di fuori della sua esperienza immediata.

Hall spiega con cura che

[...] sebbene Gramsci non scriva di razzismo e non si riferisca apertamente a questo tipo di problemi, i suoi concetti possono risultare utili al nostro tentativo di ri-pensare i paradigmi esistenti nella teoria sociale in questo campo. Inoltre, la sua personale esperienza e formazione, così come le sue preoccupazioni intellettuali, non erano in realtà così distanti da questi problemi come potrebbe sembrare a prima vista (Hall 1996b, p. 191).

Riferendosi al suo retroterra culturale sardo, Hall scrive dell'interesse di Gramsci per le relazioni di dipendenza e disuguaglianza che legava il Nord al Sud e le relazioni complesse tra città e campagna, contadini e proletari, clientelismo e modernismo, strutture sociali feudali e industriali (Hall 1996b, p. 192). Conclude,

[...] anche se Gramsci non ha affrontato direttamente i problemi del razzismo, i temi che attraversano la sua opera mostrano delle connessioni teoriche molto più profonde con questioni contemporanee legate a tale fenomeno di quanto potrebbe sembrare a una prima lettura dei suoi scritti (Hall 1996b, p. 193).

Notate che Hall ‘sostiene’ questo. Non lo dà per scontato. L’opinione di Hall, espressa in modo articolato, è che il continuo interesse a livello mondiale per Gramsci è condizionato dal fatto che le sue idee debbano essere ‘tradotte’ in diversi contesti, così come avviene, e che vengano usate per diverse cose – proprio come Gramsci stesso fece con idee ereditate negli anni ’30.

Di fatto Gramsci ci aiuta a sviluppare una visione più complessa di razzismo. Ciò, ci spiega Hall a causa dell’

[...] importanza assegnata alla specificità storica. Non c’è dubbio che esistano alcune caratteristiche generali del razzismo, ma più significativi sono i modi con cui tali caratteristiche vengono modificate e trasformate dalla specificità storica del contesto e dell’ambiente in cui divengono attive. Nell’analisi di forme storiche specifiche di razzismo, sarebbe opportuno lavorare a un livello di astrazione più concreto e storicizzato (cioè, non tanto il razzismo in generale, quanto piuttosto i razzismi (Hall 1996b, p. 219).

Questo è in relazione, continua Hall, all’

importanza che Gramsci attribuisce, sulla base dell’esperienza storica italiana, alle caratteristiche ‘nazionali’ come fattore determinante, così come agli squilibri ‘regionali’ [...] Il razzismo, le pratiche e le strutture razziste si manifestano spesso in alcuni ma non in tutti i settori di una formazione sociale; i loro effetti sono pervasivi, ma irregolari; e proprio questo loro impatto irregolare può favorire e radicalizzare tali contraddittori antagonismi settoriali (Hall 1996b, pp. 219-220).

Infine, Hall sostiene, «l’approccio gramsciano alla questione della genesi e della trasformazione del campo ideologico, della coscienza popolare e della sua trasformazione [...]» (Hall 1996b, p. 225) ci aiuta, dice, a capire i fenomeni come il razzismo della classe operaia, non meno pressante oggi di quando questo saggio fu scritto 20 anni fa. Conclude «[...] l’opera di Gramsci rappresenta, nonostante l’apparente ‘eurocentrismo’, una delle fonti più feconde (nonché una delle meno conosciute e comprese) per l’elaborazione di nuove idee, paradigmi e prospettive nello studio di fenomeni sociali razzialmente strutturati» (Hall 1996b, p. 226). Attingendo così molto superficialmente dalla dissertazione di Stuart Hall, e riconoscendo, come certamente egli farebbe, che ci sono molti altri pensatori che ci possono aiutare a pensare questo ordine di problemi, questo può sembrare come affermare l’ovvio, ma è tuttavia degno di essere sottolineato.

Nel mio uso di Gramsci, ho preso le sue idee e l’analisi politica contemporanea in direzioni che Stuart Hall non condividerebbe (Sassoon 2000). Nell’identificare quegli aspetti del suo lavoro che ho trovato stimolanti, non c’è alcuna intenzione di intendere niente di diverso. Anche lui è andato senza dubbio ben al di là di molte di quelle opere che ho citato (Mellino 2007). Questo comunque non diminuisce il suo significato come esempio di come usare Gramsci con sensibilità e integrità come parte della sua leadership intellettuale e culturale, nel senso gramsciano naturalmente. In parole semplici, secondo me

egli 'capisce profondamente' Gramsci, percepisce i suoi sensi e il suo odore. Offre lezioni inestimabili su come usare Gramsci produttivamente. Ora tocca ad altri mettere in atto queste lezioni in circostanze che stanno cambiando.

COSIMO ZENE

Nel mio intervento vorrei riprendere lo scritto di Ranajit Guha, *Gramsci in India: Homage to a Teacher*, da lui inviato al Convegno di Roma *Gramsci, le culture e il mondo*, 27-28 aprile 2007. Prendendo spunto dalle critiche che il progetto 'Subaltern Studies' ha ricevuto in questi anni, mi prefiggo di tentare una radicalizzazione del discorso di Guha, e così facendo, di spingere ai limiti la nozione di 'subalterno'. Questo termine trova nel Sud dell'Asia una sua epitome nella persona dell'Intoccabile/Paria/Fuori-casta. Guha insiste molto sul concetto di 'adattabilità e traducibilità' del pensiero di Gramsci per il Sud dell'Asia, ma forse questo non è stato attuato in modo sufficiente da parte del progetto 'Subaltern'.

Rifacendomi alle precisazioni proposte da Giorgio Baratta in *Gramsci e i subalterni* (e al *Dialogo Angioni-Clemente* del '79) – quando cita il Q 12, 1, 1514: «La categoria di 'subalterni' è pertanto attraversata da una stratificazione e differenziazione di cui occorre tener conto per non cadere in astrazioni indeterminate» – mi preme sottolineare come questo sia vero anche in relazione al Sud dell'Asia dove, oltre alla stratificazione di classe, esiste anche quella di 'casta'. Se teniamo conto che in quest'ultima stratificazione sociale – anzi al di fuori di essa, perché 'fuori-casta' vengono collocate un gran numero di persone (circa 150 milioni, solo in India) – allora il fenomeno non può essere così marginale. Questi gruppi di 'Intoccabili' non solo sono collocati 'oltre i margini' e 'al di fuori della storia', ma riproducono molti di quegli aspetti che caratterizzano la definizione gramsciana di subalterno ('molteplice, giustapposto, grossolano, disgregato'), aspetti che ritroviamo disseminati nel folclore e in altre manifestazioni della vita di questi gruppi. Il termine 'Intoccabili' è uno dei tanti con i quali essi sono stati definiti da altri (apparati del governo, antropologi, legali, ecc.), ma è ormai da qualche tempo essi preferiscono invece auto-definirsi con il nome di 'Dalit' ('oppresso') – usato inizialmente da uno dei loro leader ('Ambedkar') – in opposizione all'appellativo 'Harijan' (figli del dio Hari), coniato da Gandhi.

Su questi 'subalterni' esiste una letteratura notevole soprattutto in campo antropologico. Alcuni antropologi di rilievo (L. Dumont, *Homo Hierarchicus*) si sono ostinati a voler giustificare la radice ideologica (culturale e religiosa) dell'intoccabilità e la sua inevitabilità facendo appello alla opposizione binaria di matrice strutturalista 'puro-impuro' (bramino-intoccabile). A partire da questo, altri antropologi (Moffatt, *Replication and consensus*) sostengono che i 'Dalits' implicitamente accettano la loro sorte attraverso il loro 'consenso' all'ideologia dominante, soprattutto quando essi 'replicano' all'interno dei

propri gruppi e comunità le strutture gerarchiche della società indù. In base a questa ipotesi, i 'Dalits' inoltre presterebbero fede ai cosiddetti 'miti di origine' secondo i quali il gruppo starebbe espiando le 'colpe dei padri' tramite la sua condizione attuale. Su queste basi le strutture di dominio/potere sono interpretate come un puro epifenomeno più che come risultato di una storia di oppressione. Anche in altre varianti di questa interpretazione, che vedono il re-guerriero all'apice del potere piuttosto che i sacerdoti-bramini, la situazione dei 'Dalits' sostanzialmente rimane immutata.

Tuttavia, altri autori ('Dalit' e non), offrendo una lettura dialettica della storia, riscoprono la volontà contro-egemonica di gruppi emarginati, soprattutto 'Dalit', e la loro determinazione a voler essere reintegrati nella 'unità della società umana' ('Amrao manus'). Nel sistema delle caste, il 'Dalit' scopre presto l'importanza essenziale del suo ruolo: il polo della 'impurità' estrema richiama di necessità la presenza dei 'puri', di coloro che più di altri sono vicini alla divinità. Il 'Dalit' diventa quindi, non solo per i 'puri' ma per tutta la società, incluse le caste basse, il ricettacolo di tutti i mali e delle 'impurità' sociali. Ma mentre per tutte le caste esiste un'impurità 'temporanea', di cui ci si può liberare attraverso azioni rituali, il 'Dalit' si ritrova impuro 'per natura' in modo indeterminato.

La mia rilettura del 'subalterno', anche in senso gramsciano, si basa sulla ricerca da me condotta in Bangladesh (1985-1995) tra i Muchi-Rishi, un gruppo di fuori-casta i quali, oltre ad avere il compito di rimuovere le carcasse delle vacche e altri animali (ricevendone la pelle come compenso), lavorano il cuoio, fanno e riparano scarpe, costruiscono e suonano tamburi e sono musicisti nei templi e nelle feste paesane (tutte attività considerate altamente 'impure'). La ricerca si basa sia su dati storici (*Census Reports*, archivi di stato, diari e archivi missionari [...]) che su dati empirici ricavati dalla ricerca sul campo (C. Zene, *The Rishi of Bangladesh*, Curzon, Routledge 2002). Attraverso la presentazione di alcuni momenti salienti della loro esperienza di 'Intoccabilità' (esclusione sociale, economica, politica, culturale e rituale-religiosa) si può più facilmente capire la base ontologica della 'Intoccabilità' dei 'Dalits', derivante proprio da una 'identità' che è stata loro imposta da altri, ed allo stesso tempo, si può poi contrapporre a quest'ultima la loro volontà di raggiungere una auto-identità e una auto-coscienza che vanno a respingerne la subalternità ontologica.

Sono, infatti, proprio la 'loro filosofia', cosmologia, il 'loro senso comune' e la 'loro religiosità' (indù e/o cristiana) che rappresentano un tentativo di contro-egemonia, e un percorso di 'liberazione' ('mukti') anche quando queste apparentemente sembrano 'ricopiare' le strutture del sistema bramano. La domanda di Gramsci «che cos'è l'uomo?» assume caratteri drammatici nella mente e sulla bocca di un Rishi, proprio perché viene loro negata la possibilità di definirsi come 'persone umane'. In questa ottica, anche la religione – e lo sforzo di appartenere a qualsiasi religione (buddismo, cristianesimo, induismo o islam, ecc.) – diventa una metafora potente della loro 'volontà di

sentirsi umani'. Questa esperienza, che per i Rishi e per tutti i 'Dalits' non è un fatto puramente teorico, trova radici nella vita di tutti i giorni, nella quotidianità, ed è per questo che non può non diventare prassi. Questa dialettica continua li porta a ripensare la propria esperienza verso una nuova comprensione della comunità, conducendoli così a darsi dei leaders che aiutino il gruppo a sopravvivere più umanamente, fino al punto di 'obbligare' alcuni a farsi carico della funzione di 'guru', cosicché questi possano istruire il resto della comunità. Questa volontà ricorda da vicino la tenacia di quelle madri Rishi che mettono da parte, di nascosto, un pugno di riso al giorno sottraendolo al pasto familiare, per far studiare i propri figli, e soprattutto le figlie, perché trovino una via d'uscita dalla loro condizione sociale.

Molti 'Dalits' nel Sud dell'Asia hanno incominciato a leggere Gramsci e, seppur con pochi mezzi a disposizione, cercano di interpretarlo partendo dalla loro situazione concreta. Se non altro, la maggior parte di loro è capace di simpatizzare con la sua esperienza del carcere, scoprendo che la dignità umana può essere conservata anche quando si è costretti a vivere in condizioni di segregazione sub-umana. Non mancano tra questi 'Dalits' alcuni che si delineano come 'intellettuali organici' all'interno del gruppo, e che pagano di persona per difendere idee di libertà, giustizia, uguaglianza.

La mia critica al progetto dei 'Subaltern Studies' va oltre il fatto che essi abbiano scelto di privilegiare nella loro ricerca il momento post-moderno, post-coloniale o di 'decostruzione'; in questo senso io proporrei una critica dialettica-etica-esistenziale. Alla domanda «Può il subalterno parlare?», risponderei: «Ma noi, sappiamo ascoltarli?», ossia, in termini pratici; quanti studiosi 'Dalit' – e questi non mancano – sono stati invitati a partecipare al progetto dei 'Subaltern Studies'? Forse Gramsci a questo punto produrrebbe una griglia, un parallelo storico tra i nomi ai vertici dei partiti comunisti del Sud dell'Asia, tra i vescovi cristiani (cattolici, anglicani e protestanti), e tra gli intellettuali 'Subaltern' per scoprire come forse l' 'impurità rituale' ha raggiunto altre sfere, anche quelle più secolarizzate, e che la struttura e il sistema delle caste è infatti pervasivo.

Non era mia intenzione, almeno inizialmente, spiegare la 'vicenda Rishi' attraverso categorie gramsciane. Al contrario, sono stati i Rishi, e le ricerche fatte su altri gruppi 'Dalit', che con i loro quesiti e la loro insistenza su certe tematiche mi hanno spinto a rileggere Gramsci e a prendere seriamente in considerazione le questioni pressanti che Gramsci suscita. In questo percorso, il momento di 'adattabilità/traducibilità' deve necessariamente informare una metodologia che risponda alla situazione concreta in cui un'attenzione continua va mantenuta sia per le tematiche da affrontare sia per il linguaggio/lesico usato per discuterle.

Attraverso lo scritto *Gramsci in India: omaggio a un maestro*, Ranajit Guha colloca se stesso e il gruppo del progetto 'Subaltern Studies' rispetto a Gramsci in chiave di deferenza, apprendistato, ma anche di collaborazione e partecipazione. Egli sente il bisogno di adattare il pensiero di Gramsci alla situa-

zione indiana secondo uno sviluppo organico. Guha sostiene che «questa contingenza spiega perché il pensiero di Gramsci sia fiorito forse meglio in terre lontane dal suo continente nativo. Anche in India, questo successo non mise radici dove uno si sarebbe aspettato [Partiti Comunisti], ma in un settore completamente diverso della vita nel Sud dell'Asia».

Più che tra i Partiti Comunisti dell'India, le idee di Gramsci sono state fonte di fermento per il progetto dei 'Subaltern Studies': per poter «sviluppare una critica radicale al colonialismo e alla percezione e conoscenza del colonialismo attraverso lo studio della storia e della società del Sud dell'Asia». Così facendo, il progetto 'Subaltern' si metteva in contrasto diretto con l'opportunismo e l'uso dogmatico del Marxismo operati dai Partiti Comunisti ufficiali, per schierarsi invece a favore dei movimenti di contadini. Conosciuto come il 'Naxal mouvement', questo movimento fu soppresso dal 'Congress Party' nelle repressioni avvenute durante il 1968-1971, con l'aiuto degli stessi comunisti. Nonostante la disfatta, il movimento 'Naxal' ha lasciato una vasta eredità, dagli anni '70 in poi, che ha ispirato molti intellettuali indiani in campi diversi, incluse la storia e le scienze sociali.

Il movimento 'Naxal' aveva messo a nudo i limiti dello stato post-indipendentista indiano, quel governo che aveva rimpiazzato i colonizzatori britannici. Mentre durante le lotte anti-imperialiste, i leaders indiani erano stati capaci di motivare le masse alla rivolta non-violenta, una volta ottenuto il potere la preoccupazione del 'Congress Party' era stata quella di consolidare questo potere, dando per scontato il 'consenso' delle masse, fino ad usare la forza militare per sopprimere la rivolta 'Naxal'. La forza del movimento era costituita dalla confluenza di due gruppi generazionali, ambedue disillusi dall'élite indiana e dagli elementi dominanti di quella società: 1) la vecchia generazione che si era vista tradita dalle speranze nazionaliste, e 2) le giovani generazioni alle quali le strutture di potere non promettevano un futuro migliore. Anche il gruppo redazionale dei 'Subaltern Studies' rifletteva questa confluenza, con la presenza di molti che erano almeno 25 anni più giovani di Guha. Guha ci tiene a precisare che il progetto «era parte organica della vita di quel periodo, partecipando attivamente a quel mondo al quale apparteneva, e non mero osservatorio distaccato» (2007, p. 4).

A metà degli anni '70, il gruppo si pone una serie di domande tenendo in considerazione il contesto coloniale, poiché – afferma Guha – la fine del colonialismo non aveva di fatto alterato l'apparato del dominio coloniale, cioè lo Stato: «Questo era passato intatto al nuovo regime». La desolazione di questa situazione aprì il varco ad una serie di domande attorno a questi temi: soprattutto lo Stato e la società civile. Le lezioni di Gramsci furono di aiuto immenso. Ma c'era bisogno di adattare, secondo Guha, i concetti gramsciani all'esperienza indiana che era significativamente diversa dall'esperienza italiana o da quella occidentale in generale. Una delle prime domande fu: perché le classi dominanti indiane, che durante il periodo della rivolta anti-coloniale erano state così vicine alle masse, si erano poi comportate come i colonizzatori, di-

stanzinandosi da esse? Cosa accomunava lo stato coloniale e quello sovrano-nazionale? Il governo britannico aveva cercato di combinare 'devozione e paura' ('love and fear') nell'uso dell'autorità. Ma, mentre l'uso della paura era un fatto generalizzato e un principio fondamentale del colonialismo, il governo britannico in India sapeva di dover, o di fatto di poter, contare sull'appoggio dell'élite indiana. E qui sta il punto.

Nella storia del periodo coloniale del Sud dell'Asia, il potere fu esercitato in termini di ineguaglianze non solo tra i conquistatori britannici e i soggetti indiani, ma anche tra dominanti e dominati in relazione a classe, casta, genere, età ecc, che facevano parte della gerarchia della società indigena (p. 5).

Le relazioni di Dominio e Subordinazione ('Dominance and Subordination') si intersecano a livelli diversi, dando origine ad altri elementi: mentre il Dominio si basa su Coercizione e Persuasione, la Subordinazione genera Collaborazione oppure Resistenza. Ma mentre Dominio-Subordinazione sono un'entità universale e astratta, i binomi risultanti sono contingenti e si avverano in determinate circostanze; essi sono specifici di società diverse, ma anche di eventi diversi in una stessa società. Ecco perché il concetto di egemonia, nella composizione organica delle relazioni di potere, subentra ad una condizione particolare di Dominio, quando la Persuasione supera la Coercizione.

Secondo Guha, l'esperienza indiana richiede una distinzione netta tra Persuasione e Coercizione, come elementi primari del Dominio. Fu proprio nell'offuscamento di questa distinzione, nello spazio annesso tra Persuasione e Coercizione che l'Imperialismo liberale fu capace di abbindolare la collaborazione del nazionalismo liberale indiano, creando così le condizioni per acquisire l'egemonia sui colonizzati. Guha ci offre un esempio molto concreto nell'atteggiamento di Gandhi, per illustrare il momento collaborazionista del liberalismo indiano e la susseguente Resistenza. Fino al 1919, Gandhi aveva sempre sostenuto il governo britannico come 'autorità legittima' ('rule of law'), ma nell'aprile di quell'anno ad Amritsar, un generale inglese (Reginald Edward Dyer 1864-1927) ordinò alle sue truppe di aprire il fuoco contro una folla di uomini, donne e bambini radunati per la festa primaverile del Baisakhi ma anche per partecipare ad un incontro di protesta. «Ci volle un massacro degli innocenti – scrive Guha – per convertire un collaboratore nell'implacabile nemico dell'imperialismo» (p. 7). Nello stato coloniale britannico non esistevano cittadini ma 'sudditi' – un 'Dominio senza Egemonia' – per cui il popolo intero condivideva una subalternità comune. Questa comunanza fu usata per mobilitare le masse nel movimento anti-imperialista, sotto la leadership di Gandhi, il quale oppose in ogni maniera i conflitti interni, come i conflitti di classe e di casta.

Perché allora, si domanda Guha, questa subalternità comune non fu sufficiente per prevenire lo scoppio di delusione dopo che la leadership nazionalista prese il potere? Semplicemente perché la comunanza di subalternità era fittizia e non reale: «La ragione è perché per un lungo tempo ancor prima dell'avvento del colonialismo e la nascita del nazionalismo, l'India è stata un pae-

se lacerato da molteplici divisioni tra subalterni e l'élite nella società civile». Adattando la lezione gramsciana all'esperienza indiana, si potrebbe dire che i leaders che ricevettero l'autorità dal consenso generale durante il movimento per l'indipendenza, non furono capaci di trasformare questo consenso in egemonia come leaders del nuovo stato.

Molti movimenti popolari furono soppressi su basi disciplinari, rendendo impossibile un recupero futuro del consenso popolare da parte delle élite. Questo 'Dominio senza Egemonia', sessanta anni dopo l'Indipendenza, cioè oggi, sta ancora cercando la giusta strada. Guha conclude:

La dicotomia della mobilitazione nazionalista era solamente uno dei sintomi della politica indiana e della vita indiana in generale. C'era una 'linea difettosa' ('fault-line') che attraversava la società intera. L'identificazione di questa divisione strutturale di base in termini sia di ricerca empirica che di concettualizzazioni teoriche fornì ai 'Subaltern Studies' un posto negli studi del Sud dell'Asia, e forse in studi concernenti altre società e culture che condividono la nostra esperienza. Gramsci ci ha guidato in questo aspetto importante del nostro progetto. Abbiamo preso da lui alcuni termini chiave e idee [«la cassetta degli strumenti», come la definisce Mellino]. Ma ciò che ha fatto sì che noi usufruissimo di queste è la loro adattabilità alla situazione indiana. C'è un'apertura nel suo pensiero che invita e incoraggia verso questa adattabilità. [...] A differenza di alcuni 'costruttori di sistemi' egli permette ai suoi lettori una libertà di pensare, assorbire e in un certo senso fare proprie le sue idee. Il curatore dell'edizione Inglese dei *Quaderni del Carcere* ha espresso un senso di trepidazione verso ciò che egli definisce il carattere incompleto e frammentario del contenuto dei *Quaderni*. Noi non abbiamo nessun problema con tutto ciò. Al contrario, questo potrebbe essere stato il suo modo di dirci che ogni progetto è di sua natura 'incompleto' ('unfinished', non concluso). Perché il lavoro deve continuare. Il nostro umile progetto dei 'Subaltern Studies' ha solamente iniziato il lavoro e c'è ancora molta strada da percorrere (p. 10).

Dopo questa riflessione imperniata sull'articolo di Guha, ci sono tre questioni che vorrei affrontare: 1) La prima si riferisce alla 'adattabilità' di Gramsci e della sua opera alla situazione asiatica; 2) le critiche sollevate al 'Subaltern Studies project' da molti fronti; 3) Cosa si può imparare dall'esperienza 'Subaltern' per portare avanti qualcosa che è ancora all'inizio, soprattutto tenendo conto, come diceva Guha, dei livelli diversi di subalternità presenti in India.

1) Il discorso sulla adattabilità e apertura del pensiero di Gramsci, è meglio esplicitato da Baratta, nel suo lavoro *Le rose e i quaderni. Il Pensiero Dialogico di Antonio Gramsci* (2003). Non solo Baratta ci aiuta a riscoprire questa 'dialogicità dialettica' del pensiero gramsciano in sé, ma ci invita a riflettere sul suo prodotto immediato che sono appunto 'gli usi di Gramsci': E. Said, S. Hall, Balibar, Coutinho, 'Subaltern Studies'. Ma questo andrebbe integrato con il discorso sulla 'Traducibilità', ripreso e approfondito anche da Derek Boothman (2004). Certamente non un 'usa e getta' di Gramsci, ma un approfondimento sistematico che passa attraverso la disciplina filologica seria, non quella sterile, come suggerisce anche Miguel Mellino nella sua rilettura di Brennan.

2) Le critiche di Brennan ai 'Subaltern Studies' sono relativamente contenute, rispetto alle accuse che arrivano da altre parti come da studiosi britannici, o storici ed economisti indiani. Accuse non solo di aver abbandonato categorie Marxiste (come classe), ma di aver favorito una pericolosa apertura a destra, cioè al fascismo, di aver 'tradito Gramsci' e di aver venduta l'anima e la penna al post-strutturalismo e al post-modernismo, con la scelta della cosiddetta 'analisi testuale'. Ma l'accusa più pesante è forse quella di non produrre una storiografia capace di progettare una politica di emancipazione per i subalterni (V. Bahl, *Situating and Rethinking Subaltern Studies for Writing Working Class History*, in A. Dirlik, V. Bahl, P. Gran (eds.), *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers 2000, pp. 85-124). In altre parole, di decontestualizzare le 'storie personali', rinunciando a prendere in considerazione la 'cultura materiale' che necessariamente integra la cultura non-materiale di valori, conscientizzazione e identità. L'accusa fatta ai 'Subaltern Studies' è quella quindi di mistificare la relazione tra potere e cultura e, mentre fa questo, di aiutare l'ideologia del capitalismo globale ad ottenere i suoi risultati (Bahl 2000, p. 103).

3) Sono queste valutazioni tutte attendibili e fondate? Al di là delle critiche, come si potrebbe recuperare quanto di positivo c'è stato nella lettura di Gramsci fatta dai 'Subaltern Studies'? Riprendendo il discorso di Guha, sulla 'subalternità' comune a tutti gli indiani durante il periodo coloniale, come un errore che si prolungò poi nel periodo successivo all'indipendenza, e precisando questo con il suggerimento di Baratta (*Gramsci e i subalterni*) – quando cita Q 12, 1, 1514: «La categoria di 'subalterni' è pertanto attraversata da una stratificazione e differenziazione di cui occorre tener conto per non cadere in astrazioni indeterminate» – penso si possa affermare come la combinazione classe/casta offra un luogo particolare dove la presenza di 'stratificazione e differenziazione' dei subalterni sia particolarmente accentuata. In altre parole, tra l'impurità assoluta dell'Intoccabile e la purezza della casta sacerdotale bramunica esiste un abisso tale che va colmato da molti gradi di impurità rituale e legale che, tradotta in termini storici, sociali ed economici, diventano gradi di 'subalternità'. La mia proposta ai 'Subaltern Studies', e ad altri studiosi del Sud dell'Asia impegnati nel riconoscimento e nella messa a fuoco della realtà dei subalterni, sarebbe appunto quella di radicalizzare la loro posizione e di 'dare la parola' – mettendosi quindi all'ascolto – di coloro sui quali ricade il peso più grande della subalternità, appunto i cosiddetti 'Intoccabili', Paria, o Fuori-casta. Nella gerarchia della società indiana essi non solo occupano il gradino più basso – ma sono anzi estromessi dalla struttura gerarchica. Metaforicamente potremmo dire che la loro posizione sotterranea serve da fondamento e sostegno di tutto l'edificio su cui la subalternità poggia. Il loro ruolo serve a giustificare la reificazione di altri gruppi, anch'essi subalterni, al di sopra di loro. Questa giustificazione nasce dal fatto che l'Intoccabile è considerato tale e tale deve rimanere, senza possibilità di riscatto, perché la sua impurità e intoccabilità sono un fatto ontologico e quindi permanente. Gli In-

toccabili esistevano prima dell'arrivo del colonialismo, ma il colonialismo ha aiutato a dare ancor più consistenza a questa ideologia, anche attraverso i censimenti, offrendo una patina scientifica, secondo cui le 'razze' venivano catalogate in base alle peculiarità caratteriali e somatiche messe in atto dalla 'antropologia fisica'. Quindi, secondo questa logica, uno nasce Intoccabile e rimane tale per il resto della sua vita. Questa posizione è altresì sostenuta e acuita dalla ideologia bramini secondo cui un Intoccabile si trova in quella condizione perché deve scontare le colpe della vita, o di vite, passate (Karma).

La proposta circa il recupero della lettura di Gramsci fatta dai 'Subaltern Studies' e la possibilità di radicalizzare il loro impegno intellettuale, passa attraverso l'analisi della subalternità degli Intoccabili e della loro volontà di riscattarsi, mettendo in atto una vera e propria contro-egemonia, per far sì che la subalternità sia un momento di passaggio e non un dato ontologico. Una ricerca approfondita su queste aree ci offrirebbe una panoramica sufficiente per riconoscere nell'Intoccabile – così come inteso e definito dalla ideologia dominante – il subalterno che rifiuta tutte le definizioni imposte da altri per assumere il nome di 'Dalit' (oppresso), e manifesta così la sua autocoscienza di essere e sentirsi 'persona umana', nonostante l'oppressione.

Esiste un passaggio chiaro dall'impurità rituale all'ostracismo fisico/sociale, e da questo allo sfruttamento economico operato sui 'Dalits'. È nella loro storia – anche quella orale di canti, musiche, danze, contro-miti e racconti – dove scopriamo la subalternità che si fa resistenza contro-egemonica.

a) Fattori religiosi-rituali: Impuri senza rimedio, i 'Dalits' trasmettono la propria impurità a chiunque tramite qualsiasi contatto. Al polo opposto, i bramini rappresentano la purezza per eccellenza e, come casta sacerdotale, presiedono alle celebrazioni dei riti religiosi, detengono il potere di controllare le divinità, di interpretare le sacre scritture e le leggi che regolano il rapporto dell'uomo col divino. All'intoccabile-impuro non è invece permesso avvicinarsi alla divinità od entrare nel tempio perché non è una 'persona umana'. Eppure essi sono una parte indispensabile delle celebrazioni religiose, come musicisti e suonatori di tamburi, ma solo stando fuori dal tempio. Molti dei nomi sanscriti usati per identificarli si riferiscono proprio alla loro impurità-intoccabilità: 'Chandala', 'Asprisa', 'Shvapakas', 'Adi-Hindu', 'Avarna', ecc.

La resistenza opposta da molti 'Dalits' si è concretizzata proprio nell'appropriarsi delle divinità Indù, di usare lingue diverse dal sanscrito per i loro riti (per esempio il Bengalese), di crearsi i loro sacerdoti e i loro 'guru', di costruirsi i loro templi e talvolta di rifiutare di prestarsi come musicisti ai templi indù e di organizzare le loro celebrazioni. Fanno questo celebrando magari divinità minori, secondarie, ma rimanendo devoti a 'Ma Kali', la dea della distruzione e del rinnovamento ('Kali yuga' è l'era presente, secondo il calendario indù) quindi, tempo propizio per un cambiamento, una rivoluzione delle norme sociali. Molti hanno preferito abbandonare l'Induismo e si sono convertiti ad altre religioni più egalarie: cristianesimo, islam e buddismo. Il caso più noto fu quello di Ambedkar, intoccabile Mahar, avvocato e artefice principale della

Costituzione Indiana. Nel 1956, Ambedkar si convertì con altri 400.000 intoccabili al buddismo, dopo una lunga campagna di opposizione alla religione brahminica, in cui chiedeva accesso al tempio e ai pozzi d'acqua per i 'Dalits' e organizzava meetings in cui bruciava il libro delle leggi indù ('Manusmirti') che sanciscono l'Intoccabilità. Lui, che teoricamente non avrebbe potuto studiare, aveva una biblioteca di 50.000 volumi e incoraggiava i 'Dalits' a istruirsi, per debellare la loro schiavitù. Si oppose anche a Gandhi e rifiutò con forza il nome paternalistico di 'Harijan' (Figli del dio Hari) dato da Gandhi agli intoccabili, scegliendo invece il nome di 'Dalit': oppresso, ma che letteralmente significa 'fatto a pezzi', schiacciato, stroncato, in una parola 'annientato', il vero subalterno gramsciano. I 'Dalits' che conoscono e leggono Gramsci sostengono che Babasaheb Ambedkar è il «nostro intellettuale organico».

b) L'impurità rituale diventa anche impurità sociale, per cui il Dalit è separato fisicamente dal resto della società, in tutte le sfere: i loro quartieri sono fuori dal villaggio, nel mercato occupano una zona separata, a scuola, se sono fortunati, assistono alle lezioni dalla veranda. Non sono serviti in luoghi pubblici: bar, ristoranti, barbieri, ospedali [...] Ma anche in queste circostanze essi hanno dimostrato un'intraprendenza e una creatività non indifferenti, per risalire controcorrente. Riporto la testimonianza di un antropologo indiano che, dopo aver studiato i bramini usando una lettura molto vicina a Dumont, lavorò tra i 'Dalits': «I 'Dalits' che ho incontrato, sia uomini che donne, mi hanno scosso e mi hanno fatto aprire gli occhi e le orecchie ad una realtà sociale dell'India che mi era sconosciuta. Mentre studiavo gli Intoccabili sono stato trasportato dalla forza della loro posizione sociale, dalle loro esperienze ed espressioni così diverse, dalla loro arte creativa della resistenza [...]» (R.S. Khare, ed., *Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critique of Luis Dumont's Contribution*, Oxford, Oxford University Press 2006, p. XV). Questa è la resistenza creativa che Michel de Certeau definisce «l'arte dei deboli», cioè «le tattiche frammentarie dei deboli» rispetto alle strategie usate dal sistema: «L'arte di giocare tiri mancini [...] la furbizia è possibile per il debole, e spesso è la sua unica possibilità, l'ultima risorsa [...]» (Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Vol. 1, *Arts de faire*, 1980). Nella maggior parte dei casi, l'impurità è derivata dal tipo di lavoro svolto: sono spazzini, puliscono le latrine pubbliche, sono incaricati di rimuovere le carcasse di animali, soprattutto della vacca (animale sacro), preparano le cataste di legna su cui cremare i cadaveri; lavorano il cuoio, suonano i tamburi e altri strumenti musicali, fanno e riparano scarpe, alcuni sono pescatori, pastori (porcari), ecc. Tra di loro vanno anche enumerati tutti coloro che nel Sud dell'Asia sono chiamati 'Adivasi' – cioè i gruppi tribali, autoctoni, 'aborigeni', intesi come gli abitanti originari di una zona. Il fatto che essi cambino mestiere, che siano istruiti, che raggiungano una buona posizione economica non serve tuttavia a eliminarne l'intoccabilità. Spesso, cercando una soluzione a livello individuale, si spostano da un luogo all'altro, cambiando nome e mestiere, vivendo così da clandestini nel loro stesso paese.

c) In queste condizioni, difficilmente i 'Dalits' riusciranno a liberarsi da questa segregazione che li tiene separati dal resto della società. La base rituale e sociale della Intoccabilità diventa una giustificazione per attuare nei loro confronti uno sfruttamento economico sistematico e perenne: una volta asserite queste premesse ideologiche, le classi/ caste dominanti si possono assicurare una riserva di manodopera a buon mercato che non verrà mai meno. Questo l'aveva capito il colonialismo britannico, e l'ha capito anche il neo-colonialismo delle multinazionali, come Adidas, Nike, Bata e altre che pagano un salario indecente a migliaia di 'Dalits' che fanno scarpe per loro. Anni fa feci un piccolo studio sull'industria della pelle in Bangladesh (Zene, *The Rishi of Bangladesh*, 2002, pp. 57-63) dove dimostravo come un gruppo di 'Dalits' (Muchi-Rishi) venivano ancora sfruttati dall'industria locale e dalle compagnie europee che stabilivano con queste rapporti di 'joint ventures'. E mentre per i Rishi il fatto di uccidere e scuoiare le vacche, e conciare pelli, ribadiva la loro intoccabilità, gli altri si arricchivano sul loro lavoro. In quel saggio parlavo anche del rapporto ambiguo dei Rishi verso la vacca, animale sacro per gli indù, quindi sacro anche per molti di loro. Molti Rishi hanno abbandonato questo tipo di lavoro e, come si dice in gergo antropologico, si sono sanscritizzati, si sono cioè 'acculturati' e apparentemente allineati con il credo delle caste alte. Nei loro quartieri è ora proibito fare questo mestiere, ma ciò non è servito a molto per sminuire l'Intoccabilità. Anzi, molti antropologi, osservando questi cambiamenti hanno commentato che sono gli stessi 'Dalits' a provvedere alla società il 'consenso' che sanziona la loro intoccabilità. Quindi, anche le scienze sociali, o alcuni all'interno di esse, hanno interpretato il loro desiderio di disfarsi dell'intoccabilità come 'consenso' più che come contro-egemonia. Volendo ribadire questa posizione, alcuni antropologi si rifanno alla mitologia che racconta come i 'Dalits', che in passato occupavano un posto prominente nella società, siano poi caduti in basso per le colpe dei loro antenati, colpe quasi sempre legate a violazioni contro la vacca a causa delle quali, per la 'legge del contrappasso', si ritrovano ora a scuoiare vacche, conciare pelli, fare scarpe e tamburi. La mia obiezione a questi antropologi è che bisognerebbe andare più a fondo nel rileggere la storia di questi gruppi e trovare, assieme ai 'miti di origine' che li condannano (il che fa sospettare che questi miti siano stati prodotti dalle caste alte), altri miti/racconti o contro-miti che rappresentano una vera e propria contro-egemonia. A questo va aggiunto che, almeno nel caso dei Rishi, non solo la carne di vacca fa parte della loro dieta, ma che essi hanno anche trovato modo di conservarla ed essicarla per i tempi di carestia. Inoltre, in caso di necessità, quando le vacche non muoiono di morte naturale, i Rishi hanno escogitato almeno 37 modi diversi per farle morire, senza che essi possano esserne accusati. Nel 1937, un loro gruppo particolarmente attivo in quest'arte, rischiava di essere condannato secondo la cosiddetta 'legge speciale per le tribù criminali' (*Criminal Tribes Act*, 1871). Furono 'salvati' dai Gesuiti di Calcutta e quando questi ultimi cercarono di 'civilizzare', e ovviamente convertire i Rishi, non ebbero gioco facile. Più tardi, nel

1947, dopo la spartizione dell'India, questi Rishi si ritrovarono nell'allora East Pakistan (oggi Bangladesh), dove un Gesuita Belga (Fr. Koster) li aiutava a fare contrabbando, non per arricchirsi, ma per sopravvivere.

Ci sarebbero molti altri temi da prendere in considerazione per dare una panoramica completa della situazione ed esperienza storica dei 'Dalits'. Non ultimo uno studio meticoloso della legge, o meglio della combinazione di leggi – religioso-rituali, costituzionali, ordinamenti giuridici, norme e consuetudini legali ecc. – che regolano la vita dei subalterni nei diversi paesi del Sud dell'Asia. Il discorso andrebbe completato con ricerche approfondite e monografiche sulle storie di questi gruppi subalterni. Storie particolari, ma che rivelano tutte una base comune: la presenza dello Stato egemonico, sostenuto dalla società civile, che ordina e difende le condizioni necessarie per mantenere questi gruppi in situazione di subalternità. Tra questi, i 'Dalits' occupano l'ultimissimo gradino. Per questa ragione la loro presenza non può essere ignorata, soprattutto quando si vuole ricorrere a categorie gramsciane per analizzare la storia passata e contemporanea del Sud dell'Asia.

GIORGIO BARATTA

Avrei bisogno di dire qualcosa perché sono stato chiamato in causa e se mi concedete qualche minuto, vorrei dire che questa è una situazione estremamente interessante: la voglio schematizzare così.

Se avesse ragione Miguel, che tutto quel che così profondamente sia lui che Cosimo hanno detto di Gramsci, fosse 'anche' una mobilitazione di Gramsci contro se stesso, credo che avremmo ormai ben poco da fare con quella che io ho chiamato la terza fase degli studi gramsciani che oggi, ho detto, comincia.

Io penso che l'immaginario sociologico, l'immaginario storicista di cui ha parlato Miguel non sia l'immaginario di Gramsci, ma l'immaginario di un gramscismo che non c'entra con Gramsci. Nel senso che non c'entra con Gramsci, come lo ha letto ad esempio Edward Said. Io penso che sia veramente importante, per completare il rapporto di Gramsci con Hall, introdurre Said. Posso aggiungere anche una corrispondenza con Spivak, mi accorgo che Spivak oggi sta approfondendo Gramsci.

Potrei muovere una provocazione. Secondo me, l'unica risposta alla domanda «possono i subalterni parlare?», è che siamo tutti subalterni, perché quello che ha fatto Gramsci in carcere è di assumere – credo che anche Cosimo pensi così – la condizione della subalternità a partire dalla sua in carcere. Se così non fosse, non avrebbe potuto dire quelle cose che stanno al confine tra il pre-politico e il politico, non avrebbe potuto dire che i coatti di Ustica dimostrano come «ciò che di elementare sussiste nel mondo moderno rigalleggia irresistibilmente».

A mio avviso è troppo schematico il ragionamento di Miguel quando dice: noi europei dobbiamo fare il mea culpa, denunciare il nostro provincialismo scientifico e riconoscere che il 'politico' è un'altra cosa. L'appartenenza/adesione di Gramsci alla cultura europea è critica e dialettica. Il lavoro che ha compiuto Gramsci è una contestazione dell'umanesimo e del rinascimento storicamente realizzati. Quando però, per altro verso, promuove un 'nuovo umanesimo' o 'umanesimo laico' – molto vicino a quel che Said chiamerà 'umanesimo democratico' – ripensa positivamente a quell' 'umanesimo plebeo' all'inizio dell'epoca comunale, nel Duecento, che poi la tradizione rinascimentale umanista ha conculcato e rimosso.

Tuttavia in quel genio di un umanesimo plebeo, come lo chiama Gramsci, all'epoca dei comuni, c'era un germe di cui il mondo si può oggi appropriare. È proprio questo che ha fatto Said, il quale ha letto Gramsci a partire da due concetti fondamentali: uno è quello su cui insiste Hall, quando sottolinea l'attenzione di Gramsci alla 'coniuntura' rispetto alla motivazione e al significato della scrittura. Lo stile del pensiero di Gramsci è uno che rifiuta, in modo vorrei dire pregiudiziale, la teorizzazione universale.

E ora ci si viene a dire che Gramsci è un pensatore dell'occidente universale. In certo senso questo è vero, nel senso però, se vogliamo precisarlo da un punto di vista post-gramsciano, che egli ha consapevolmente perseguito una strada capace di 'decostruire' la tradizione europea universale; è in questa luce che va considerata l'ambivalenza strutturale con la quale Gramsci ha pensato il problema dell'umanesimo. C'è una linea, la cui origine lontana (ma anche vicina) è il pensiero di Spinoza, che potremmo oggi, come è stato fatto, denominare: l'umanesimo dopo la morte dell'uomo (o, se volete, dell'Uomo). Non si tratta di un discorso puramente teorico, ma del fatto che per Gramsci l'americanismo (e il taylorismo-fordismo) hanno distrutto per sempre l'individualismo umanistico di cui si è alimentato l'eurocentrismo.

Il secondo concetto, che appare decisivo per la lettura saidiana di Gramsci, è la capacità del suo pensiero di proiettarsi in un mondo, che potremmo anche chiamare: l'Europa fuori dell'Europa. Gli studi pionieristici di Derek Boothman sull'approccio geo-politico-culturale di Gramsci illuminano questa direzione di ricerca, appena abbozzata da Gramsci, ma determinante per considerare l'orizzonte innovativo del suo sguardo.

In termini di 'prassi', questo approccio stimola a non separare il pre-politico dal politico, il senso comune dalla filosofia: questa è la grande lettura del contrappunto che Said ha elaborato e che non credo sia molto distante da ciò che hanno detto Hall e Guha. Il Gramsci che ci viene da questi grandi pensatori, si scontra con uno stereotipo storicista che egli ha contribuito a erodere, producendo qualcosa che nemmeno lui era in grado di definire con sufficiente chiarezza.

MIGUEL MELLINO

Credo che ci sia stato qualche fraintendimento. Io sin dall'inizio ho detto che avrei parlato non di Gramsci, ma del gramscismo che emerge all'interno di una parte di questi studi. Ho precisato prima che non sono uno studioso di Gramsci e non mi sarei mai permesso di entrare nel merito di cosa ha detto veramente Gramsci o di fare analisi di tipo filologico sull'uso delle sue nozioni.

Quindi la cosa di mobilitare Gramsci contro se stesso, come ho chiarito, è abbastanza ironica, so benissimo che Gramsci non rientra perfettamente in quello che ho definito l'immaginario storicistico, me ne rendo conto.

Però c'è un'altra cosa da dire: tu, Giorgio, giustamente rimandi a Said. Said secondo me segue più da vicino Gramsci, se vuoi, come si desume dalle tue parole, lo segue in modo meno anomalo, ma dobbiamo pensare anche che l'ultimo libro di Said è una difesa dell'umanesimo occidentale a spada tratta. In questo senso, Said ha preso posizione sulle sue differenze rispetto a quello che io ho chiamato l'antiumanesimo radicale che caratterizza buona parte dei 'Cultural Studies' e dei 'Postcolonial Studies'. E quando parliamo di queste correnti di studio dobbiamo rivolgere lo sguardo anche al grande impatto che ebbero su di esse le teorie e le analisi di Michel Foucault, che non era certamente un umanista, dalla fine degli anni '70 in poi.

Era questo, più o meno, ciò che volevo aggiungere. La seconda cosa è quanto diceva prima la professoressa Sassoon sul rapporto di Hall con Gramsci è altrettanto vero, solo che a me piaceva di più sottolineare quel Gramsci più anomalo che ci ha trasmesso Hall e che io vedo molto filtrato attraverso Althusser. Non a caso uno dei concetti chiave di Stuart Hall è quello di 'articolazione', ovvero un concetto derivato dalla filosofia di Althusser e messo a punto da autori, potremmo dire, post-althusseriani come Laclau e Mouffe. Lo dico più chiaramente: spesso si ha l'impressione che Hall utilizzi concetti prettamente althusseriani per dirci che cosa lo ha colpito di più delle teorie di Gramsci. E a me questa cosa ha sempre richiamato l'attenzione. Tutto qui. Poi è chiaro che tra Hall e Althusser ci sono molte differenze. Perché, come è noto, Hall ha ribadito di preferire lavorare con Gramsci perché Althusser ha finito per ricostruire, sempre dal punto di vista di Hall, quella nozione comunque hegeliana di storia che a lui non piaceva affatto. Qualcosa che in Gramsci – qui accolgo l'obiezione di Giorgio – non c'è. Poi è chiaro che Hall non ha mai condiviso la differenza tra scienza e ideologia di Althusser, così come non ha condiviso tante altre cose di Althusser, però secondo me ne ha condiviso molte altre e credo che sia abbastanza importante tenerle in considerazione.

Il Gramsci che ha circolato in Sudamerica è molto più affine al Gramsci più corrente in Italia, anche se io non sono italiano, e quindi parlo da outsider. Per esempio, qui, in buona parte degli studi gramsciani degli anni '70, viene ripresa la pregnanza della tradizione nazionale-popolare come qualcosa di politicamente urgente per la realtà sudamericana e attraverso un'ottica davvero gramsciana. Lì sì abbiamo un gramscismo, se vogliamo, più fedele. A me però

pare che questo tipo di ragionamento sul nazionale-popolare – e qualche riferimento l'ha dato anche la professoressa Sassoon – non si possa trovare dentro i 'Cultural Studies'.

Questa è una lettura che io faccio di Hall, anche se Hall nell'intervista che gli ho fatto qualche mese fa, mi dice in modo esplicito che la questione nazionale-popolare è qualcosa che lui vede come del tutto superata. Soprattutto perché abbiamo a che fare con spazi sociali ormai costitutivamente eterogenei, e io sono particolarmente interessato a questo aspetto del pensiero di Stuart Hall e degli 'Studi postcoloniali' più in generale.

Si parlava di Guha e del dominio senza egemonia, da leggere non sappiamo se in senso storicistico o non storicistico. Secondo me per Guha andrebbe fatto un discorso diverso perché non è Hall, non è Said e non è nemmeno Spivak; se vogliamo, Guha è il più gramsciano di tutti, da certi punti di vista, ma rispetto a questa nozione di dominio senza egemonia secondo me, come tu dicevi giustamente, i 'Subaltern Studies' sono arrivati a un punto e si sono fermati. Dominio senza egemonia sta a significare più o meno quello che un altro storico dei 'Subaltern Studies' ci chiedeva di fare: è una nozione che ci sollecita indirettamente ma chiaramente a 'provincializzare l'Europa', a considerarla appunto non come soggetto storico universale, e quindi sono anche d'accordo con te su questo punto. Penso comunque che si tratti di un progetto che non è stato portato a compimento da Chakrabarty, ma questa è un'altra questione. La nozione di 'provincializzare l'Europa' è qualcosa che secondo me – presa ovviamente in senso lato – accomuna un po' tutti questi approcci di cui abbiamo parlato ed è qualcosa da cui bisogna partire per capire anche un certo uso di Gramsci, non di tutti gli usi di Gramsci, perché ne sono stati fatti diversi.

COSIMO ZENE

Sono d'accordo con Miguel che Guha è il più gramsciano nei 'Subaltern Studies'. Quello che volevo precisare di Guha è il fatto che lui si trovi come mezzo rifugiato tra quel gruppo perché è in Bangladesh ed era nato in quello che allora era l'est Pakistan, quindi era dovuto spostarsi come altri che si erano spostati in quel momento, musulmani che dall'India andavano all'est Pakistan o nel Pakistan occidentale e lui era parte di questo gruppo. Quindi uno che ha sperimentato ancora, per ritornare al fatto dell'esperienza di cui Anne Sassoon ha parlato e quello che diceva Baratta a proposito dell'esperienza del carcere, cioè di esserci proprio sbattuti dentro.

Il fatto di essere un bangladeshi che si appoggia al Pakistan occidentale e che dopo si vede ancora colonizzato dai fratelli musulmani. È ancora il discorso religioso che ha bisogno di liberarsi di nuovo, nonostante l'islamismo, per cui vedi che l'essere bengalese per il bangladeshi va al di sopra dell'essere indù, musulmano, cristiano in termini di religione, ma dove l'umanesimo viene recuperato in altre linee; dove hai l'inno del Bangladesh, che è scritto da un

poeta indù come Rabindranath Tagore. È questo umanesimo allargato che Ranajit Guha sta recuperando, che per me rimane molto importante.

Per la 'provincializzazione dell'Europa', d'accordo, perché secondo me non avevamo bisogno di andare fuori dall'Europa per creare il colonialismo: il colonialismo ce l'avevamo già qui, è chiaro questo. Cioè se torniamo alle nostre metafisiche, alle nostre teologie, quando si trattò di battezzare quei popoli che ora stanno leggendo Gramsci – Latino America o Ispano Americani – il paragone che veniva fatto tra le suore di Salamanca e di Plaz, i teologi dicevano: possiamo battezzarli? Hanno l'anima o non ce l'hanno? Sono persone umane? Alla fine l'ultima conclusione qual è stata? Sì ce l'hanno!, però è come quella delle donne, che è un'anima un po' più piccola, e i negri non ce l'hanno a quel punto lì.

GIULIO ANGIONI

Reciterò anch'io un paio di 'giaculatorie gramsciane'.

Io credo che Gramsci abbia ancora da dire a tutti, di qua, di là, nel mondo globalizzato, nei luoghi particolari, che la sua sia anche una sorta di etica epistemologica che per me, nel mio piccolo, almeno, si collega immediatamente alle tattiche, alle strategie politiche e ai politici. Cioè: i problemi vanno sempre affrontati dal punto più alto di soluzione cui sono giunti. Lo studio delle forze in campo è preliminare a ogni azione e anche le opinioni avverse, opposte, diverse, incomplete sono confutabili e imputabili quanto più si riesce a sussumerle nel proprio punto di vista e nel proprio modo di organizzare il pensiero verso l'azione, politica o non politica.

Come dire: non c'è nessuno che ha torto se c'è qualcuno che riesce a far funzionare quei punti di vista all'interno di una visione più larga, che poi è il compito dell'intellettuale.

PIETRO CLEMENTE

Prendo in mano il secondo giro della nostra tavola rotonda-seminario, con una riflessione che vorrebbe porre un tema ulteriore e cioè quando e come Gramsci continua ad essere utile come riferimento per gli antropologi italiani. Su questo aspetto cosa abbiamo acquisito dal primo giro? Forse l'antropologia non è stato il soggetto prevalente.

Io credo che però il punto di confluenza di questo giro è che Gramsci ci dà l'occasione per pensare al fatto che gli antropologi hanno bisogno di una teoria che dia conto del 'mondo' e non soltanto del 'villaggio'. Questa, secondo me, è l'esigenza che emerge.

La riflessione su Gramsci che viene dal dibattito internazionale che abbiamo ascoltato porta ad avvicinare da un lato gli aspetti di storia e di pensiero,

dall'altro l'aspetto di dibattito teorico e dall'altro ancora l'aspetto di soluzione, modo di affrontare politico il quadro della scena mondiale.

Questi sono punti da acquisire. Personalmente, con il tipo di diagnostica che ho imparato negli anni '60/'70 secondo me tra quelli che sono intervenuti, se li chiudessimo in una stanza a lungo per chiarire le loro posizioni, si potrebbero cogliere cinque posizioni assolutamente diverse dal punto di vista teorico epistemologico.

Però viviamo in una fase, in un'epoca in cui lo spirito di scissione, che è uno dei temi cardine della riflessione di Gramsci, non si deve necessariamente trasformare nella scissione dei corpi di quelli che applicano lo spirito di scissione.

Questo l'abbiamo già sperimentato a lungo e ci sono prove di laboratorio, quindi forse una certa coabitazione di problematiche e stili di pensiero è quella nella quale Gramsci si troverebbe più a suo agio. Invece, probabilmente in prospettive molto vigorose, Gramsci si trova più a disagio in questo scenario che abbiamo disegnato.

Vorrei intanto invitare Sandro Simonicca e Berardino Palumbo a sedersi qui, per contribuire con me alla discussione. Nell'avviare questa riflessione mi sentirei di porre a me stesso una domanda.

Verso la fine degli anni '70, riguardando la mia storia personale, guardandomi, vedendomi nello studio con le mie carte, in realtà avrei dovuto continuare ad occuparmi di Gramsci per l'eternità, perché stavo lavorando su Gramsci, l'edizione di Gerratana aveva moltiplicato le nostre capacità di interpretazione.

La mia esperienza di ricerca in Toscana è stata un po' l'applicazione di Gramsci al mondo contadino toscano. E invece che succede? Dai primi anni '80, di Gramsci non mi sono più occupato. Diciamo che ci sono stati trent'anni di silenzio, di latitanza. Io sono convinto che Gramsci si era impadronito di me in modo piuttosto profondo, quindi il fatto che non lo citassi non escludeva questo 'imprinting'. Però posso pormi questa domanda: in questi trent'anni senza Gramsci come mi sono trovato, bene o male? E credo di poter dire che mi sono trovato benissimo.

C'era in quel mio modo di essere in quegli anni un po' di eccesso di tradizione italiana e quindi, diciamo, che ho fatto nuove amicizie intellettuali, che ho criticato radicalmente il modello marxista che stava dietro Gramsci, che non ho nessuna nostalgia del comunismo, della dittatura del proletariato, di tutte queste cose di cui pure Gramsci parlava pagina dopo pagina.

Figuratevi se ho nostalgia del partito del proletariato, per carità! Diciamo che ce ne sono ancora dei 'frammenti indigesti' nella scena politica italiana del partito del proletariato, che bastano loro a darmi la prova che non ne ho proprio nostalgia.

Allora che significa tutto ciò? Che non ce ne facciamo più nulla? No, su questo invece sono decisamente più possibilista. Questo giro di ritorno di Gramsci mette in evidenza degli aspetti, ci spinge a rileggerlo, l'edizione na-

zionale è anche questa uno strumento, permettere di leggere contemporaneamente le lettere e le pagine carcerarie, è un'esperienza nuova.

Noi abbiamo letto prima Gramsci nella versione predisposta da Togliatti, con tutti i limiti che presenta, probabilmente non si poteva fare diversamente, però è anche vero che la mia generazione nasce con la 'forma mentis' della prima edizione e quindi, in realtà, è una specie di ampliamento di interpretazione.

Forse oggi lo si può leggere anche con attenzione maggiore ad altre modalità, ad esempio nelle riflessioni sul fordismo c'è il tema degli 'habitus' che è stato detto, poi nell'antropologia tra gli autori è Bourdieu soprattutto che ha sviluppato questo tema, forse è interessante vedere se sia Gramsci che Bourdieu su questi temi siano un po' troppo deterministi oppure non lo sono e possono largamente essere recuperati.

E poi direi – un po' stranamente, non è che sono molto convinto di quello che dico – c'è in Gramsci una sorta di spirito riflessivo che è strano in un autore marxista, perché solitamente l'autore marxista con lo spirito riflessivo ha la convinzione di essere superiore a tutti gli altri, come di essere su un balcone dal quale osservare il mondo.

Invece in Gramsci c'è problematicità. Così come può essere la nozione di cultura come si è venuta definendo negli anni '50/'60, una nozione problematica. Probabilmente si può leggere in modi ulteriori.

Noi abbiamo lavorato negli anni '70 soprattutto con le nozioni di egemonico, di subalterno, tanti altri concetti di scala particolare che noi consideravamo adeguati a fenomeni circoscritti che erano oggetto della nostra indagine. Ebbene, negli anni '70, facevamo anche una lettura politica più larga di Gramsci, e Gramsci era un po' l'imprinting' di quasi tutte le immaginazioni delle politiche culturali che si potevano fare, perché con Alberto Cirese abbiamo molto lavorato sulla differenza tra senso comune e buonsenso ad esempio, su aspetti della stratificazione, senza perdere il senso del percorso che abbiamo fatto.

Su questo, soprattutto sul rapporto politico e cultura Clara Gallini ci ha dato uno spunto abbastanza forte di riflessione.

CLARA GALLINI

«Non esistono gli umili, ma gli umiliati». Inizio con la citazione di un passo dei *Quaderni* che è di certo noto a tutti, ma per me in particolare costituisce parte essenziale del 'mio' pensare Gramsci, un pensare non specialistico, di certo parziale, forse anche infedele, ma che è anche risposta attiva al grande fascino esercitato su di me dalla sua scrittura, quasi come un cortocircuito che scatta tra pensiero e scrittura. Una scrittura, come la sua, fatta assieme di sistematiche ricerche e folgoranti osservazioni, di svolte brusche, di argomentazioni, che poi si dimostrano essere divagazioni solo apparenti perché il baricentro resta pur sempre lì, ben chiaro in testa. Una scrittura, soprattutto,

fitta di domande, punti interrogativi che interpella lo stesso autore e, assieme a lui, ogni lettore. Rileggere Gramsci oggi è tornare a un classico.

I classici vanno ricollocati nel loro tempo: inutile chiedersi cosa sia vivo e cosa sia morto. Utile piuttosto chiedersi: e oggi, rispetto al passato? Come risponderemmo alle stesse domande? O come le riformuleremmo? È forse questo il senso della nostra convocazione, qui a Nuoro per riflettere sui rapporti che le discipline antropologiche italiane hanno avuto, non avuto col pensiero gramsciano.

Cercando allora di fare un modesto bilancio, mi proverò a mettere in luce alcuni punti che sempre più tornano a farmi questione ogni volta che riapro i *Quaderni*. Alcuni, non certamente tutti. Il Gramsci della ricerca, dell'opera aperta è quello che soprattutto amo, ritornandovi quasi a ogni scade d'estate, come ritorno su un altro libro, la cui stesura risale all'incirca agli stessi anni in cui Gramsci finiva di logorare la sua esistenza nel carcere. Niente di più distante dai *Quaderni* potrebbe sembrarci *La cognizione del dolore* di Carlo Emilio Gadda. Strade opposte, indirizzata l'una verso profondità abissali e segrete, l'altra verso la visibilità di comportamenti e credenze. Ma che entrambe si fanno carico della sofferenza, per iscriverla nel quadro di una dittatura politica che ebbe anche come effetto il degrado culturale. Gramsci – non va dimenticato – rifletteva su una sconfitta e si chiedeva 'come' avesse potuto accadere una capitolazione, che era anche capitolazione delle menti. Ma si interrogava anche su come si potesse ricostruire una resistenza intervenendo sui due fronti, diversi ma correlati, di quanto allora si definiva in termini di teoria e di prassi.

Torniamo dunque agli umili. Chi fossero gli 'umili' ai tempi pastrufaziani di Mussolini ce lo dice la voce del *Nuovissimo Melzi*, dizionario decisamente 'popolare' negli anni del fascismo e sulla cui popolarità avrebbe riflettuto anche Gramsci in alcune parti delle sue note.

Così suona il Melzi: «Umile – *agg.* Vicino a terra, basso. *Fig.* Di basso grado sociale, di bassa condizione. Dimesso. Non elevato. Non superbo. Sottomesso».

Questi sono gli umili nell'accezione corrente all'epoca: una accezione che traduceva in un linguaggio cristiano, personalizzando ed esaltando perfino a virtù morale, quanto al contrario era pertinente al 'grado sociale', alla 'condizione' di una pluralità di soggetti. Sono questi gli umili di cui Gramsci nega l'esistenza. Ricordiamo come la frase si completa: «non esistono gli umili, ma gli umiliati». La nota procede poi sviluppando un suggerimento capitale: l'utilità di esplorare le piste della carità e della missione, come pratiche attraverso le quali gli umiliati vengono mantenuti nella loro condizione. Con linguaggio antropologico, parafrasando lo stesso autore, potremmo dire: dobbiamo guardare alle 'procedure' attraverso cui apparati e/o soggetti dominanti operano per ottenere la riduzione dei soggetti in soggetti dominati. La coercizione fisica si colloca, per così dire, come termine di un binomio che ha co-

me altro termine la persuasione, strumento per l'esercizio del potere sulle menti. Ma la corrispondenza è biunivoca.¹

Della coercizione Gramsci faceva quotidiana esperienza sulla sua stessa pelle di recluso. Evadeva coll'esercizio di un pensiero che avrebbe chiamato 'coscienza critica', intesa come procedura di razionalizzazione e oggettivazione dei nessi di realtà materiale (rapporti di produzione) che attraversano il soggetto. Alla coscienza critica veniva affidato il compito di demistificare i miti intesi come strumento o prodotto di una persuasione funzionale al mascheramento di questa realtà, come inganno creatore di autoinganni capaci in sostanza di occultare e assieme perpetuare le reciproche posizioni di umilianti ed umiliati. Feuerbach, Marx, Engels sono i riferimenti inevitabili di una riflessione su religione e ideologia di cui sarebbe perfino troppo facile denunciare oggi gli eccessi di un razionalismo che riduce a maschera del reale quanto al contrario è traduzione del reale in termini simbolici. Penso piuttosto che i tre concetti di religione-ideologia-coscienza critica, nel loro nesso forte, possano essere riconsiderati proprio da noi antropologi non solo come parti fondamentali del pensiero gramsciano ma anche come indicatori di possibili ambiti di ricerca.

Riflettere in termini di coscienza critica comporta di fatto almeno due conseguenze.

– Prima conseguenza

una critica alle verità assolute, al monolitismo di ogni fede, alla feticizzazione dell'assetto sociale vigente. Coscienza critica significa anche assumere posizioni antidogmatiche, di un relativismo duttile, che tiene conto non di astrazioni valoriali, ma valuta in base a prove di realtà. Stigmatizzato sin da allora come peccato dal discorso cattolico, 'relativismo' si trasforma in Gramsci in virtù positiva, come importante strumento di libertà di giudizio, contrastivo rispetto a ogni forma di autorità imposta (mediante coercizione o persuasione). Immediato obiettivo del discorso gramsciano è la Chiesa cattolica, ma possiamo anche immaginarci che l'autore dei *Quaderni* potesse averne in mente altri, e a lui più prossimi, collocabili nel cuore stesso del partito.

La voce 'relativismo' è passata inosservata al redattore dell'*Indice analitico* dei *Quaderni*, sintomatico indizio di un calo di sensibilità sull'argomento in anni in cui era ancora forte il potere simbolico del partito dei lavoratori e quello della Chiesa non era ancora esplicitamente immesso nella scena politica.

Oggi – in uno scenario radicalmente mutato – proprio la questione del relativismo torna a farsi centro di dibattiti, troppo spesso confusionari ed equivoci, che farebbero bene a ricordarsi della lezione di Gramsci. Non mancano però, anche in Italia, antropologi e antropologhe che ricollocando la nozione di relativismo etico nei suoi spazi di pertinenza (distinti da quelli del relativismo

¹ Oggi ci si interroga sul rapporto di reciproca necessità che si è instaurato tra guerra e aiuti umanitari non sempre ricordando le radici storiche da cui si sono originate tali considerazioni.

simo culturale) esprimono posizioni in sostanza compatibili con quelle di Gramsci, che dovrebbe essere rivendicato come prezioso antecedente.

Relativismo appare in Gramsci in stretta connessione con laicità, laicismo (questi due termini sono equivalenti, e la Chiesa non li ha ancora declinati su diverse scale valoriali).

La questione religiosa, cristiana, cattolica – a seconda dei luoghi e dei livelli delle rispettive osservazioni – occupa uno spazio tutt'altro che secondario nel corso di tutti i *Quaderni*, per culminare alla fine in pagine di una stesura fluida e pregnante.² Possiamo considerarla forse come l'altra faccia di quella questione politica, che tocca i rapporti tra classi e Stato. E ai rapporti concordati tra Stato e Chiesa, di cui Gramsci tanto implacabilmente denuncia premesse e conseguenze.

Sulla laicità come principio regolatore dello Stato, e anche del soggetto giudicante, Gramsci si esprime con parole che non sarebbero certo piaciute a molti compagni di partito. Laicità vecchio stampo, gli si potrebbe opporre, che non tiene conto delle possibili esistenze di dimensioni spirituali 'in interiore homine' ... Ma è mai possibile che sull'argomento nessun demo-etno-antropologo abbia qualcosa da dire? Dobbiamo ancora andare a rovistare tra le note della *Fine del mondo*? Oppure meditare sulle posizioni di quel grande liberale (liberale almeno a mio giudizio) che fu Carlo Tullio Altan? – autori tutti che peraltro hanno sempre dichiarato il loro debito rispetto a Gramsci. Allarmante mi sembra il silenzio di tutti noi proprio rispetto a tematiche che oggi più che mai si ripropongono nei termini di uno scontro tra religioni e che chiamano alla riflessione su cosa intendere per laicità – visto nell'ottica delle nostre discipline.

– Seconda conseguenza

l'esercizio di coscienza critica comporta una scelta di parte, che non è esattamente condivisione, ma che non corrisponde neppure a una weberiana sospensione del giudizio. Stare dalla parte degli umiliati non significa necessariamente dividerne la visione del mondo, quanto piuttosto contribuire alla fuoriuscita dal loro stato di assoggettamento.³

Forse, all'epoca di Gramsci e almeno per l'Italia, le parti erano più distinguibili: c'erano i borghesi, gli operai, i contadini. Oggi, sempre più difficile sembrerebbe distinguere 'buoni' da 'cattivi'. E neppure, in un paese governato dalla dittatura, potevano fiorire quelle logiche 'bipartisan' che danno fondamento agli 'americanismi' tipici delle moderne democrazie. Lo stesso tema dell'«impegno dell'intellettuale» non appartiene più alla retorica di qualsiasi discorso – politico, artistico, ecc.

Che gli umiliati siano spariti dal mondo, resta tutto da verificare.

² Il Quaderno *Argomenti di cultura I°* (nel III vol. dei *Quaderni*) contiene l'analisi della cultura cattolica, coi riferimenti al relativismo.

³ «Emancipazione» andrebbe ricondotta al significato etimologico di «liberazione dallo stato di schiavo».

ALESSANDRO SIMONICCA

Vorrei svolgere qualche riflessione, abbastanza veloce, a ragione del tempo e per l'accumulo di argomenti già attraversati, riguardo una questione tanto delicata quanto importante. Si tratta dei diversi 'livelli di astrazione concettuale' su cui ci si può collocare quando affrontiamo il pensiero di Gramsci, in particolare quello dei *Quaderni del carcere*.

Iniziamo dicendo che possiamo indagare tale pensiero affrontandolo da due prospettive (per lo meno): leggendo 'Gramsci secondo Gramsci' oppure 'Gramsci secondo la prospettiva dell'interprete attuale'.

So bene, per convinto anche se non assoluto credo ermeneutico, che le due prospettive non sono affatto scotomizzabili, che il significato di un pensiero non può essere scisso dalla storia delle sue interpretazioni e che il senso di un'opera o di un autore implica sempre una 'fusione di orizzonti' con altri orizzonti, e quindi l'incontro e scontro fra molte possibili letture. Rimane però pur sempre il problema di quanto il 'testo' possa essere 'aperto', quanto sia suscettibile di plurime letture o di antitetiche interpretazioni; più precisamente, quale sia il suo nucleo 'intangibile' o, si perdoni il termine oggi per nulla di moda, 'essenziale'.

Per tali complessi motivi si suole distinguere fra due strategie ermeneutiche, l'una ricognitiva e l'altra semiotica. L'una stringe su un nucleo consapevolmente espresso dall'autore, la seconda inserisce il testo su una fuga infinita dei significanti. Per quanto riguarda Gramsci – ma probabilmente tale assunto è in maniera larga generalizzabile – la faccenda è più articolata: esistono diverse fasi del suo pensiero, esiste una prassi politica gramsciana, esistono diverse scritture sue proprie. Nonostante la 'diversità' interna a Gramsci, però, è in particolare sul nesso fra politica e teoria che forse corre il maggiore punto di frizione. Cito per tutti le posizioni di Palmiro Togliatti (ma la stessa posizione «il Migliore» la doveva esprimere anche per gli scritti giovanili marxiani) che, discutendo nel secondo periodo postbellico attorno ai fondamenti epistemologici del marxismo, e, in particolare a proposito della presentazione delle opere gramsciane, sosteneva che Gramsci fosse 'interpellabile' solo a partire dalla prassi politica e dall'*empasse* della politica comunista post-1917.

Il problema, dunque, consiste proprio nel comprendere cosa volesse veramente significare questa lettura del 'primato della politica' intenzionato da Gramsci. Stringo velocemente. Il ritorno a Benedetto Croce da parte dei *Quaderni* non doveva essere interpretato come un ritorno alla posizione precedente alle *Tesi su Feuerbach*, cioè a una discussione 'scolastica' e 'accademica' scorporata dalla dimensione della storia umana come dimensione dei 'rapporti sociali', ma come crisi della 'egemonia culturale' della sinistra comunista, da superare in funzione e direzione socialista e 'rivoluzionaria'. (Tale assunto, del resto, era ed è stata una costante nell'atteggiamento mostrato dal marxismo italiano verso le discipline antropologiche, a partire dalla polemica con

Ernesto de Martino entro la *querelle* sulla possibile autonomia di una visione antropologica del Mezzogiorno italiano ...).

Il modello che, probabilmente, i partecipanti al dibattito avevano interiorizzato, ma non certo depurato del 'contesto russo', era il Lenin di *Materialismo ed empiriocritismo*, del 1909, in verità già allora vecchiotto di un cinquantennio, ove l' "artefice dell'Ottobre russo" predicava una tesi totalmente 'corrispondentista' fra pensiero e realtà, vedendo nella 'filosofia' e nella costruzione della discorsività filosofica una forma diretta di legittimazione del dominio di classe a livello del pensiero, piegando però l'ideologia da riflesso spontaneo degli intellettuali borghesi a cosciente costruzione manipolata di interessi di parte sulle e contro le classi oppresse.

Non si dimostra certo molto coraggio a dichiarare, oggi, che il libro era (e resta) un libro assai brutto; e l'unica sua nota positiva rimane forse una sorta di aspirazione a divenire un urlo antifilosofico a liberarsi dalle catene della religione e dalla 'preteria filosofica' come forma di dominio mentale sul corpo degli sfruttati; in ogni caso, un manifesto filosofico da non additare all'imitazione di nessuno. A suo modo, però, sembrava (e sembrò a molti) il viatico critico/decostruttivo delle ideologie borghesi quale momento necessario di preparazione alla rivoluzione, nonché momento necessario per eliminare il 'revisionismo' intellettuale all'interno delle fila del movimento operaio, e in particolare nella sua 'classe dirigente'. Libro scritto per l'*intelligentzia*, ovviamente, e *in primis* per quella che allora si denominava «socialdemocratica», in ragione del processo storico che aveva visto imporsi in Germania, pur tra mille contraddizioni, la più forte organizzazione socialista del tempo, la socialdemocrazia tedesca appunto. Del resto, Lenin 'filosofo' si mostrò sempre irriducibile e fermo alle sue prime idee, nonostante altri suoi più interessanti successivi scritti. Ad esempio, la ricezione leniniana della lettura di Hegel esposta nei suoi *Quaderni* del 1916-1917, fu diversa, certo, e senz'altro più positiva rispetto alla precedente opera filosofica, come infatti dimostra la loro recezione sia negli scritti attivistici e antidiamatisti del (primo) Lucio Colletti sia in quelli francesi di Henry Lefebvre. Nonostante ciò, ma anche il (sia pur intelligente) Lenin lettore di Hegel non fuoriesce dal rapporto sovra enucleato di politica/teoria.

Ora le parole di Togliatti furono criticate da molti intellettuali per l'eccessiva politicizzazione del pensiero gramsciano che con sé traevano e, a parte il gruppo ortodosso e filosovietico, i più sostennero la necessità di una (sia pur relativa) autonomia della riflessione intellettuale e della filosofia dal campo politico vero e proprio. Insomma si cercò di garantire l'autonomia dell'intellettuale, ma rimase sullo sfondo l'adesione a una convergenza finale fra teoria e prassi politica. Quel che tuttavia è più importante sottolineare è che rimaneva inesplorato e intatto il significato e il meccanismo definitorio sia di politica sia di teoria, rispetto cui la famosa formula «Ohne Theorie keine Revolution» rimaneva un mero enigma: quale delle due componenti doveva venire prima o surdeterminare l'altra?

Per affrontare il tema vorrei riprendere due punti in particolare, che ritengo importanti e di qualche aiuto nella discussione attuale:

- il tema dell'analisi empirica delle classi
- il legamento fra l'entità dei soggetti e i contesti politico-culturali.

Veniamo al primo aspetto. Molta parte delle novità gramsciane discende – e su ciò non v'è molta contesa – dalla sua convinzione che l'analisi delle classi non andasse condotta sulla linea del *Primo Libro* del *Capitale*, ma in termini più empirici e contestato-dipendenti (se si vuole, bisognava partire dal *Terzo Libro*). Certo i *Quaderni* gramsciani non abbandonano mai il concetto di classe, ma, al di fuori della fabbrica, il loro suggerimento è di usare – con parole d'oggi – la psicologia sociale e la sociologia dei gruppi. Studiare cioè i ceti sociali veri e propri, con le loro specifiche asimmetrie, le loro connotazioni di prestigio e le loro articolazioni interne, e vedere da quale tipo di radicamento culturale tali ceti traessero le loro ragioni di senso e di interpretazione del mondo. (È noto, tra l'altro, che è qui che si colloca il concetto di «dislivelli culturali» e di «folklore progressivo», che tanto ha affannato gli interpreti delle pagine gramsciane e gli analisti demologi che hanno tentato di applicarlo.)

Ora, in sé, l'operazione oggi ci appare quanto mai semplice; e non diciamo 'banale', per non incorrere in un pesante fraintendimento dello spirito del tempo – settario ed estremamente ideologico, per lo meno allora. All'incirca: far cessare l'ideologia precostituita e vedere la realtà da vicino, nella sua empiricità, e non con occhiali altrui. Il che è senz'altro indicazione utile ma niente affatto chiara. (Sui marxisti che cercano di fare analisi empiriche di classe, poi, ci sarebbe molto da ridire: né *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* di Lenin, del 1899, né *L'analisi delle classi della società cinese*, di Mao Tse Dong, del 1926, brillano infatti per autonoma riflessione, per quanto sono entrambe oberate dal fardello della 'contraddizione fondamentale'. La ragione proviene da lontano: la nozione di «empiria» ha sempre fatto fatica a trovare adeguata cittadinanza nel marxismo novecentesco, riluttante da sempre al falsificazionismo.)

Fare analisi empirica delle classi, andando oltre il pesante maglio del rapporto strutturale capitale/lavoro, era una indicazione a vedere la realtà nella sua concreta materiale 'costituzione', e non in una sua sola componente. Una costituzione di cui cercare il legame non solo passivo di mera subalternanza, ma anche quello attivo e legittimante di 'consenso'. Altrimenti – questo il quesito – perché le classi e i ceti subalterni non si ribellavano? La risposta gramsciana coincise con l'analisi della ristrutturazione fordistica del capitalismo, ma in particolare con la teorizzazione della nozione di «egemonia». La nozione fondamentale che adoperò fu di «egemonia» quale collante di adesione e consenso, a vari livelli di coscienza sociale e individuale. La legatura – possiamo anticiparlo ora – era di tipo 'culturale': si trattava delle *Weltanschauungen* in cui ogni ceto sociale conviveva.

Qui stava la novità. «Egemonia» però non è un termine neutro, né ingenuo. È un termine che non passeggia da solo, ma si lascia guidare da un *frame*; e il *frame* può essere diverso.

Per avvicinarsi all'oggetto, mi avvarrò della bella discussione, avvenuta fra gli anni Sessanta e Settanta, fra filosofi e politici, sulla riconducibilità della Teoria Marxista della Società al modello epistemologico dello storicismo o dello strutturalismo.

Debbo rammentare che la discussione di allora, all'interno delle forze di sinistra, si svolse esemplarmente tra la versione del marxismo e del leninismo operata, rispettivamente, da Luciano Gruppi e da Cesare Luporini. Nella versione storicistica di Gruppi (ma anche, fondamentalmente, di Togliatti) il marxismo italiano era una continuazione del marxismo rivoluzionario terzo/internazionalista (comunista), lungo la linea dei 'classici del marxismo' (Marx-Engels-Lenin-Stalin-Mao-Gramsci), che avrebbe dovuto 'solo' fare i conti con la 'logica specifica della situazione specifica' (fare la rivoluzione in Russia era una cosa, farla in Italia era un'altra, ma era sempre la 'stessa' cosa), cioè con un'analisi delle classi contestuale, su cui fare sviluppare un progetto politico di emancipazione politica in chiave socialista. Tale concezione rimandava all'esistenza di una soggettività storica reale, slungantesi nella storia, e dettata fondamentalmente dal tempo di formazione della classe operaia.

L'ipotesi strutturalistica derivava invece da una concezione discontinuista della storia, dalla idea che nella storia delle formazioni sociali si operassero sempre delle *coupure* – così come nelle teorie. Luporini proveniva da una stagione di forte ammodernamento filosofico degli studi marxistici italiani e tentava di introdurre nella discussione generale una diversa concezione del tempo storico e della attività politica; disposizione teorica questa, cui corrispondevano le sue simpatie per l'apertura agli studi di antropologia culturale e di analisi politica delle ideologie filosofiche in una Facoltà, quale quella di Lettere e Filosofia fiorentina, che nel post-68 reagiva inquietamente allo storicismo filosofico dominante in nome di un maggior impegno verso la realtà concreta.

Gli esiti della lotta non furono brillanti né per il primo né per il secondo interprete. Gruppi si sarebbe di lì a poco impaniato sul problema teorico dello Stato nel marxismo e sul problema del dopo-Gramsci; e lo storicismo subì un forte colpo. Ma nemmeno Luporini vinse la sua battaglia filosofica né riuscì a spostare granché nella teoria politica della sinistra, perché la Teoria Marxista della Società avrebbe/aveva preso una direzione politicistica dagli esiti complessi (e questa è un'altra storia, quella del passaggio dal 'partito di avanguardia' al 'partito di massa', sulla direzione Togliatti-Berlinguer). Eppure va ricordato che Luporini aveva lavorato su Gramsci, e vi aveva lavorato sulla scia di Louis Althusser (grande suo sodale, tra l'altro), introducendolo in Italia con l'edizione del suo *Pour Marx*, e leggendo Gramsci in termini di *coupure* teorica.

Per quanto concerne il primo problema, cioè l'analisi delle classi, il gramscismo – dicevamo – fu assai utile per la sua duttilità e per l'invito a un pazien-

te lavoro di analisi e critica del mondo concreto, al di fuori di ogni ipotesi blanquista. Il che, del resto, era quello che affermava lo stesso Gruppi quando parlava di Gramsci come di un Lenin italiano, emancipato dalla necessità di conquistare in armi il 'Palazzo d'Inverno'. Gramsci in ogni caso serviva a recuperare la necessità di analizzare le condizioni di esistenza delle classi subalterne, e di sondarne le rispettive competenze conoscitive e autoriflessive.

In questo delicato passaggio, Gramsci doveva retrocedere dall'assunzione di una presenza aprioristicamente data della 'coscienza di classe', per recuperare la dimensione 'culturale' delle classi e dei ceti di una 'nazione'. L'aspetto quindi più interessante della questione è proprio la posizione della cultura, e l'urgenza di pensare che nell'analisi delle classi e dei ceti fosse indispensabile introdurre elementi 'culturali' di esperienza, valutazione e giudizio propri dei soggetti agenti, niente affatto riconducibili a mera ideologia o mistificazione, o, come si diceva allora, a mera «sovrastruttura».

Il passaggio gramsciano era allora (e permane) potente: passare da una concezione puntata sulla 'coscienza di classe' come motore della prassi che trasforma, alla cultura come dimensione strutturata che va oltre le consapevolezza dei singoli, ma quanto mai 'efficace' nei risultati. È quasi inutile sottolineare che il nodo era proprio il 'marxismo umanistico' di quegli anni: il passaggio alla coscienza di classe del proletariato come momento della soggettività storica salvifica dello spirito del mondo doveva essere immortalata proprio allora dal Georgy Lukàcs di *Geschichte und Klassenbewusstsein* e dal Karl Korsch di *Marxismus und Philosophie* (significativamente, stesso anno, il 1923), che, pur nella differenza dei rispettivi impianti teoretici, rappresentavano la lettura filosofica del 'consiliarismo operaio' di quegli anni, di cui il Gramsci torinese era ben convinto. Il proletariato come autocoscienza dialettica della merce o la priorità della classe operaia come soggetto della trasformazione sociale significavano, in entrambi i casi, che il vero nodo era il superamento della filosofia/pura teoria nella prassi trasformatrice. Ma, ancora una volta, su questa idea di 'superamento' della teoria nella prassi la confusione era notevole.

L'attivismo del marxismo umanistico e storicistico dei primi anni Venti, in cui pur cresce, viene da Gramsci riletto in chiave critico-materialistica, e ulteriormente approfondito nella sua più propria esigenza: scrostare il marxismo sia da una monolitica teoria legalista dello sviluppo della storia delle formazioni umane del lavoro associato, sia da una teoria volontaristica di presa di possesso del potere. Non si doveva, insomma, né defatalizzare il processo storico né seguire le chimere (orribile accusa!, allora) dell'idealismo e del volontarismo.

Il richiamo alla sociologia dei ceti e alle loro rispettive filosofie del mondo (i loro 'sensi comuni') subordinava la trasformazione sociale alla comprensione dei legami ideologici che intrattenevano le masse con il potere, in ultima istanza legittimandolo. Da questo punto di vista, il concetto di «egemonia» era una risposta complessa che bypassando oggettivismo e soggettivismo avrebbe dovuto individuare i nessi mediatori legittimanti tanto i ceti quanto

l'ordine sociale del presente. Tali nessi erano appunto gli intellettuali e l'importante era l'analisi della loro collocazione, del loro ruolo e della loro capacità attiva in una totalità sociale.

Se entriamo nel laboratorio concettuale gramsciano, vi è da precisare però che esiste un livello di egemonia all'interno del/i ceti/i sociale/i rispetto al potere e alle altre classi sociali, e vi è un livello di egemonia come forma di sintesi politica per processi di trasformazione sociale (tematica che assunse la denominazione di «principe moderno»). Se si vuole, cambiando un po' i termini e le circostanze, si potrebbe dire che si tratta della diversità fra una 'guerra di posizione' e una 'guerra di manovra'. Nel primo caso l'egemonia tiene assieme diversi corpi sociali rendendoli oppositivi ad altri, in una sorta di campo politico di forze conflittuali che si contendono il potere o l'accesso alle risorse (in maniera simile al «campo» di Bourdieu); nel secondo caso si tratta di una statuizione che porta ad aggregazioni foriere di un 'blocco' per l'azione. Bisogna, cioè, assumere che vi siano due livelli di egemonia, quella che lega una classe o un insieme di ceti al loro interno e dà vita ad una 'articolazione' (vedremo l'importanza del termine), e quella che opera una sintesi di alleanza politica (un partito) per un progetto di trasformazione (o di mediazione – e qui le faccende si complicano) della società.

Molto spesso sembra che l'egemonia si collochi sempre e solo a un livello alto, e che da qui ne possa e ne debba discendere un progetto organizzativo capace di dirigere le classi e/o ottenerne il consenso. Franco Cassano, nel 1979, ha mostrato in maniera tagliente (*Il teorema democristiano. La mediazione della DC nella società e nel sistema politico italiani*) che l'unico partito d'Italia che abbia veramente svolto un tale tipo di egemonia, è stata la *Democrazia Cristiana*, perché attorno a essa si è organizzato uno storico consenso di varie classi e ceti, cioè un autentico blocco storico, e su esso si è articolato lo stesso Stato. Non so sino a che punto la nozione «mediazione politica» coincida con quella di «egemonia»; non interessa qui dibattere su come il provocatorio volume di quegli anni avesse tagliato unilateralmente il pensiero gramsciano, quanto comprendere la diversità del livello di 'consenso' che l'egemonia può attivare, e fissarne l'importanza.

L'egemonia, in realtà, non pone sempre se stessa entro un processo *up bottom*. Essa può anche impulsare un processo di strutturazione sociale, di movimenti interni di idee, credenze, stati d'animo e situazioni che corrono assieme alle azioni dei soggetti, e impegnano i soggetti in forme condivise di attività o progetti, e che spesso contribuiscono a formare anche sistemi di reazione soggettiva a specifici flussi di formazione di valori.

Questa è una nozione di egemonia che denominerei «strutturalistica» (di contro alla prima nozione di 'principe moderno/partito' che chiamerei «storicistica»), perché non considera le soggettività come flusso direzionato, ma come macchine, masse composte, configurazioni articolate.

Chi ha ben colto questi passaggi sono stati senz'altro (o per lo meno su questo importante snodo hanno mostrato una sensibile forte convergenza) i

birminghamesi 'Cultural studies'. Questi ultimi infatti rappresentano una stagione e un percorso intellettuale che presenta forti analogie con il percorso gramsciano, a partire da un tema classico della 'società di massa', ossia dall'immansuetimento' della classe operaia (in questo caso, inglese) e dalla tendenza a suturare le diseguglianze di potere con la leva della affluenza consumistica. La risposta a tale connessione (che coincide niente meno che con la fine dell'idea di una rivoluzione socialista mondiale) coincide con il tentativo di recuperare l'autenticità e la veridicità della 'vita tradizionale', e di attribuire un senso progressivo agli intellettuali. Tali studi infatti nascono, nelle opere di R. Hoggart e R. Williams, con l'idea del recupero della cultura operaia, e della cultura subalterna in genere, come esperienza di vita caratterizzata da una 'struttura del sentire' affatto originale. Diventano poi con Stuart Hall, in particolare, il campo di una riflessione a tutto tondo sulle dimensioni del potere in una società di massa. Dei 'Cultural studies' mi sembrano due i concetti importanti su cui riflettere: il Concetto di «articolazione» e il concetto di «resistenza». Fermiamoci su questi due termini ed iniziamo dal primo.

L'articolazione esprime il carattere composito della 'coscienza sociale' delle classi subalterne e cioè gli elementi che le collegano e le distinguono dalle classi dominanti. Altrimenti – si chiede Stuart Hall – perché gli operai tedeschi avrebbero votato per Hitler negli anni Trenta e – ovviamente *mutatis mutandis* – Margaret Thatcher negli anni Settanta? L'«articolazione» non è affatto una ibridazione alla Homi Bhabha – si intenda – ma alla Ernesto Laclau: è un ingranaggio che agisce in maniera contraddittoria sui soggetti portatori, superando la loro stessa consapevolezza. Ed è proprio nell'intersezione fra discorsività differenti che si situa l'anello del convincimento e del consenso sull'ordine sociale attuale, grazie al ricorso da parte dei soggetti implicati ad argomentazioni retoriche miste.

Passiamo al secondo termine. La resistenza è il meccanismo che porta i soggetti ad attuare strategie di identificazione e, insieme, di produzione di conflitti. Senz'altro la resistenza è una categoria a basso livello predittivo, e spesso sconta ampi spazi di ambiguità qualora la si voglia concettualizzare: può veicolare forme di opposizione al potere prestabilito (come ritengono Hoggart, P. Willis e in parte Williams) oppure attivare strategie di negoziazione che si servono della discorsività dell'opposizione per richiedere l'interpellation retorico-ideologica.

Questo insieme di argomentazioni rende importante il contributo che il CCCS ha dato alla riflessione sulla possibilità dell'analisi culturale come problema politico. E fa il paio con l'idea che la dimensione culturale sia costitutiva della politica. Ora, se andiamo a misurare calibro e gittata di queste categorie che fuoriescono insieme dal gramscismo e dai 'Cultural studies' (l'articolazione, la congiuntura, la resistenza e le altre), è importante e necessario interrogarsi sulla loro natura. Sono categorie che descrivono un pezzo comune di mondo, o cosa altro? Sono categorie di analisi 'nazionale' oppure sono mere operazioni euristico/mentali per compendiare in qualche modo le

contraddizioni del mondo e i suoi troppo veloci mutamenti? Sono categorie deboli che cercano di catturare l'empiria, oppure sono mere rappresentazioni contestuali?

BERARDINO PALUMBO

Il mio personale rapporto con l'opera di Gramsci, oltre ad essere tutto interno ad un orizzonte discorsivo disciplinare e antropologico, si costruisce in uno scenario intellettuale diverso, per generazione e formazione, da quelli, ben più articolati, evocati fino ad ora. In effetti, avendo studiato antropologia all'interno di quella che, fino ad un paio di decenni fa, eravamo abituati a chiamare la tradizione etnologica italiana, l'incontro con il pensiero di Gramsci non era né previsto, né probabile. In Italia l'antropologia culturale e/o la demologia di ispirazione gramsciana, da un lato, e l'etnologia, diffusionista e/o eclettico-funzionalista, dall'altro, non dividevano né quadri teorici, né matrici ideologiche. Nel campo accademico, poi, ancora nei primi anni '80 del secolo scorso, occupavano posizioni spesso conflittuali. Nelle lezioni di Vinigi Grottanelli, Italo Signorini, Carla Rocchi o anche Giorgio Cardona, da me seguite tra il 1980 e il 1983 alla 'Sapienza' di Roma, il nome e le opere di Gramsci non c'erano; il suo pensiero non aveva un peso esplicito o evidente, almeno per uno studente. Gramsci e le sue 'note sul folklore' erano piuttosto parte del patrimonio 'degli altri', della tradizione demo-antropologica italiana, allora rappresentata, in quella Facoltà, da Diego Carpitella e Alberto Cirese: nessun approccio sistematico, nessuna riflessione intorno ad un universo teorico ritenuto lontano dai quadri concettuali dell'antropologia internazionale (inglese, francese o statunitense che fosse). Non si tratta qui di riflettere sulle articolazioni, le divisioni e le chiusure intellettuali del campo antropologico italiano negli anni '60, '70 e ancora '80 del secolo scorso. Piuttosto mi sembra utile interrogarsi sul come – e solo incidentalmente sul perché – pur non essendo Gramsci un autore con il quale, nella mia formazione, fosse previsto un confronto, il dialogo con il suo pensiero mi sia ad un certo punto apparso inevitabile.

L'incontro avvenne inatteso mentre lavoravo sui materiali della mia etnografia tra gli Nzema, popolazione del Ghana presso la quale mi ero recato per la tesi di dottorato.⁴ Il problema e l'ipotesi di partenza (i nessi tra sistema di discendenza matrilineo e l'imporsi di un'economia di mercato legata alla presenza dei *cash crops*, da un lato, e il possibile affievolirsi dei legami uterini a vantaggio di 'più efficienti' vincoli di filiazione paterna, dall'altro) si iscrivevano a pieno nei modelli tardo funzionalisti nei quali avevo formato le mie competenze antropologiche. Il contatto con il terreno e la letteratura interna-

⁴ La mia ricerca si era svolta all'interno di quella che era stata (e che dopo il 1990 sarebbe tornata ad essere) la Missione etnologica italiana in Ghana, aperta negli anni '50 da Grottanelli: cfr. PAVANELLO 1998.

zionale sull'Africa occidentale, però, avevano da subito mostrato l'inadeguatezza del mio apparato teorico. Era infatti impossibile considerare quelle dei regni akan come delle società 'tradizionali' di recente inseritesi nella 'modernità'. Al contrario gli studi antropologici e storiografici dimostravano che esse e le loro strutture politiche si erano costruite fin dall'inizio' (XVI-XVII secolo) all'interno di un'ineludibile relazione con la presenza occidentale.⁵ In un simile scenario era necessario, come detto, abbandonare ogni rappresentazione 'etnologica', tassonomica e primordialista, che immaginasse quello nze ma come un mondo isolato, chiuso in se stesso e in procinto di essere destrutturato da un'improvvisa modernità. Nello stesso tempo occorreva inscrivere l'etnografia in modelli teorici capaci di rendere conto sia della continuità strutturale di tali società e delle sue logiche di potere, sia della loro piena storicità, sia, infine, dell'estrema dinamicità che connotava da secoli l'agire politico ed economico dei loro membri. Fu alla ricerca di tali modelli che mi imbattei nella proposta teorica ed etnografica avanzata agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso da Jean e John Comaroff (1991, 1992). Interessati a riflettere sulle: «forme in cui il potere entra – o con più precisione è implicato – nella cultura» (Comaroff e Comaroff 1991, p. 22), i lavori dei due studiosi sudafricani trasferitisi a Chicago indagavano con attenzione storiografica e densità etnografica: «i processi storici che strutturano i rapporti di inegualianza tra entità sociali discrete» (Comaroff e Comaroff 1992, p. 55) e soprattutto «i termini in cui (tali forze) sono percepite nella vita quotidiana [...] e sono comprese dagli attori sociali [...] fino a divenire un carattere essenziale dell'ordine "naturale" della cose» (*ivi*, pp. 59 e 54).

Alla base della loro lettura della storia coloniale degli Tswana i due studiosi ponevano la dialettica tra 'egemonia' e 'ideologia'. Nel lessico dei Comaroff (1992, pp. 28-29), l'egemonia':

si riferisce a quell'ordine di segni e di pratiche concrete, proprie di uno specifico campo culturale, che viene ad essere assunto come la forma naturale, universale e vera di ogni essere sociale [...]. Il piano dell'egemonia è composto da cose che funzionano senza essere nominate, da cose che, essendo assiomatiche, non sono di solito oggetto di spiegazione o di argomentazione.

Mentre dunque l'egemonia' «è quella parte di un'ideologia dominante che è stata naturalizzata e che, avendo modellato a propria immagine una concreta realtà, sembra non essere più ideologica» (*ivi*, p. 29), l'ideologia' «ha origine nelle asserzioni di un particolare gruppo sociale [...]; tende ad essere percepita come discorso e interesse di parte ed è dunque più aperta alla contestazione» (*ivi*, p. 29).

Per quanto le assonanze tra quelle dei Comaroff e altre nozioni teoriche circolanti in antropologia e nelle scienze sociali di quegli anni siano evidenti

⁵ Cfr., da un punto di vista storiografico, almeno KEA 1982, WILKS 1993, McCASKIE 1995.

(habitus, spazio pubblico, società civile, incorporazione) i due studiosi di Chicago inscrivono i concetti di 'ideologia' ed 'egemonia', la dialettica storico-politica che li connette e l'intera loro prospettiva in una diretta ascendenza gramsciana (Comaroff e Comaroff 1991, pp. 18-23).

Lavorando su tipici problemi antropologico sociali (le relazioni tra sistema fondiario, discendenza e meccanismi di trasmissione ereditaria dei beni) in un'area classicamente immaginata come 'etnologica', mi ritrovavo così ad incontrare proprio il pensiero di Gramsci, sia pur mediato dalle particolari interpretazioni che ne venivano fornite da studiosi anglofoni. Fu al seguito di tale incontro, del resto, che pensai di interpretare come una forma di 'discesa culturale', di 'folklorizzazione', la presenza tra i membri di lignaggi comuni di pratiche matrimoniali particolari (il matrimonio con la cugina incrociata patri o matrilaterale), attestate fin dai primi decenni del XVIII secolo tra lignaggi aristocratici e regali. Quelle che erano strategie centrali nella costruzione degli spazi politici statali nelle aree akan meridionali nel corso del XVIII e XIX secolo, oltre due secoli dopo venivano consapevolmente adoperate come strategie per razionalizzare i rapporti tra spazi politici locali e sfruttamento economico dei diritti di accesso alla terra. In questo senso potevo anche supporre che tali pratiche, insieme ad altre, nel corso degli ultimi due secoli, potessero essere passate da uno status egemonico, abitudinario e poco contestabile, ad uno ideologico, strategico, oramai oggettivato e per questo più facilmente contestabile.⁶

Al di là della possibilità di fornire letture più articolate, attente alla dimensione processuale delle strutture sociali e politiche e all'intima connessione tra poteri, pratiche sociali e forme di 'oggettivazione culturale' (gli Nzema, gli Akan, la matrilinearità, il lignaggio), il confrontarsi in questo modo con il pensiero di Gramsci (mediato da antropologi sociali africanisti che ne adoperavano in maniera filologicamente creativa alcuni concetti chiave) aveva un carattere in qualche misura paradossale che non mancò di colpirmi. Formatomi in una prospettiva che faceva della cauterizzazione dalle influenze gramsciane una strategia di differenziazione all'interno del campo accademico, attraverso la quale posizionarsi vicino ad ideali (ideologici) standard internazionali, finivo per ritrovare Gramsci proprio tra i più aggiornati approcci antropologici d'oltre oceano. Mi colpiva, inoltre, fin da allora, il particolare ritmo asincrono (una sorta di specifico *ragtime*) che l'antropologia culturale italiana sembrava seguire rispetto ad altri regimi di storicità disciplinare: essa, infatti, a partire dai primissimi anni '80 del secolo scorso si era sempre più allontanata da quella ascendenza gramsciana che ne aveva connotato sia gli esordi, sia alcuni importanti esiti etnografici, proprio nel momento in cui quella stessa linea di pensiero, per precise ragioni conoscitive, diveniva oggetto d'interesse privilegiato nel cuore anglofono di quella antropologia socio-culturale alla quale la

⁶ Cfr. PALUMBO 1991, 1992a, 1994, 1995.

‘nostra’, ‘autarchica’ antropologia si era, a lungo, contrapposta. Tornerò su queste aritmie intellettuali in conclusione di questo mio intervento. Non mi soffermerò, invece, se non in maniera incidentale, sulla correttezza filosofica, politologica e concettuale della particolare lettura della diade ‘egemonia/ideologia’ fornita dai Comaroff. Va subito detto, infatti, che le analisi e i dibattiti intorno all’opera di Gramsci svoltisi nelle scienze sociali e politiche italiane, antropologia culturale compresa, tra la fine degli anni ’50 e i primissimi anni ’80 mi apparvero da subito ben più sofisticati, dal punto di vista teoretico, rispetto a quelli statunitensi, ma, diversamente da quelli, poco propensi a mescolarsi con concrete pratiche di ricerca etnografica e antropologica. Inoltre era abbastanza evidente che l’interpretazione dei concetti gramsciani fornita dai Comaroff – come ha dimostrato Kate Crehan (2002) e come del resto avevano ribadito gli stessi Comaroff – più che da un’analisi diretta e attenta dell’opera di Gramsci fosse mediata dalla lettura che Raymond Williams (1977) e Stuart Hall (1986) avevano fornito del suo pensiero. Una volta che si sia constatato tutto ciò, resta comunque il problema – sul quale intendo soffermarmi – delle motivazioni teorico-conoscitive che avevano portato un numero non irrilevante di antropologi statunitensi a rivolgere la propria attenzione, strumentale e forse poco corretta in termini filologici, ma sicuramente produttiva sul piano etnografico, verso l’opera di Antonio Gramsci.

Al di là dei Comaroff, infatti, tra la seconda metà degli anni ’80 del Novecento e gli anni finali del secolo, Gramsci diviene un autore di riferimento di un numero crescente di antropologi statunitensi. Taussig (1987, pp. 287-288), ad esempio, pur non adoperando direttamente Gramsci, ma mediandone alcuni concetti da Gwyn Williams e Raymond Williams, adopera proprio la nozione di egemonia per tentare di comprendere come, nella sua etnografia colombiana, si costruiscano le basi sociali della convinzione e, dunque, come il terrore divenga parte del ‘senso della realtà’. Anche Frankeberg (1988), a partire da una ben più diretta conoscenza degli scritti di Gramsci, riflette sulla nozione di egemonia, connettendola, però, da un lato al rapporto tra intellettuali, stato nazionale e istituzione medica, e dall’altro alla forza dei meccanismi di incorporazione dei rapporti egemonici di dipendenza. Sulla dipendenza e le capacità/possibilità di opporre resistenza alle forze egemoniche, all’interno di una lettura gramscianamente orientata dei nessi tra cultura, incorporazione e potere, lavora invece, qualche anno dopo, Ana Alonso (1992) nella sua etnografia di donne della Sierra Madre messicana, mentre l’attenzione di Linger (1993) si concentra sui rapporti tra egemonia e senso comune. Più che moltiplicare gli esempi e le citazioni di lavori etnografici e antropologici direttamente influenzati dal pensiero di Gramsci, può essere utile, da un lato, cercare di individuare alcuni dei nodi teorici più generali intorno ai quali gli antropologi d’oltre oceano chiamano ad operare le nozioni gramsciane e, dall’altro, provare a cogliere le motivazioni conoscitive che spingono studiosi provenienti da esperienze e formazioni disciplinari diverse a guardare verso di esse. Con le cautele e la rapidità inevitabili in un testo di questo tipo, mi sembra si possa

dire che, nell'antropologia statunitense degli anni '80-'90 del secolo scorso, il riferimento all'opera di Gramsci, insieme a quello di studiosi contemporanei come Foucault, De Certeau e Bourdieu, fosse connesso ai tentativi di fornire risposte empiriche ad alcune domande teoriche rimaste irrisolte negli scenari concettuali (strutturalismo, interpretativismo, marxismo e teoria del sistema-mondo) che avevano dominato la scena nei due precedenti decenni: come rappresentiamo la storicità interna di ogni sistema socio-culturale e, più ingenerale, come scriviamo la storia?⁷ Quindi, ad un livello etnograficamente più specifico, come analizziamo la prassi umana, con le sue dimensioni incorporate, abitudinarie e, dunque strutturate da relazioni di potere e di forza di volta in volta diverse, da un lato, e con i suoi spazi di libertà, creatività e resistenza, dall'altro?⁸ Quali i processi storici, politici, quali le tecnologie di produzione/costruzione/definizione del sé, della soggettività e della corporeità?⁹ E quindi, esiste una lettura specificamente antropologica ed etnografica dello stato nazionale e dei suoi legami, culturalmente e socialmente variabili, con il 'senso comune', lo 'spazio pubblico' e la 'società civile'?¹⁰

Se, dunque, i rapporti tra potere, cultura, prassi (*agency*), soggettività, storia, stato nazionale e 'società civile' – oltre a quelli connessi con la crisi della rappresentazione etnografica – costituiscono temi nodali della ricerca antropologica statunitense di quel periodo, si comprende più facilmente l'interesse per le tesi di Gramsci. La sua idea complessa dei rapporti tra stato nazionale e esperienza concreta di reali esseri umani, la sua consapevolezza della natura insieme politica e incorporata dei processi di gerarchizzazione (gli uniliati e non gli umili, come ricorda Clara Gallini), la sua analisi dei processi di costruzione di un senso comune nazionale potevano fornire, e hanno fornito, spunti decisivi per l'elaborazione di un'analisi etnografica e antropologica dello stato nazionale. La sua filosofia della prassi, insieme dialettica e marxiana, è stata di stimolo per l'elaborazione di un'antropologia storica capace di uscire dalle secche e dagli schematismi dell'antropologia marxista, delle diverse versioni teoriche del sistema mondo e anche delle più aggiornate versioni di 'political economy'. Se, infatti, nel 1978, il volume monografico di *American Ethnologist* dedicato alla *political economy* già individuava le linee di frattura interne a quella prospettiva, l'accesso dibattito sviluppatosi tra il 1982 e il 1987 intorno ai libri di Eric Wolf (1982) e Marshall Sahlins (1985) e ad un saggio di Sherry Ortner (1984) segnava il passaggio ad una nuova fase della ricerca: ad una storia scritta dal punto di vista del 'sistema', dell'espansione del capitale o da

⁷ Su questo punto, per una presentazione generale e per una bibliografia di riferimento, cfr. PALUMBO 1992b, 2006.

⁸ Cfr. ORTNER 1984, 2005.

⁹ Cfr. LUTZ e ABU LUGHOD 1990, LOCK 1993, BATTAGLIA 1995, PIZZA 1998, 2003, 2005, ORTNER 2005.

¹⁰ HANDLER 1988, KAPFERER 1988b, HERZFELD 1992, 1997, SCHNEIDER 1999, ARETXAGA 2003, SHARMA e GUPTA 2006.

quello delle forze strutturali che la muovono e la direzionano, si passa ad indagini etnografiche nelle quali il *focus* dell'analisi si sposta direttamente sull'*agency* umana, sulla pratica, sulle sue possibilità di costruire spazi di manovra e di resistenza e, nello stesso tempo, sui vincoli che il «potere strutturale» (Wolf 1999) pone ad essa in singoli, specifici contesti.¹¹ Una storia, dunque, strutturale, strutturata dai rapporti di forza e dal potere, ma nello stesso tempo sempre dialettica, performativa, fondata sulla, e costruita dalla, prassi umana, culturalmente densa, antropologica e gramscianamente ispirata.

Occorre rimandare ad un'altra occasione una riflessione meno provvisoria sull'influenza che alcuni aspetti del pensiero di Gramsci hanno avuto sull'antropologia statunitense nel corso degli anni '80 e '90 del Novecento. Allo stesso modo non è possibile ragionare dei molteplici fraintendimenti e tradimenti che sono alla base del Gramsci degli antropologi statunitensi (cfr. Crehan 2002). Qui, in conclusione, non mi resta che tornare in Italia, agli anni in cui, a partire da concreti problemi etnografici, si costruisce il mio incontro con il gramscianesimo di ritorno per tentare una qualche considerazione su quello che ho detto essere il particolare andamento sincopato che sembra caratterizzare i rapporti tra Gramsci, l'antropologia statunitense e quella del nostro paese. Agli inizi degli anni Novanta, quando oramai negli Stati Uniti il riferimento al pensiero di Gramsci è divenuto un topos nodale in una certa parte almeno della produzione antropologica ed etnografica, da noi il dibattito sul folklore, su Gramsci, l'antropologia e la cultura, che aveva connotato la riflessione teorica nel corso degli anni '60 e '70 si è da tempo fermato.¹² Si può dire, infatti, che la polemica tra Francesco Remotti (1978, 1986) e Amalia Signorelli (1980) segni la chiusura di una stagione degli studi. I secondi anni Ottanta saranno marcati sia dall'introduzione, decisamente tardiva, di Geertz (1987) e dell'antropologia interpretativa, sia – forse non a caso – dal graduale affievolirsi, quantomeno sul piano del dibattito pubblico, dell'influenza marxista (e gramsciana) sulla nostra riflessione antropologica. Quando nel 1992 tentai, in un saggio di introdurre i dibattiti e le tensioni sviluppatisi, negli anni immediatamente precedenti, intorno alla 'political economy' e all'antropologia storica negli Stati Uniti, esso rimase pressoché isolato, nonostante cercassi di connettere, se non proprio contrapporre, le prospettive 'marxiste', 'gramsciane' e realiste a quelle 'postmoderne' e decostruzioniste, a loro volta da poco introdotte nello scenario antropologico nazionale. E del resto, analoga sorte era toccata, solo due anni prima, al ben più rilevante volume di Eric Wolf (1990, *L'Europa e i popoli senza storia*), che pubblicato nel 1982 negli Stati Uniti – dove aveva suscitato un complesso dibattito – era da noi caduto nel vuoto. Insomma, anche agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso, una parte significativa dell'antropologia statu-

¹¹ SAHLINS 1988, FRIEDMAN 1988, TAUSSIG 1989. Cfr. PALUMBO 1992b.

¹² LOMBARDI SATRIANI 1968, 1976, CLEMENTE, MEONI e SQUILLACCIOTTI 1974-1975, CIRESE 1974, 1976, CARPITELLA 1976, Quaderni del Socialismo 1979a, b.

nitense, con il suo Gramsci riletto e (per me) di ritorno, e quella italiana sembravano muoversi in direzioni diverse e seguire ritmi sfasati. Da qualche anno, da noi, forse sotto la spinta dei 'Cultural' e 'Postcolonial Studies', Gramsci sembra ritornare, proprio nel momento in cui, nell'antropologia d'oltre oceano, il suo influsso sembra farsi meno vivace, e le sue idee, oramai passate nel senso comune disciplinare, sembrano a volte farsi routine di ricerca. È possibile che il pendolo riprenda ad oscillare, di qua e di là, con il suo ritmo asincrono e che le tendenze di fondo dell'antropologia italiana e di parte di quella statunitense continuino a non incrociarsi, come in un eterno gioco a rimpiattino: "*summertime and the livin' is easy* [...]". È possibile, però, in una storia aperta, che la prassi, che la nostra *agency* riesca a fermare il pendolo e che questo sia il momento – come sottolineano Crehan (2002), Pizza (2003, 2004) e Baratta, in questo convegno – di ritornare, da una parte e dall'altra, a leggere con attenzione e rinnovata sensibilità teorica tutte le pagine di Gramsci, nella speranza che quel dialogo tra Gramsci e i suoi 'figli' che sembrava essersi interrotto solo venti anni fa, possa riannodarsi, sia pure sulla spinta di un'onda di ritorno nei flussi dialettici e forse caotici dello scenario intellettuale globale. È possibile che questo accada, che un nuovo dialogo si instauri anche in Italia e nelle nostre scienze sociali con un Gramsci non più mutilato e non necessariamente amichevole. Perché questo avvenga, però, sarà forse utile ricordarsi delle parole con le quali lo stesso Gramsci provava a descrivere il suo rapporto immaginario con dei figli mai (o comunque poco) visti:

Tu mi scrivi, per esempio, perché non mi rivolga ai bambini ecc. La verità è che sono proprio incapace psicologicamente di mettermi in relazione con loro, perché concretamente non conosco nulla della loro vita e del loro sviluppo. Certo conosco meglio i figli di Teresina, che mi hanno scritto parecchie volte e sui quali Teresina mi informa abbastanza, perché io, conoscendo il quadro generale della loro vita per esperienza diretta, possa corrispondere. Immagino invece che per Delio e Giuliano io devo essere come una specie di Olandese volante, che per ragioni imperscrutabili non posso occuparmi di loro e partecipare alla loro vita. Come dovrebbe scrivere l'Olandese volante? e poi mi ripugna il mestiere fantasma (14 dicembre 1931, lettera a Tania).

PIETRO CLEMENTE

È stato un dibattito molto intenso, io penso che il mio modello sarebbe quello di rinchiudersi in un convento e continuare per almeno una settimana a chiarire le posizioni. Non è possibile.

Un paio di battute, poi vorrei coinvolgere anche Paolo Piquerdu e Antonio Deias. Il mio bilancio della discussione di oggi è questo: è vero, sono stato bene senza Gramsci, adesso però non è che sto molto bene e forse Gramsci mi aiuta a stare meglio. Cosa vuol dire questa battuta? Che effettivamente sentiamo da un po' di tempo l'antropologia italiana fuori dalla dimen-

sione della politica, dalla capacità di interpretare il mondo cambiato e Gramsci sembra un'opportunità, sia per gli aspetti di panorami teorici globali che – non per colpa sua, ma per merito della sua lettura internazionale – ci vengono restituiti, perché la 'rinascita' italiana della sua riflessione ci consente di ritessere delle fila che sono sempre partiti, intellettuali.

Probabilmente laddove Gramsci ci serve di meno è proprio per questo strumento conoscitivo che è il partito, la teoria che si connette al partito, il progetto che dal partito va verso la direzione della dittatura del proletariato. Questo Gramsci a me sembra veramente archeologia, lo penso come relitto del passato.

Ma quando Gramsci legge il Partito d'Azione, oppure il Partito Sardo, quando Gramsci legge il meridionalismo, lì c'è un altro Gramsci, un Gramsci analitico che ritroviamo, in qualche modo, in un mondo mutato, nelle nostre realtà contemporanee.

A me è successo, ad esempio, che la prima volta che ho riscritto la parola Gramsci come antropologo e dopo quasi 30 anni, è stato in una relazione che ho fatto per l'apertura di un convegno sui musei in Calabria. Sotto questo riferimento a Gramsci c'è scritto, in sostanza, che il movimento che abbiamo costruito intorno ai musei etnografici, in qualche modo, si presenta oggi come un protagonista della società civile e, alla fine, cerca di organizzare un nuovo senso comune o un approccio a un buon senso più diffuso. Quindi – io dico – il museo per me si connette con la società civile anche in direzione dell'impegno verso la sostenibilità, le energie pulite, le filiere corte, una serie di cose di cui Gramsci non sapeva e non sospettava nulla.

Quindi in qualche modo, forse per quel Gramsci che si era impossessato di me, finivo per leggere i musei come una forza di frammento del 'moderno principe', dell'intellettuale collettivo che, in qualche modo, fa politica sociale e culturale nel contesto del sud. In quell'inizio di testo in Calabria io mi riferivo anche a quel bellissimo saggio, quasi memorizzato, della mia giovinezza sulla 'questione meridionale', la grande disgregazione sociale, Croce, i maestri, che è un saggio di antropologia intellettuale assolutamente straordinario.

A me sembra che in questa dimensione Gramsci torni a esserci utile, proprio per verificare gli strumenti e restituire una capacità di parola politica, più sistematica all'antropologia. Però questo lo dico con prudenza, io mi considero oggi uno che deve rileggere Gramsci, non è che essere stato trent'anni senza leggerlo mi restituisca immediatamente una capacità di parola. Forse per punizione dovrei stare trent'anni zitto e poi ricominciare a parlare di Gramsci. Quindi anche reimparare a leggere Gramsci con gli strumenti nuovi che abbiamo a disposizione. Per esempio, nella letteratura degli ultimi anni, le *Lettere* hanno un ruolo molto più importante di quanto non l'avessero ai tempi miei. In fondo, essendo anche io formato in un tempo in cui i rivoluzionari mica dicevano i fatti loro, era roba da borghesucci. Per cui leggere Gramsci che pativa perché non gli rispondeva Giulia, era una cosa poco 'politically correct'.

Una volta i compagni erano temprati con l'acciaio delle grandi fonderie, adesso per fortuna siamo un po' più disponibili alle storie personali. In questo quadro una riflessione che io farei riguarda Gramsci e Lussu, anche se sono sempre stato un po' ostile a vederli sardi. Io vedo che essi sono le vette più internazionali che la Sardegna ha avuto, e mi sembra che molte cose che Gramsci non poteva avere, le aveva Lussu, che forse Gramsci considerava un pochino pastorale, senza grandi orizzonti. Però Lussu aveva un'idea di regionalità, un'idea di identità, non aveva un'idea di progressismo e di dittatura del proletariato. Quindi se noi ci immaginiamo una trattoria romana in cui Lussu e Gramsci si incontravano ogni tanto e chiacchieravano quando erano deputati possiamo anche integrare i loro discorsi, costruire 'meticciami' fecondi dei loro pensieri. Emilio Lussu amava raccontare che Gramsci non si curava molto nella persona, allora tutte le volte che si incontravano in trattoria gli diceva: «Antonio, potresti metterti una camicia pulita? Così non sei dignitoso».

Di quella trattoria io rimescolerei le acque, vedere come ex-post si possono giocare queste memorie di un Lussu che veniva dalla guerra mondiale, che era molto più pratico di Gramsci, di un modello della Sardegna e della solidità di quelle formazioni politiche, di cui Gramsci riconobbe un importantissimo ruolo, il partito contadino molisano, il Partito Sardo d'Azione e vedere se le posizioni di Lussu passano di più di quelle di Gramsci lungo gli anni '80, per esempio nell'ecologia e quelli in cui si evidenzia che le classi popolari del mondo europeo sono rapinatrici e consumiste e vivono il fondo dello sfruttamento del terzo mondo anche loro. C'è una certa complessità che mi pare interessante restituire a un dialogo tra questi due autori, facendo come faceva Umberto Eco, le interviste impossibili, delle storie inventate che però ci dicono abbastanza di cosa ci lasciano in eredità dei pensatori e di quali sono i problemi che noi dobbiamo affrontare.

In questo senso dico che dobbiamo trovare un altro Gramsci, cioè non esattamente lo stesso che abbiamo lasciato negli anni '70, che leggevamo in un certo modo; non esattamente quello che hanno letto gli inglesi, gli americani. Abbiamo un po' la responsabilità di rileggercelo in casa e di fare uso di tutti questi riferimenti, ma di trovare un modo nuovo, interessante.

In fondo il fatto che noi ci siamo trovati così, un po' per caso in questa tavola rotonda, ad essere quattro generazioni, perché le generazioni universitarie vanno a decenni, e in fondo, si trova in una specie di blocco storico intergenerazionale si potrebbe dire, impegnato a pensare Gramsci come un nutrimento ci da la speranza che ne venga qualcosa di nuovo e di utile.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, A., 1992, *Gender, Power, and Historical Memory: Discourse of Serrano Resistance*, in J. BUTLER e J.W. SCOTT (eds.), *Feminist Theorize the Political*, New York and London, Routledge, pp. 403-425.

- ARETXAGA, B., 2003, *Maddening States*, in «Annual Review of Anthropology», Vol. 32, pp. 393-410.
- ARICÒ, J., 1989, *La cola del diablo*, Mexico, Siglo XXI.
- ASAD, T., 1993, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- BAHL V., 2000, *Situating and Rethinking Subaltern Studies for Writing Working Class History*, in *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, Arif Dirlik, Vinay Bahl and Peter Gran Eds. Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, pp. 85-124.
- BARATTA, G., 2003, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci Editore.
- 2007, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci Editore.
- BATTAGLIA, D., 1995a, *Problematizing the Self: A Thematic Introduction*, in **ID.**, *Rhetorics of Self-Making*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, pp. 1-15.
- BHABHA, H., 1994, *The Location of Culture*, London, Routledge; trad. it. *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.
- BOOTHMAN, D., 2004, *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci*, Perugia, Guerra Edizioni.
- CARPITELLA, D., 1976, *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni.
- CERTEAU, M. DE, 1985, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- CHAKRABARTY, D., 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2004.
- CHEN, KUAN-HSING, 1996a, *Cultural studies and the politics of internationalization: an interview with Stuart Hall*, in **MORLEY** and **CHEN**.
- 1996b, *The formation of a diasporic intellectual: an interview with Stuart Hall*, in **MORLEY** and **CHEN**.
- CIRESE, A.M. (a cura di), 1974, *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Flacovio.
- 1976, *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, Torino, Einaudi.
- CLEMENTE, P. – MEONI, M.L. – SQUILLACCIOTTI, M., 1974-1975, *Aspetti del dibattito sul folklore in Italia nel primo decennio del secondo dopoguerra: materiali e prime valutazioni*, Siena, Università degli Studi.
- COMAROFF, JE. – COMAROFF, JH., 1991, *Of Revelation and Revolution. Chritianity, Colonialis, and Consciousness in South Africa*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- COMAROFF, JE. – COMAROFF, JH., 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boudler, Westview Press.
- CREHAN, KATE, 2002, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Berkeley, University of California Press. (trad. it. *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo, 2005).
- DUMONT, L., 1970, *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press.
- FANON, F., 2000, *I dannati della terra* (1961), Milano, Comunità.
- FRANKEBERG, R., 1988, *Gramsci, Culture and Medical Anthropology. Kundry and Parsifal? Or Rat's Tail to Sea Serpent?*, in «Medical Anthropology Quarterly», 2, 4, pp. 324-337.

- FRIEDMAN, J., 1988, *No History is an Island*, in «Critique of Anthropology», VII, 3, pp. 7-39.
- GEERTZ, C., 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino (ed. ing. 1973).
- GILROY, P., 1987, *There Ain't No Black in the Union Jack*, London, Routledge.
- 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London, Verso; trad. it. *The Black Atlantic, L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (a cura di Miguel Mellino), Roma, Meltemi, 2003.
- GRAMSCI, A., 1947, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi.
- GUHA, R., 2007, *Gramsci in India: Homage to a Teacher*. Convegno di Roma 'Gramsci, le culture e il mondo', 27-28 aprile, 2007 (manoscritto).
- HALL, S., 1980, *Race, Articulation and Societies Structured in Dominance*, in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris, Unesco, pp. 305-345
- 1986, *Gramsci's Relevance for the study of Race and Ethnicity*, in «Journal of Communication Inquiry», 10.2, 1986, pp. 5-27; trad. it. *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità*, in ID., *Il soggetto e la differenza. Per una archeologia degli studi culturali e postcoloniali* (a cura di Miguel Mellino), Roma, Meltemi, 2006.
- 1987, *Gramsci and Us*, in *Marxism Today*, London, June, pp. 16-21.
- 1990, *The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of Humanities*, in «October», pp. 11-23; trad. it. *L'emergenza dei Cultural Studies e la crisi delle Humanities*, in ID., *Politiche del quotidiano: culture, identità e senso comune* (a cura di Giovanni Leghissa), Milano, Il Saggiatore, 2006.
- 1996a, *Cultural studies and its theoretical legacies*, in MORLEY and CHEN (trad. it. *I Cultural Studies e le loro eredità teoriche*, in ID., *Il soggetto e la differenza. Per una archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di Miguel Mellino, Roma, Meltemi, 2006 – «Meltemi.edu; 67. Scienze sociali/studi culturali»).
- 1996b, *Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity*, in S. HALL – M. MELLINO, 2008, *La cultura e il potere. Conversazione sui Cultural Studies*, Roma, Meltemi.
- 1996c, *New ethnicities*, in MORLEY and CHEN (trad. it. *Nuove etnicità*, in ID., *Il soggetto e la differenza: Per una archeologia degli studi culturali e postcoloniali* cit.).
- 1996d, *The problem of ideology: marxism without guarantees*, in MORLEY and CHEN (trad. it. *Il problema dell'ideologia. Per un marxismo senza garanzie*, in ID., *Politiche del quotidiano: culture, identità e senso comune*, Introduzione e cura di Giovanni Leghissa; prefazione di Giorgio Baratta; Traduzione di Edoardo Creblo, Milano, Il Saggiatore, 2006 – «Cultural Studies», a cura di Giovanni Leghissa).
- 1996e, *What is this "black" in black popular culture?*, in MORLEY and CHEN (trad. it. *Che genere di nero è il "nero" nella cultura popolare nera?*, in *Il soggetto e la differenza: Per una archeologia degli studi culturali e postcoloniali* cit.).
- HANDLER, R., 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- HERZFELD, M., 1992, *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago, University Press.
- 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in The Nation – State*, New York, Routledge.
- KAPFERER, B., 1988a, *Gramsci's Body and a Critical Medical Anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly», 2, 4, pp. 426-432.
- 1988b, *Legends of People, Myths of State*, Washington and London, Smithsonian Institution Press.

- KEA, R.A., 1982, *Settlement, Trade and Politics in the Seventeenth-Century Gold Coast*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- KHARE, R.S. (ed.), 2006, *Caste, Hierarchy and Individualism. Indian Critique of Luis Dumont's Contribution*, Oxford, Oxford University Press.
- LINGER, D.T., 1993, *The Hegemony of Discantment*, in «American Ethnologist», 20, 1, pp. 3-24.
- LOCK, M., 1993, *Cultivating the Body: Anthropologies and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*, in «Annual Review of Anthropology», 22: 133-155.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M., 1968, *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, in «Critica Marxista», VI, 6, pp. 64-86.
- 1976, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Firenze, Guaraldi.
- LUTZ, C. – ABU LUGHOD, L. (a cura di), 1990, *Language and the Politics of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCCASKIE, T., 1995, *State and Society in Pre-Colonial Asante*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MELLINO, M., 2005, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Roma, Meltemi.
- MELLINO, MIGUEL, 2007, *Teoria senza disciplina. Conversazioni sui "Cultural Studies" con Stuart Hall*, in «Studi culturali», anno IV, n. 2, luglio, pp. 1-33.
- MOFFATT, M., 1979, *An Untouchable community in South India: structure and consensus*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- MORLEY, DAVID and CHEN, KUAN-HSING (eds.), 1996, *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, London Routledge.
- ORTNER, S., 1984, *Theory in Anthropology Since the Sixties*, in «Comparative Studies in Society and History», 26, 1, pp. 126-166.
- 2005, *Subjectivity and Cultural Critique*, in «Anthropological Theory», 5, 1, pp. 31-52.
- PALUMBO, B., 1991, *Le noci della discordia. Terra, eredità e parentela in una comunità nzema (Ghana)*, Tesi di Dottorato in Scienze etnoantropologiche, Roma, Università "La Sapienza".
- 1992a, *Marriage, Land, and Kinship in a Nzema Village*, in «Ethnology», 31, 1, pp. 233-257.
- 1992b, *Immagini del mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*, in «Meridiana», 15: 109-140.
- 1994, *Storia, spazio e potere in un villaggio nzema*, in «Etnosistemi», I, 1, pp. 102-126.
- 1995, *Come venere in cielo. Paradigmi di identità nzema*, in P.G. SOLINAS (a cura di), *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche dell'identità*, Roma, NIS, pp. 129-204.
- 2006, *Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia*, in J. REVEL (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Roma, Viella, pp. 251-300.
- PANDOLFI, M., 1992, *Beyond Gramsci and De Martino. Medical Anthropology in Contemporary Italy*, in «Medical Anthropology Quarterly», 6, 2, pp. 162-165.
- PAVANELLO, M. (a cura di), 1998, *An Italian Tribute to Ghana. Nzema Studies Presented to the President of the Republic of Ghana*, Pisa, Università di Pisa.
- PIZZA, G., 1998, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Figure della corporeità in Europa, Etnosistemi*, V, 5, pp. 2-8.
- 2003, *Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egeonia, agentività e trasformazioni della persona*, in «Antropologia Medica», 15-16, pp. 33-52.
- 2004, *Un nuovo modo di essere gramsciani*, in «Antropologia Museale», 8.

- 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci.
- “Problemi del socialismo” 1979, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani – Problemi e dibattiti*, 1, XX, 15.
- “Problemi del socialismo” 1979, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani – Problemi e dibattiti*, 2, XX, 16.
- REBEL, H., 1989a, *Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches*. I, in «American Ethnologist», 16, 1, pp. 117-136.
- 1989b, *Cultural Hegemony and Class Experience: a Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches*. II, in «American Ethnologist», 16, 2, pp. 350-365.
- REMOTTI, F., 1978, *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XIX, 2, pp. 261-306.
- 1986, *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Bologna, Il Mulino.
- SAHLINS, M., 1985, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. it. 1988).
- 1988, *No History is an Island*, in «Critique of Anthropology», VIII, 3, pp. 41-51.
- SAID, E., 1983, *Traveling Theory, in The World, the Text and the Critic*, Harvard, Harvard University Press; trad. it. *Teoria in viaggio*, in M. MELLINO (a cura di), *Post-Orientalismo. Said e gli Studi postcoloniali*, Roma, Meltemi, 2009.
- 2004, *Humanism and Democratic Criticism*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Umanesimo e critica democratica. Cinque Lezioni*, Milano, Il Saggiatore, 2007.
- SASSOON, ANNE SHOWSTACK (ed.), 1992, Introduction [a] *Women and the State*, London, Routledge.
- 2000, *Gramsci and Contemporary Politics*, London, Routledge.
- SCHNEIDER, L., 1999, *Italy's "Southern Question": Orientalism in one Country*, Oxford, Berg.
- SHARMA, A. – GUPTA, A., 2006, *The Anthropology of the State*, New York, Blackwell.
- SIGNORELLI, A., 1980, *Antropologia, culturologia, marxismo. Risposta a Francesco Remotti*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXI, 1.
- SPIVAK, G., 1999, *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a Vanishing History of the Present*, Harvard, Harvard University Press; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2006.
- TAUSSIG, M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- 1989, *History as Commodity in some Recent American (Anthropological) Literature*, in «Critique of Anthropology», IX, 1, pp. 7-23.
- YOUNG, R., 1990, *White Mythologies. Writing History and the West*, London, Routledge; trad. it. *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Roma, Meltemi, 2007.
- WILKS, I., 1993, *Forest of Gold. Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*, Athens, Ohio University Press.
- WILLIAMS, RAYMOND, 1976, *Keywords*, London, Fontana.
- 1977, *Marxism and Literature*, Oxford University Press (trad. it. *Marxismo e letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 1979 – «Saggi tascabili Laterza; 65»).
- WOLF, E., 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press (trad. it. 1990).

— 1999, *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley, University of California Press.

ZENE, C., 2002, *The Risbi of Bangladesb: A History of Christian Dialogues*, London, Routledge Curzon.

RIASSUNTO – SUMMARY

Il seminario di Nuoro 2007 si presenta come discussione aperta al centro della quale sta la fortuna del pensiero di Gramsci nel mondo e, in particolare, in quell'indirizzo di studi noto come 'Cultural', 'Subaltern' e 'Postcolonial studies'.

La fortuna di Gramsci è per BARATTA scandibile in tre fasi, sulla base dei periodi di pubblicazione delle opere (tematica, critica e, ora, l'edizione nazionale in corso di realizzazione), alle quali si accompagna il progressivo allargamento della conoscenza del suo pensiero 'dalla Sardegna al mondo'. L'intervento di MELLINO sintetizza differenze e peculiarità che insistono nei 'Cultural', 'Subaltern' e 'Postcolonial studies' tra di loro e rispetto agli studi antropologici italiani; approfondisce poi la ricezione delle teorie di Gramsci all'interno di queste correnti di studio. Anne SASSOON analizza nascita e sviluppo dei 'Cultural studies' in Inghilterra e, mettendo in luce l'influenza che Gramsci ha avuto nella loro elaborazione, mostra con numerose citazioni dai lavori di R. Williams e di S. Hall come gli sviluppi del loro pensiero divenga materiale utile per l'analisi della società italiana contemporanea intorno a etnicità e razzismo. ZENE applica i concetti di 'subalterno', 'egemonia' e 'dominio' agli 'Intoccabili' (Dalit) dell'India contemporanea e fa risaltare la corrente dei 'Postcolonial studies' avviati da Guha. Ne emerge un interessante quadro interpretativo in cui l'applicazione delle categorie gramsciane alla storia indiana conduce a esiti inaspettati e stimolanti.

CLEMENTE sottolinea come Gramsci offra l'occasione per pensare al bisogno che gli antropologi hanno di una teoria che dia conto del 'mondo' e non soltanto del 'villaggio'. Gli esempi internazionali non solo mostrano i contesti storici e culturali, ma sono motivo di rinnovata riflessione teorica. Dopo un giro intorno al mondo è ora necessario tornare in Italia. Lo è il contributo di GALLINI che partendo da una citazione di una nota gramsciana «Non esistono gli umili, ma gli umiliati», fa vedere come il sardo suggerisce l'utilità di esplorare piste come la carità, la missione e le pratiche con cui gli umili vengono mantenuti nella loro condizione. L'antropologia odierna dovrebbe guardare alle 'procedure' con cui gli apparati dominanti agiscono per mantenere gli umiliati nella loro condizione di dominati. SIMONICCA mette al centro due punti teorici che ritiene essenziali alla discussione in corso: 1. l'analisi empirica delle classi dove Gramsci, andando oltre il rapporto strutturale capitale/lavoro, indicava di osservare la realtà nella sua concreta costituzione materiale e non in una sua sola componente in cui cercare sia il legame passivo di subalternità sia quello attivo e legittimante di consenso. 2. L'intreccio tra entità dei soggetti e contesti politico culturali nei quali essi agiscono, dove si evidenzia come la resistenza è il meccanismo attraverso cui si attuano strategie identitarie e produzioni di conflitti. Analizza poi questi aspetti nel contesto dei 'Cultural studies'. Per ultimo, PALUMBO inizia dalla sua autobiografia per chiarire come il proprio incontro con Gramsci avvenga intorno al 1990, mentre sta studiando l'etnologia americana (Comaroff), e come quest'ultima stia da tempo utilizzando concetti gramsciani

(‘egemonia’ e ‘ideologia’). Approfondisce poi l’influenza gramsciana in altri autori americani coevi (Wolf, Sahllins). Accenna infine all’andamento ‘sincopato’ che sembra caratterizzare i rapporti fra Gramsci, l’etnologia statunitense e quella del nostro Paese.

The seminar that took place in Nuoro in 2007 was an open discussion focused on the international success of Gramsci’s reflections, particularly in those fields known as ‘cultural’, ‘subaltern’, and ‘postcolonial’ studies. Gramsci’s success may be seen, in BARATTA’s view, as composed of three phases, corresponding to the dates of publication of his works (a thematic, a critical, and the soon to be published national edition). These phases go together with a gradual dissemination of knowledge about his theories: ‘from Sardinia to the world’. MELLINO focused on ‘cultural’, ‘subaltern’, and ‘postcolonial’ studies, comparing them to each other and then with the Italian anthropological studies; he finally analyzed how Gramsci’s ideas were embraced in such studies.

Anne SASSOON focused on the birth and development of ‘Cultural studies’ in England. She shed light on Gramsci’s influence on cultural studies and, citing R. Williams and S. Hall’s work, she showed how they may be useful for the analysis of contemporary Italian society in relation to ethnicity and racism. ZENE applied the concepts of ‘subaltern’, ‘hegemony’, and ‘domination’ to the ‘Untouchable’ (Dalit) of contemporary India, and drew attention to the trend of ‘postcolonial studies’ inaugurated by Guha. An interesting interpretive frame emerged from Zene’s contribution: the application of Gramsci’s categories to Indian history brings us to unexpected and stimulating outcomes.

CLEMENTE pointed to how Gramsci may be an occasion to reflect on the need anthropologists have for theoretical frameworks that are capable of picturing ‘the world’, and not only ‘the village’. International examples not only shed light on historical and cultural contexts, but they are also a way of renewing theoretical reflection. After a tour around the world, it is now necessary to come back to Italy. GALLINI’s contribution went in this direction: she referred to one of Gramsci’s notes: ‘There are no humble, only humiliated’ [*translator’s note: In Italian, the sentence plays with the words ‘umili’ (humble) and ‘umiliati’ (humiliated)*], and she illustrated how the Sardinian intellectual suggested the possibility to explore subjects such as charity, mission, and the practices through which ‘the humble’ are kept in their condition. Contemporary anthropology should explore the ‘procedures’ through which the dominant apparatuses operate so to keep ‘the humiliated’ stuck to their subaltern condition.

SIMONICCA focused on two theoretical points he believes are crucial to the current debate: 1. The empirical analysis of social classes Gramsci suggested we focus on – going beyond the structural relation between capital and labor –, so to observe reality in its concrete material construction, and not only in one of its components, looking for both passive ties of subalternity, and the ones that are active and legitimating consensus. 2. The connection between the entity of subjects and the political and cultural contexts in which the act, where we may observe how resistance is the mechanism through which strategies of identity and the production of conflicts take place. Simonicca finally analyzed these aspects in the context of ‘Cultural studies’.

PALUMBO started off with his autobiography, describing his encounter with Gramsci’s thought, around 1990: he was studying north American ethnology (Co-

maroff). The latter, continued Palumbo, has been using Gramsci's concepts (such as those of 'hegemony' and 'ideology') for a long time. Palumbo then explored the influence that Gramsci had on other north American authors (Wolf and Sahlins). Finally, he referred to the 'syncopated' movement that seems to have characterized the relations between Gramsci, north American ethnology and that produced in our Country.