



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2015

I subalterni nel mondo: tipologie e nesso con le differenti forme dell'esperienza religiosa

Cosimo Zene

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Zene, Cosimo, I subalterni nel mondo: tipologie e nesso con le differenti forme dell'esperienza religiosa, *International Gramsci Journal*, 1(4), 2015, 66-82.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol1/iss4/6>

I subalterni nel mondo: tipologie e nesso con le differenti forme dell'esperienza religiosa

Abstract

L'esperienza religiosa dei gruppi subalterni occupa un posto di rilievo nel pensiero di Gramsci. È soprattutto nei Quaderni 3 e 25 che si trovano i riferimenti teorici e metodologici – offerti in reciproca osmosi – per individuare il nesso tra gruppi subalterni e religione. È qui che si avverte l'importanza delle “tracce di iniziativa autonoma” che forniscono allo “storico integrale” l'elemento base per poter compilare storie monografiche di questi gruppi. Pur nella comunanza di situazioni ed esperienze, ogni gruppo ha la sua storia, spesso composta da molteplici storie parallele, che danno quindi origine a monografie diverse. Queste monografie costituiscono, dal punto di vista dei gruppi subalterni, lo sforzo maggiore – coadiuvato dallo storico integrale – per affermare una storia alternativa che vuole raccontare il cammino di “ritorno” dei subalterni dai “marginati della storia” verso il nucleo centrale della vita politica. Tenendo presente le avvertenze metodologiche suggeriteci nella prima parte del nostro incontro che ci propongono un'attenzione a “spie e cautele” gramsciane¹, penso sia necessario correre un rischio calcolato, e quindi applicare la linea indicata da Gramsci, sia per stabilire il nesso gruppi subalterni-religione, sia per indicare alcuni esempi di possibili “monografie” che servirebbe ad evidenziare la grande varietà di tipologie presenti tra i diversi gruppi subalterni nel mondo. Mentre la lista di queste tipologie sarebbe in sé alquanto estesa, in questo scritto desidero offrire due esempi di tipologie che andrebbero poi ulteriormente sviluppate in vere e proprie monografie: il blues afro-americano e il concetto di “lavoro” in un'area della Sardegna.

I subalterni nel mondo: tipologie e nesso con le differenti forme dell'esperienza religiosa

Cosimo Zene

L'esperienza religiosa dei gruppi subalterni occupa un posto di rilievo nel pensiero di Gramsci. È soprattutto nei Quaderni 3 e 25 che si trovano i riferimenti teorici e metodologici – offerti in reciproca osmosi – per individuare il nesso tra gruppi subalterni e religione. È qui che si avverte l'importanza delle “tracce di iniziativa autonoma” che forniscono allo “storico integrale” l'elemento base per poter compilare storie monografiche di questi gruppi. Pur nella comunanza di situazioni ed esperienze, ogni gruppo ha la sua storia, spesso composta da molteplici storie parallele, che danno quindi origine a monografie diverse. Queste monografie costituiscono, dal punto di vista dei gruppi subalterni, lo sforzo maggiore – coadiuvato dallo storico integrale – per affermare una storia alternativa che vuole raccontare il cammino di “ritorno” dei subalterni dai “marginii della storia” verso il nucleo centrale della vita politica. Tenendo presente le avvertenze metodologiche suggeriteci nella prima parte del nostro incontro che ci propongono un'attenzione a “spie e cautele” gramsciane¹, penso sia necessario correre un rischio calcolato, e quindi applicare la linea indicata da Gramsci, sia per stabilire il nesso gruppi subalterni-religione, sia per indicare alcuni esempi di possibili “monografie” che servirebbe ad evidenziare la grande varietà di tipologie presenti tra i diversi gruppi subalterni nel mondo. Mentre la lista di queste tipologie sarebbe in sé alquanto estesa, in questo scritto desidero offrire due esempi di tipologie che andrebbero poi ulteriormente sviluppate in vere e proprie monografie: il blues afro-americano e il concetto di “lavoro” in un'area della Sardegna.

1. Premessa

Nel 1960 Vittorio Lanternari pubblicava il libro *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, tradotto in inglese nel 1963 con un titolo leggermente modificato (*The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*). Può stupire il fatto che in quell'opera Lanternari non faccia alcun accenno a Gramsci, anche se menziona, in conclusione, il movimento di Lazzaretti. Inoltre, mentre in bibliografia cita il libro di Hobsbawm (1959) *Primitive Rebels*, non cita affatto De Martino, che pure conosceva bene, visto che i due erano entrambi allievi di Raffaele Pettazzoni. De Martino verrà recuperato da Lanternari più tardi, quando nel 1997 pubblicherà *La mia alleanza con Ernesto de Martino e altri saggi post-demartiniani*, mentre Hobsbawm troverà un luogo privilegiato nella ripubblicazione, nel 2003, di *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*. Quindi, solo indirettamente Gramsci è approdato, quasi a fatica, in questo lavoro di Lanternari.

Il pregio del libro di Lanternari è di aver messo in rilievo le caratteristiche che accomunano i vari movimenti messianici nel mondo durante il periodo post-coloniale – quindi a partire dagli anni Cinquanta del XX secolo – ma includendo in questa lettura anche movimenti religiosi precedenti, come Giudaismo e Cristianesimo, trasformati poi in vere e proprie “religioni”. Le caratteristiche principali individuate in questi movimenti sono quelle di *liberazione e salvezza*: “[...] liberazione dal giogo e asservimento a poteri esterni, ma anche dalle avversità, e salvezza dalla possibilità che la cultura tradizionale venisse distrutta e che la

¹ Su questo punto rinvio ai testi di Frosini e Cospito in questo fascicolo.

società indigena venisse cancellata come entità storica”². Mentre per Lanternari il “conflitto culturale” provocato dal colonialismo non è l’unica forza che motiva i movimenti messianici, questo rimane il motivo prevalente, visti gli “effetti sconcertanti sulla società, sulla cultura e sulla religione locali”³. Ci sono tuttavia degli elementi “interni” (o endogeni) alle varie società che hanno suscitano movimenti messianici, mettendo così in luce l’aspetto di “crisi interna”, che spesso viene risolta attraverso l’evasione dalla società “così da stabilire una società e un mondo oltre la storia, la realtà, e oltre il bisogno di lottare per ottenere cambiamenti e miglioramenti”⁴. Questa “evasione” motiva, secondo Lanternari, la ricerca di “una terra dove non esista il male”, la “nuova Gerusalemme”, o la “città santa”, da cui spesso parte anche “la guerra santa” contro le forze del male, sia interne che esterne. In definitiva, comunque, lo scopo di questi movimenti è di “dare un contributo positivo per il rinnovamento di tutta la società, mentre i ‘fedeli’ possono pregustare un senso di liberazione [...]”⁵. Anche l’uso della Bibbia, nelle mani dei Cristiani dei “nuovi movimenti”, sembra, secondo Lanternari, promuovere questa evasione dalla realtà e dalla storia, quando attribuisce agli Zulu un detto che invece appartiene verosimilmente a Jomo Kenyatta, il leader indipendentista del Kenya, ed è poi stato ripreso anche da Desmond Tutu: “Quando i missionari arrivarono, gli africani avevano la terra e i missionari la Bibbia. Ci insegnarono a pregare con gli occhi chiusi, e quando li riaprimmo, essi avevano la terra e noi la Bibbia”⁶. Più che evasione, o un uso particolare della Bibbia da parte delle Chiese Cristiane Indipendenti, la frase rivela una chiara coscienza dell’ineguaglianza dello scambio avvenuto e delle complessità inerenti ai diversi aspetti del colonialismo. È sintomatica, per esempio, la risposta che Lanternari dà ai missionari cattolici nella prefazione all’edizione in inglese del suo libro (1963). Questi si erano lamentati con lui per l’omissione, da parte sua, delle debite distinzioni tra cattolici e protestanti, e per non aver insistito sul fatto che i movimenti messianici avevano tratto origine soprattutto dall’evangelizzazione protestante. È qui che Lanternari fornisce una lista di movimenti messianici sviluppatasi nell’area cattolica, non ultimo il movimento di Lazzaretti.

Lanternari non è stato il solo a sottolineare la presenza di questi movimenti come risposta alla crisi strutturale provocata dal colonialismo, anche se lui più di altri ha messo in luce il nesso “religione-oppressione”, mentre lo studio, soprattutto antropologico, dei vari millenarismi ha già una storia consolidata. Già nel 1927 G. H. L. Pitt-Rivers aveva fatto riferimento allo “scontro tra culture”⁷, un’espressione destinata a ritornare e a diventare famosa con il libro di Samuel Huntington (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. In precedenza, Evans-Pritchard, nel suo libro *The Sanusi of Cyrenaica* (1949), descrivendo questo gruppo islamico, aveva notato che “le sette religiose islamiche sono state comunemente espressione di un sentimento di esclusivismo sociale o culturale [...] furono tutte reazioni alla dominazione straniera, oltre che rivolte contro l’ortodossia. La deviazione religiosa – scrive Evans-Pritchard – era espressione del forte desiderio di un popolo di

² V. Lanternari, *The religions of the oppressed: A study of modern messianic cults* (traduzione italiana di Lisa Sergio dell’originale *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960), London, MacGibbon & Kee, 1963, pp. 301-302.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 314.

⁵ *Ivi*, p. 315.

⁶ “When the Missionaries arrived, the Africans had the Land and the Missionaries had the Bible. They taught how to pray with our eyes closed. When we opened them, they had the land and we had the Bible.”

⁷ G. H. L. Pitt-Rivers, *The Clash of Cultures and the Contact of Races*, London, Routledge, 1927.

vivere secondo la propria tradizione e le proprie istituzioni”⁸. Qui troviamo quindi una combinazione tra elementi esterni ed elementi interni – non abbastanza sottolineata da Lanternari – che confluiscono a motivare lo sviluppo di movimenti religiosi come risposta a situazioni di crisi⁹.

Chiediamoci allora: quale novità potrebbe offrirci una lettura gramsciana di questa realtà – che vedrei sintetizzata nel nesso “subalternità e religione” – come realtà storica, che potremmo definire non solo coloniale, ma anche pre- e post-coloniale, e quindi contemporanea? Ritorno più avanti su questo punto centrale, ma non prima di aver affrontato una questione correlata, che si riferisce appunto all’uso limitato e talora spurio di Gramsci da parte di studiosi di varie discipline interessati al discorso teorico sulla subalternità. L’esempio più lampante a portata di mano, è un libro di recente pubblicazione (2008) di Clelia Bartoli, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*. Nel primo capitolo, dedicato alle “rappresentazioni sociali”, la Bartoli – basandosi sugli scritti di Bourdieu e Moscovici, ed espandendo il concetto di *doxa*¹⁰ – propone una continuità, anche attraverso la nozione di *habitus*, tra la “violenza simbolica” di Bourdieu¹¹ e la “violenza epistemica” di Spivak, intesa come “[...] una violenza dolce e senza effusione di sangue che segue alla violenza delle armi, è ciò che dà legittimità ad un’usurpazione e che si esercita per il tramite dei simboli, assicurando continuità al dominio [...]”¹². Con questa lente d’ingrandimento, Bartoli si accinge, nelle prime pagine del secondo capitolo, a parlarci del “subalterno” in Gramsci, citando J. A. Buttigieg e il Quaderno 25 (*Ai margini della storia*) e riportando per intero il passo centrale: “Le classi subalterne, per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare ‘Stato’” ecc.¹³; per poi riaffermare la posizione centrale sostenuta da Spivak in *Can the Subaltern Speak?*, non senza passare attraverso un primo momento gramsciano dei *Subaltern Studies*, a cui fa seguito, dal 1986 in poi, con l’ingresso di Bernard Cohn e Spivak, un abbandono quasi totale di Gramsci. “Questi autori – commenta Bartoli – introducendo l’approccio foucaultiano, il

⁸ E. E. Evans-Pritchard, *Colonialismo e resistenza religiosa nell’Africa settentrionale. I Senussi di Cirenaica*, Catania, Edizioni del Prisma, 1979, pp. 13-14 (traduzione italiana di Mario Strano dell’originale *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Oxford University Press, 1949).

⁹ Di recente G. J. Kazcyński ha proposto di analizzare la connessione tra “contatto culturale” e “trauma”, più precisamente come “trauma sacrale”, soprattutto per i movimenti religiosi africani. Il trauma sacrale sarebbe provocato dalla crisi della società tradizionale africana dovuto all’“urto culturale”, la modernizzazione e la perdita dei valori sacrali/religiosi di queste comunità. Cfr. G. J. Kazcyński, “Contatto culturale come trauma. Glossa socio-antropologica”, in *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione* (Università di Catania), Vol. 5, 2006, pp. 161-176. Franco Pignotti riprende invece il discorso sui movimenti profetico-religiosi a partire da Lanternari e da Hobsbawm, ma passando attraverso l’iper-occidentalizzazione di Latouche, per riscoprire in Italia nuove forme religiose “veicolate dalle ben 189 nazionalità presenti sul nostro suolo” (cfr. *Le Religioni nell’Italia che cambia. Mappe e bussole*, a cura di E. Pace, Roma, Carocci, 2013).

¹⁰ “La *doxa* è un punto di vista particolare, il punto di vista dei dominanti, che si presenta e si impone come punto di vista universale, il punto di vista di quelli che dominano dominando lo Stato e che, nel fare lo Stato, hanno fatto del loro punto di vista il punto di vista universale” (P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Bologna, il Mulino, 1995, p. 116, cit. in C. Bartoli, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 28-29).

¹¹ La violenza simbolica “è quella coercizione che si istituisce per il tramite dell’adesione che il dominato non può mancare di concedere al dominante [...]” (P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 178-179, cit. in Bartoli, *op. cit.*, p. 33).

¹² Bartoli, *op. cit.*, p. 36.

¹³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 2288 (in seguito citata con la sigla *QC* seguita dal numero di pagina).

decostruzionismo e le problematiche di genere, sembrano voler accantonare il taglio gramsciano e *à la* Thompson che aveva contraddistinto le prime pubblicazioni [...]”¹⁴. Quel “*sembrano voler accantonare*” – per la verità pleonastico – diventa molto più chiaro nel resto del libro, dove, nonostante la ricostruzione storica puntigliosa e attenta delle varie fasi della storia dei Dalits in India¹⁵, si ritorna al concetto di “subalternità come condizione epistemica” incentrato sull’approccio socio-cognitivo. In realtà, nella narrativa presentata da Bartoli, il percorso storico non fa altro che riaffermare il punto di partenza non come ipotesi, ma come tesi; una tesi molto chiara e che non offre spazio ad alternative:

Si è detto che il *sogetto subalterno* è colui che ha un deficit autoriale, ossia ha una scarsa capacità di elaborare rappresentazioni di sé e degli altri, conosce o meglio riconosce ciò che incontra tramite rappresentazioni già confezionate, tramandate e diffuse, ma non interagisce attivamente alla negoziazione dei significati e nel conflitto delle classificazioni¹⁶.

Nonostante Bartoli definisca “stucchevole e inesatta” un’analisi “tutta basata sull’immaginario religioso *à la* Dumont”¹⁷, il risultato finale si scosta di poco da quanto sostengono Dumont¹⁸ e altri – soprattutto antropologi che hanno fatto ricerca in Tamil Nadu, come Moffatt e Delière¹⁹ – reiterando l’idea che gli “Intoccabili” aderiscono al sistema delle caste attraverso il “consenso totale” accordato all’ideologia dominante della casta Braminica. In altre parole: “Il subalterno è lo schiavo soddisfatto, il servo che idolatra il padrone, la donna che perpetua il modello del patriarca, il marginale che finisce per odiarsi: colui che ha interiorizzato la visione del mondo del dominante e crede legittimo il suo stato di minorità”²⁰. Gli ex-Intoccabili-Dalits sarebbero quindi, secondo questa ideologia, fautori e conniventi della loro situazione. Ma solo questo. Senza un minimo di opposizione alla situazione nella quale si trovano, ma anzi condividendo la “base ideologica” del sistema delle caste derivata dalla interpretazione di testi sacri e dalla “leggi consuetudinarie” (*customary law*). Il fatto che Bartoli usi il caso dei Dalits per illustrare una sua teoria della subalternità, meraviglia non poco, proprio perché, a mio modo di vedere, i Dalits forniscono un esempio opposto e lampante di una subalternità in marcia verso l’autocoscienza e l’autonomia, offrendo un numero esorbitante di “tracce di iniziativa autonoma” proprio come prospettava Gramsci nel Quaderno 25: “Ogni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi subalterni dovrebbe perciò essere di valore inestimabile per lo storico integrale; da ciò risulta che una tale storia non può essere trattata che per monografie e che ogni monografia domanda un cumulo molto grande di materiali spesso difficili da raccogliere”²¹. E poco più avanti, nel § 7, Gramsci ci dà un esempio concreto di queste “tracce” da ricercare e ritrovare, come “Fonti indirette”, presenti nelle “Utopie” e nei cosiddetti “romanzi filosofici”. Scrive Gramsci:

¹⁴ Bartoli, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, cit., p. 39n..

¹⁵ Queste fasi si incentrano sul tema dell’Intoccabilità nel periodo coloniale e post-coloniale, la questione del nome “dalit” e la “nomenclatura ufficiale”, e i risultati della Commissione Mandal (1980) preposta alla salvaguardia dei privilegi per le classi meno abbienti (*reservation policy*).

¹⁶ Bartoli, *op. cit.*, p. 209.

¹⁷ Ivi, p. 219.

¹⁸ L. Dumont, *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

¹⁹ Cfr. M. Moffatt, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press, 1979; R. Delière, *The World of the Untouchables: the Paraiyars of South India*, Delhi, Oxford University Press, 1997.

²⁰ Cito queste parole dalla controcopertina del libro di Bartoli, cit.

²¹ Quaderno 25, § 2: *QC*, 2284.

Sono stati studiati per la storia dello sviluppo della critica politica, ma un aspetto dei più interessanti da vedere è il loro riflettere inconsapevolmente le aspirazioni più elementari e profonde dei gruppi sociali subalterni, anche dei più bassi, sia pure attraverso il cervello di intellettuali dominati da altre preoccupazioni²².

Qui sta la differenza fondamentale, che non è solo metodologica, tra l'annullamento di "tracce", anche deboli ma presenti, e il perseguimento di queste tracce da parte dello "storico integrale" gramsciano, il quale sa ripescare queste tracce anche negli scritti dell'intellettuale distratto che scrive di "utopie", quali, per esempio potrebbero essere appunto, la storia e il fenomeno di molti movimenti millenaristi.

Non a caso Gramsci inizia la discussione del Quaderno 25 presentando il caso di Davide Lazzaretti. Quanto Gramsci scrive a proposito degli intellettuali italiani che valutano il caso di Lazzaretti potrebbe essere applicato – senza presunzione di offrire per ora un parallelismo esauriente – a come alcuni intellettuali affrontano la tematica-Dalit in relazione alla subalternità. Da questi non solo viene tolta ai Dalits ogni capacità di autonomia, pur minima che sia, come "esseri pensanti", ma ogni sforzo di superamento della loro situazione presente viene annullato come "impotenza costitutiva e innata". Inoltre, la stessa "impotenza" è riservata a quegli intellettuali (o *storici integrali* in senso gramsciano), i quali, scegliendo di schierarsi dalla parte dei subalterni, cadrebbero inconsapevolmente nelle "insidie di farsi portavoce dei subalterni"²³.

Tutta questa discussione potrebbe essere chiarita dal fatto che nel 2008, anno in cui Bartoli pubblicava il suo libro, la *National Commission for Scheduled Castes*, l'organo ufficiale dello Stato Indiano per la difesa dei diritti degli ex-Intoccabili e la promozione dei loro interessi, seguendo una notifica del Ministero di Legge e Giustizia (*Ministry of Law and Justice*) inviava a tutti i dipartimenti statali una circolare in cui si vietava l'uso della parola "*Dalit*" negli atti ufficiali. In breve, la parola "Dalit", nonostante il suo uso corrente e la connotazione politica, non ha valore legale ("*legal sanctity*"), per cui la sola espressione che può considerarsi ufficiale è *Scheduled Castes*. Non sorprende, quindi, questa presa di posizione abbondantemente preannunciata proprio perché, seguendo le tracce della parola *Dalit* nella storia di questi gruppi subalterni, ne scopriamo il carattere essenzialmente rivoluzionario fin dal primo momento, da quando cioè venne adottata per la prima volta nel secolo XIX da Jyotirao Phule (1827-1890) per designare i cosiddetti *Intoccabili*, in relazione alle caste dei Bramini nel Sud dell'Asia. Ritorno più tardi sull'importanza e il significato profondo della parola *Dalit*. Qui vorrei solo precisare l'aggettivo "rivoluzionario", secondo la definizione data da Mariategui, quando dopo il suo arresto nel 1927, in una lettera ai giornali scriveva: "La parola 'rivoluzione' ha acquisito un nuovo significato che è alquanto diverso dalla associazione tradizionale con le cospirazioni". Il lungo percorso della rivoluzione instaurata dall'uso della parola *Dalit* scelta come connotazione alternativa dagli ex-Intoccabili penetra poco alla volta nelle strutture dello Stato e le disturba, ed è per questo che viene abolita, almeno dai documenti ufficiali. Questo percorso non può essere motivato dall'azione dello "schiavo soddisfatto", ma rivela piuttosto la volontà di gruppi di "schiavi" che lottano coscientemente per una alternativa, di fatto passando dalla autocommiserazione alla auto-affermazione. Visto che il percorso è ancora lungo, gli ostacoli sono molto numerosi, ma i Dalits non vogliono cambiare nome, cioè vogliono proseguire sul cammino di questa lenta rivoluzione – se di rivoluzione si tratta – la quale non può che chiamarsi "rivoluzione permanente".

²² *QC*, 2290.

²³ Cito ancora dalla dalla controcopertina del libro di Bartoli, cit.

Anche se ho già iniziato a prospettare una risposta alla nostra domanda centrale – e cioè: potrebbe Gramsci offrire una risposta autorevole e soddisfacente alla questione della subalternità, e in particolare al nesso “subalternità-religione”? – prima di addentrarmi nel vivo del quesito, vorrei proporre una breve riflessione sull’importanza del nesso, a partire proprio da quanto è già stato detto, in particolare da Giuseppe Cospito, circa le “cautele” nella scrittura carceraria di Gramsci, proprio per non tradire il messaggio profondo dell’autore, *il ritmo del pensiero*²⁴. Parlando di subalternità e, nel mio caso specifico, ampliando la discussione a livello mondiale, il rischio del “tradimento” aumenta notevolmente. Premetto subito che non cercherò di offrire risposte universalizzanti, che in realtà non esistono, ma che intendo proporre alcuni esempi concreti, particolari, in cui è possibile applicare, con rigore e onestà intellettuale, una metodologia di ricerca gramsciana. Nel mettere assieme queste incipienti “monografie” di gruppi accomunati dall’esperienza della subalternità, si potrebbero trovare alcune linee di riflessione su una tematica più vasta in cui poter includere “i subalterni nel mondo”.

2. *Il nesso “religione-subalternità”*

Per illustrare il nesso religione-subalternità mi servirò in parte della mia ricerca, ma, per corroborare quanto dico in modo più coerente (cioè attenendomi e ritornando a fonti gramsciane), farò anche ricorso a vari studiosi di Gramsci. In particolare, mi servirò del lavoro di Peter Thomas *The Gramscian Moment*, e di quello di Fabio Frosini *La religione dell’uomo moderno*,²⁵ oltre ad altri suoi scritti più recenti. Questo mi permetterà anche di mantenere aperto il dialogo sui testi gramsciani con i colleghi presenti a questo *workshop*.

Continuando a sviluppare il nesso religione-subalternità, la tesi di fondo che vorrei proporre, in modo molto sintetico, è la seguente: nella sua accezione più ampia, la religione – intesa quindi sia come “studio delle religioni” che come pratica religiosa – diventa un fattore determinante per capire in profondità la situazione esistenziale dei “gruppi subalterni”. Inoltre: il “fatto religioso” – includendo l’esperienza religiosa dei gruppi subalterni – ci aiuta a percepire sia l’accettazione della subalternità da parte dei subalterni, sia la loro opposizione alla subalternità. È importante tenere presenti questi due versanti, anche quando rivelano caratteristiche opposte e contraddittorie.

Mentre alcune caratteristiche della religione dei subalterni possono essere considerate universali (in senso lato) – cioè tendono ad essere presenti in luoghi e tempi diversi – è indispensabile mettere in luce quelle caratteristiche peculiari, derivate dalle esperienze storiche e culturali dei singoli gruppi. In altre parole, è importante coniugare e rileggere in modo diacronico sia il momento universale, sia quello particolare. In termini gramsciani, sappiamo che si sono “tracce”, ma sappiamo anche che non tutte le tracce sono uguali.

Il punto precedente richiama un altro aspetto della religione, sottolineato da Gramsci: la pluralità del concetto stesso di religione o, se si vuole, la polisemia della parola e del concetto “religione”, che viene interpretato in modo diverso a partire dal *background* storico-sociale, culturale, economico ecc. dei vari gruppi (o soggetti interpretanti)²⁶. Tra

²⁴ Cfr. G. Cospito, “Le ‘cautele’ nella scrittura carceraria di Gramsci”, in questo fascicolo.

²⁵ Cfr. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009; F. Frosini, *La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.

²⁶ “Ogni religione, anche la cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitaria ‘superficialmente’, per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contraddittorie: c’è un cattolicesimo dei contadini, un

queste diverse interpretazioni includerei anche quella del ricercatore/studioso, o gruppo di studiosi, i quali a loro volta presentano un ulteriore concetto di religione, dando rilievo soprattutto al fatto “concettuale”, come momento riflessivo-teorico sulla religione e sul fatto/fenomeno religioso.

Questo a sua volta innesca un altro importante “nesso” tipicamente gramsciano: cioè, l’osmosi tra teoria (come studio delle religioni) e pratica della religione, cioè “prassi religiosa” in senso molto lato, ma che include una varietà di azioni, celebrazioni, riti, credenze, *performances*, partecipazione comune ecc. Infatti, la teoria riguardante il fatto religioso non può, in senso gramsciano, prescindere dalla prassi, ma si rifà alla prassi e parte dalla prassi, così che il “teorizzare” non è avulso/separato dalla vita reale – dalla storia – dei gruppi subalterni. È in questo movimento ermeneutico, in questa osmosi tra teoria e prassi, che io penso che il contributo di Gramsci diventi rilevante e originale, sia per i motivi già esposti, sia per quanto aggiungerò in seguito.

Il fatto che i gruppi subalterni si trovino ad operare “ai margini della storia” fa sì che essi non dispongono di mezzi attraverso i quali possano esprimere se stessi e la loro storia. Più che narrarsi, essi sono narrati e spesso definiti da altri. Per questo Gramsci invita lo “storico integrale” a scoprire quelle tracce che diventano indispensabili per portare alla luce, nella storia frammentaria di questi gruppi, come dice Gramsci, “le aspirazioni più elementari e profonde [...] anche dei [gruppi] più bassi” – il che implica la presenza di livelli diversi, di fasi di subalternità, e quindi un movimento verso l’auto-comprensione o “coscientizzazione” della loro subalternità.

Il “linguaggio religioso” – nelle sue molteplici forme, soprattutto come metafora – diventa il luogo privilegiato attraverso cui Gramsci individua la presenza di queste “tracce”. Sappiamo anche quanto il linguaggio per sé occupi un posto rilevante nella riflessione gramsciana. Non tanto e non solo come “mezzo di comunicazione”, ma come vera e propria espressione di una “concezione integrale del mondo”²⁷, cioè di una filosofia. Anche se, per ovvie ragioni, ai subalterni è stato impedito di percorrere la strada della “filosofia ufficiale” – essendo tagliati fuori dalla storia, dalla cultura, spesso perfino dalla religione ufficiale... – attraverso altri mezzi, essi sono capaci di trasmettere e comunicare la loro “filosofia”. La domanda quindi potrebbe essere: “perché il linguaggio religioso sembra essere un linguaggio privilegiato per la filosofia dei subalterni e del suo narrarsi?” Una prima risposta, molto immediata, potrebbe essere: per la stessa ragione per cui Gramsci, iniziando la sua riflessione sui gruppi subalterni, lo fa a partire dalla storia e la vicenda umana di un gruppo/movimento religioso – quello di Lazzaretti – in un preciso momento della storia d’Italia. È il confluire di un insieme di situazioni, storiche, economiche, culturali e sociali, che motivano l’inizio e lo sviluppo di questi movimenti, come anche Lanternari a suo tempo sottolineerà. A queste spiegazioni, Gramsci fornisce una dimensione ulteriore, e cioè la lettura che danno di questi eventi gli intellettuali italiani, mettendo quindi in luce quel nesso mancante tra intellettuali – che non capiscono cosa sta succedendo – e le masse popolari. Perché gli intellettuali non capiscono: “L’errore dell’intellettuale consiste nel credere che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato, [...] cioè senza sentire *le passioni elementari del popolo, comprendendole, cioè spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica*”²⁸. Qui Gramsci ci sta offrendo non solo la metodologia, ma anche il supporto teorico di come vada compilata la monografia della storia dei subalterni.

cattolismo dei piccoli borghesi e operai di città, un cattolismo delle donne e un cattolismo degli intellettuali anch’esso variegato e sconnesso” (Quaderno 11, § 13: *QC*, 1397).

²⁷ Quaderno 5, § 123: *QC*, 644-645.

²⁸ Quaderno 4, § 33: *QC*, 452, corsivo mio. Cfr. anche, come un esempio concreto di questo rapporto “appassionato” con le idee religiose, e di traduzione di queste idee in quelle della “filosofia della praxis”, la

Infine, ritornando alla questione iniziale del nesso tra religione – come fatto-esperienza religiosa – e subalternità, in chiave gramsciana, dobbiamo sottolineare la metodologia, talora complessa e allo stesso tempo marcatamente dialogica, adoperata da Gramsci. Parte del nesso, infatti, si concretizza facendo ricorso alla presenza di altri nessi che chiariscono il nesso iniziale. In altre parole, il nesso religione-subalternità va inserito nel nesso-contesto più ampio “religione – senso comune – filosofia” (Quaderno 8, § 204). Quest’ultimo, a sua volta sfocia nel nesso “educazione – intellettuali – masse” (di cui i subalterni fanno parte), per poi confluire nel nesso “Stato = società politica + società civile”. In termini concreti, questo corrisponderebbe al mettere assieme le varie tracce lasciate nella storia da un determinato gruppo in modo da completarne la “monografia”, mai totalmente conclusa, poiché vanno scoprendosi sempre nuove tracce.

Prima di procedere nella presentazione di alcuni esempi-chiave che vorrei proporre per illustrare concretamente il nesso religione-subalternità, vorrei chiarire il mio punto di partenza immediato. Ho accennato sopra a due colleghi, studiosi di Gramsci, e qui vorrei precisare il perché trovo sostegno nella loro ricerca. Ovviamente non posso fare questo in modo esaustivo, ma solo a grandi linee, e quindi rimando a quanto essi hanno prodotto. Penso che il libro di Peter Thomas, *The Gramscian Moment*²⁹, mi aiuti a focalizzare in modo coerente e sistematico quanto io sto cercando di fare, perché mi fornisce un quadro d’insieme più ampio e perché ricolloca Gramsci all’interno della filosofia marxista, anzi riproponendo Gramsci come momento privilegiato di questa filosofia, al di là delle molteplici interpretazioni che di Gramsci sono state date. Thomas non intende proporre un nuovo “gramscianesimo” ma, rivalutando critiche passate – in particolare Althusser e Anderson – penso intenda far esplodere quel momento, tra 1931 e 1932, in cui Gramsci intuisce in modo quasi esistenziale il passaggio del concetto di egemonia da “evento metafisico” a “fatto filosofico”, portando così la filosofia della praxis a rinnovare tutto l’apparato filosofico, proprio perché, anche coloro che da sempre ne furono esclusi, finalmente ne fanno parte³⁰. Thomas ci aiuta quindi a capire come, per Gramsci, la confluenza del lavoro degli intellettuali e lo sforzo delle classi subalterne, espresso nel loro senso comune, produce, attraverso Marx, una filosofia nuova, una vera e propria rivoluzione attraverso la “filosofia della praxis”. Questa

non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni; non è lo strumento di governo dei gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l’egemonia su classi subalterne; è l’espressione di queste classi subalterne che vogliono educare se stesse all’arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli inganni (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse³¹.

Rifiutando il cammino della “storia della filosofia”, Gramsci propone una soluzione in cui storia e filosofia si identificano, ma non senza l’irruzione di un terzo elemento che è appunto la politica, l’arte di governo, a cui le classi subalterne sono invitate ad accedere³². Questa visione d’insieme offerta da Thomas, ricavata attraverso la lettura critica sia della ricerca internazionale su Gramsci, sia di quanto è stato prodotto in Italia soprattutto negli

lettera alla madre del 15 giugno 1931, in A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Palermo, Sellerio, 1996, pp. 427-428.

²⁹ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment*, cit. Si veda anche P. D. Thomas, *Gramsci and the Political. From the state as “metaphysical event” to hegemony as “philosophical fact”*, “Radical Philosophy”, 2009, n. 153, pp. 27-36.

³⁰ Thomas, *The Gramscian Moment*, cit., p. 39.

³¹ Quaderno 10 II, § 41.XII: *QC*, 1320.

³² P. D. Thomas, op. cit., pp. 290-292.

ultimi vent'anni, promuove un uso più attento di Gramsci, richiamando criticamente la nostra attenzione a facili interpretazioni dettate da posizioni post-moderniste e post-strutturaliste che non di rado sono fuorvianti.

Continuando su questo filo conduttore, *La religione dell'uomo moderno* di Frosini mi permette di coniugare il nesso religione-subalternità con altri nessi gramsciani, come accennato sopra. In particolare, mi vorrei soffermare su quanto Frosini (2013) sostiene in un articolo molto recente, *Why does religion matter to politics?*³³, in cui l'autore offre in sintesi una chiara ed eloquente esposizione dell'importanza, nei *Quaderni*, della religione per la politica, a partire proprio dal nesso "religione, senso comune, filosofia", che si apre verso il "linguaggio come nome collettivo" atto a ridefinire il concetto di universalità e verità in termini linguistici. In altre parole: "La molteplicità di linguaggi equivale ad una molteplicità di produzione della verità, con gradi diversi di potere. Questa differenza è derivata dalla diversità delle classi sociali, e dal fatto che sono tra esse in conflitto"³⁴. In questa lotta per stabilire la supremazia del linguaggio universale, la borghesia cerca di impossessarsi del senso comune dei gruppi subalterni, e, in un certo senso di "addomesticarlo", cercando così di eliminare le barriere tra "dominanti e subalterni" in modo da poter gestire il potere. Ecco quindi lo sforzo condotto dai dominanti per unificare società politica e società civile. Perché questo avvenga, è indispensabile per la politica il ricorrere al "linguaggio religioso" che è l'unico capace di offrire "una forma di prassi sociale totalizzante", così da potersi assicurare un'egemonia stabile³⁵.

Tanto per essere chiari – anche se l'esempio potrebbe parere piuttosto banale –, "*Cunservet Deus su Re...*" e "*God Save the Queen...*" fanno parte del linguaggio religioso, e quindi politico, o meglio è la politica che ha bisogno di fare ricorso al linguaggio religioso, e ritornare ai "miti fondanti" e universalizzanti, in cui verità, politica e religione si incontrano. In questo modo, i gruppi dominanti in tempi e modi diversi (Giacobinismo, Bonapartismo, Fascismo ecc.) si assicurano la "partecipazione popolare" per ottenere quello che Gramsci chiama lo "Stato integrale" e la neutralizzazione dei conflitti, una situazione che riflette anche la separazione tra gli intellettuali e le masse popolari. Durante il 1930-1933 Gramsci sta riflettendo su queste realtà, che sono ancora presenti nella scena politica europea come frutto della crisi post-bellica, e risultanti in quello che egli definisce "regimi democratico-burocratici", dando un significato diverso al concetto di "guerra di posizione".

In altre parole – commenta Frosini – questa nozione non consiste più nell'ottenere l'egemonia con la separazione della sfera pubblica da quella privata, ma *unificandole in modi nuovi e flessibili*. Quindi, religione e politica formano un tipo nuovo di intreccio, che trasforma la religione in un fattore fondamentale di aggregazione e di dominio politico. Questo avviene in modo diverso, da paese a paese. Tuttavia, queste oscillazioni sono sintomatiche, perché mostrano come l'intervento diretto alla trasformazione del senso comune – data la struttura dello Stato nazionale – coincide necessariamente con la de-politicizzazione dei conflitti, mentre la politicizzazione del senso comune assume necessariamente sembianze nazionalistiche (cioè "religiose") che dirottano il conflitto dalle classi alle nazioni³⁶.

Tutto questo discorso avrebbe bisogno di un approfondimento più organico, che qui non possiamo permetterci. Basti comunque notare, come idea generale, che "l'universalismo della borghesia, ormai svuotato di contenuti veri, è intento all'assorbimento del senso

³³ F. Frosini, "Why does religion matter to politics?" in *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*, a cura di C. Zene, London and New York, Routledge, 2013, pp. 173-184.

³⁴ Ivi, p. 176.

³⁵ Ivi, p. 179.

³⁶ Cfr. ivi, p. 182.

comune dei subalterni e alla riorganizzazione del suo significato. In questo modo, il potere della borghesia incorpora l'energia utopica dell'universalismo religioso popolare, rendendolo funzionale alla sua stessa espansione"³⁷, cioè all'espansione del potere borghese. Sarebbe quindi questa la fine del discorso, cioè la disfatta di tutte le aspirazioni subalterne? Sembra di no, almeno secondo Frosini, il quale rileggendo Gramsci ci dice ancora:

Tutti gli elementi necessari per unificare i significanti di "popolo" e "democrazia" sono già presenti nelle rappresentazioni religiose che sostengono la lotta di resistenza dei subalterni. Ciò che manca ai subalterni non è una coscienza di classe rilevante per la loro funzione pratica, ma la coerenza di quelle rappresentazioni che sono già in opera, e che potrebbero coordinare la loro resistenza al potere, e il fatto che al presente essi non trovano una mediazione politica concreta tra le lotte locali e la proiezione universale³⁸.

Frosini conclude proponendo una riflessione come nuova sfida per il futuro dei subalterni ricorrendo alla rinnovata figura del moderno Principe, "come una creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato (*shattered*) per suscitare e organizzarne la volontà collettiva"³⁹. Inoltre, l'utopia del Principe è trasmessa alle rappresentazioni utopiche dei subalterni, così che il principe moderno diviene "un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato, immediato"⁴⁰. Per questo, il moderno Principe, "deve e non può non essere – dice Gramsci – il banditore e l'organizzatore di una riforma intellettuale e morale"⁴¹.

3. *La storia subalterna del "blues"*

Anche se brevemente, vorrei ora proporre una riflessione concreta su quanto è stato finora detto; vorrei cioè tentare una lettura gramsciana di una storia ben nota riguardante un altrettanto noto gruppo subalterno e l'importanza del nesso, anche in questo caso, tra religione e subalternità. Non tanto tempo fa, il 28 agosto 2013, si è celebrato a Washington il cinquantesimo anniversario della *Marcia per i Diritti Civili dei Gruppi Afro-Americani*. Come sappiamo, quella marcia fu resa famosa dal discorso di Martin Luther King "*I have a Dream...*", un discorso che sa, ancora adesso, molto di utopia. Gli organizzatori principali della marcia furono i capi di diversi movimenti tra cui anche lo stesso Luther King. Ovviamente c'era molta apprensione, molti controlli di polizia, e una certa reticenza da parte degli oratori che erano stati invitati a "essere moderati". Non tutti lo furono, infatti. Verso la fine del discorso di Luther King, dopo che questi aveva citato la *Dichiarazione di Indipendenza* e la *Costituzione* per sostenere le proprie tesi, Mahalia Jackson, la regina della musica Gospel, gli gridò "parla loro del sogno, Martin, di loro del sogno...".

In occasione della commemorazione del cinquantenario a Washington, c'era divergenza di opinioni tra coloro che sostenevano il progresso fatto in termini di "diritti civili", e altri, che ricordavano come le richieste del 1963 di "libertà e lavoro" fossero ancora "un sogno" per molti Afro-Americani, soprattutto negli Stati del sud, ma anche in città colpite dalla crisi come Detroit ed altre. Tutto questo ci ricorda la lenta marcia della storia di

³⁷ Ivi, p. 183.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Quaderno 13, §1: *QC*, 1556. A proposito di "popolo disperso e polverizzato" (Frosini ha reso questo in inglese con "shattered"), vorrei far notare che, forse non a caso, la parola "Dalit" vuol dire appunto "schiacciato, stritolato, polverizzato".

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

liberazione di questi subalterni dalla schiavitù, ma anche la marcia fisica che è iniziata molto prima, e che possiamo leggere, spesso, solo ai margini della storia ufficiale. Il percorso degli schiavi iniziato nell’Africa dell’ovest per arrivare agli Stati Uniti (una minima parte, perché la maggior parte di essi finirà ai Caraibi e in America Latina) continuerà dopo l’Indipendenza (1776) e dopo l’abolizione ufficiale nel 1808 della tratta internazionale di schiavi, ma anche dopo la Guerra di Secessione del 1861-1864. Con il “*Thirteenth Amendment*” alla Costituzione Americana del dicembre 1865, la schiavitù è formalmente abolita, ma la storia ci dice che questo non segna la fine della subalternità. Al contrario, forse mette ancora più in rilievo quanto la legge dello Stato fosse debole e quanto la subalternità fosse necessaria per garantire l’unificazione. In tutto questo, il ruolo svolto dalla religione, non fu indifferente, sia da parte dei ceti dominanti, così come da parte dei subalterni.

Un aspetto particolare di questa “religione degli schiavi” fu la loro conversione al Cristianesimo, e il sincretismo che nacque tra “riti Africani” e la nuova religione. Questo divenne evidente nella loro musica, specialmente il gospel, il blues e il jazz. Il cristianesimo svolse un ruolo equivoco e contraddittorio: mentre alcuni gruppi cristiani erano abolizionisti, altri, soprattutto negli Stati del sud, predicavano rassegnazione e obbedienza all’autorità. Tra i generi musicali, il blues è quello che, per molte ragioni, meglio si presta ad essere analizzato per una ricerca storica gramsciana: per la narrativa che lo circonda, per la storia orale, le caratteristiche di “senso comune” che presenta, per la sua vicinanza alla religiosità popolare, ma anche per la reazione e la sovversione contro certe tendenze religiose e, in generale, contro la situazione di continua oppressione.

Willie Dixon (1915-1992), contrabassista e compositore di blues per grandi nomi (Muddy Waters, Howlin’ Wolf, e la casa discografica *Chess Records*) ha dichiarato in un’intervista: “Il blues riguarda la verità, se non è vero, non è blues... (*Blues is about truth, if it is not true, is not Blues...*)”⁴². Questo atteggiamento rimane costante nella storia del blues e nelle storie individuali dei suoi protagonisti. Derivato dalla musica dei *gospel spirituals*, presto si qualifica come “l’altra musica”, quella meno sacra, anche quando eseguita da coloro che frequentavano le chiese cristiane, al punto, infatti, da diventare “la musica del diavolo”: un appellativo che divenne più significativo grazie ai miti che accompagnavano la storia del blues, come la storia di Robert Johnson, il quale, come Faust, avrebbe venduto l’anima al diavolo in cambio dell’arte di suonare la chitarra. Uno strumento nuovo e che rappresentava non solo novità, ma anche ribellione e dissenso, e per questo definito come “strumento del diavolo”. Questo avveniva in un periodo in cui, tra il 1890 e il 1906, negli Stati del sud le denominazioni cristiane di Afro-Americani si moltiplicavano: i ministri Battisti da 5.500 diventarono 17.000 e questi furono i primi a “demonizzare il blues”, perché interferiva con il loro ministero. Molti dei nomi associati al blues erano comunque anche vicini alle chiese cristiane, o addirittura figli di ministri e di “predicatori”, come nel caso di Big Joe Duskin⁴³, o John Lee Hooker⁴⁴. Se da una parte la chitarra e il blues rappresentavano l’altra faccia dell’ “anima Africana”, perché associati all’idolatria del peccato e del piacere, dall’altra annunciavano anche modernità, cambio sociale, rifiuto della schiavitù. Per il chitarrista di Memphis Johnny Shine (1915-1992), blues e musica gospel erano due tronchi dello stesso fiume e Muddy Waters (1913-1983), a quelli che lo accusavano, rispondeva: “[...] il diavolo sa citare le Scritture, quindi penso sia giusto per la buona gente prendere gli strumenti del

⁴² C. Burnett, *Warming by the Devils Fire*, in *The Blues: A Musical Journey*, a cura di M. Scorsese, Snapper Music, 2008.

⁴³ B. L. Pearson, *Look Right On: Blues Stories and Blues Storytellers*, Knoxville, University of Tennessee Press, 2005, p. 102.

⁴⁴ J. L. Hooker, “Burnin’ Hell”, *Sensation* 21, 1949.

diavolo e usarli per vivere una vita buona e decente”⁴⁵. Il chitarrista Jack Owens (1904-1997) soleva difendersi con la stessa retorica, come pure Mance Lipscomb (1895-1976): “Non ho suonato spesso in chiesa. Mi criticano perché canto il blues. Ma sai cosa? Il blues è in chiesa e te lo posso provare con una parola: Che cos’è il blues? Il blues è sentimento (*feeling*), se è un feeling nei nightclubs, è un feeling anche in chiesa [...] È un feeling di tristezza e di preoccupazione [...]”⁴⁶. Lipscomb conferma la stessa idea, in modo ancora più marcato: “Io non ho abbandonato la Chiesa: è la Chiesa che ha abbandonato me”⁴⁷.

La “tristezza e la preoccupazione” degli Afro-Americani in quel periodo – per lungo tempo in verità – erano di natura molto concreta ed esistenziale, come dimostra il commento della chitarrista, una delle poche donne in questo ruolo, Jessie Mae Hemphill (1923-2006): “La gente mi guarda, sai, quando vado in chiesa. Pensano che sia un fatto terribile che io vada in chiesa perché canto il blues [...]. Ma io dico loro: ‘Dio sa tutto. Dio sa perché faccio questo. Lui sa che devo pagare le bollette’. Dicono che non puoi servire il Diavolo e il Signore. Ma io penso che Dio mi abbia perdonato e mi abbia fatto andare avanti”⁴⁸. Esiste una forte comunanza tra relazioni diverse nell’esperienza del blues: il padre ministro/predicatore e il figlio ribelle, innovatore e rivoluzionario; la relazione fallita tra il cantante di blues e la sua donna; la relazione del drogato/alcolizzato con la dose che lo rassicura... sono tutti esempi della lotta interna al gruppo. Ma esiste anche la relazione tra il bluesman e il boss bianco, soprattutto quando, a partire dal 1860 e dopo la Guerra d’Indipendenza, gli Afro-Americani sono “*freemen*” e non più schiavi. Ma per sopravvivere devono lavorare come “braccianti” (*sharecroppers*) nei campi di cotone degli Stati del sud. Il loro sogno, già da tempo, è quello di metter via un po’ di soldi, per scappare al nord, verso “la terra promessa”, come il popolo d’Israele che fugge dall’Egitto. E la loro musica, sia il gospel che il blues, diventano un messaggio di speranza, ma anche un messaggio cifrato per i fuggitivi (stazione, capo-stazione, conduttore, i passeggeri, il bagaglio ecc.) che sanno così che strada seguire, da chi andare, di chi fidarsi nella marcia verso il nord. Questo movimento, conosciuto come “*Underground Railroad*” (ferrovia clandestina), aiuterà molti a fuggire, ma molti altri resteranno, soprattutto dopo l’abolizione della schiavitù e, perché senza lavoro, verranno messi in galera. Così, ricchi privati – padroni delle piantagioni – pagano il governo e assumono i reclusi per avere manodopera a buon prezzo. E anche qui, nelle prigioni, il blues trova terreno fertile, perché canta ancora di tristezza e sofferenza, e di una libertà che non arriva mai, nonostante le nuove leggi.

Nel 1949, John Lee Hooker, figlio “eretico” di un ministro evangelico, scrive il famoso pezzo *Burnin’ Hell*, prendendo ispirazione da un altro musicista blues, più anziano di lui, Son House (1902-1988), il quale era anche un predicatore Battista (spesso alternando i due ruoli). *Burnin’ Hell* recita: “Tutti parlano dell’inferno che brucia. Non esiste il paradiso, non c’è l’inferno che brucia / dove tu andrai quando muori / nessuno può dirlo”. John Lee parla anche del “Diacono Jones” (“l’archetipo folklorico del ‘nero’ divino”⁴⁹) che prega per la salvezza del musicista – una figura fittizia, quasi retorica che rappresenta una sorta di

⁴⁵ A. Gussow, “Ain’t no Burnin’ Hell. Southern Religion and the Devil’s Music”, *Arkansas Review: A Journal of Delta Studies*, Vol. 41, 2010, n. 2, p. 90.

⁴⁶ *I Say Me For a Parable: The Oral Autobiography of Mance Lipscomb, Texas Bluesman*, ed. by G. Alyn, New York, W. W Norton & Company Ltd., 1993, p. 57.

⁴⁷ Ivi, p. 52.

⁴⁸ A. Young, *Woke Me Up This Morning: Black Gospel Singers and the Gospel Life*, Jackson, University Press of Mississippi, 1997, p. 234.

⁴⁹ C. S. Murray, *Boogie Man: The Adventures of John Lee Hooker in the American Twentieth Century*, New York, St. Martin’s Press, 2000, p. 38.

ideologia manichea⁵⁰ – ma che nulla può contro la ferma volontà di Hooker di liberarsi dai propri fantasmi attraverso il blues, concludendo: “Sì, adesso sono libero, e ho anche cantato / Ho fatto quello che un poveruomo poteva fare / E non pregherò mai più...”.⁵¹

La marcia verso il nord ha prodotto, oltre all’espansione del Delta Blues, nuova musica e nuovo blues (*Mo’ town*, *Chicago urban blues*, ecc.), esplodendo poi in nuove ondate di jazz, ma anche di rock ’n roll. Tutto questo diventava un settore di un’importanza commerciale non indifferente e, mentre il lavoro dei produttori di blues e di musica derivata arrancava, quelli che ne controllavano il mercato, le cosiddette “buone famiglie” americane, intorno agli anni Sessanta distribuivano locandine che recitavano: “Salva la gioventù americana – Non comprare dischi dei neri [...]. Non lasciare che i tuoi figli comprino o ascoltino musica nera [...]”⁵², proprio quando Martin Luther King organizzava la marcia a Washington del 1963.

4. *L’ideale e il valore del “lavoro” in Sardegna – esperienze dal fieldwork*

Quando arrivammo a Ghilarza per il nostro incontro del 6-7 settembre 2013, c’era ancora nell’aria l’odore delle campagne bruciate dal fuoco che un mese prima aveva devastato questa zona della Sardegna. Non solo il fuoco aveva minacciato di entrare in paese, ma aveva distrutto il lavoro di un anno intero, ed il foraggio che sarebbe servito per gli animali durante l’inverno. Un allevatore era morto, proprio in quei giorni, per tentare di salvare la propria mandria. A questa situazione quasi disperata di tanto lavoro “andato in fumo” hanno cercato di porre rimedio allevatori e agricoltori della Gallura e della Nurra, donando a Ghilarza e paesi circostanti una quantità notevole di fieno. Questo gesto, per quanto spontaneo, ha radici molto profonde in Sardegna, ed è conosciuto con il nome di “*ponidura*” (in Gallura) o di “*paradura*” (letteralmente: “riparazione”), una vera e propria “istituzione sociale” attraverso cui pastori e allevatori formano un “sodalizio di mutuo soccorso” che entra in opera per riparare (*parare*) il danno subito⁵³.

La mia intuizione iniziale di come la gente in Sardegna percepisce il lavoro – quello proprio e quello altrui – è legata ad un fatto molto personale: non avendo conosciuto mio nonno materno – del quale porto il nome – fin da piccolo solevo chiedere a mia madre che mi raccontasse com’era nonno. Uno dei fatti che più di ogni altro mi colpì, era la sua intransigenza nel voler pagare la giusta retribuzione – in parte in denaro, che scarseggiava, ma soprattutto condividendo parte del raccolto – a coloro che impiegava come “braccianti”, in particolare durante i periodi di raccolta. Si dice, appunto, che un suo parente soleva lamentarsi con lui per questa “intransigenza” e lui avrebbe risposto: “*Ammantadi, chi su triballu no est mai pagadu!*” (Ricordati che il lavoro non è mai pagato abbastanza!). Dubito che

⁵⁰ Gussow, “Ain’t no Burnin’ Hell”, cit., p. 96.

⁵¹ Nella registrazione originale di *Burnin’ Hell* l’armonica era suonata da Eddie Burns (1928-2012), il cui padre era un diacono della Chiesa Battista, e lui stesso chitarrista blues e sostenitore del figlio Eddie come musicista blues.

⁵² La locandina, messa in circolazione dal *Citizens’ Council of Greater New Orleans, Inc.*, può essere reperita nel sito della University of Mississippi Libraries, Digital Collection: <http://clio.lib.olemiss.edu/cdm/ref/collection/citizens/id/1631>.

⁵³ Il sodalizio della “paradura”, praticato soprattutto dai pastori, prevedeva la ricostituzione del gregge, da parte di tutti gli altri pastori del paese e del circondario, a vantaggio di chi aveva subito il furto del proprio gregge o lo aveva avuto distrutto dal fuoco. La stessa pratica era in uso quando un pastore, dopo essere stato in prigione per anni, ritornava in paese e la comunità dei pastori gli “ricostituiva” il gregge. Nel settembre 2009 i pastori sardi, ricorrendo a “sa paradura”, raccolsero 2500 pecore per i pastori terremotati dell’Abruzzo. 1300 pecore furono sufficienti per i pastori abruzzesi, le rimanenti furono donate ai pastori di Ittiri, Pozzomaggiore e Torralba, colpiti dall’incendio del luglio 2009.

mio nonno avesse letto Marx, ma era senza dubbio in sintonia con quel senso comune locale che guardava al lavoro proprio e degli altri con rispetto.

Più di recente, mentre svolgevo in paese, a Nule, una ricerca sul sistema dello scambio di doni (*S'imbiatu*) e durante la lavorazione di un film etnografico (*S'impinnu – Il voto*) legato al dono, ho avuto modo di comprovare ancora una volta non solo il rispetto dei paesani per il lavoro, ma anche l'ideologia profonda che sostiene questo rispetto. Il film descrive le celebrazioni che ogni anno si svolgono a Nule in ricorrenza della festa di Sant'Antonio da Padova. L'origine di tali celebrazioni risale al 1856, anno in cui un pastore nulese (Antonio Manca) fece ritorno dalla Guerra di Crimea, e volle adempiere ad un voto fatto durante tale campagna bellica: se fosse tornato in paese sano e salvo, avrebbe distribuito, nel giorno di Sant'Antonio, pane e formaggio fuso (*su bussiotu chin su casu furriadu*) a tutti i bambini del paese.

L'inizio dei lavori per la preparazione della festa è marcato dalla presenza del sacerdote che benedice coloro che prendono parte ai lavori, come anche i quintali di farina che verranno usati per la preparazione del pane. L'incaricata dei lavori, Antoniangela Manca – diretta discendente di Antonio, suo bisnonno – a sua volta soleva “benedire” il primo sacco di farina, prendendone un pugno e usandolo come acqua benedetta con cui aspergere i presenti, dicendo: “*Chi Deus b'appat parte, e vios e mortos s'ind'atthabene...*” (Che Dio abbia la sua parte e vivi e morti se ne sazino...). In altre parole, il lavoro è benedetto, cioè arriva a compimento, quando sazia l'intera comunità, inclusi coloro che in passato ne facevano parte⁵⁴.

Alla conclusione dei lavori, quando l'ultimo pane (*sa cozzula manna*) viene estratto dal forno e il fuoco viene spento, il successo del lavoro è espresso tramite un'altra invocazione, ugualmente piena di significati: “*Pro chi 'nd'essada donz'amina dae pena, e donzi presoneri dae cadena...*” (Perché ogni anima [del purgatorio] sia liberata dalla pena, e ogni prigioniero dalla catena [della prigione]). Il lavoro viene quindi offerto per la “liberazione” di coloro che nella comunità si trovano in situazione di maggior sofferenza: le anime del purgatorio e coloro che si trovano in prigione. Questa stessa “massima” viene pronunziata dalle donne nulesi, abili tessitrici, quando, finito di tessere un tappeto, a lavoro concluso questo viene rimosso dal telaio. Da notare, inoltre, che l'uso iniziale di questa massima andrebbe collocato storicamente in un periodo in cui la realtà della prigione – dal Settecento agli inizi dell'Ottocento (1820, *Editto delle Chiudende*)⁵⁵ – toccava molte famiglie di Nule e di tutto il circondario, includendo il Goceano e la Barbagia. Se da una parte la dottrina cattolica informava le mentalità della gente in termini di religiosità popolare, quali la devozione “alle anime sante del purgatorio”⁵⁶, dall'altra, queste erano favorite proprio perché si trovavano, secondo questa credenza, in una situazione di sofferenza che poteva essere alleviata dal contributo dei fedeli, i quali offrivano a questo scopo il sacrificio del proprio lavoro. Inoltre, la religiosità popolare estendeva tale offerta ad una “salvezza” più concreta e visibile, quale quella dei prigionieri in carcere. Questo senso di solidarietà, per altro molto diffuso anche nel lavoro e nella vita di tutti i giorni, trova riscontro nell'aiuto vicendevole che i paesani

⁵⁴ Le implicazioni di questa espressione per la “cosmologia” locale sono numerose. Qui basti accennare al fatto che l'idea di comunità è sostenuta dalla memoria di coloro che in passato hanno mantenuto viva e operante la comunità proprio attraverso il loro lavoro e la loro partecipazione, per cui sono ancora invitati ad esserne parte.

⁵⁵ Si vedano: E. Beccu, *Tra cronaca e storia. Le vicende del patrimonio boschivo della Sardegna*, Sassari, Carlo Delfino Editore, 2000; A. Ruzzu, *La casacca del re. Archivio penale e strategie di potere nella Sardegna contadina e pastorale di fine Ottocento fra Stato di diritto e Stato sociale*, Milano, Mondadori, 1999; *Criminalità e Banditismo in Sardegna. Fra tradizione e innovazione*, a cura di P. Marongiu, Roma, Carocci, 2004.

⁵⁶ Ancora oggi, a Nule, quando si riceve un invito in una casa, le donne di una certa età, nel ringraziare dicono: “*A sufrazu 'e sas aminas, mias e anzenas...*” (A suffraggio delle anime [del purgatorio], mie e di altri).

non mancavano di darsi, soprattutto nei periodi di lavoro più intensi sia nell'agricoltura che nella pastorizia: *una ettada 'e manu*, darsi una mano, rappresentava un modo di essere e di agire che contraddistingueva la generosità reciproca.

A questo atteggiamento di rispetto verso il lavoro e di affermazione dell'aiuto mutuo in quanto parte del senso comune, va aggiunta un'altra caratteristica quasi contraddittoria: la ritrosia, o quanto meno la difficoltà dei nulesi nel promuovere il lavoro cooperativistico: un enorme caseificio costruito presso Nule negli anni Sessanta del secolo scorso, è stato da tempo adibito a mattatoio, e la "Casa del Tappeto", anch'essa risalente allo stesso periodo e gestita fino al 1982 dall'ISOLA (*Istituto Sardo Organizzazione Lavoro Artigiano*) è stata poi ceduta ad una cooperativa locale che ha ormai cessato di esistere. Questi due "monumenti alla non-cooperatività" sono in contrasto, o almeno in discontinuità, con il motto che il paese si è dato di recente, e scolpito a grandi lettere su una roccia granitica installata all'entrata del paese, in cui si legge "*Nule, idda de manos bonas*" (Nule, paese dalle mani abili), esaltando l'operosità e il talento locale nel lavoro. Mani che lavorano bene, ma non in collaborazione con molte altre mani? Eppure la festa di Sant'Antonio dimostra che i paesani sono capaci di cooperare, e che almeno in quel caso riescono a superare la barriera dell'individualismo economico. Perché allora questa incapacità di trasformare lo sforzo "simbolico" della festa comune in economia effettiva per la comunità locale? Perché quest'unione di intenti si limita alla festa mentre persiste l'incapacità a estendere un "impegno" (anche come voto) a lunga durata nella vita della comunità? Forse la risposta andrebbe cercata altrove, magari nell'analisi del modo in cui non solo i nulesi, ma i sardi in generale, si sono rapportati alla "modernità" e al passaggio che è avvenuto quando – dal periodo delle *Chiudende* in poi – la terra, da bene comune, di tutti, è diventata appannaggio di alcuni, soprattutto di quelli che potevano appropriarsene⁵⁷. Forse proprio quelli che hanno sofferto più di altri il fatto di questo cambiamento, hanno poi mostrato più resistenza a voler collaborare in "imprese comuni", visto che quanto era in comune per eccellenza – la terra – era stata tolta a loro per sempre? Intanto anche a Nule, come nel resto della Sardegna, oggi il lavoro è proprio ciò che per molti scarseggia, soprattutto tra i giovani, incluso il lavoro estivo, mal retribuito e spesso pagato "in nero", su cui in passato si poteva invece contare.

Uno dei risvolti concreti della *Ghilarza Summer School* potrebbe essere quello di invitare i giovani partecipanti che arrivano da tutto il mondo ad interessarsi espressamente anche alla situazione locale e ai problemi che affliggono l'isola, di modo che la riflessione su temi gramsciani non sia totalmente avulsa dalla storia e dalla realtà della comunità ospitante. Questo permetterebbe al gruppo di giovani studiosi di percepire, almeno in parte, che il Gramsci che partì dalla Sardegna non cessò mai di interessarsi ai problemi dell'isola, ma cominciò invece a vederli in un'ottica meno provinciale ed in relazione ai problemi dell'Italia, dell'Europa e del mondo, mettendo in pratica l'idea di "storico democratico e integrale".

In questo senso, anche oggi la Sardegna non è l'unico posto al mondo dove la situazione del lavoro rimane problematica. L'astuzia del capitale transnazionale nel provvedere lavoro proprio dove esiste sovrabbondanza di manodopera dovrebbe farci riflettere a come il "mondo del lavoro", ieri come oggi, rimanga il luogo privilegiato per creare e ricreare nuove schiavitù e svariate subalternità. Per questo, ieri come oggi, i suggerimenti teorici e metodologici di Gramsci rimangono ancora validi, se si vuole

⁵⁷ Un proverbio ancora in uso a Nule, dice: "*Deus sarvet de poveru irricchidu*" (Dio ci guardi/ci salvi dal povero arricchito). Non è chiaro se il proverbio è stato coniato dai ricchi che vogliono salvaguardare la loro "casta" o da quei poveri che sono rimasti tali mentre altri hanno "fatto fortuna". Il proverbio si presta certamente a descrivere quanto avvenne durante questo periodo in Sardegna, quando alcuni senz'altro si arricchirono a spese di tutta la comunità, facendo proprie le "terre comunali".

ricercare in profondità la situazione dei “nuovi subalterni”, perché “ogni monografia domanda un cumulo molto grande di materiali spesso difficili da raccogliere”. Gli “schiavi di ieri”, degli Stati Uniti del Sud che raccoglievano cotone, sono stati sostituiti dai lavoratori immigranti stagionali, raccoglitori di frutta, soprattutto di pomodori, in Florida⁵⁸, ma anche in Italia e altre parti d'Europa⁵⁹. I campi di cotone sono stati spostati dagli Stati Uniti all'Uzbekistan, dove il lavoro forzato minorile viene imposto dallo Stato⁶⁰. La materia prima, acquistata da multinazionali e trasformata in tessuto, verrà utilizzata per “dare lavoro” a milioni di persone – in maggioranza donne e bambini – nelle infami “*garment factories*” del Sud e Sud-Est Asiatici⁶¹. Lo stesso va detto delle grandi marche produttrici di scarpe. Gli ex-Intoccabili dell'Asia, considerati tali proprio perché avevano a che fare con il pellame e il cuoio, materia altamente “impura”, hanno solo cambiato padrone, e anche se quest'ultimo non condivide l'ideologia della “intoccabilità”, il loro sfruttamento rimane inalterato. Forse sarebbe d'uopo che l'impegno di ricerca della molto celebrata “*Silk Road*” si spostasse – per lo storico integrale – da questa allo studio della “*Cotton Road*” e dei nuovi subalterni.

Vorrei chiudere con un piccolo aneddoto che, a mio modo di vedere, potrebbe diventare una vera e propria “traccia gramsciana”. Un ragazzo, passeggiando per lo Strand di Londra all'altezza della *London School of Economics*, vede alcuni giovani che stanno scattando fotografie ad alcuni senza-tetto li seduti chiedendo l'elemosina. Il ragazzo mostra il suo disappunto, commentando “Non è giusto che facciano foto a questi poveracci!” Ma poi si accorge che in effetti i giovani stanno dialogando con i senza-tetto e che le foto hanno un significato più profondo, quasi sinistro, visto che i soggetti ripresi sono seduti proprio sotto la scritta “*London School of Economics*”. Ovviamente ai giovani fotografi interessava mettere in rilievo quanto meno l'ironia della situazione. A noi interessa anche sottolineare le contraddizioni degli atenei contemporanei, quando questi si trasformano in meri *business*

⁵⁸ Si veda B. Estabrook, *Tomatoland: How Modern Industrial Agriculture Destroyed Our Most Alluring Fruit*, Kansas City (Miss.), Andrews McMeel Publishing, 2011, dove si legge: “Workers who pick the food we eat cannot afford to feed themselves”. Marc Gunther commenta: “Children as young as 12 do farm work. Workers are paid, at least in part, by the number of containers of fruit they pick, a system that often leaves them with less than the minimum wage. They are on call daily, but work only when needed. They get no sick benefits, no vacation and if they are hurt on the job, they pay their own medical bills, assuming they can afford to see a doctor. Estabrook writes: “This might explain why the life expectancy of a migrant worker in the United States is only 49 years [...] migrant workers typically make between \$10,000 and \$12,000 a year, a figure that is distorted because it includes the higher wages paid to field supervisors” (<http://www.greenbiz.com/blog/2011/07/21/why-you-should-avoid-mass-produced-tomatoes>).

⁵⁹ Negli Stati Uniti anche molti professori universitari (*Adjunct Faculty*), nonostante costituiscano il 76% della forza lavoro delle università, sono diventati “stagionali”, cioè precari, per cui il datore di lavoro non deve preoccuparsi della copertura sanitaria o pensionistica, mentre questi insegnanti ricevono stipendi da fame. Un articolo, dando un esempio molto indicativo, paragona questi professori agli “intoccabili” (*untouchables*) rispetto ai professori-Bramini dell'*establishment* universitario: C. Newfiled, *When Adjunct Faculty are the Tenure-Track's Untouchables*, in <http://utotherescue.blogspot.co.uk/2013/05/when-adjunct-faculty-are-tenure-tracks.html>.

⁶⁰ Cfr. *Invisible to the World? The Dynamics of Forced Child Labour in the Cotton Sector of Uzbekistan*, coordinato da D. Kandiyoti, London, The School of Oriental and African Studies, University of London, 2009 (<http://www.soas.ac.uk/ccac/events/cotton-sector-in-central-asia-2005/file49842.pdf>).

⁶¹ Quando visitai le *garment factories* di Dhaka, nel 1990, accompagnando due colleghi francesi che svolgevano *fieldwork* nella *garment industry*, ricordo che potevamo resistere nei capannoni enormi, dal tetto molto basso, in lamiera, non più di dieci minuti alla volta, perché la temperatura all'interno era oltre i 40°. Solo quando la tragedia colpisce questi lavoratori, come il crollo del Rana Plaza Building nell'aprile 2013, in cui morirono 1129 persone e oltre 2500 rimasero ferite, il mondo si rende conto di cosa realmente accade. Ma la tragedia, per troppi lavoratori, è in realtà quotidiana.

dell'educazione, invece di essere centri di ricerca per la soluzione di problemi reali, locali e dell'umanità. L'augurio è che la *Ghilarza Summer School* segua queste "tracce gramsciane".