

Le *Osservazioni sul folclore* di Gramsci: analisi delle fonti e inquadramento storico-metodologico¹.

MAURIZIO COPPOLA

A dispetto della loro ristretta dimensione, le *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci sono una fonte densa di significati per il pensiero antropologico italiano. Pubblicate per la prima volta nel volume *Letteratura e vita nazionale* (1950), le *Osservazioni* coprono circa quattro o cinque pagine (a seconda delle edizioni) ma la varietà dei temi trattati ne fanno una delle pagine più importanti dell'antropologia italiana del secondo dopoguerra. Benché pubblicate postume, esse sono state scritte durante gli anni di prigionia di Gramsci nel carcere di Turi, a cavallo degli anni trenta.

Innanzitutto, gli scritti di Gramsci costituiscono un punto di rottura con la tradizione degli studi folkloristici di allora. Nelle *Osservazioni* Gramsci espone la sua idea di folclore come «concezione del mondo e della vita», implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo «ufficiali» (o in senso più largo delle parti colte della società storicamente determinate) che si sono successe nello sviluppo storico. Da qui lo stretto rapporto tra folclore e «senso comune» che è il folclore filosofico². Egli introduce il concetto di 'subalternità' che fino a quel momento era molto lontano dall'idea di folclore come 'anima del popolo' sviluppato durante l'Ottocento³.

In effetti, la situazione degli studi di folclore che si presentava agli occhi di Gramsci durante gli anni della prigionia era molto lontana dalla filosofia marxista su cui egli aveva fondato la sua filosofia. Al contrario, gli anni venti e trenta italiani erano gli anni del Fascismo e il folclore era diventato uno strumento all'interno dell'ideologia di regime. La promozione del folclore, o delle 'tradizioni popolari', come il fascismo preferiva definirle, era compito del *Comitato nazionale per le arti popolari*, facente parte dell'*Opera Nazionale Dopolavoro*. Il Comitato, che riuniva molte figure importanti degli studi folklorici italiani, finanziava e sosteneva la pubblicazione di una rivista specialistica *Lares*, l'organizzazione dei Congressi sulle tradizioni popolari e la promozione di manifestazioni e mostre folkloriche locali: tutte queste iniziative erano condite da una certa retorica populista e nazionalista, dove il sentimento di 'italianità' espresso dalla cultura popolare era sempre messo in risalto⁴.

D'altronde, il fascismo preferiva di gran lunga il termine 'tradizioni popolari' a quello esotico di folclore poiché il regime sosteneva una campagna di purificazione della lingua italiana dai forestierismi. A farne le spese fu la rivista *Il Folklore italiano*, diretta da Raffaele Corso, che, seppur riluttante, dovette cambiare nome. Pochi anni prima, era stato promotore di una campagna volta a utilizzare il termine *folklore* per indicare la scienza delle tradizioni popolari. Formatosi alla scuola di Giuseppe Pitrè, Corso voleva rendere quanto più standardizzata a livello europeo la disciplina folklorica e, per questo, promosse l'utilizzo del termine *folklore* in luogo dei vari *demopsicologia*, *tradizioni popolari*, *popolaresca*, etc. Egli ribadiva che la scelta del termine *folklore* era dovuta alla sua diffusione internazionale da quando, nel 1846, aveva avuto una certa fortuna negli ambienti intellettuali europei e anche in Italia. Giuseppe Pitrè, il maggior studioso di tradizioni popolari italiani, aveva utilizzato il termine *folklore* all'interno della sua rivista *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, ed anche altre figure avevano utilizzato questo concetto per

¹ Lezione del 15 aprile 2016, presso l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* di Parigi, nel quadro dell'*Atelier doctoral*, "Histoires et savoirs de l'ethnographie italienne" (responsabili dell'*atelier*: Anna Leone, Maurizio Coppola).

² A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Roma 1996³ (1977), 261.

³ Per un approfondimento del concetto di 'subalternità' nell'antropologia italiana, cfr. P. Clemente, *Il ritorno inquieto di Gramsci nell'antropologia italiana*, in G. Polizzi, *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia*, Grottaferrata 2010, 175-194; *Gramsci ritrovato tra cultural studies e antropologia*, numero monografico di *Lares*, 74, n. 2, 2008.

⁴ Cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)*, Firenze 2011, 177-189.

Le Osservazioni sul folklore di Gramsci: analisi delle fonti e inquadramento storico-metodologico

indicare la scienza degli usi e dei costumi⁵.

Durante gli anni venti, Corso si era anche prodigato per la difesa della corretta grafia del termine, che, secondo lui, doveva essere scritto con la *k* contro le tendenze italianizzanti che volevano imporre la grafia *folklore*. Sulla sua rivista egli aveva, dunque, lanciato degli appelli affinché il termine corretto fosse *folklore* mentre invece criticava chi utilizzava ancora la scrittura all'italiana. Questa posizione era sostenuta da Corso anche nel suo manuale *Folklore. Storia, obbietto, metodo, bibliografia* del 1923 in cui espone i principi della scienza del folklore⁶.

Pertanto, l'utilizzo del termine italianizzante *folklore* da parte di Gramsci era dovuto non tanto ad una sua presa di posizione nel dibattito dell'epoca quanto piuttosto alla confusione terminologica diffusasi all'epoca. In effetti, nell'edizione critica dei *Quaderni dal Carcere* del 1975, è possibile verificare l'andamento cronologico dell'utilizzo del termine impiegato dall'autore: inizialmente la grafia *folklore* è quella dominante per poi essere sostituita in seconda stesura con *folklore*, anche al di fuori delle *Osservazioni* stesse⁷.

Nell'edizione critica dei *Quaderni del carcere* del 1975, è stato possibile anche verificare l'esatta composizione delle *Osservazioni* che sono formate da quattro schede: la prima senza titolo, che inizia con la frase «Giovanni Crocioni» e indicata spesso come tale; la seconda intitolata, *Diritto naturale e folklore*; la terza, *Preistoria contemporanea*; la quarta, *I canti popolari*. Gramsci, tuttavia, intitolò soltanto le prime due schede con il nome di *Osservazioni sul folklore* mentre le ultime due sono state aggiunte da Gerratana in *Letteratura e vita nazionale* del 1950. Le due schede *Giovanni Crocioni* e *Diritto naturale e folklore* sono note di testo C, ovvero sono state oggetto da parte di Gramsci di una seconda stesura, databile negli anni 1929-1930. Le altre due schede sono note di testo B, ovvero di stesura unica, collocabili fra il 1931 e il 1932, ovvero redatte una prima volta e non ritoccate successivamente⁸.

Immaginando di far dialogare Gramsci con i suoi contemporanei, è possibile ricostruire il dibattito sul folklore dell'epoca e far emergere le differenze e gli scarti teorici tra il primo e quest'ultimi. Attraverso un'analisi 'filologica' degli autori citati, si può cogliere l'originalità del pensiero gramsciano rispetto alle teorie sviluppate in quel periodo ma anche la padronanza di Gramsci nel trattare delle tematiche prettamente folkloriche.

Giovanni Crocioni.

Gramsci apre la prima scheda illustrando brevemente le posizioni di due intellettuali: Giovanni Crocioni, che dà anche il nome alla scheda, e Raffaele Ciampini. Il primo, provveditore agli studi fra Emilia Romagna e Marche, è conosciuto per i suoi studi su Dante ma anche per aver promosso lo studio della cultura regionale come programma scolastico. Crocioni ha assunto un ruolo di primo piano per la valorizzazione delle culture regionali nel primo fascismo italiano, quando le tendenze localistiche e regionalistiche erano state fondamentali per il sostegno del primo governo di Mussolini. Raffaele Ciampini era, invece, docente di storia all'università di Firenze e studioso di Tommaseo.

Il dibattito descritto da Gramsci si concentra sull'opera di Crocioni, *Problemi fondamentali del folklore* dove quest'ultimo critica la suddivisione del folklore fatta nella *Bibliografia delle tradizioni popolari* di Giuseppe Pitre. Durante l'Ottocento, Pitre era stato una figura centrale degli studi di folklore italiani. Dal 1882 al 1909 aveva diretto la rivista *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, e realizzato la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*. Nel 1894 scrisse la *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia*, un'opera che racchiudeva oltre 6000 schede di autori ed opere che avevano trattato di folklore in Italia⁹. Nella bibliografia, Pitre

⁵ G. Cocchiara aveva utilizzato il titolo *Folklore* per il suo manuale del 1927 (Milano, Hoepli).

⁶ Cfr. R. Corso, 'A proposito della parola folklore', *Il Folklore italiano*, 3, f. III-IV, 1928, 479-482.

⁷ A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino 1976, 146-147.

⁸ *Ibid.* Per un'analisi accurata dell'evoluzione della parola *folklore* o *folklore* nei testi gramsciani, cfr. A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, op. cit.*, 146.

⁹ Cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana, op. cit.*, p. 116-119. Pitre fu anche il primo in Europa a ricoprire un insegnamento universitario sulle tradizioni popolari. Dal 1911 al 1916, tenne dei corsi di *Demopsicologia* all'Università di Palermo.

suddivise il folklore in sei categorie: 1) Novelline, Racconti, Leggende, Facezie; 2) Canti e Melodie; 3) Giuochi e Canzonette infantili; 4) Indovinelli, Formole, Voci, Gerghi; 5) Proverbi; 6) Usi, Costumi, Credenze, Pregiudizi. Questa classificazione fu mantenuta anche durante i corsi universitari di *demopsicologia*, la scienza delle tradizioni popolari, che Pitrè tenne all'università di Palermo¹⁰.

Da parte sua, Crocioni propone una suddivisione del folklore fondata su quattro categorie: letteratura, arte, scienza e morale. Questa ripartizione comprenderebbe tutto l'oggetto folklorico, non tralasciando nessun aspetto della vita popolare. Al contrario, le categorie proposte in precedenza avevano il difetto di includere una stessa tradizione in due categorie differenti¹¹.

A tutto ciò, Gramsci risponde riportando la recensione che Ciampini realizza per il volume di Crocioni. Nel recensire il volume di Crocioni, Raffaele Ciampini, nel giornale settimanale, *La Fiera letteraria*, critica questa ripartizione. A suo modo di vedere, se le categorie di Pitrè non erano scientificamente corrette, effettivamente non vi erano nemmeno delle ragioni valide per accettare le categorie proposte dal Crocioni: «Ma non è, questa ripartizione, troppo lata, mal definita, e imprecisa. È essa scientifica? Come, per es., farvi rientrare le superstizioni? E che vuol dire una mora di popolo? Come studiarla scientificamente? E perché, allora, non parlare anche di una religione di popolo¹²?» In effetti, Ciampini rimprovera a Crocioni di aver voluto oltrepassare quelli che erano gli specialisti del folklore dell'epoca, soprattutto Raffaele Corso e Giuseppe Cocchiara che avevano proposto dei manuali di folklore nonché delle classificazioni scientifiche moderne. Quando Crocioni diede alle stampe il suo volume, in Italia si contavano già due manuali di folklore. Il primo era *Folklore* di Raffaele Corso (1923): il secondo di Giuseppe Cocchiara con lo stesso titolo (1927). Tra questi due si colloca l'opera *Folklore e dialetti d'Italia* di Luigi Sorrento, pubblicata sulla rivista *Aevum* nel 1925, che seppur non essendo un manuale *tout court*, può essere considerato come un trattato teorico-metodologico¹³.

Gramsci elabora la sua teoria del folklore a partire di questo breve dibattito sulla classificazione del folklore¹⁴. Egli afferma che il folklore, inteso come oggetto di studio, non deve essere concepito come un elemento da 'catalogare' ma deve essere analizzato secondo le ragioni storiche che lo hanno fatto diventare tale. Gramsci si oppone ad una tradizione consolidata di studi che aveva fatto della catalogazione del folklore una delle norme fondamentali della scienza folklorica. A quel tempo, la catalogazione del folklore era dovuta al procedimento di 'conservazione' della cultura popolare. Di fatti, nell'Ottocento, si era diffusa l'idea che il folklore sarebbe scomparso a causa dell'avanzare della modernità, tesi questa portata in auge dalla correnti positiviste dell'epoca. La modernità avrebbe eliminato i particolarismi locali per uniformare la cultura umana in un unico modello.

Pertanto, i folkloristi sentivano l'urgenza di recuperare le tradizioni popolari e di preservarle dall'oblio della memoria. Il nome *Archivio* che Giuseppe Pitrè utilizza per la sua rivista deriva proprio da questa idea di 'salvaguardare' la cultura popolare, imprimendola definitivamente attraverso la scrittura.

L'idea di folklore di Gramsci è, invece, più dinamica. Egli rifiuta il folklore come oggetto da conservare, spostando l'attenzione sull'idea di processo di produzione della cultura popolare, intesa come attività di pensiero o «come concezione del mondo e della vita, implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo "ufficiali" (o in senso più largo delle parti colte della

Demopsicologia fu il nome che Pitrè diede alla scienza delle tradizioni popolari. Cfr., *ibid.*, 119-122.

¹⁰ *Ibid.*, 9-26.

¹¹ *Ibid.*, 7.

¹² Cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana*, op. cit., 148-169.

¹³ Gramsci utilizza due testi per ricostruire questo dibattito: il testo di Crocioni (*art. cit.*) e la recensione di Ciampini (*art. cit.*). Non ha potuto consultare, invece, la *Bibliografia* di Pitrè, citandola da fonti secondarie, come i testi di Crocioni e Ciampini. La prova 'filologica' di ciò è la data errata che riporta Gramsci per citare la bibliografia di Pitrè, 1897 invece di 1894 (G. Pitrè, *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia*, Torino/Palermo 1894. Questo errore è presente nel volume di Crocioni, *Problemi fondamentali*, *art. cit.*, 14.

¹⁴ A. Gramsci, *Letteratura e vita*, op. cit., 262.

Le Osservazioni sul folclore di Gramsci: analisi delle fonti e inquadramento storico-metodologico

società storicamente determinate) che si sono successe nello sviluppo storico¹⁵.

Secondo Gramsci, il folclore si sviluppa a partire da determinate condizioni storico-culturali vissute dalla società e dal confronto che la classe egemonica instaura con le classi subalterne. Il folclore esiste in relazione alla natura dialettica di questo rapporto: la concezione del mondo e della vita del 'popolo' deve essere analizzata in funzione della cultura dominante, che risulta essere sempre determinante per la formazione della prima. Per Gramsci, il folclore era stato fino ad allora studiato alla stregua di un fenomeno 'pittresco', un'idea che egli ritrova anche in Ciampini e Crocioni. Il pittoresco della cultura popolare giustificerebbe le metodologie classificatorie allorché Gramsci contrappone un folclore inteso come filosofia del popolo¹⁶.

Gramsci condivide, in effetti, la ripartizione fatta da Crocioni poiché afferma che è possibile che il popolo elabori una propria idea di scienza popolare, una propria religiosità popolare e una morale di popolo: «Il folclore può essere capito solo come un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo, sebbene certe concezioni proprie del folclore si prolunghino anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate o diano luogo a combinazioni bizzarre¹⁷». La religione e la morale sono degli elementi 'reali' che sono nati da precisi eventi storici e politici. Ad esempio, la morale di popolo è legato alle 'credenze' e alle 'superstizioni' che legano l'agire del popolo, molto di più della morale ufficiale.

Nell'introdurre questo concetto, Gramsci fa una precisazione. Nella morale popolare vi sono diversi strati «quelli fossilizzati che rispecchiano condizioni di vita passata e quindi conservativi e reazionari, e quelli che sono una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti¹⁸». Gli elementi reazionari sono associati al concetto di fossile che Gramsci definisce come un elemento della vita passata, che ancorato e strutturato secondo certi schemi, impedisce la nascita delle forme di pensiero rivoluzionarie. All'opposto, nella morale popolare vi sono degli elementi vivi, nati dall'improvvisazione popolare, che sono invece altamente 'progressivi' e si contrappongono alla cultura egemonica. Per Gramsci, conviverebbero nel folclore, dunque, degli elementi statici, quelli reazionari, e degli elementi attivi, quelli progressivi. I primi sono dei 'fossili', degli elementi di epoche passate che impediscono qualsiasi atteggiamento progressista del popolo ma che, anzi, lo ancorano allo *status quo* sociale. I secondi sono gli elementi 'nuovi' che di solito vanno a mettere in discussione l'assetto socio-culturale delle società e che sono, spesso ma non sempre, contrapposti alla visione delle classi dominanti, che, al contrario, vorrebbero contrastare il bisogno di mutamento sociale delle classi subalterne¹⁹.

È importante notare come il concetto di fossile, introdotto da Gramsci sia vicino a quello antropologico di *sopravvivenza*, diffuso dall'evoluzionismo antropologico inglese e accolto favorevolmente dall'antropologia ottocentesca italiana. In antropologia, la *sopravvivenza* era il frutto della speculazione delle teorie dell'Evoluzionismo e indicava gli elementi atavici della cultura primitiva, originari di epoche remote e pervenuti nella cultura popolare fino ai tempi moderni. Nel pensiero di Gramsci, le *sopravvivenze* sono gli elementi reazionari, che spingono il popolo ad attenersi alle regole. Lo studio del folclore dovrebbe, quindi, analizzare i singoli eventi folklorici (riti, usi, etc.) per poterne comprendere la struttura e poter, successivamente, procedere ad un suo assorbimento nella coscienza di classe. Una scienza del folclore sarebbe una chiave di lettura della mentalità del popolo ponendo le basi per l'avvicinamento all'ideologia marxista delle classi popolari e al loro modo di concepire il mondo e la vita. In conclusione, Gramsci sostiene l'effettiva estirpazione della mentalità folklorica e la sua sostituzione con una coscienza di classe.

A questo proposito, Gramsci critica Ciampini quando quest'ultimo sostiene l'insegnamento del folclore nelle scuole. Durante gli anni venti, il folclore, in quanto cultura regionale, era diventato una materia

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 262.

¹⁷ *Ibid.*, 263.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana, op. cit.*, 167-171.

d'insegnamento per le scuole elementari e medie, introdotto dalla riforma della scuola di Giovanni Gentile del 1923. La riforma prevedeva la pubblicazione di manuali scolastici specifici per lo studio delle culture regionali e molti intellettuali, come Corrado Alvaro, o folkloristi come Paolo Toschi e Giuseppe Cocchiara parteciparono alla redazione dei testi.

Gramsci si oppone al folclore come materia scolastica poiché a suo modo di vedere, il folclore può diventare una disciplina d'insegnamento a condizione che lo si insegni per estirparlo. Il folclore inteso come senso comune è un ostacolo per l'affermazione di idee progressiste e per formare una coscienza di classe rivoluzionaria. Da questo presupposto che nasce il bisogno per Gramsci di studiare 'seriamente' il folclore, attraverso delle metodologie realmente efficaci, abbandonando le metodologie classificatorie tipiche dell'Ottocento, che tendevano piuttosto all'esaltazione estetica della cultura popolare²⁰.

Diritto Naturale

La seconda scheda delle osservazioni sul folclore tratta del *diritto naturale*, un'argomentazione che abbraccia diversi settori della filosofia gramsciana ma che vengono trattate anche all'interno delle *Osservazioni*. Gramsci cerca effettivamente di trovare una soluzione ai vari significati di *diritto naturale* che erano diffusi, in quell'epoca, in Italia. Così facendo, egli espone tre interpretazioni del concetto di *diritto naturale*.

In primo luogo, il concetto di *diritto naturale* si associa alla definizione di 'bisogno essenziale' della popolazione che è ravvisabile tanto nei principi della rivoluzione francese quanto nei dogmi della religione cattolica. In secondo luogo, Gramsci si riferisce al dibattito fra Croce e i giuristi circa la natura del *diritto naturale*: Gramsci, in accordo con Benedetto Croce, afferma il carattere di rivendicazione del *diritto naturale*, che invece tende ad essere negato dalla scienza del diritto. Infine, il *diritto naturale* non è che un'elaborazione popolare, «cioè quell'insieme di opinioni e di credenze sui "propri" diritti che circolano ininterrottamente nelle masse popolari, che si rinnovano di continuo sotto la spinta delle condizioni reali di vita e dello spontaneo confronto tra il modo di essere dei diversi ceti²¹».

Coerentemente a quest'ultima definizione, il 'diritto popolare' per Gramsci è una serie di opinioni popolari che formano il *corpus* delle usanze del popolo, sorto dal confronto con le esigenze e le condizioni 'reali' della società, tanto che egli ne raccomanda l'utilizzo nell'amministrazione giuridica italiana: «Che tale corrente abbia importanza non piccola è stato dimostrato dalla organizzazione delle "Corti d'Assisi" e di tutta una serie di magistrature arbitrali o di conciliazione, in tutti i campi dei rapporti individuali e di gruppo, che appunto dovrebbero giudicare tenendo conto del "diritto" come è inteso dal popolo, controllato dal diritto positivo o ufficiale²²». Così facendo, Gramsci si inserisce all'interno del dibattito sul folclore giuridico, una particolare branca degli studi di folclore che si occupava di studiare gli usi e le consuetudini del popolo.

D'altronde, gli usi giuridici sono stati sempre al centro delle ricerche antropologiche, basti pensare a Lewis H. Morgan e ai suoi studi sugli irochesi durante l'Ottocento²³. Fu, soprattutto, durante il Romanticismo, che gli usi giuridici divennero una costante dell'analisi sociale: il concetto di 'consuetudine' divenne centrale per lo sviluppo di una disciplina folklorica e si moltiplicavano gli studi e le collezioni delle usanze popolari. Il concetto di 'consuetudine' è, in effetti, sovrapponibile a quello di 'tradizione popolare' in quanto rimanda all'idea d'un uso condiviso dalla popolazione, radicato nel tempo e associabile ad un determinato territorio²⁴.

²⁰ *Ibid.*, 266.

²¹ *Ibid.*, 266-267.

²² Lewis Henry Morgan (1818-1881) può essere considerato come il fondatore degli studi antropologici negli Stati Uniti. Cfr. E. V. Alliegro, 'Lewis Henry Morgan. Un fondatore della ricerca antropologica', *Archivio di etnografia*, 8, n. 1, 2013, 55-100.

²³ Lewis Henry Morgan (1818-1881) può essere considerato come il fondatore degli studi antropologici negli Stati Uniti. Cfr. E. V. Alliegro, 'Lewis Henry Morgan. Un fondatore della ricerca antropologica', *Archivio di etnografia*, 8, n. 1, 2013, 55-100.

²⁴ Cfr. D. Fabre, 'D'une ethnologie romantique', in *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie*, ed. par D. Fabre, J. M.

Negli studi folklorici, il settore maggiormente sviluppato era quello delle consuetudini agrarie che interessava notevolmente i governi italiani poiché la conoscenza degli usi locali poteva garantire una maggiore efficacia dell'azione legislativa degli enti statali. A questo proposito, nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento, vi fu l'istituzione di alcune inchieste come la *Bertani*, la *Jacini* e la *Faina* con lo scopo principale di conoscere le condizioni socio-economiche delle classi agricole italiane (e, in parte, della popolazione urbana) ma anche di reperire le informazioni sulle usanze culturali legate alle attività produttive²⁵.

Molto spesso, i folkloristi cominciavano il proprio apprendistato nella disciplina folklorica proprio a partire dalla raccolta degli usi giuridici: Raffaele Corso iniziò sotto la guida di Pitre, studiando il folklore giuridico della sua regione, la Calabria²⁶. Ma fu, soprattutto, durante gli anni del fascismo che il folklore giuridico ebbe uno sviluppo importante. Da una parte, le camere di commercio provinciale promuovevano e continuavano lo studio e la raccolta delle consuetudini agricole, commerciali della provincia con una particolare attenzione per le fluttuazioni dei costi e dei prezzi dei prodotti agricoli. Una pratica che perdurava fin dall'Ottocento. D'altra parte, la ricerca sul folklore giuridico non cessò ma il fascismo si prodigò per sostenere e finanziare la raccolta degli usi giuridici. Sulla *Rivista di diritto agrario* fu lanciata una campagna per la raccolta delle consuetudini agrarie da effettuarsi in ogni provincia e regione mentre nel 1934 fu fondata una rivista, *Archivio Vittorio Scialoja*, dedicata esclusivamente allo studio del folklore giuridico e che vedeva la partecipazione di molte personalità del folklore dell'epoca²⁷.

Preistoria contemporanea

Nella terza scheda, Gramsci critica il concetto di 'preistoria contemporanea' proposto da Raffaele Corso per indicare la struttura delle tradizioni popolari. Questo concetto è espresso da Corso nel suo manuale, *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia* del 1923, il primo manuale italiano dedicato esclusivamente alla scienza folklorica.

A quel tempo, Corso occupava la cattedra di Etnografia dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, ed era un punto di riferimento per gli studi folklorici italiani. Giuseppe Pitre lo aveva designato come suo erede alla cattedra di Demopsicologia dell'Università di Palermo, sebbene tale progetto non ebbe seguito. Per questo, iniziò ad interessarsi all'Etnologia sotto la guida di Giuseppe Sergi, uno dei maggiori antropologi italiani dell'epoca e fondatore della *Rivista di antropologia*.

Nonostante la posizione istituzionale di etnologo, Corso non smise mai di coltivare degli interessi folklorici. Nel 1925, fondò e diresse la rivista *Il Folklore italiano* che durò fino al 1941 per poi riprendere dopo la guerra, nel 1946, col semplice titolo di *Folklore*. Nel corso degli anni venti, pubblicò una serie di lavori, tra cui il più importante fu *Reviviscenze* del 1927. Negli anni trenta, fu invece molto attivo nelle politiche razziali del regime, collaborando alla stesura del secondo manifesto della razza.

Il manuale sul folklore di Corso si rivolge agli appassionati di tradizioni popolari, e vuole essere come una guida per coloro i quali muovono i primi passi in questa disciplina. Egli si preoccupa di trattare tutti gli argomenti (storia della disciplina, teorie, metodologia, oggetto) ed espone la sua idea di folklore. Secondo Corso, il folklore non è diverso dall'etnografia: mentre l'etnografia si occupa dei popoli extraeuropei, il folklore invece studia 'i gruppi volgari' o 'le classi rustiche' che sono portatrici del patrimonio culturale nazionale. La posizione di Corso è indotta, in parte, dalle influenze del Romanticismo italiano che sono ancora forti in Italia negli studi folklorici della prima parte del ventesimo secolo. Le teorie romantiche concepivano il folklore come l'espressione dell'anima del popolo e quindi della nazione, una posizione condivisa da Corso.

Tuttavia, la metodologia folklorica corsiana risulta alquanto innovativa nell'applicazione di un approccio

Privat, Nancy 2011, 24-25.

²⁵ Cfr. E. V. Alliegro, *Antropologia italiana, op. cit.*, 103-112.

²⁶ Cfr. L. Lombardi Satriani, *Diritto egemone e diritto popolare*, Vibo Valentia 1975, 35-45.

²⁷ Cfr. S. Cavazza, 'La Rivista di diritto agrario', *Rivista di storia contemporanea*, 16, f. 2, 1987, 301-321.

Le Osservazioni sul folclore di Gramsci: analisi delle fonti e inquadramento storico-metodologico

che tende ad unificare gli studi etnologici sulle popolazioni cosiddette primitive con gli studi di folclore. Questa metodologia si fonda sugli studi di Andrew Lang, esponente della scuola evoluzionista inglese, che aveva tentato di applicare una metodologia comparativa universale, dove i fenomeni culturali europei erano intesi nel loro significato unitario, cosa che imponeva una comparazione con i riti extraeuropei, al fine di conoscere la struttura dell'oggetto folklorico.

In un passaggio del suo manuale, Corso chiarisce il concetto di 'preistoria contemporanea':

«L'etnografia si rivolge ai gruppi umani inculti o incivili che, quasi figli minori nella grande famiglia universale, stanno attorno ai popoli evoluti, i quali hanno sorpassato da tempo l'età infantile, e prende il nome specifico di folclore quando osserva gli strati più oscuri e profondi delle nazioni civili rappresentati dai gruppi volgari, presso cui, come in un fondo, si depositano, per rigermogliare talvolta, tante forme di attività e manifestazioni che sembravano scomparse per sempre. In questo senso il folclore può dirsi "l'etnografia delle classi rustiche", come quella scienza che esplora e studia un campo fino a ieri sconosciuto o trascurato, pieno di meraviglie fantastiche e di sorprese e rivelazioni che le hanno fatto meritare il titolo preistoria contemporanea²⁸».

Il titolo di preistoria derivava quindi dalla vicinanza alla teorie di Andrew Lang e a tutta la scuola evoluzionista britannica. D'altronde, il fondatore della scuola evoluzionistica E. B. Tylor aveva per la prima volta definito il concetto di 'sopravvivenza', considerato come un 'reliquo', 'fossile sociale' che diventava uno strumento per l'analisi storica comparativa delle culture. Alla base del pensiero evoluzionista, vi era l'idea che le sopravvivenze fossero le testimonianze di epoche remote e che, attraverso un'indagine comparativa, si potesse giungere ad individuare lo stadio evolutivo di una particolare società²⁹. Corso si ispira anche dalle teorie di Arnold Van Gennep, l'etnografo svizzero che aveva descritto la teoria dei riti di passaggio e che, per primo, aveva dichiarato la relativa somiglianza fra etnografia e folclore³⁰. Van Gennep era il fondatore di un approccio definito 'sociologico' per la sua impostazione a considerare la contemporaneità dei fatti folklorici ma anche a considerare le società umane come organismi viventi, dove ogni elemento è funzionale all'altro.

L'incontro fra l'approccio evoluzionista di Lang e l'approccio sociologico di Van Gennep sono alla base del concetto di 'reviviscenza' che rientra nella definizione del folclore come 'preistoria contemporanea'. Per Corso, le tradizioni popolari possono suddividersi in due tipologie: vi sono le 'reminiscenze', che includevano tutti quei fatti folklorici che altro non sono che testimonianze di epoche passate, ma che non sono più compatibili con i tempi attuali; dall'altro lato, esistono le 'reviviscenze', ovvero tutti quei fenomeni, che seppur tracce di epoche remote, rigermogliano nella società e trovano un posto particolare all'interno delle culture locali. Questa distinzione è fondamentale per il concetto di 'reviviscenza' poiché l'approccio evoluzionista non riusciva a spiegare tutti i fenomeni attuali e contemporanei del folclore. Per Corso, la tradizione è una vestigia del passato ma che, tuttavia, si riproduce nella quotidianità del popolo, poiché il folclore rappresenta la manifestazione concreta e empirica dell'anima del popolo³¹.

La 'preistoria contemporanea', che Gramsci definisce come un «bisticcio di parole», riassume i due concetti di reminiscenza e reviviscenza introdotti da Corso, per spiegare come le tradizioni popolari abbiano questa duplice natura: tracce del passato che emergono nel presente. In realtà, Gramsci intuisce la difficoltà di Corso di spiegare la contemporaneità delle sopravvivenze poiché nel concetto di 'reviviscenza', egli cerca di unire approcci antropologici differenti nonché filosofie di epoche diverse in un unico termine, specialmente il pensiero romantico e la filosofia positivista. Gramsci ravvede, quindi, una tortuosità semantica che non viene risolta dal manuale di folclore.

²⁸ R. Corso, *Folklore. Storia, obbietto, metodo, bibliografia*, Roma 1923, 20.

²⁹ Cfr. U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Bologna 2011³, 16-17; U. Fabietti, *Alle origini dell'antropologia. Tylor, Maine, McLenna, Lubbock, Morgan*, Torino 1998, 23-64.

³⁰ Cfr. N. Belmont, *Arnold Van Gennep. Le créateur de l'ethnographie française*, Paris 1974, 24-25.

³¹ Cfr. R. Corso, *Reviviscenze*, Catania 1927, VII-VIII.

Le Osservazioni sul folclore di Gramsci: analisi delle fonti e inquadramento storico-metodologico

Eppure, l'idea di 'reviviscenza' era compatibile con i mutamenti politici che l'Italia stava subendo durante gli anni venti, quando il fascismo stava consolidando il proprio potere attraverso una forte accentuazione dell'ideologia nazionalista. La 'reviviscenza' era, in un certo senso, coerente con l'ideologia fascista di esaltare l'originalità della stirpe italiana, in cui 'l'anima' degli italiani si costituisce nel corso dei secoli. La 'reviviscenza', contrariamente al concetto di 'sopravvivenza', non tratta le tradizioni popolari come in procinto di 'scompare' a causa dell'incedere della modernità, ma ammette la natura viva e presente della tradizione nel decretare la natura degli Italiani.

Gramsci rifiuta l'idea di una doppia natura del folklore, passata e presente, mentre accetta soltanto la natura contemporanea del folklore, o della sua interpretazione come prodotto della storia:

«Il folclore, almeno in parte, è molto più mobile e fluttuante della lingua e dei dialetti, ciò che del resto si può dire per il rapporto tra cultura della classe colta e lingua letteraria: la lingua si modifica, nella sua parte sensibile, molto meno del contenuto culturale; e solo nella semantica si può, naturalmente, registrare una adesione tra forma sensibile e contenuto intellettuale»³².

Il folklore non è un elemento della natura umana, che rimane invariato nel corso dei secoli ma è un processo culturale che muta allorché variano le condizioni storiche e sociali. Effettivamente, Gramsci non può condividere un approccio teorico che nutre alla base la politica populistica del fascismo.

I canti popolari

Nell'ultima scheda, intitolata *I canti popolari*, Gramsci chiarisce il concetto di canto popolare partendo dalla distinzione che Ermolao Rubieri fece nel suo volume *Storia della poesia popolare italiana* del 1877. La storia scritta da Rubieri si inseriva all'interno degli studi di poesia popolare dell'Ottocento italiano ovvero nel periodo di maggior diffusione di questo tipo di studi³³.

Le ricerche sulla poesia popolare dell'Ottocento si dividevano in due grandi branche teoriche: gli studiosi che sostenevano la teoria monogenetica e coloro i quali parteggiavano per la poligenesi della poesia popolare. La monogenesi si fondava sul principio che i canti popolari fossero nati da una regione italiana in particolare per poi diffondersi e adattarsi nelle altre regioni. La poligenesi, invece, sposava la tesi secondo cui i canti fossero nati indipendentemente in ciascuna regione: le relative somiglianze fra i canti popolari erano dovute alla presenza di un presunto 'spirito unitario' che investirebbe tutti gli Italiani e permetterebbe la convergenza dei canti verso un unico modello. La poligenesi mostrerebbe, quindi, la base originaria comune dei canti e segnalerebbe anche l'unità fondamentale della stirpe italica, a dispetto delle differenze etniche e linguistiche fra le regioni³⁴. Nella sua storia, Rubieri utilizza un'impostazione fortemente legata agli ideali romantici in cui il mito della 'creazione collettiva' dei canti popolari (o di tutta la letteratura popolare) si situa come il principio ispiratore per la nascita della letteratura popolare. Ciò si deve perché, come ha affermato Cirese, «la sua attenzione andava ancora in gran parte, come nel primo periodo romantico, a quel che stava prima del testo: all'anima da cui era o si riteneva che fosse scaturito, alla psicologia e alla morale di cui si giudicava fosse espressione»³⁵. Rubieri concepisce la poesia popolare come un complesso organico, espressione della psicologia del popolo, in cui sono presenti i caratteri principali dell'animo umano. Per Rubieri, la poesia popolare è spontanea, istintiva, naturale, e rispecchia fedelmente i caratteri psicologici del popolo. La spontaneità che si ritrova nella poesia popolare è direttamente proporzionale alla sua autenticità naturale che la pone in netta superiorità rispetto all'artificialità della poesia d'arte. Così facendo, Rubieri suddivide lo studio della poesia popolare in tre parti; dapprima, si concentra sull'origine della poesia popolare italiana; poi, egli

³² A. Gramsci, *Letteratura e vita*, op. cit., 267.

³³ Cfr. A. M. Cirese, *La poesia popolare*, Palermo 1958.

³⁴ Cfr. A. M. Cirese, 'Ermolao Rubieri', in G. Grana, *I critici. Storia monografica della filologia e della critica moderna in Italia*, Vol. I, Milano 1987, 244-245.

³⁵ *Ibid.*, 250.

Le Osservazioni sul folklore di Gramsci: analisi delle fonti e inquadramento storico-metodologico

passa allo studio degli elementi psicologici della poesia in relazione della forma compositiva; infine, traccia il nesso fra elementi morali di un popolo e forme della poesia popolare, tratto cardine della relazione fra poesia e nazione³⁶.

Per scrivere la scheda sui canti popolari, Gramsci riprende la distinzione fatta da Rubieri per il canto popolare: «1°) i canti composti dal popolo e per il popolo; 2°) quelli composti per il popolo ma non dal popolo; [3°)] quelli scritti né dal popolo né per il popolo, ma da questo adottati perché conformi alla sua maniera di pensare e di sentire³⁷». Per Gramsci, soltanto la terza forma è ascrivibile ai canti popolari perché è la forma che si associa al concetto di folklore come concezione del mondo e della vita. La concezione del mondo e della vita è l'unica forma di collettività che si può ritrovare nel folklore, poiché per Gramsci, il mondo popolare è formato da più elementi che si incrociano e si sovrappongono, determinando la varietà del folklore³⁸. S'intravede, in questo passaggio, una critica al mito romantico della poesia popolare come produzione collettiva del popolo. Il romanticismo aveva sviluppato una visione del popolo come un complesso organico, dove l'azione individuante è subordinata allo spirito collettivo. Così facendo, il canto di un contadino rappresenta il canto di una nazione, poiché il contadino incarna ed esprime le caratteristiche che sono proprie a quel determinato popolo.

Gramsci contesta questo presupposto. Secondo la sua filosofia materialista, l'esistenza di uno 'spirito collettivo' è assolutamente da escludere. Piuttosto, i canti popolari esprimono un'idea di collettività quando questi vengono effettivamente 'usati' dal popolo, eliminando, così, il presupposto che i canti siano portatori di valori intrinseci al di là del loro reale valore sociale o rituale. Per Gramsci, i canti non sono creati dal popolo, in quanto egli nega qualsiasi valore creativo alla collettività, ma vengono utilizzati in funzione ritualistica dalle classi subalterne, coerentemente alla funzione sociale che assumono in un determinato periodo storico.

Conclusioni

La lettura delle *Osservazioni* fondata sul confronto con i riferimenti teorici che Gramsci utilizza nella sua scrittura, getta una nuova luce sullo sviluppo del pensiero gramsciano. Innanzitutto, si è accertata la profonda conoscenza di Gramsci del dibattito sul folklore di allora cosicché si è constatata una sua effettiva padronanza delle tematiche folkloriche dominanti dell'epoca. A dispetto di ciò, l'uscita postuma delle *Osservazioni* colloca Gramsci più come un autore degli anni cinquanta che come un pensatore di vent'anni prima. Eppure, in una approccio storiografico che ha come suo obiettivo quello di ricostruire il percorso teorico-metodologico delle scienze sociali in Italia, l'esperimento di far dialogare Gramsci con gli autori viventi o conosciuti del suo tempo, mette in luce ancora di più il carattere anticipatore del pensiero di Gramsci, rivelando quanto i suoi scritti siano fortemente distanti dal pensiero folklorico coevo.

Questo procedimento analitico, utilizzato per le *Osservazioni*, può essere esteso a tutti gli scritti di Gramsci, che sono ricchi di riferimenti al folklore e al dibattito sulle tradizioni popolari. Una lettura del folklore gramsciano, su tutto il repertorio dei *Quaderni del carcere*, potrebbe rivalutare la considerazione che Gramsci attribuiva al folklore, non limitata alle sole *Osservazioni*. Così facendo, si potrebbe estrapolare un folklore gramsciano che sia, da una parte, inserito all'interno della sua teoria di cultura, e d'altra parte, permettere agli studi antropologici di poter dialogare con tutto il pensiero gramsciano.

³⁶ E. V. Alliegro, *Antropologia italiana, op. cit.*, 124-125.

³⁷ A. Gramsci, *Letteratura e vita, op. cit.*, 268.

³⁸ *Ibid.*