

NARRARE UNA STORIA UNIVERSALE. «L'UOMO CHE VERRÀ» E LA STORIOGRAFIA GRAMSCIANA «DAL BASSO»

Fiamma Lussana

Il film di Giorgio Diritti *L'uomo che verrà* racconta la violenza della guerra che si abbatte sulla comunità contadina di Monte Sole. Come tutte le storie di massacri, è una cronaca di orrore e di morte. È la storia dolorosa del drammatico fronteggiarsi di due distinte collettività: quella dei soldati tedeschi al comando del maggiore Walter Reder, che fra il 29 settembre e il 5 ottobre del '44 sono gli esecutori materiali della strage, e la comunità contadina che vive sulle colline di Monte Sole, a Marzabotto, Grizzana Morandi, Vado, nelle frazioni di San Martino, Casaglia, Caprara, Cerpiano, San Giovanni di Sopra e di Sotto, Casoni, Cà di Bavellino. L'unica colpa delle quasi 800 vittime del massacro di Monte Sole, nel cui territorio operano i partigiani della brigata Stella rossa Lupo, è di resistere disperatamente alla violenza della guerra¹.

Il film assume la prospettiva gramsciana di una storia «dal basso» che vuol dire guardare il mondo con gli occhi della povera gente, cogliendo la sua sofferenza, la sua insofferenza, la sua rabbia disperata per affermare un elemento diritto di esistenza. Attento a osservare le classi popolari e la loro lotta per affermarsi nella storia, Gramsci fa emergere la forza dei diseredati, dei subalterni, che portano nella storia la loro ferrea determinazione a diventare dei veri esseri umani. Per raccontare la ferocia del massacro, che sconvolge la semplicità del mondo contadino e oltraggia la bellezza del paesaggio naturale, Diritti fa suo lo stesso angolo visuale: fa agire e parlare il popolo contadino a cui si mescola la comunità partigiana. Dà voce ai subalterni. A quelli che la guerra non l'hanno mai scelta, che ne subiscono la miseria e la violenza, che lottano, certo, ma non tanto o non solo per rispondere a un credo ideologico: la gente di Monte Sole è una comunità contadina che reagisce d'istinto all'orrore della guerra. È fatta di gente semplice, profondamente radicata nella sua terra, che fa il pane, governa gli animali, si veste per la festa, va a messa, fa

¹ Sulla strage di Monte Sole, cfr. L. Baldissara, P. Pezzino, *Il massacro. Guerra ai civili a Monte Sole*, Bologna, Il Mulino, 2009. Cfr. anche L. Gherardi, *Le querce di Monte Sole. Vita e morte delle comunità martiri fra Setta e Reno. 1898-1944*, introduzione di G. Dossetti, Bologna, Il Mulino, 1994 (I ed., senza il saggio di Dossetti, 1986).

l'amore con la sacralità e l'innocenza di chi crede che ci sia quasi una relazione divina fra riti contadini della terra e fatti della vita. Fra paesaggio naturale e paesaggio umano. La povera gente di Monte Sole insorge per continuare a vivere.

Anche la banda partigiana locale, prima che da ribelli in armi, che assumono modelli politici e ideologici, è composta da contadini poveri che si gettano nella mischia d'impulso contro tedeschi e fascisti per rispondere alla ferocia della guerra. Prima che eroi sono contadini che mantengono saldi legami con il mondo da cui provengono. Difendono i loro cari, la casa, la terra.

Lo sfondo del film è la guerra civile italiana che, fra la primavera e l'estate del '44, soprattutto nella zona contigua alla «linea gotica», fra la Toscana e l'Emilia Romagna, entra in una fase culminante. Le azioni partigiane si moltiplicano fino a diventare vere e proprie offensive militari. A giugno Roma è liberata. Due giorni dopo gli angloamericani sbarcano in Normandia. Incalzati dalle forze alleate che risalgono la penisola, fra i soldati tedeschi in ritirata comincia a insinuarsi l'idea che la guerra è perduta. E proprio ora si abbandonano ad atti di violenza brutale, colpiscono nel mucchio, a raffica. L'interpretazione storiografica prevalente è che vi sia una rigida relazione di causa-effetto fra azioni partigiane e rappresaglie tedesche.

Superando tale spiegazione di tipo «funzionalistico», il film di Diritti ferma lo sguardo sulla comunità di Monte Sole di cui i partigiani sono parte e sposta i termini di questa relazione: mette al centro la violenza della guerra, le sue offese, le sue sofferenze. I contadini imbracciano armi di fortuna per reagire a quella violenza, diventano partigiani-combattenti per opporsi a chi colpisce alla cieca, a chi minaccia gli affetti, a chi vuole sovvertire la semplicità della vita quotidiana. Prima che partigiani, sono uomini che resistono alla brutalità della guerra. In questa prospettiva, la causa del massacro non è la guerra partigiana. È la violenza contro cui la comunità contadina si ribella per istinto. Quella della «società partigiana», ha scritto Paggi nel suo recente saggio sulle tormentate origini della democrazia repubblicana, «più che un'azione» è stata una «reazione»².

La stessa interpretazione è valida per i massacri compiuti al Sud della penisola, subito dopo l'8 settembre, durante la breve ma intensa occupazione nazista. Lì, la resistenza ai tedeschi si è manifestata in modo spontaneo e, salvo poche eccezioni, ha assunto un carattere difensivo più che offensivo: la resistenza della gente del Sud colpita dalla durezza della guerra è una risposta immediata, strettamente legata alla sopravvivenza. La fame, il mercato nero, i due fuochi incrociati dei bombardamenti angloamericani e dei feroci saccheggi, delle violenze e delle distruzioni dell'esercito tedesco di occupa-

² L. Paggi, *Il «popolo dei morti». La repubblica italiana nata dalla guerra. 1940-1946*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 152.

zione hanno stremato le popolazioni civili meridionali. La reazione popolare è stata il più delle volte una lotta disperata per salvare il salvabile, per difendere la famiglia, la terra, la «roba». È stata la gente comune a mobilitarsi rabbiosamente contro la guerra perché il movimento partigiano non ha avuto il tempo di organizzarsi. Al Sud, i massacri delle popolazioni civili, che pure ci sono stati soprattutto nell'area nordoccidentale di Napoli e nel Casertano³, non possono essere spiegati come rappresaglie tedesche contro le azioni partigiane.

Troviamo un'interpretazione «antifunzionalistica» dei massacri anche nell'introduzione che Giuseppe Dossetti ha scritto nel 1987 al volume di Luciano Gherardi sulla strage di Monte Sole. Il fondatore della comunità monastica della «Piccola famiglia dell'Annunziata», che si è insediata a Casaglia di Monte Sole, dà una lettura storica e teologica della strage che viene spiegata non tanto come una risposta all'attività delle formazioni partigiane locali, ma come la scellerata conseguenza della guerra. I massacri sono la spietata messa in pratica dell'ideologia nazista che, addestrando reparti speciali – e fra questi la famigerata divisione Hermann Goering –, si attribuisce il diritto di vita e di morte per compiere efferati delitti contro l'umanità. È improprio accostare lo sterminio deliberato degli ebrei ai massacri di civili: «la tragedia del popolo ebraico – scrive Dossetti – [è] un *unicum*»⁴. Ma ad Auschwitz come a Monte Sole la matrice ideologica che ispira i due eventi, il nazionalismo esasperato, l'intransigenza dottrinarica, il disprezzo per la vita, sono gli stessi. Ed è proprio quell'elemento «demoniaco», quella insensata «idolatria» che agisce in entrambi a qualificare per Dossetti il massacro di Monte Sole contro uomini, donne e bambini in un delitto «castale», ovvero un crimine aberrante compiuto da uomini formati e addestrati per compiere crimini impensabili come umani. Il sacrificio di donne e bambini, le «fonti della vita», è coerente con il *Lebens-*

³ Per una ricostruzione degli eccidi nazisti al Sud della penisola cfr. *Mezzogiorno 1943. La scelta, la lotta, la speranza*, a cura di G. Chianese, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1996; *Terra bruciata. Le stragi naziste sul fronte meridionale. Per un atlante delle stragi naziste in Italia*, a cura di G. Gribaudi, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2003; G. Chianese, *Quando uscimmo dai rifugi. Mezzogiorno tra guerra e dopoguerra, 1943-46*, Roma, Carocci, 2004. Per la zona del Casertano cfr. G. Capobianco, *Il recupero della memoria. Per una storia della Resistenza in Terra di Lavoro. Autunno 1943*, prefazione di G. D'Agostino, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1995. Sull'intensa stagione della Resistenza nel Mezzogiorno, oltre agli studi già citati, rimandiamo agli ormai classici lavori di R. Battaglia, *Storia della Resistenza italiana*, Torino, Einaudi, 1964; G. Bocca, *Storia dell'Italia partigiana*, Bari, Laterza, 1971; N. Gallerano, *La disgregazione delle basi di massa del fascismo nel Mezzogiorno e il ruolo delle masse contadine*, in *Operai e contadini nella crisi italiana del 1943-1944*, prefazione di G. Quazza, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 435-496, e C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità della Resistenza*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991.

⁴ G. Dossetti, introduzione a Gherardi, *Le querce di monte Sole*, cit., p. VII.

born di Himmler: dovrà eliminare dalla faccia della terra gli impuri per far spazio all'autentica razza nordica e far crescere la nazione ariana nazista.

Come si risponde alla violenza dei crimini di guerra? La risposta di Dossetti è semplice e lapidaria: ricordando. Ovvero col «rendere testimonianza in modo corretto degli eventi»⁵, dando voce al «silenzio» dei morti di Monte Sole perché, scrive Dossetti citando Elie Wiesel, «come la parola, il silenzio s'impone e chiede di essere trasmesso»⁶. E narrare i fatti di Monte Sole, puntualizza Dossetti riportando le parole delle sentenze del tribunale militare territoriale di Bologna, pronunciate per le stragi di Monte Sole nel '51 e nel '54, significa sgombrare il campo dall'ipotesi della rappresaglia tedesca come risposta alle azioni partigiane. Qui come altrove la causa del massacro è stata la violenza della guerra.

Fin dalla fine degli anni Cinquanta, a partire dal suo *Primitive rebels*⁷, che assume l'ottica della storiografia gramsciana «dal basso», Eric J. Hobsbawm ha dedicato illuminanti studi alle figure dei ribelli contadini. Ha fermato lo sguardo su briganti, profeti, trascinatori di folle che, senza rispondere a nessuna specifica ideologia politica, o a volte ispirandosi a un millenarismo profetico, come nel caso di Davide Lazzaretti, il «Cristo della povera gente» del monte Amiata, hanno lottato contro violenze, miseria, abusi. Fautore di un cristianesimo primitivo, invisibile sia alla Chiesa, che lo condanna come eretico, sia allo Stato, che lo giudica un sovversivo, Lazzaretti era diventato il capo spirituale di una comunità rurale che viveva in povertà seguendo il suo profeta visionario. Era morto tragicamente nel 1878, durante una processione da lui guidata, ucciso dalle forze dell'ordine mandate a sparare su di lui e sulla folla dei suoi adepti. Gramsci si è occupato del Lazzaretti e del suo movimento nel Quaderno 25, dedicato, come è noto, ai subalterni. La storia del predicatore dell'Amiata, scrive, «è un miscuglio di dottrine religiose d'altri tempi con una buona dose di massime socialistoidi e con accenni generici alla redenzione morale dell'uomo»⁸. Il socialismo mistico del Lazzaretti è stato studiato solo come un fenomeno di «impressionismo letterario» mentre, sempre secondo Gramsci, «meriterebbe un'analisi politico-storica»⁹.

⁵ Ivi, p. XXX.

⁶ Ivi, p. XLVIII. La citazione è tratta da E. Wiesel, *Al sorgere delle stelle. Testi*, presentazione di P. Stefani, Casale Monferrato, Marietti, 1985, p. 163.

⁷ Cfr. E.J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 1966 (ed. or. *Primitive rebels. Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries*, Manchester, Manchester University Press, 1959), soprattutto i capp. II, *Il banditismo sociale*, e IV, *Il millenarismo I: Lazzaretti*, rispettivamente alle pp. 19-40, e 75-94.

⁸ A. Gramsci, Quaderno speciale 25 (1934), «Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)», § 1, in *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975, p. 2283.

⁹ Ivi, p. 2282.

I ribelli primitivi sono antieroi che per la loro comunità d'origine diventano presto uomini da proteggere, miti da venerare. Gramsci ricorda i briganti della Sardegna postunitaria, che reagiscono alla fame e alla miseria soprattutto dopo il varo delle leggi protezionistiche, volute dal governo Depretis per avvantaggiare la borghesia settentrionale. Giovanni Tolu e Francesco Derosas erano sí dei fuorilegge, ma per la povera gente erano eroi coraggiosi. Sbandati, senza partito, i briganti erano la risposta disperata alla fame, alla povertà, alla violenza del potere. Erano gente del popolo. Da bambino, come scrive alla sorella Teresina, Gramsci li aveva ammirati: lui e i suoi compagni della scuola elementare di Ghilarza li sentivano «più "sardi" anche della grande Eleonora [d'Arborea]»¹⁰.

Come i briganti, i partigiani sono quasi sempre povera gente contadina. Appartengono cioè a quei «gruppi sociali subalterni» che per Gramsci si trovano «ai margini della storia». È la guerra che li spinge dentro la storia: prima di diventare uomini in armi che assumono ruoli e compiti politico-militari, i partigiani sono soprattutto uomini che vanno alla macchia mantenendo un legame quotidiano con la loro gente, con la loro terra. Su scala nazionale si può dire che il movimento partigiano si «militarizza» e si «politicizza» più marcatamente dall'estate del '44, anche se localmente sono già nate e operano brigate fortemente connotate politicamente, che assumono fin da subito i colori e il credo di un partito politico. La «costruzione» del partigiano, ovvero il mito del partigiano militante e patriota¹¹, che si riallaccia alla tradizione del Risorgimento nazionale, e anche la sua identificazione con un preciso colore o partito erano incominciate già durante la guerra di liberazione, ma si consolidano a guerra finita, nel clima politico nuovo in cui operano i risorti partiti antifascisti. È allora che i ribelli-contadini diventano patrioti e ciò contribuirà non poco alla celebrazione o mitizzazione della «società partigiana», di quella minoranza eroica che certo ha avuto tanta parte nella guerra di liberazione nazionale, ma che non è stata la maggioranza degli italiani.

La brigata partigiana Stella rossa Lupo, così chiamata dal soprannome del suo comandante, è diversa dalle altre che sono attive nella zona dell'Appennino toscano-emiliano¹². Come le altre è formata da giovani e giovanissimi, in prevalenza contadini, e come le altre gode dell'appoggio della popolazione locale, ma molti dei suoi componenti, primo fra tutti il comandante Mario Musolesi «Lupo»,

¹⁰ A. Gramsci, lettera a Teresina, 4 maggio 1931, in *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Torino, Einaudi, 1965, p. 432. Sulla Sardegna postunitaria e sulla fase «socialsardista» di Gramsci rimando al mio *Gramsci e la Sardegna. Socialismo e socialsardismo dagli anni giovanili alla grande guerra*, in «Studi Storici», XLVII, 2006, n. 3, pp. 609-635.

¹¹ Su questo e altri aspetti collegati alla «società partigiana» cfr. Paggi, *Il «popolo dei morti»*, cit., pp. 145 sgg.

¹² Sulla brigata Stella rossa Lupo cfr. G. Lippi, *La Stella rossa a Monte Sole. Uomini, fatti, cronache, storie della brigata partigiana Stella rossa Lupo Leone*, Bologna, Ponte nuovo, 1989.

oltre a non essere iscritti a nessun partito politico, credono in dio. I «neogari-baldini» comunisti, guidati da Luigi Longo, i socialisti delle brigate Matteotti, gli azionisti delle brigate Giustizia e libertà sono quasi sempre uomini che hanno scelto di essere militanti politici e insieme combattenti. Lupo e giovani della brigata Stella rossa no. Hanno a lungo rifiutato la figura del commissario politico, alla fine imposto dal comando militare unificato regionale delle brigate Garibaldi. La maggior parte di loro sono poveri contadini, convinti che combattere i tedeschi e i fascisti sia nell'ordine delle cose. Come tagliare la legna nel bosco o seminare un campo alla fine dell'inverno. E sono credenti.

Ma in cosa credono? Che religione è quella dei partigiani contadini e della gente di Monte Sole? Gramsci ci parla nei *Quaderni* di una «religione di popolo», che è strettamente connessa alla «morale del popolo»¹³, legate entrambe alle abitudini, credenze, superstizioni della povera gente e molto diverse dai riti e dalle liturgie della religione ufficiale. Morale e religione sono manifestazioni della cultura popolare. Sono tutt'uno con le pratiche rurali e con la vita delle classi popolari.

Nel solco della tradizione prampoliniana del socialismo emiliano¹⁴, che coniuga Vangelo e socialismo, per la comunità contadina di Monte Sole, di cui i partigiani sono parte, la religione è politica. Non la politica militante che si riconosce in un partito o un'ideologia, ma quella che si identifica spontaneamente in un credo universale. Andare in chiesa è come fare il pane o arare la terra. Nella variante emiliana del socialismo, l'odio di classe è soppiantato dalla solidarietà e dall'uguaglianza. Ma soprattutto, oltre a guardare tutt'e due ai poveri, Vangelo e socialismo vogliono le stesse cose perché «la dottrina di Cristo [...] ha nel socialismo la sua applicazione». E perché «fuori del socialismo il Vangelo è lettera morta»¹⁵.

¹³ A. Gramsci, Quaderno 27 (1935), «Osservazioni sul "Folclore"», in *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, cit., pp. 2312-2313.

¹⁴ Sul rapporto fra religione e socialismo nella propaganda socialista di fine Ottocento cfr. R. Pisano, *Il paradiso socialista. La propaganda socialista in Italia alla fine dell'Ottocento attraverso gli opuscoli di «Critica sociale»*, Milano, Angeli, 1986. Fra i testi antologizzati cfr. soprattutto B. Carlanonio, *Briciole di socialismo. Le istituzioni e la morale nel socialismo* (pp. 221-231); Id., *Vangelo e socialismo* (pp. 232-243); *Piccolo manuale dell'oratore socialista ad uso degli operai e contadini* (pp. 283-294); C. Prampolini, *Come avverrà il socialismo*, (pp. 156-173); Id., *La montagna ossia la via dell'emancipazione* (pp. 295-300). Rimando anche al mio *Famiglia rurale e «sistema integrato»: un modello di umanesimo sociale (1880-1910)*, in «Studi Storici», XLIII, 2002, n. 1, pp. 247-276. Questo saggio è stato pubblicato anche nel volume *Un territorio e la grande storia del '900. Il conflitto, il sindacato e Reggio Emilia*, I, *Dalle origini del movimento dei lavoratori e delle lavoratrici all'avvento e consolidamento del fascismo*, presentazione di F. Ferretti, introduzione di L. Baldissara, Roma, Ediesse, 2002, pp. 125-151.

¹⁵ Le due espressioni sono usate da Biagio Carlanonio (pseudonimo di Fabio Maffi), rispettivamente in *Briciole di socialismo*, cit., pp. 224-225, e in *Vangelo e socialismo*, cit., p.

La logica gramsciana «dal basso» con cui il film di Diritti è coerente è in sintonia con i *subaltern studies*, la corrente storiografica che si è sviluppata all'inizio degli anni Ottanta in India, attorno allo storico ed economista Ranajit Guha a partire dalla riflessione gramsciana sui gruppi sociali subalterni. Finalità principali di quel filone di studi, che raccoglie e sviluppa gli studi culturali nati vent'anni prima in Gran Bretagna e in India e che si ispira a Gramsci, è avviare una riflessione critica sulla modernità, sull'idea del progresso incontrastato, sulle scoperte scientifiche e tecnologiche della società di massa e riscrivere la storia, che finora è stata storia dei gruppi dominanti, partendo dalla gente comune. Per rifare la storia i *subaltern studies*¹⁶ cercano fonti alternative: non più o non solo i documenti ufficiali, prodotti nei secoli dalle classi dirigenti, ma la memoria popolare, l'oralità della gente del popolo, che, come è noto, non si è mai preoccupata di produrre e conservare fonti proprie. Insomma, alla storiografia cosiddetta «eurocentrica» o a quella asiatica di stampo coloniale, nazionalista o postcoloniale bisogna contrapporre la storia dei subalterni, che nel mondo globale sono la maggioranza, ma che nella storia non contano niente.

Il contrasto fra governanti e governati presuppone una relazione conflittuale fra gruppi egemoni e gruppi subalterni, fra chi ha il potere e chi lotta per conquistarlo, fra chi scrive la storia e chi la subisce: «i gruppi subalterni – scrive Gramsci nei *Quaderni* – subiscono sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti, anche quando si ribellano e insorgono»¹⁷. In accordo col pensiero gramsciano, i *subaltern studies* ribaltano la storiografia tradizionale: vogliono dar voce

235. Entrambe sono coerenti con la predicazione socialista di Camillo Prampolini nella sua celebre *Predica di Natale. Opuscolo di propaganda per le campagne*, pubblicata a Reggio Emilia nel 1899.

¹⁶ Sui *subaltern studies*, riferimento bibliografico fondamentale sono i *Subaltern studies. Writings on South Asian history and society* (Delhi, Oxford University Press), la monumentale ricostruzione della storia sociale dell'India a partire dai gruppi sociali subalterni, uscita in 11 volumi a partire dal 1982. I primi 6 volumi dell'opera sono stati curati da R. Guha. L'ultimo volume, *Community, gender and violence*, curato da P. Chatterjee e P. Jeganathan, è stato pubblicato a New York, Columbia University Press, e a Londra, Hurst, nel 2000. Cfr. inoltre *Selected subaltern studies*, ed. by R. Guha and G.C. Spivak, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988; *A Subaltern studies reader, 1986-1995*, R. Guha editor, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1997; R. Guha, G.C. Spivak, *Subaltern studies. Modernità e post-colonialismo*, introduzione di E.W. Said, presentazione e cura di S. Mezzadra, Verona, Ombre corte, 2002; D. Zoletto, *Spivak. Imparare dal basso*, in Id., a cura di, *Gayatri Chakravorty Spivak. Tre esercizi per immaginare l'altro*, in «Aut aut», numero monografico, 2006, n. 329, pp. 47-65; G. Baratta, *Possono i subalterni parlare? E cantare?*, in *La lingua/le lingue di Gramsci e delle sue opere. Scrittura, riscritture, letture in Italia e nel mondo*, a cura di F. Lussana, G. Pissarello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 37-49.

¹⁷ Gramsci, *Quaderno speciale 25* (1934), cit., § 2, p. 2283.

agli esclusi, quelli che per definizione non reggono governi, non vincono guerre, non lasciano tracce nei libri di storia.

Guha si mette dalla parte dei contadini subalterni e assume il pensiero di Gramsci spingendosi anche oltre lo stesso Hobsbawm: non è vero che le rivolte contadine di Otto e Novecento sono state solo forme primitive di ribellione, slegate da un'organizzazione e da una strategia politica. I ribelli contadini non sono solo gruppi dissidenti che insorgono istintivamente contro il potere centrale senza sapere davvero cosa vogliono, a quale modello politico aspirare. Nell'esperienza delle rivolte contadine dell'India coloniale reagire alla violenza, alla sofferenza e alla povertà è già politica¹⁸. Credere cioè che per cambiare il mondo sia necessaria un'ideologia politica, una *leadership* centrale e un modello organizzativo forte vuol dire usare categorie interpretative occidentali, ignorando il modo di vivere e le condizioni materiali di esistenza di gran parte dell'umanità. Insomma ribellarsi alla durezza insopportabile della propria condizione, anche nei modi primordiali e scomposti di chi non ha capi né dottrine, è politica perché presuppone la reazione a una violenza.

Ma come può una rivolta frammentaria e disorganica, che scoppia in modo spontaneo e occasionale, svilupparsi magmaticamente fino a diventare una vera rivoluzione? Se la politica non ha il sostegno di un'ideologia, di un partito, di strumenti organizzativi si propaga, secondo Guha, attraverso le forme, verbali e non, della cultura popolare che, nell'India coloniale, sono ad esempio il suono dei tamburi e dei corni o il linguaggio rudimentale della società contadina. Sarebbe la disperazione la molla di ogni azione ribelle che, in quanto espressione della rabbia popolare, delle sue pratiche, del suo linguaggio, è una forma di politica non mediata dalle ideologie.

Altro carattere distintivo di questa corrente di pensiero, coerente con la rappresentazione cinematografica del massacro di Monte Sole e, anche in questo caso, in sintonia con il pensiero di Gramsci, è proprio l'interesse per la cultura popolare, per i suoi simboli, i suoi rituali, la sua lingua. Storia e folclore sono per Gramsci due aspetti complementari per capire le ragioni e le molteplici forme espressive delle classi popolari: bisognerà studiare a fondo le loro manifestazioni per dispiegare un'azione politica che porti i subalterni a farsi Stato. Nella riflessione gramsciana il perno di questa azione politica è il partito della classe operaia a cui è affidato il compito storico di rovesciare l'egemonia dei gruppi dominanti e di trasformare i subalterni in cittadini. Ma la storia non può prescindere dalle forme della cultura e della vita del popolo. Solo così diventa storia *universale*, storia di tutti. Nei *Quaderni* Gramsci definisce il folclore il «riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo». E aggiunge anche che studiare le manifestazioni della vita popolare non è «una

¹⁸ Guha esprime questi concetti nel suo *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

bizzarria, una stranezza», ma è «una cosa [...] molto seria»¹⁹. Popolo è invece «l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita»²⁰. Non c'è una frattura fra credenze popolari e forme di vita materiale, fra cultura e popolo. Storia «dal basso», cultura, etnografia concorrono allo stesso modo a rappresentare e a comprendere la vita delle classi popolari. E il folclore o cultura popolare è la chiave per studiare i subalterni, per conoscerne natura, ragioni, speranze.

Nella sua nota riflessione sulla storia del mondo popolare subalterno, pubblicata su «Società» nel '49, Ernesto De Martino si rifà esplicitamente a Gramsci tracciando le linee di una etnologia di tipo nuovo²¹. Nel solco dello storicismo crociano e alla ricerca di una «scienza universalmente umana», De Martino denuncia la non casuale «inerzia storiografica» della ricerca etnologica dei paesi europei occidentali che, a partire dall'imperialismo coloniale dell'Inghilterra vittoriana, hanno guardato al mondo popolare subalterno in modo parziale e riduttivo. Lo studio delle forme culturali e dei popoli subalterni si è limitato a registrare, classificare, osservare le relazioni e le esperienze di vita del mondo non civilizzato come se si trattasse di un fenomeno naturale e dunque immodificabile. A cavallo fra Otto e Novecento, gli europei occidentali hanno cioè continuato a comportarsi come dominatori, ritenendo semplicemente il mondo popolare subalterno una terra di conquista, «un mondo di cose più che di persone»²². Interesse specifico della civiltà borghese è che «Cristo non vada "oltre Eboli"». Tutto ciò che è al di là, vita, biso-

¹⁹ Gramsci, Quaderno 27 (1935), «Osservazioni sul "Folclore"», cit. Le due citazioni sono rispettivamente alle pp. 2312 e 2314. Sul «folclore» e sul «senso comune», cfr. G. Baratta, *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.

²⁰ Gramsci, Quaderno 27 (1935), «Osservazioni sul "Folclore"», cit., p. 2312.

²¹ Cfr. E. De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 1949, n. 3, pp. 411-435. Cfr. anche E. De Martino, C. Luporini, *Ancora sulla «storia del mondo popolare subalterno»*, ivi, VI, 1950, n. 2, pp. 306-312; E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, ivi, IX, 1953, n. 2, pp. 313-342, e Id., *Storia e folclore*, ivi, X, 1954, n. 5, pp. 938-944. La cauta premessa della direzione della rivista al saggio del '49 (p. 411) prende le distanze da alcune delle tesi di De Martino (che «non possiamo far nostre»): il riferimento all'ortodossia sovietica che, come si vedrà, caratterizza la seconda parte del saggio, non basta per accreditare in senso marxista-leninista le idee di De Martino, soprattutto dopo la nuova occhiuta fase che, nella congiuntura internazionale della guerra fredda e del Cominform, inaugura dal '47 la stagione zdanovista della rivista «Società». Cesare Luporini avrà il compito di criticare ufficialmente la posizione di De Martino cui in sostanza rimprovera di essere troppo legato al relativismo crociano e alla sua «soluzione elusiva» del rapporto teoria-prassi, ovvero di non aver riconosciuto apertamente la funzione di avanguardia della classe operaia. La nuova fase della rivista «Società», più aperta al dibattito culturale e non vincolata alle chiusure ideologiche del periodo precedente, inizia dal '53, quando la direzione passa a Carlo Muscetta e Gastone Manacorda.

²² De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, cit., p. 412.

gni, umanità dei popoli subalterni, «attualmente non si affaccia alla memoria dello storiografo»²³.

Tale forma di «etnologia applicata», a uso e consumo dei popoli occidentali, presuppone dunque per De Martino una non innocente motivazione politico-imperialistica, tesa ad avvantaggiare le diverse forme di civiltà borghesi nazionali. L'applicazione di tale etnologia reazionaria avrebbe trovato un utile campo di intervento anche negli Usa, nello sfruttamento industriale della massa degli operai da parte degli imprenditori capitalistici. Ma l'ordine borghese imperialistico è entrato in crisi con l'irrompere delle masse popolari sulla scena della storia: citando Gramsci, di cui Einaudi ha appena pubblicato il primo dei sei volumi dell'edizione tematica dei *Quaderni*, De Martino guarda alle masse che combattono per rovesciare l'ordine sociale esistente portando con sé le loro abitudini, le loro superstizioni, le loro credenze magiche. Alla gramsciana «filosofia della prassi», continua De Martino riferendosi ancora a Gramsci, spetta il compito di «educare le masse popolari»²⁴, di compiere cioè quella «“riforma” popolare moderna» che, superando la fase popolaresca delle credenze e dei pregiudizi, si dispiegherà nella sua forma compiuta (nella sua «composta classicità»)²⁵ solo dopo la fondazione dello Stato operaio.

Di più, De Martino è convinto che un'etnologia interessata a illuminare il mondo primitivo e a comprenderlo arricchisce la nostra intelligenza: «la luce fatta sul mondo storico primitivo illumina noi stessi, è incremento della nostra stessa umanità». Ovvero – e qui De Martino si rifà ingenuamente alla etnologia sovietica nata dopo la rivoluzione d'ottobre – non ci può essere una contrapposizione fra etnologia e storia, fra popoli *non storici* o *naturali* e popoli *storici* e *colti*. Tutti i popoli del mondo sono infatti allo stesso titolo un «sogetto creatore di storia»²⁶: spezzando le sue catene, il mondo popolare subalterno congiunge «la sua storia con la storia»²⁷.

A partire dal secondo dopoguerra, è forse proprio la scarsa propensione dei partiti politici di massa, anche quelli di derivazione marxista, a occuparsi seriamente degli aspetti e dei problemi della cultura nazionale e popolare, ovvero delle sue tradizioni, abitudini, linguaggi e delle sue diverse espressioni simboliche e di vita materiale, che ha accentuato il solco, oggi drammatica-

²³ *Ibidem*.

²⁴ De Martino cita da A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 84 (cfr. *ivi*, p. 420).

²⁵ Sono le parole di Gramsci tratte sempre da *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (cfr. *ivi*, p. 421).

²⁶ Citando Tolstov, autore de *La scuola sovietica nell'etnografia*, e Hippius e Cicerov, autori di *Trent'anni di folkloristica sovietica*, apparsi nel trentennale della rivoluzione d'ottobre su *Etnografia sovietica*, De Martino afferma che la divisione fra etnologia e storia sarebbe «estranea alla scienza sovietica» (*ivi*, p. 424).

²⁷ De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, cit., p. 425.

mente profondo, fra politica e gente comune²⁸. La politica degli steccati ideologici, rischiarata dal mito di eroi nazionali e internazionali, ha spesso oscurato vita, esperienze, bisogni dei poveracci, dei senza lavoro, dei subalterni. Si è interessata dei gruppi dirigenti, dei sindacati, della classe operaia. Poco o niente di quelli che non hanno volto, che non hanno voce, che non hanno lavoro. Che quando si vota dovrebbero votare proprio per il partito dei lavoratori, ma che sempre di più decidono oggi di non votare per nessuno. Vita, lotte, esperienze della povera gente, di operai e contadini, emarginati e subalterni, sono invece per Gramsci il «senso comune» di un popolo. La politica comincia da qui.

La condizione di subalterno è per Gramsci storicamente modificabile. I contadini possono diventare una classe omogenea e riscattare la propria subalternità diventando soggetti della storia. Sembra invece prevalere nei *subaltern studies* una connotazione negativa, un disincanto. Come i loro antenati di Sette e Ottocento, i ribelli contadini dell'India postcoloniale degli anni Sessanta e Settanta del Novecento più che diritti di cittadinanza chiedono il diritto alla sopravvivenza. Brucianti bisogni materiali sovrastano la richiesta dei diritti politici. Non chiedono diritti negati, ma pane²⁹. E non vincono.

«Possono i subalterni parlare?»: è la celebre domanda che si è posta vent'anni fa Spivak, la filosofa di origine bengalese che ha raccolto la riflessione storiografica di Guha, arricchendo i *subaltern studies* con il discorso filosofico. Nella storiografia tradizionale i subalterni non sono solo i poveri, i diseredati, i nullatenenti, sono anche gli emarginati, i vecchi, le donne. Sono tutti quelli su cui si è esercitata e continua a perpetrarsi la «violenza epistemica»³⁰, ovvero una violenza che non riguarda solo la mancanza di mezzi di sostentamento, ma anche la mancanza di un riconoscimento simbolico e culturale. I subalterni sono di due tipi: quelli che non hanno pane e quelli che hanno interiorizzato la loro soggezione, imposta dalla tradizione e dai modelli culturali prevalenti. Subalterni per fame e subalterni per cultura. In entrambi i casi i subalterni sono ridotti al silenzio. Non parlano.

Personaggio simbolo della violenza della guerra è nel film di Diritti la piccola Martina. Il suo sguardo innocente vede l'orrore di una guerra di cui non sa immaginare il perché e che la porta istintivamente a difendersi strappando

²⁸ Per il dibattito sul folclore in Italia nel primo decennio del secondo dopoguerra cfr. P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti. *Il dibattito sul folclore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare, 1976.

²⁹ Su questi e altri aspetti si sofferma P. Capuzzo nel saggio *I subalterni da Gramsci a Guha*, in *Gramsci, le culture e il mondo*, a cura di G. Schirru, Roma, Viella, 2009, pp. 41-51.

³⁰ Per questo concetto cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, a cura di P. Calefato, Roma, Meltemi, 2004 (ed. or. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*, Cambridge [Mass.]-London, Harvard University Press, 1999).

quello che resta di vivo alla sua furia ossessiva. Ai soldati tedeschi che ostentano gesti perentori e urla sibilanti si oppone la comunità contadina di Monte Sole che vive immersa nella ritualità simbolica del suo mondo e che parla la sua lingua forte e cantilenante. Martina è l'archetipo dei subalterni. Più e meglio della sua comunità, ne rappresenta la sofferenza. E non parla: è muta testimone della violenza.

L'uomo che verrà rovescia però lo schema di Spivak: i subalterni, è vero, non parlano, ma parleranno. Martina rompe il silenzio per prendersi cura del fratellino scampato al massacro. È forte l'immagine finale del film: alle rovine, alla violenza della guerra si può scampare. All'insensatezza del mondo in cui viviamo si può reagire: si è tentati di custodire la speranza di quell'immagine per applicarla all'oggi. E al mondo che verrà.