

Avanzare dai margini

Il 25° Quaderno come matrice di un post-marxismo gramsciano?

di Livio Boni

Declineremo la domanda formulata nel titolo a partire da un'analisi minuziosa – ma se possibile non fastidiosa – di questo breve e celebre Quaderno «Ai margini della storia. Storia dei gruppi sociali subalterni» composto di appena otto note.

La prima e l'ultima di queste riguardano un problema particolare: quello della *patologizzazione* dei gruppi subalterni, e non è dunque un caso se, nell'una come nell'altra, si faccia riferimento a Cesare Lombroso, ed in particolare a *Pazzi e anormali* (1880), che Gramsci commenta nei termini seguenti: «per una élite sociale, gli elementi dei gruppi subalterni hanno sempre alcunché di barbarico e *patologico*» (Gramsci 1975, 25, § 1, 2279). Il riferimento è alla «biografia patologica», cui la storiografia ufficiale riduce la vicenda di Davide Lazzaretti e del suo movimento, al quale verremo tra un istante. Per il momento cominciamo col notare come questo *Quaderno* incompiuto, vero e proprio palinsesto frammentario per una complessificazione della storiografia marxista, non solo si apra ma anche si chiuda sul problema della patologizzazione di una parte della storia, evocando nuovamente l'influenza «progressista» di Lombroso:

È da vedere la tendenza della sociologia di sinistra in Italia a occuparsi intensamente del problema della criminalità. È essa legata al fatto che alla tendenza di sinistra avevano aderito Lombroso e molti dei suoi più «brillanti» seguaci che parevano allora la suprema espressione della scienza e che influivano con tutte le loro deformazioni professionali e i loro specifici problemi? O si tratta di un postumo del basso romanticismo del 48 (Sue e le sue elucubrazioni di diritto penale romanizzato)? O è legato a ciò che in Italia (impressionava) certi gruppi intellettuali la grande quantità di reati di sangue ed essi pensavano di non poter procedere oltre senza aver spiegato «scientificamente» (cioè naturalisticamente) questo fenomeno di «barbarie»?

Con questa domanda s'interrompe infatti la redazione del 25° Quaderno. Non si tratta, per noi, di tentare una risposta alla domanda gramsciana, ma di metterla in esergo, di farla risuonare, di riconoscerla come una certa delimitazione del campo di ricerca tracciato in questo progetto incompiuto. Detto in altri termini, l'evocazione iniziale e finale dell'influenza di Lombroso eccede, come sempre nei

Quaderni, l'analisi circostanziale, per suggerire una prima tesi metodologica e una prima definizione dei «gruppi subalterni»: è subalterno ciò che si ha tendenza a considerare non solo invisibile o marginale, ma anche «patologico», deviante o anomalo rispetto ad una certa tendenza della storia.

Tentiamo allora di vedere più nel dettaglio come l'analisi gramsciana della questione della subalternità proponga, in qualche modo, una lettura «sintomale» alternativa tanto a quella del positivismo quanto a quella dello storicismo.

1. Subalterno e patologico: elementi per una sintomatologia

Il primo caso preso in esame è quello di Lazzaretti e dei «lazzarettisti». Movenza «sovversiva-popolare-elementare» nata in Toscana nel secondo decennio postunitario, il lazzarettismo si presenta come un ibrido tra un repubblicanesimo a forti tinte socialisteggianti e un cristianesimo profetico e anticlericale, due tendenze che si condensano in un movimento ribellistico di tipo anarchico, dotato di un capo carismatico e mistico considerato dai suoi reincarnazione di Cristo – che gli si era rivelato sul monte Amiata – seguace del prete repubblicano milanese Onorio Taramelli e discendente immaginario dei re di Francia, il cui motto è «La Repubblica e il Regno di Dio».

Gramsci non esita a mettere in rapporto la repressione militare di cui farà oggetto il movimento «giusdavidista» (Lazzaretti muore durante una processione tinteggiata di bandiere rosse, il 18 agosto 1878, probabilmente fucilato dai carabinieri, che aprono il fuoco sulla processione, uccidendo ed arrestando molti dei seguaci di Lazzaretti), con altri fenomeni di ribellismo che percorrono la Penisola in quegli stessi anni, e che la storiografia ufficiale tenderà a classificare nella rubrica della «repressione del brigantaggio». O a metterlo in parallelo con la figura di Enrico Malatesta, la cui «Banda del Matese» aveva fatto oggetto di un vero e proprio assedio militare negli stessi anni da parte dell'esercito, e il cui processo (e assoluzione) a Benevento ebbero grande eco. Ma Gramsci non si limita a quest'analogia tra anarchismo politico e movimento giusdavidista, suggerendo come la stravaganza apparente di quest'ultimo, oggetto di «spiegazioni restrittive, individuali, folcloristiche, patologiche», sia in realtà intelligibile a partire da grandi tendenze della storia nazionale. Pertanto il lazzarettismo è analizzato come sintomo locale di grandi questioni irrisolte a livello nazionale, quali il ruolo dei cristiani nell'Italia unitaria (il *Non expedit* di Pio IX è del 1871) e l'incapacità del Risorgimento a coinvolgere le masse popolari e contadine (si accenna in particolare all'elitarismo dei moti del 48 in Toscana), il tutto associato a considerazioni più congiunturali (alla fine degli anni settanta è la Sinistra che si trova al governo, ben propensa a considerare un movimento come quello lazzarettista irrimediabilmente «codino» e «papalino»).

Ma ci si può spingere anche oltre il constatare come Gramsci prenda sul serio un fenomeno storico locale e marginale quale quello incarnato dalla figura di Lazzaretti. Egli non si limita, infatti, ad inserirlo nel quadro della «grande» storia, ma ne suggerisce il carattere sintomale, spiegandolo come una sorta di «formazione di compromesso» tra due tendenze contrastanti quanto analogamente frustrate; l'anelito repubblicano inappagato dagli esiti unitari, e la scomunica autoritaria di ogni forma di impegno politico difesa dalla Chiesa alla fine dell'Ottocento. In questo quadro, il caso Lazzaretti funziona al contempo come rivelatore distorto delle forze che dominano un dato processo storico e come eccezione locale e localizzabile rispetto a queste forze medesime, suggerendo una prima traduzione del «patologico» in sintomaticità rivelatrice di una contraddizione, di un conflitto più o meno manifesto, che la sequenza subalterna risolve e rilancia al tempo stesso.

2. Dal sintomatico al sintomale: la disseminazione della Storia

L'analisi del caso specifico è quindi immediatamente seguita da una prima nota di carattere metodologico più generale (§ 2). Eccone il testo *in extenso*:

La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente *disgregata* ed *epi-sodica*. È indubbio che nell'attività storica di questi gruppi c'è la tendenza all'unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall'iniziativa dei gruppi dominanti, e pertanto può essere dimostrata solo a ciclo storico compiuto, se esso si conclude con un successo. I gruppi subalterni subiscono sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti, anche quando si ribellano e insorgono: solo la vittoria «permanente» spezza, e non immediatamente, la subordinazione. In realtà, anche quando paiono trionfanti, i gruppi subalterni sono solo in istato di difesa allarmata (questa verità si può dimostrare con la storia della Rivoluzione francese fino al 1830 almeno). 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 (Gramsci 1975, 25, § 2, 2283-2284).

Questa prima scansione metodologica del breve 25° *Quaderno* può essere letta in due modi diversi. Da una parte, la si può rapportare alla questione, onnipresente e spesso onnicomprensiva nella tradizione gramsciana, dell'egemonia. La dinamica dell'azione dei gruppi sociali subalterni *tende* alla costituzione di un'egemonia alternativa, pur rimanendo sovradeterminata dall'«iniziativa dei gruppi dominanti», e anzi configurandosi come resistenza e «difesa allarmata» rispetto a quest'ultima. Da cui la conclusione, non priva di cinismo, che l'alleanza con la tanto preziosa «iniziativa autonoma» dei soggetti subalterni non possa che

essere provvisoria e strumentale, visto che essa corrisponde a tendenze «primitive» e irrimediabilmente minori di una data configurazione storica. Si può probabilmente riconoscere una siffatta condiscendenza verso la politica dei subalterni in una parte consistente del gramscismo istituzionale e partitico, non solo italiano (cfr. Hobsbawn 2002).

D'altro canto si ha invece una lettura in qualche modo specularmente opposta, emblemizzata dal movimento dei *Subaltern Studies* indiani. Riprendendo il fondo della diagnosi gramsciana sul Risorgimento come «rivoluzione passiva», Ranajit Guha, decano del gruppo, ne traspone la portata nel contesto dell'India post-gandhiana, nella quale la confiscazione del processo di emancipazione politica legato alla decolonizzazione da parte di una elite organica allo Stato appare in maniera ancora più macroscopica, rivelandosi incapace di coinvolgere le masse popolari, ed in particolare contadine, nella costruzione di un'egemonia «nazionale-popolare» (Guha 1998). Ma una tale diagnosi non ha solo un versante negativo – congiunturalmente connesso, nella genealogia dei *Subaltern Studies* indiani, con il fallimento del movimento naxalita in Bengala alla fine degli anni sessanta e alla questione contadina – (Guha 1983)¹. La forza ed il successo del contributo indiano – in seguito internazionalizzato e brillantemente inserito nella *koiné* del pensiero radicale femminista, decostruzionista e postcoloniale (Spivak 1987; 1999; Chakrabarty 2004) non risiede solo nella trasposizione della lettura gramsciana al contesto indiano o asiatico, ma nel fatto che questa stessa traduzione, questo transfert teorico, producono degli effetti analitici e politici nuovi, su entrambi i termini coinvolti. *In primis* sull'India e sulla sua auto-percezione critica: il carattere massiccio, composito e diffuso dei «gruppi sociali subalterni» nel subcontinente indiano, carattere esasperato dalla struttura multi-etnica, multiconfessionale, multilinguistica della nazione indiana, nonché dalla persistenza e dalle mutazioni del sistema delle caste, fanno sì che le soggettività sociali subalterne costituiscano una potenzialità politica di grande portata, sulla quale scommettono ancora oggi i teorici dei *Subaltern Studies* (Chatterje 2006). In altri termini, il transfert su Gramsci avrà contribuito in maniera significativa a rilanciare su basi nuove la critica politica alla costituzione della nazione indiana.

Ma il trapianto e l'estensione delle categorie gramsciane alla situazione indiana, o ad altre situazioni post-coloniali consimili, che non si limita certo al 25° *Quaderno* (basti pensare alla fortuna delle *Note sulla Questione meridionale* in numerosi contesti in cui la questione agraria e contadina resta centrale nel processo di decolonizzazione), non lascia immutato il testo di partenza. Gli effetti prodotti da un certo uso del palinsesto gramsciano non possono che tra-

¹ Una scelta commentata dei testi di Guja si trova in Mezzadra (2002). Si veda anche Filippini (2011), il capitolo «Gramsci a Calcutta» che rimanda ad un'utile bibliografia ragionata di quanto disponibile, o meno, in traduzione.

dursi a loro volta in una certa *inflessione* che subisce il testo medesimo. E questa inflessione risiede, nel caso della nota metodologica sopramenzionata, in una detotalizzazione della storia, una sua disseminazione ormai irriducibile. Se infatti le sequenze dette «subalterne» non costituiscono semplici deviazioni locali ed effimere, ma possono accompagnare processi storici di vasta portata costituendone al contempo il *limite reale* e le *potenzialità di rinnovamento interno* (si pensi alla politicizzazione delle basse caste, alla persistenza della questione agraria o al ritorno della questione degli *adivasi* nell'India contemporanea, per contentarsi di qualche accenno), allora il testo gramsciano risuona in altro modo, andando oltre una concezione puramente sintomatica della subalternità, per divenire operatore di una rimessa in discussione più radicale dell'idea che si possa ancora parlare di una Storia generale rispetto alla quale individuare scarti, resistenze e risacche. Detto in altri termini, sono le categorie stesse della storia hegel-marxista (europea) che si trovano decentralizzate, o provincializzate – per riprendere la formula di Chakrabarty. Ovverosia, il riconoscimento della dimensione sintomatica delle emergenze sporadiche dei gruppi subalterni sulla scena della storia finisce per suggerire una concezione *sintomale* della storia medesima², di una storia cioè la cui critica è da costruire non solo sulla sua coerenza e cogenza interna, ma sui vuoti, i salti, i non detti e le incoerenze che ne fanno la trama.

3. Dalla traccia alla mono-grafia, la lettura di Carlo Ginzburg

Un'altra risonanza significativa della questione della subalternità per la concezione della storia e la metodologia storiografica si ritrova nella microstoria di Carlo Ginzburg, o almeno in una sua certa fase. Se Ginzburg si è sempre mostrato assai discreto circa l'influenza di Gramsci, ciò non gli ha impedito, soprattutto all'epoca de *Il formaggio e i vermi*, di riconoscerne l'importanza per il suo lavoro, pur senza tematizzarla esplicitamente. Eppure appare evidente, almeno in una prima fase della microstoria ginzburghiana, non solo una continuità tematica, filtrata dall'opera di De Martino e dalle sue eco nella cultura della Nuova Sinistra, cui Ginzburg si trova legato negli anni sessanta e settanta³, ma un'attuazione singolare

² Per parafrasare l'idea di «lettura sintomale» di Althusser. Per una panoramica delle problematizzazioni suscitate dalla nozione althusseriana, già applicata a *Per Marx e Leggere il Capitale*, si veda D'Alssandro (1993).

³ Si veda in tal senso la prima nota alla prefazione de *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, (Ginzburg 1976), seconda grande monografia microstorica di Ginzburg (*I Benandati* è del 1966), in cui l'autore rimanda ad una discussione tra De Martino, Fortini e Cesare Luporini sulla subalternità in Gramsci, nonché ad un articolo precursore di Eric Hobsbawm pubblicato sulla rivista culturale del PCI «Società» nel 1960 («Per lo studio delle classi subalterne», «Società», XVI, 1960, pp. 436-449). All'importanza del lascito gramsciano lo storico fa esplicitamente riferimento anche nella prefazione a *Miti emblematici. Morfologia e storia* (Ginzburg 1986) e, più recentemente, in *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, in cui, tornando retrospettivamente sul proprio itinerario, egli dichiara: «Anche per me, come per tanti altri studiosi

del progetto tratteggiato da Gramsci sul piano della metodologia storiografica. A tal punto che la conclusione della seconda nota del 25° Quaderno – «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*» (corsivi nostri) – potrebbe funzionare quale dichiarazione di metodo per il progetto della microstoria, tanto quanto i riferimenti reiterati a Dumézil, Propp, Warburg, Bloch o Lévi-Strauss (per menzionarne solo alcuni tra i maggiori).

Non è qui nostra intenzione tentare una disamina particolareggiata degli innesti gramsciani nelle ricerche di Ginzburg. Un lavoro di questo tipo sarebbe senz'altro utile, e persino auspicabile, ma domanderebbe un esame *ad hoc*. Contentiamoci allora di notare l'efficace ripresa ginzburghiana del rapporto – ben reperito da Gramsci – tra necessaria frammentarietà delle tracce della storia subalterna e imperativo di tradurla in «monografie». Forse più di altri suoi contemporanei (come Bloch o Foucault), Ginzburg è riuscito a trasporre le tracce in *monografie integrali*, capaci di restituire olisticamente un mondo estremamente localizzato e singolare, pressoché individuale (come quello di Menocchio nel *Formaggio e i vermi*), rinunciando ad una storia generale di pratiche minori o marginali (come poteva avvenire nella scuola degli *Annales*) in direzione di una singolarizzazione estrema, quasi di un'individualizzazione, del rapporto con la storia. Quest'ultima diventa allora un processo nel senso giuridico del termine: una repressione/rimozione/deformazione di quel che sussiste di in traducibile nel suo processo di autorappresentazione, attraverso il suo stesso processo di *archiviazione*. Non è un caso, allora, se il processo in senso giuridico diventi per il microstorico il punto di vista privilegiato del fatto che ogni archivio storico, in senso proprio e in senso lato, abbia come condizione di possibilità la cancellazione e il travestimento parziale dei materiali medesimi su cui si costituisce. In questo si potrebbe rilanciare la comparazione con la logica derridiana dell'archivio (Derrida 1996), malgrado l'ostilità di Ginzburg nei confronti della decostruzione. Nell'archeologia di Ginzburg non si tratta, infatti, di far emergere una serie di saperi assoggettati, né di costatarne l'insistenza e la trasversalità antropologica, ma di descrivere il modo in cui il sapere egemonico e i suoi apparati conservano, senza volerlo, qualcosa di quel che vorrebbero cancellare, incorporandolo segretamente, e aprendo in tal modo una serie di varchi, di linee di fuga e di *enclaves* nella trama dell'ideologia e della storia. Della storia come ideologia. Né Ginzburg esita, nei suoi famosi saggi sulla visione del mondo del mugnaio Menocchio processato

italiani della mia generazione, la letteratura degli scritti di Gramsci era stata un evento decisivo [...] un Gramsci letto e interpretato attraverso l'antropologia sociale britannica» (Ginzburg 2006, 286). Sul rapporto di De Martino con l'opera gramsciana si veda Cerchi e Cerchi (1987).

dall'Inquisizione, o nelle sue ricerche sui *Benandanti*, a trasporre le «tracce» di pratiche, saperi e soggettività subalterne, reperibili nella storia-archivio, in vere e proprie ricostruzioni integrali di mondi autonomi, irriducibili a quelli dominanti. La monografia diventa allora molto di più di una scelta stilistica o metodologica: una vera e propria esigenza *logica*. Un po' come la scrittura freudiana del caso clinico viola la concezione psichiatrica della vignetta da inserire in un trattato generale di nosografia psicopatologica cercando un'alleanza inedita con la letteratura per rendere conto di un sintomo a partire da un'analisi virtualmente integrale della singolarità patologica, allo stesso modo il ritorno del rimosso storico negli «archivi del potere» costituisce un appello ad una ricostruzione tendenzialmente integrale e ad una scrittura del singolare, mono-grafica. Torneremo ad accennare a Ginzburg e alla microstoria nel prosieguo della nostra rilettura critica del palinsesto gramsciano⁴, ma si può dire fin d'ora che essa recepisca con particolare sensibilità il suggerimento che vi compare circa il rapporto paradossale tra frammentarietà della traccia e necessità di una sua *sovrastimazione metodica*, in grado di costruire a posteriori una meta-soggettivazione integrale e in qualche modo riparatrice.

4. Il demone dell'analogia

Continuiamo dunque a seguire il filo del testo del 25° *Quaderno*, a partire dal quale ci autorizzeremo nuove digressioni ed incursioni nel dibattito contemporaneo.

Se la terza nota si limita ad un riferimento bibliografico a *Homo faber* di Adriano Tilgher, la quarta aborda invece due versanti cruciali per la storiografia del secondo Novecento: il problema dello schiavismo nell'antichità e la storia medievale. Partendo da quest'ultima, Gramsci si interessa all'organizzazione militare all'epoca dei Comuni (un tema già presente in diversi Quaderni). Non va dimenticato che il termine «subalterno» proviene infondo dal gergo militare (come molti termini-chiave gramsciani, compreso quello di «egemone», che designava in Grecia la città cui era affidato il comando provvisorio di un'alleanza militare tra diverse *polis*). Non stupisce quindi che egli si interessi alla storia dei Comuni, anche e soprattutto dal punto di vista dell'organizzazione egemonica, insistendo soprattutto sull'importanza delle «Società d'Armi» che cominciano a moltiplicarsi a metà del Duecento riunendo, durante la guerra tra Comuni, il popolo in armi di un dato Comune in diverse organizzazioni, dotate di regole, statuto e rappresentanti autonomi (i Capitani del popolo), capaci in certi casi (come a Bologna, Siena o Firenze) di esercitare una funzione costituente, espellendo i membri della nobiltà dalle proprie fila e facendo varare nuovi ordinamenti legislativi, stabilendo così rapporti di forza del tutto inediti.

⁴ Per l'influenza di Gramsci sull'antropologia italiana si veda Clemente (2010).

Si legge ad esempio nel § 4:

Quando il popolo non riesce ad ottenere dalle autorità comunali le riforme volute, fa la sua secessione, con l'appoggio di uomini eminenti del Comune e, costituitosi in assemblea indipendente, incomincia a creare magistrature proprie ad immagine di quelle generali del Comune, ad attribuire una giurisdizione al Capitano del popolo, e a deliberare di sua autorità, dando inizio (dal 1255) a tutta un'opera legislativa (Questi dati sono del Comune di Siena). Il popolo riesce, prima praticamente, e poi anche formalmente, a fare accettare negli Statuti generali del Comune disposizioni che prima non legavano se non gli ascritti al «Popolo» e di uso interno. Il popolo giunge dunque a dominare il Comune, soverchiando la precedente classe dominante, come a Siena dopo il 1270, a Bologna con gli Ordinamenti «Sacratissimi» e «Sacratissimi», a Firenze con gli «Ordinamenti di giustizia» (Gramsci 1975, 25, § 4, 2286).

Ancora una volta non si tratta solo dell'analisi acuta di una data congiuntura storica, ma di suggerire possibili risonanze e «traduzioni» rispetto al presente. Due sono in questo caso gli elementi per così dire transtorici che si profilano nell'analisi gramsciana: la situazione di guerra «di popolo» e la dimensione prettamente cittadina, se non urbana, della sequenza storica di cui è questione. Tentiamo qualche congettura in proposito.

Non è impossibile che nella lettura gramsciana (a ridosso di un saggio di Ettore Ciccotti, *Elementi di «verità» e di «certezza» nella storia romana*, pubblicato nella rassegna «Confronti storici») risuoni, per difetto, più di un'eco sulla Comune di Parigi, argomento sul quale Gramsci è assai avaro di giudizi nei *Quaderni*. La dimensione urbana della Comune di Parigi, la situazione di guerra, e d'assedio, in cui ha luogo, il ruolo per la prima volta egemonico del proletariato nell'avvento dei suoi organi d'autogoverno e d'autodifesa, ecc., sono tutti elementi che potrebbero giustificare l'analogia, certo per altri versi spericolata, tra due congiunture tanto distanti. Nessuna traccia, infatti, nella formazione della «sovranità comunale» di una qualunque forma, fosse anche solo embrionale, di «dittatura del proletariato», categoria che Marx e Engels elaboreranno a partire dall'analisi del fallimento della Comune parigina. Ed è Gramsci stesso a mettere in guardia, nel prosieguo della nota, sul rischio di indebite analogie, tornando appunto sul differente statuto dello Stato nel medioevo e nell'epoca moderna:

Di un altro criterio di ricerca occorre tener conto per rendere evidenti i pericoli insiti nel metodo dell'analogia storica come criterio d'interpretazione: nello Stato antico e in quello medievale, l'accentramento sia politico-territoriale sia sociale (e l'uno non è poi che funzione dell'altro) era minimo. Lo Stato era, in un certo senso, un blocco meccanico di gruppi sociali e spesso di razze diverse: entro la cerchia della compressione politico-militare, che si esercitava in forma acuta solo in certi momenti, i gruppi subalterni avevano una vita propria, a sé, istituzioni proprie ecc. e talvolta queste istituzioni avevano funzioni statali, che facevano dello Stato una federazione

di gruppi sociali con funzioni diverse non subordinate, ciò che in periodi di crisi dava un'evidenza estrema al fenomeno del «doppio governo» [...] Lo Stato moderno sostituisce al blocco meccanico dei gruppi sociali una loro subordinazione all'egemonia attiva del gruppo dirigente e dominante, quindi abolisce alcune autonomie, che però rinascono in altra forma, come partiti, sindacati, associazioni di cultura. Le dittature contemporanee aboliscono legalmente anche queste forme di autonomia e si sforzano di incorporarle nell'attività statale: l'accentramento legale di tutta la vita nazionale nelle mani del gruppo dominante diventa «totalitario» (Gramsci 1975, 25, § 4, 2286-2287).

Vedremo tra un istante come questa messa in guardia contro il demone dell'analogia nell'analisi storica valga non solo per il medioevo e la storia dell'Italia comunale, ma più generalmente, come ad esempio nel caso dell'analisi della questione della schiavitù nell'antichità. Ma il ragionamento sui limiti dell'analogia ha ragion d'essere solo in un quadro in cui la questione dell'analogia trova comunque un orizzonte di senso. Lo storicismo gramsciano non è né evoluzionista né teleologico, ed è sempre sensibile alla questione della traslazione, del transfert o della traduzione di una congiuntura in un'altra, fin dall'epoca del problema della «traduzione» della Rivoluzione d'ottobre nel contesto europeo ed italiano, sia quindi in senso sincronico che diacronico. Si può dire che si tratti di un riflesso leniniano, se non leninista, nella misura in cui l'evento rivoluzionario è concepito in Lenin a partire dal problema della riattivazione e del superamento dei limiti di un'esperienza storica analoga passata (Lenin 1960). Gramsci si mostra estremamente sensibile a questa dimensione «traduttiva» dell'evenenzialità storica fin dall'epoca de «La rivoluzione contro *Il Capitale*» (Boni 2010). In questo senso si può dire che la questione del ruolo dei gruppi sociali subalterni non faccia che aggravare questa dimensione analogica dell'intelligenza storica, nella misura in cui contribuisce a disattivare una visione positivista della storia, insistendo sul suo carattere in fondo non totalizzabile. Da cui l'importanza di un uso avvertito e non indiscriminato della logica analogica:

La maggior parte dei problemi di storia romana che il Ciccotti prospetta nello studio già citato [...] [scrive Gramsci sempre nella nota 4] si riferiscono ad eventi ed istituzioni dei gruppi sociali subalterni (tribuno della plebe, ecc.). Perciò il metodo dell'«analogia» affermato e teorizzato dal Ciccotti può dare qualche risultato «indiziario» perché, i gruppi subalterni mancando di autonomia politica, le loro iniziative «difensive» sono costrette da leggi proprie di necessità, più semplici, più limitate e politicamente più compressive che non siano le leggi di necessità storica che dirigono e condizionano le iniziative della classe dominante. Spesso i gruppi subalterni sono originariamente d'altra razza (altra cultura e religione) di quelli dominanti e spesso sono un miscuglio di razze diverse, come nel caso degli schiavi. La questione dell'importanza delle donne nella storia romana è *simile* a quella dei gruppi subalterni, ma *fino a un certo punto*; il «maschilismo» può *solo in un certo senso* essere paragonato a un dominio di classe, esso ha quindi

più importanza per la storia dei costumi che per la storia politica e sociale (Gramsci 1975, 25, § 4, 2286)⁵.

Su questo passaggio del 25° *Quaderno* s'innesterà, in qualche modo, la radicalizzazione della questione della subalternità operata da una parte dei lettori contemporanei di Gramsci in direzione di una rivisitazione della «questione femminile» riconsiderata alla luce del problema della subalternità.

5. La sessualizzazione della subalternità: l'apporto di Spivak

Emblematico in questo senso il testo della conferenza di Gayatri Spivak *Can the Subaltern Speak?*, in cui la critica neo-marxista di Foucault e Deleuze si alimenta della decostruzione derridiana tanto quanto della sessuazione della questione della subalternità, facendo sì che la domanda iniziale si traduca infine in «Possono le subalterne parlare?»⁶.

La complessa argomentazione di questa celeberrima conferenza, destinata ad esercitare una grande influenza tra gli universitari *radical* anglosassoni, culmina e si concretizza, in effetti, nell'analisi del suicidio di Bhuvaneshvari Bhaduri:

Nel 1926 una giovane donna di sedici o diciassette anni, Bhuvaneshvari Bhaduri, si impiccava nel modesto appartamento di suo padre, nel nord di Calcutta. Il suo suicidio appariva enigmatico: visto che Bhuvaneshvari aveva le mestruazioni al momento del suicidio era chiaro che non poteva trattarsi di un caso di gravidanza illecita. Circa una decina d'anni dopo si venne a conoscenza del fatto ch'ella era stata membro di una delle tante organizzazioni clandestine implicate nella lotta armata per l'indipendenza dell'India. In questo quadro era stata incaricata di compiere un assassinio politico. Incapace d'assumere un simile compito, ma cosciente di venir meno ad un'esigenza concreta di fiducia, Bhuvaneshvari si uccise.

Sapeva che la sua morte sarebbe stata diagnosticata come il risultato di una passione illegittima. Per questo aveva aspettato l'inizio del ciclo. Nel corso di questa attesa, Bhuvaneshvari, la *brabmacharin*⁷ che senza dubbio aspirava allo statuto di brava sposa, riscriveva, in qualche modo, con il proprio intervento, il testo sociale della *sat*⁸ – suicidio.

[...] Ella generalizzava pertanto il tema canonico del suicidio autorizzato prendendosi l'immensa pena di spostare (e non semplicemente di negare)

⁵ Si noti la riappropriazione ginzburghiana della logica «indiziaria» criticata da Gramsci a proposito di Ciccotti nel saggio-manifesto *Spie. Radici di un paradigma indiziario* (1979), ora in Ginzburg (1986).

⁶ Come dimostra la scelta di Jérôme Vidal, traduttore francese della conferenza di Spivak, che opta per una femminizzazione di «The Subaltern», intitolando *Les subalternes peuvent-elles parler?* (Paris, éditions Amsterdam, 2009)

⁷ «astinente» [NdT].

⁸ «Sati» designa la pratica dell'immolazione del fuoco delle vedove di cui è questione in certi grandi testi sacri e giuridici dell'India (*Rig Veda, Dharmasāstra*), in certe pratiche sporadiche (soprattutto nel nord e nell'est del subcontinente) e che affascinerà la letteratura coloniale sull'induismo, nutrendo oggi un acceso dibattito post-coloniale. Si veda in proposito Nandy (2010).

nell'iscrizione fisiologica del suo stesso corpo, il confinamento di quest'ultimo nella passione legale per un solo maschio. Nel contesto immediato il suo atto parve assurdo, come un caso di delirio e non di lucidità. Il gesto di spostamento (l'attesa del ciclo) è a prima vista un'inversione dell'interdizione che ricusa alla vedova menstruata il diritto d'immolarsi; la vedova impura deve attendere, pubblicamente, fino al bagno purificatorio del quarto giorno, quando il ciclo è concluso, prima di poter accedere al proprio dubbio privilegio.

Secondo questa interpretazione il suicidio di Bhuvaneshvari Bhaduri rappresenta una riscrittura subalterna, senza enfasi, *ad hoc*, del testo sociale della *sati*-suicidio, così come del tema egemonico dell'ardente, combattiva e familiare Durga⁹. Le possibilità latenti di dissidenza contenute nella narrazione egemonica della madre combattente sono ben attestate e intrattenute nella memoria collettiva nei discorsi degli stessi leader e militanti maschili del movimento per l'indipendenza. La subalterna in quanto donna non può essere invece né udibile né leggibile (Spivak 1999)¹⁰.

Il caso di Bhuvaneshvari, che apparteneva alla famiglia di Spivak, illustra efficacemente la complessità del nesso subalternità/questione femminile. Non si tratta solamente di contrapporre il ruolo subalterno della donna a quello dominante dell'uomo, ma di cogliere come la posizione sociale e simbolica della donna si trova sempre sovradeterminata da una serie di valorizzazioni che ne giustificano la subalternità di fondo. Lo mostra eloquentemente l'esempio del Bengala in cui il culto della Dea è centrale, riconosciuto e messo in valore tanto nella tradizione religiosa, quanto nei testi sacri e in quel vasto movimento di rinnovamento spirituale teista (*Brhmo samaji*) nato nel XIX secolo e all'origine del cosiddetto Rinascimento bengalese, a sua volta componente essenziale dell'indipendentismo. Solo la sposa e la madre hanno accesso ad un sacrificio riconosciuto e dotato di senso (quale quello dell'immolazione della vedova), mentre il gesto di Bhuvaneshvari resta illeggibile, relegato al patologico, inaudibile per il suo stesso *entourage*.

In un simile contesto critico non ci si può più contentare dell'invito gramsciano a considerare la subalternità femminile come un problema culturale, e non propriamente storico e politico. Spivak ha allora l'enorme merito di mostrare l'indiscernibilità tra questi piani, per di più articolando la questione della subalternità a quella del *corpo*, e non più solamente del *corpus* storico¹¹. Il perno della lettura di Spivak si trova infatti nella traduzione corporale, da parte di Bhuvaneshvari, dell'impossibilità di parlare. Come le isteriche freudiane Bhuvaneshvari fa dire al proprio corpo quello che è altrimenti indicibile, ma, a differenza delle isteriche, lo fa coscientemente, strategicamente, associando il sangue mestruale all'atto

⁹ Uno dei tanti nomi della Dea, particolarmente popolare in Bengala, insieme a quello, più noto, di «Kali» [NdT].

¹⁰ Qui in nostra traduzione.

¹¹ Sull'obliterazione del problema del corpo in Gramsci, si veda Finelli (2010).

suicida. Catacresi che trasfigura la stigmatizzazione in rivendicazione, facendo irrompere il corpo sulla scena politica, attraverso una deformazione del rapporto rito/potere/corpo femminile che ricorda il gesto di Antigone (Butler 2003). Spivak assocerà del resto la lettura di questa catacresi «incarnata» alla catacresi epistemica che subisce il termine di «subalterno» in Gramsci:

All'origine, come è noto, «subalterno» è un termine che si riferisce alla cosa militare. Sappiamo che Gramsci lo impiega perché era in prigione ed era dunque costretto a censurarsi. Sappiamo anche che l'uso del termine è cambiato quando Gramsci, seduto nella sua cella italiana, ha cominciato, con una certa prescienza, trattando la questione meridionale, ad essere in grado di percepire quelli che chiamiamo oggi i problemi Nord-Sud, ed ha capito che, nel caso dell'Italia meridionale, le questioni relative alla formazione delle classi in sé non erano risolutorie. Ed è così che il termine «subalterno» ha cominciato a cambiare significato. Che traiettoria straordinaria ha subito questo termine! Prodotto della censura, e di conseguenza tipico caso di catacresi, a causa di una situazione politica straordinaria – esso è oggi a nostra disposizione¹².

Omaggio a Gramsci (la cui presenza rimane sottotraccia nel testo di *Can the Subaltern Speak?*)¹³ che ci permette di transitare verso la quinta nota del 25° Quaderno, incentrata appunto su un prolungamento delle *Note sulla questione meridionale*.

6. Dalla questione meridionale alla questione post-coloniale

Il quinto paragrafo del 25° *Quaderno* è indubbiamente il più organico dal punto di vista teorico. La prospettiva si sposta parzialmente dal problema della metodologia storiografica a quello della teoria politica e del nesso gruppi subalterni/società civile/Stato. Gramsci enuncia al riguardo, nella prima parte della nota, sei punti essenziali attraverso i quali dovrebbe passare ogni analisi di una siffatta articolazione:

¹² Gayatri Spivak, *Interview with Leon De Kock*, in «Ariel (Review of International English Literature)», 23 (3), 1992, estratto riportato in appendice alla traduzione francese di *Can the Subaltern Speak?* (Spivak 1999, 106-107).

¹³ È il riferimento a Derrida che occupa un posto privilegiato nella trama critica di Spivak, come chiaramente enunciato in conclusione del testo: «Ho cercato di utilizzare la decostruzione derridiana e d'andare anche oltre, senza tuttavia considerarla femminista in quanto tale. Ciononostante, nel contesto della problematica che ho affrontato, trovo la sua morfologia molto più elaborata e utile che l'impegno, più diretto e sostanziale, di Foucault e Deleuze rispetto a questioni più «politiche» – basti pensare all'invito di quest'ultimo a «divenire donna» – che può rendere la loro influenza più perneciosa per l'universitario americano, nel suo entusiasmo radicalista. Derrida segnala nella critica radicale il pericolo di un'appropriazione dell'altro per assimilazione. Egli colloca la catacresi all'origine. Invitando ad una riscrittura dell'impulso strutturale all'utopia che faccia «delirare la voce interiore che è la voce dell'altro in noi». Devo quindi riconoscere qui, in Derrida, un'utilità a lungo termine che non riesco più a trovare negli autori della *Storia della sessualità* o di *Millepiani*» (Spivak 1999, trad. modificata).

Le classi subalterne, per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare «Stato»: la loro storia, pertanto, è intrecciata a quella della società civile, è una funzione «disgregata» e discontinua della storia della società civile e, per questo tramite, della storia degli Stati o gruppi di Stati. Bisogna pertanto studiare: 1) il formarsi obiettivo dei gruppi sociali subalterni, per lo sviluppo e i rivolgimenti che si verificano nel mondo della produzione economica, la loro diffusione quantitativa e la loro origine da gruppi sociali preesistenti, di cui conservano per un certo tempo la mentalità, l'ideologia e i fini; 2) il loro aderire attivamente o passivamente alle formazioni politiche dominanti, i tentativi di influire sui programmi di queste formazioni per imporre rivendicazioni proprie e le conseguenze che tali tentativi hanno nel determinare processi di decomposizione e di rinnovamento o di neoformazione; 3) la nascita di partiti nuovi dei gruppi dominanti per mantenere il consenso e il controllo dei gruppi subalterni; 4) le formazioni proprie dei gruppi subalterni per rivendicazioni di carattere ristretto e parziale; 5) le nuove formazioni che affermano l'autonomia dei gruppi subalterni ma nei vecchi quadri; 6) le formazioni che affermano l'autonomia integrale ecc. (Gramsci 1975, 25, § 5, 2288).

Non è affatto sorprendente, per chi abbia un po' di dimestichezza con la storia politica dell'India moderna, constatare come un simile programma teorico abbia potuto essere importato nel Subcontinente, al punto che Gramsci faccia figura di «maestro», per riprendere la formula di Ranajit Guha (2009). Una disamina accurata delle appropriazioni indiane di Gramsci è qui impossibile, e domanderebbe uno studio *ad hoc*. Limitiamoci allora ad un'osservazione di carattere assai generale: il paradigma gramsciano della dialettica autonomia/integrazione delle classi subalterne, sul doppio versante della società civile e della formazione dello Stato, si è rivelato particolarmente eloquente non solo per spiegare il fallimento del gandhismo (e della sua continuazione statuale con Nehru) rispetto alla formazione di un blocco egemonico nazionale in grado di includere le grandi masse e di condurre un processo di trasformazione della società nel suo insieme, irriducibile al lascito coloniale, ma si è anche dimostrato particolarmente efficace nell'illustrare un fenomeno più contemporaneo della società politica indiana, connesso con questo dato storico ma parzialmente indipendente: la sempre maggiore rilevanza dei partiti regionali e di casta (specie di bassa casta) nel gioco politico della «più grande democrazia del mondo». E non solo, tutta la vita politica dell'India post Indira Gandhi sembra caratterizzata da un'imbricazione e una dialettica sempre più complesse tra rivendicazione di autonomie «subalterne» radicali, domanda di riconoscimento di queste ultime da parte dello Stato (in ragione delle politiche di *positive action* previste in favore delle basse caste), strumentalizzazioni strategiche delle identità subalterne rivendicate da parte dei grandi partiti politici nazionali (il *Congress* e il BJP, il partito nazionalista), con questi ultimi che si ritrovano a loro volta strumentalizzati e superati dalle strategie locali dei loro alleati «subalterni», ecc. Detto in altri termini la questione della subalternità sembra al contempo entrata a pieno titolo nell'economia «democratica» dell'India moderna e costituire

una serie di spazi politici sempre più vasti e irriducibili a quest'ultima – quella che Partha Chatterjee (2006) definisce la «politica dei governati»: attualità della questione contadina, mobilitazione delle minoranze «tribali», ritorno in forza della guerriglia maoista, autogoverno di fatto in molte *bidonvilles* e aree ai margini dello sviluppo liberale dell'India contemporanea, ecc.

Ma l'individuazione analitica delle articolazioni possibili tra politicizzazione dei gruppi subalterni, dinamiche della società civile e lotta per l'egemonia – fondamentale se non si vuole indulgere ad un uso puramente retorico della questione della subalternità – non è il solo punto saliente di questa quinta nota. Un altro snodo importante, essenziale per la ricezione di Gramsci fuori dall'Europa, risiede infatti nell'associazione tra questione della subalternità e questione meridionale, come enunciato chiaramente alla fine del § 5:

Molti canoni di ricerca storica si possono costruire dall'esame delle forze innovatrici italiane che guidarono il Risorgimento nazionale: queste forze hanno preso il potere, si sono unificate nello Stato moderno italiano, lottando contro determinate altre forze e aiutate da determinati ausiliari e alleati; per diventare Stato dovevano subordinarsi o eliminare le une e avere il consenso attivo o passivo delle altre [...] Il grado di coscienza storico-politica cui erano giunte progressivamente queste forze innovatrici nelle varie fasi si misura appunto con questi due metri e non solo con quello del loro distacco dalle forze precedentemente dominanti. Di solito si ricorre solo a questo criterio e si ha così una storia unilaterale o talvolta non ci si capisce nulla, come nel caso della storia della penisola dall'era dei Comuni in poi. La borghesia italiana non seppe unificare intorno a sé il popolo e questa fu la causa delle sue sconfitte e delle interruzioni del suo sviluppo. Anche nel Risorgimento tale egoismo ristretto impedì una rivoluzione rapida e vigorosa come quella francese. Ecco una delle questioni più importanti e delle cause di difficoltà più gravi nel fare la storia dei gruppi sociali subalterni e quindi della storia senz'altro (passata) degli Stati (Gramsci 1975, 25, § 5, 2289).

In effetti l'impatto delle *Note sulla questione meridionale*, lasciate incompiute da Gramsci e unico suo testo di vasto respiro prima della prigionia, innestate quindi, nel 25° *Quaderno*, sulla questione della subalternità¹⁴, costituiscono il *corpus* essenziale delle riletture extraeuropee e post-coloniali di cui l'autore dei *Quaderni* sarà oggetto a partire dalla fine dagli anni settanta del XX secolo. Un ruolo precursore, e di tramite fondamentale tra contesti culturali e politici diversi,

¹⁴ Il tema della «questione meridionale» (sempre virgolettata in Gramsci, per indicare la matrice liberale della locuzione) figura fin dal primo indice programmatico dei *Quaderni* redatto da Gramsci. Rispetto al testo incompiuto del 1926, tre sono le direzioni secondo le quali il problema è ripreso nella riflessione carceraria: in rapporto alla storia risorgimentale e in particolare alla funzione degli intellettuali meridionali, il cui archetipo è Benedetto Croce (tema già presente nelle Note del 1926 ma approfondito nei Quaderni 12 e 19); rispetto alla questione demografica e migratoria in «Americanismo e fordismo» (Q 22), ed infine rispetto alla questione dei gruppi subalterni nel Q 25. Per una disamina della congiuntura politica nella quale prende forma la riflessione gramsciana sulla questione (già presente nel periodo ordinovista) a metà degli anni venti, si veda Paggi (1984, 184-185).

spetta senza dubbio a Edward Said, il quale, fin da *Orientalismo* (1978), riconosce a Gramsci la qualità fondamentale di aver introdotto la questione geografica all'interno del marxismo, aprendo implicitamente ad una concezione della storia non più eurocentrica. Said tornerà su questo tema in *Cultura e imperialismo* (1992) attraverso un raffronto con Lukács, altra grande figura del «marxismo occidentale»:

Il saggio di Gramsci *Alcuni temi sulla questione meridionale* può esserci d'aiuto in quanto propone un modello esplicitamente geografico. Poco letto, poco commentato, è il solo testo analitico d'ampia portata scritto da Gramsci (che non poté portarlo a compimento). Esso riguarda un problema territoriale inestricabile, che paralizzava l'azione e la riflessione dei suoi compagni. Come dovevano pensare l'Italia del Sud? Che cosa dovevano fare laggiù? Come studiare una regione resa enigmatica dalla propria disgregazione sociale e che pure, paradossalmente, era essenziale per comprendere il Nord? La brillante risposta gramsciana va, a mio avviso, bel al di là della sua pertinenza tattica rispetto all'Italia del 1926. È il coronamento della sua opera giornalistica precedente, e serve da preludio ai *Quaderni dal carcere*, nei quali, a differenza del suo eminente omologo Lukács, riconoscerà un'importanza cruciale ai fondamenti territoriali, spaziali e geografici della vita sociale.

Lukács resta infatti all'interno della tradizione hegeliana del marxismo. Gramsci se ne discosta grazie a Vico e a Croce. In *Storia e coscienza di classe* (1923), l'opera maggiore di Lukács, quel che è essenziale è il tempo. In Gramsci – come si evince immediatamente da un'analisi anche superficiale del suo vocabolario – la storia e l'attività sociale sono intese in termini di spazio: ovunque è questione di «terreno», di «territorio», di «blocchi», di «regione». Nella *Questione meridionale* Gramsci non si accontenta di dimostrare l'importanza cruciale della divisione tra l'Italia del nord e del sud rispetto alle sfide politiche del momento (come orientare l'azione del movimento nazionale della classe operaia allora nell'*impasse?*). Descrive invece assai minuziosamente la particolare topografia del Mezzogiorno, la quale presenta, ai suoi occhi, un contrasto evidente: da una parte una massa contadina indifferenziata, dall'altra i «grandi» proprietari terrieri, prestigiose case editrici, e una cultura di alto livello. Con la lucidità che lo contraddistingue, Gramsci riconosce in Croce stesso – personaggio di grande spessore, figura di primaria importanza in Italia – un filosofo del Mezzogiorno per il quale è più semplice relazionarsi all'Europa e a Platone che non al proprio ambiente meridionale in deliquescenza (Said 1998)¹⁵.

¹⁵ Traduzione modificata.

In effetti, come già notato da Giorgio Baratta (2003), la lettura della *Questione Meridionale* (e quindi, di riflesso, della questione della subalternità) da parte di Said predilige due aspetti: la questione geografica – cui si è accennato – come antidoto all’hegelismo della tradizione marxista, e quella culturale, da intendersi come prolungamento e aggiornamento dell’analisi gramsciana circa la funzione degli intellettuali. Ma in Said, ancor più che in Gramsci, questi due versanti tendono a convergere, nella misura in cui si tratta di decostruire un certo *immaginario geoculturale*, di matrice essenzialmente inglese e francese – le due grandi culture e lingue dell’imperialismo moderno. In questo senso «l’Oriente» diventa un esempio privilegiato di costruzione di un tropismo, al contempo culturale e geografico, atto a produrre la subalternizzazione di un’intera porzione di storia, di mondo e di culture. Il colonialismo non è insomma solo una forma fra le altre di imperialismo, ma produzione di *mondi subalterni* senza i quali nessuna egemonia coloniale è possibile. E la decolonizzazione non conduce automaticamente alla fine di una simile geo-ideologia.

Diverse saranno invece le coordinate della ricezione indiana della *Questione Meridionale* e delle sue connessioni con quella della subalternità. Per un verso gli storici militanti dei *Subaltern Studies* prendono alla lettera l’affermazione di Gramsci secondo la quale molti canoni di ricerca storica si possono costruire dall’esame delle forze innovatrici italiane che guidarono il Risorgimento nazionale. La storia del subcontinente, incapace d’unificarsi dando vita ad uno Stato nazionale, esposto alle invasioni e terra di conquista in ragione della propria varietà e disgregazione, oggetto di una «dominazione» coloniale che non si traduce in «egemonia», ma che contribuisce in maniera decisiva all’emergere di una coscienza nazionale, ecc, sono tutti elementi che autorizzano gli storici marxisti indiani ad avvallare l’analogia con il Risorgimento italiano. Non solo. L’analogia si prolunga fino al processo di emancipazione nazionale e all’analisi del gandhismo, equiparato per certi versi al mazzinianesimo in quanto motore ideologico di massa di un movimento di liberazione nazionale, e che Nehru tradurrà immediatamente in «rivoluzione passiva» condotta da elite nazionali che lo cavalcano strategicamente per meglio relegarlo in posizione subalterna una volta formatosi il nuovo Stato nazionale, un po’ come Cavour aveva saputo fare con il repubblicanesimo di Mazzini (Chatterje 1993).

Per altro verso, invece, un elemento cui il gruppo dei *Subaltern Studies* si mostrerà particolarmente sensibile è la centralità della questione agraria e contadina quale emerge sempre nelle *Note sulla questione Meridionale*. Nulla di sorprendente, in un certo senso, in un paese come l’India in cui l’agricoltura resta l’attività della maggioranza della popolazione, e in cui il gandhismo stesso conquista una parte importante della propria *audience* contrapponendo l’India tradizionale dei villaggi alle politiche mercantilizanti del colonizzatore. L’acuità della questione agraria si era inoltre drammaticamente riproposta nel tentativo

del movimento pro-maoista bengalese di mobilitare i contadini poveri, insieme ad una parte del proletariato urbano di Calcutta e degli intellettuali rivoluzionari, in un'insurrezione capace di rompere con l'eredità nehruviana. Il tentativo si solderà con la rivolta di Naxalbari (1967), in Bengala Occidentale, l'arresto di molti attivisti, la dura repressione da parte d'Indira Gandhi e una serie di scissioni del Communist Party of India (CPM). Una presentazione più accurata del «'68 bengalese» è qui impossibile. Limitiamoci a osservare come, per tutta una generazione marxista e rivoluzionaria, il fallimento del «blocco storico» con i contadini, compreso il tentativo filo-maoista di accerchiamento delle città a partire dalle campagne, non farà che confermare e rilanciare l'esigenza di un'analisi più approfondita del ruolo delle masse contadine nella storia indiana. A questo tema sarà consacrata una gran parte del primo degli undici volumi della serie *Subaltern Studies* (1982) e la seconda monografia di Ranajit Guha (*Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, 1983)¹⁶. E si può dire che la questione resti attuale, visto il risorgere dei movimenti maoisti nell'ultimo decennio e la spaccatura crescente tra India rurale e India urbanizzata.

7. La subalternità sublimata della letteratura utopistica

Per completare questa disamina del 25° *Quaderno* quale palinsesto di una parte consistente del lascito gramsciano contemporaneo occorre infine accennare alla rilettura della letteratura utopistica tratteggiata nel § 7¹⁷. Non si tratta, infatti, di una semplice ripresa della critica marxiana dell'utopismo politico socialista (Saint-Simon, Fourier, Owen, ecc.), ma di un tentativo di abordare letteratura utopistica in quanto tale, sia essa d'estrazione alta (come in Moro o Campanella), o bassa (come nel caso del lazzaretismo). L'idea fondamentale di Gramsci, che segna uno scarto tanto rispetto all'ortodossia della Seconda Internazionale quanto alle sue stesse posizioni precedenti, consiste nel riconoscere nella costellazione variegata della letteratura utopistica e dei «romanzi filosofici», particolarmente in voga tra il XVII e il XVIII secolo, l'espressione «deformata» e «latente» di una «ribellione» rispetto all'ordine politico e ideologico vigente, espressione che non trova altra via che quella di una certa fantasticheria, ma che, al contempo, esprime l'esigenza di una presa a carico delle aspirazioni comuni, presa a carico che rompe con ogni aristocraticismo politico, sebbene sia ancora all'intellettuale che spetti farsi carico d'esprimere, per via figurata, tali aspirazioni:

¹⁶ Si veda Arnold (2000).

¹⁷ La nota 6, «Gli schiavi a Roma», non contiene infatti elementi maggiori rispetto alla 4°, che tratta in parte dello stesso tema; mentre l'ultima nota del *Quaderno*, l'8°, cui si è già accennato in apertura di questo saggio, torna sul «basso romanticismo» del lombrosismo di sinistra.

Fonti indirette. Le «Utopie» e i così detti «romanzi filosofici». 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 elementari e profonde dei gruppi sociali subalterni, anche dei più bassi, sia pure attraverso il cervello di intellettuali dominati da altre preoccupazioni. Questo genere di pubblicazioni è sterminato, se si tiene conto anche dei libri che hanno nessuna importanza letteraria e artistica, cioè se si parte dal punto di vista che si tratta di un fenomeno sociale. Si pone perciò il primo problema: la pubblicazione di massa (relativa) di tale letteratura, coincide con determinati periodi storici, con i *sintomi* di profondi rivolgimenti politico-sociali? Si può dire che essa è come un insieme di «cahiers de doléance» indeterminati e generici, e di un tipo particolare? (Gramsci 1975, 25, § 7, 2290-2291, corsivi nostri).

La risposta non si farà attendere: Gramsci mette in relazione l'età d'oro della letteratura utopistica con l'affermazione del protestantesimo e l'avvento della Controriforma, concentrandosi soprattutto su questo secondo versante. Ma si noti intanto come, ancora una volta, come nel caso degli episodi storici «patologici» e minoritari, egli insista sul carattere «indiretto», sintomatico e quasi inconscio («inconsapevolmente») dell'operazione cui dà vita la produzione utopistica, la quale eleva tutta una serie d'aspirazioni subalterne a carattere di modello atemporale, attribuendo «a paesi lontani e poco conosciuti ma esistenti, determinate usanze e istituzioni che si vogliono contrapporre a quelle del proprio paese». Detto altrimenti, lo schema utopista associa la sublimazione di quel che è considerato sub-, inferiore e illegittimo, ad una delocalizzazione geografica (di cui l'isola è la figura privilegiata), saldando i due con alcuni elementi storico-geografici se non veri, almeno verosimili. Segue un breve elenco di questa letteratura annunciata come «sterminata»: *L'Utopia* di Moro, *La Nuova Atlantide* di Bacone, *L'Isola dei Piaceri*, *Salento* e *Telemaco* di Fénelon, *I Viaggi di Gulliver* di Swift, *La Città del Sole* di Campanella, ma anche il romanzo incompiuto di Federico De Roberto e Vittorio Imbriani *Naufragazia*. Quindi l'analisi del rapporto tra questa forma di produzione filosofica letteraria e grandi congiunture della storia:

Si può sostenere [...] che le Utopie più famose sono nate nei paesi protestatici e che anche nei paesi della Controriforma le Utopie sono piuttosto una manifestazione, la sola possibile e in certe forme, dello spirito «moderno» essenzialmente contrario alla Controriforma (tutta l'opera di Campanella è un documento di questo lavoro «subdolo» di scalzare dall'interno la Controriforma, la quale, del resto, come tutte le restaurazioni, non fu un blocco omogeneo, ma una combinazione sostanziale, se non formale, tra il vecchio e il nuovo. Le Utopie sono dovute a singoli intellettuali, che formalmente si riallacciano al formalismo socratico della Repubblica di Platone e che sostanzialmente riflettono, molto deformate, le condizioni di instabilità e di ribellione latente delle grandi masse popolari dell'epoca, sono, infondo, manifesti politici di intellettuali che vogliono raggiungere l'ottimo Stato.

E Gramsci prosegue:

Bisogna tener conto inoltre delle scoperte scientifiche del tempo e del razionalismo scienziista che ebbe le sue prime manifestazioni proprio nel periodo della Controriforma. Anche il Principe di Machiavelli fu a suo modo un'Utopia. [...] Si può dire che proprio l'Umanesimo, cioè un certo individualismo, fu il terreno propizio al nascere delle Utopie e delle costruzioni politico-filosofiche: la Chiesa, con la Controriforma, si staccò definitivamente dalle masse degli «umili» per servire i «potenti»; singoli intellettuali tentarono di trovare, attraverso le Utopie, una soluzione di una serie dei problemi vitali degli umili, cioè cercarono un nesso tra intellettuali e popolo: essi sono pertanto i primi precursori storici dei Giacobini e della Rivoluzione francese, cioè dell'evento che pose fine alla Controriforma e diffuse l'eresia liberale, ben più efficace contro la Chiesa che quella protestantica» (Gramsci 1975, 25, § 7, 2292-2293).

Ecco dunque – al di là della rivalutazione del giacobinismo, e delle stesse utopie, interna al percorso intellettuale di Gramsci (Frosini 2009) – in che senso queste ultime costituiscono una manifestazione della storia e della presenza dei «gruppi sociali subalterni»: nella misura in cui sono gli intellettuali di stampo umanistico a dare voce ad una serie di istanze altrimenti divenute intraducibili, anche e soprattutto, ancora una volta (come nel caso del *Non expedit* e del lazzarettismo), in ragione del venir meno di una certa funzione socialmente organica della religiosità e della Chiesa.

L'aspetto probabilmente più originale dell'analisi gramsciana consiste in ogni modo nel fatto che, nel caso delle utopie, a differenza del lazzarettismo o di fenomeni consimili, è agli intellettuali che spetta il compito d'esprimere, sublimandole, una serie di bisogni e d'aspirazioni che non trovano più posto nelle ideologie istituite. L'idealismo a-storicizzante delle utopie finisce allora per svolgere una funzione di rivelatore sintomatico e di riattivazione simbolica in grado, a propria volta, di produrre una serie di conseguenze ideologiche effettive. E non si creda la categoria di sublimazione sia evocata in senso puramente analogico, se è vero che sarà Gramsci stesso, nella famosa nota di *Americanismo e fordismo* sulla «questione sessuale», contestando un passaggio di Croce su *Il comunismo di Tommaso Campanella*, a identificare una delle fonti della letteratura utopistica nella sublimazione della miseria sessuale delle classi rurali e contadine dell'Italia del Sud: «È da rilevare come nelle “utopie” la questione sessuale abbia larghissima parte, spesso prevalente (l'osservazione del Croce che le soluzioni del Campanella nella *Città del Sole* non possono spiegarsi coi bisogni dei contadini calabresi è inetta)» (Gramsci 1975, 22, § 3, 2147).

A Gramsci non sfugge come l'appello alla «natura», proprio alle letterature utopistiche e ripreso poi dalla critica illuministica (e, per Gramsci, dalla stessa psicoanalisi...) rilevi appunto più della necessità di contrastare «la repressione» di cui «gli istinti sessuali» sono oggetto privilegiato, che non di una vera *naïveté*. Ma,

soprattutto, suggerendo un nesso tra repressione della sessualità e pratiche storiche della dominazione, il testo gramsciano apre, puntualmente e cionondimeno in maniera significativa, ad una presa in conto della questione della subalternità irriducibile al solo piano politico ed economico, testimoniando dell'intrigo ineludibile tra *soggettivazione* e ideologia in tutti i campi: la famiglia, la proprietà, la sessualità, ecc. In ciascuno di questi campi la trasposizione utopisitica esprime qualcosa delle esigenze delle classi subalterne, immaginando forme di comunismo che ne sublimano le frustrazioni reali e che, al contempo, tradiscono la loro irriducibilità alla prospettiva delle classi dominanti.

È dunque possibile ed opportuno tentare una mappatura degli effetti e degli usi attuali di Gramsci che non rinunci ad un andirivieni metodico rispetto al testo dei *Quaderni*, senza tuttavia trincerarsi dietro il rinvio alla sua pura letteralità e alla feticizzazione filologica.

In altri termini – sarà questo l'insegnamento più generale che si può trarre da questa cartografia critica del 25° Quaderno – non si tratta di scegliere tra una «storia degli effetti» ed una custodia intransigente del *corpus* gramsciano, ma di tentare d'articolare le due dimensioni accettando il fatto che nessun lascito testuale è indipendente dalle riletture di cui è oggetto, né dalle congiunture politico-ideologiche in cui tali riletture trovano posto e assumono significato, senza tuttavia che l'accettazione di un simile postulato esenti da un corpo a corpo critico con i testi, al contrario tanto più urgente e proficuo quanto più ampio il campo delle interpretazioni e delle appropriazioni in gioco.

Bibliografia

- Arnold, D. (2000) *Gramsci and the Peasant subalternity in India*, in V. Chaturvedi (a cura di), *Mapping Subaltern Studies and Post-Colonial*, London, Verso.
- Baratta, G. (2003) *Le rose e I quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.
- Boni, L. (2011) *Inscription dialectique et traductibilité de la conjuncture chez le premier Gramsci. Actualité de l'Ordine Nuovo*, in *Cahiers du GRM*, 1, 2010, *Penser (dans) la conjuncture*.
- Butler, J. (2000) *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Chakrabarty, D. (2000) *Provincializzare l'Europa*, trad. it. Roma, Meltemi, 2004.
- Chatterje, P. (1986) *National Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Chatterje, P. (2004) *Oltre la cittadinanza: la politica dei governati*, trad. it. Roma, Meltemi, 2006.
- Cherchi, P. e Cherchi M. (1987), *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli, Liguori.
- Clemente, P. (2010) *Il ritorno inquieto di Gramsci nell'antropologia italiana*, in G. Polizzi (a cura di), *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia*, Roma, Avverbi.

- D'Alessandro, P. (a cura di) (1993) *Louis Althusser. Ermeneutica filosofica e interpretazione psicoanalitica*, Milano, Marcos y Marcos.
- Derrida, J. (1995) *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, trad. it. Napoli, Filema, 1996.
- Filippini, M. (2011) *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bologna, Odoja.
- Finelli, R. (2010) *Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo*, in P. Poggio (a cura di), *L'Altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico. Vol I. L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, Milano, Jaca Book.
- Frosini, F. (2009) *Utopia*, in G. Liguori e P. Voza, *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma, Carocci.
- Ginzburg, C. (1976) *Il formaggio e i vermi*, Torino, Einaudi.
- Ginzburg, C. (1986) *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi.
- Ginzburg, C. (2006) *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli.
- Hobsbawn, E. (1959) *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, trad. it. Torino, Einaudi, 2002.
- Gramsci, A. (1975) *Quaderni del carcere*, 4 voll., Torino, Einaudi.
- Guha, R. (1983) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, New Delhi, Oxford University Press.
- Guha, R. (1998) *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard, Harvard University Press.
- Guha, R. (2011) *Gramsci in India: omaggio ad un maestro*, trad. it. in G. Schirru (a cura di), *Gramsci, le culture e il mondo*, Roma, Viella.
- Lenin, V.I. (1917) *Stato e rivoluzione*, trad. it. Roma, Editori Riuniti, 1970.
- Mezzadra, S. (a cura di) (2002) *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte.
- Nandy, A. (2010) *Sati. A Nineteenth-Century Tale of Women, Violence and Protest*, in *The essential Asbis Nandy*, New Delhi, Oxford India.
- Paggi, L. (1984) *Le strategie del potere in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti.
- Said, E. (1992) *Cultura e imperialismo*, trad. it. Roma, Gamberetti, 1998.
- Spivak, G.C. (1999) *Can the Subaltern Speak?* in Id., *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Berkeley, Harvard University Press.

