El folclore progresivo
y otros ensayos

Ernesto de Martino

Publicado en el marco de la exposición *Archivo universal. La condición del documento y utopía fotográfica moderna*, organizada por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (23 de octubre de 2008 - 6 de enero de 2009) y coproducida con el Museu Colecção Berardo-Arte Moderna e Contemporânea de Lisboa (9 de marzo - 3 de mayo de 2009).

Consejo asesor de la colección ContraTextos:
Rafael Grasa, Joan Carles Marset, Bartomeu Marí, Clara Plasencia, Jorge Ribalta y Gerard Vilar

© Ernesto de Martino, 2008
© Carles Feixa, 2008
© Creixell Espilla, 2008 (por la traducción del texto de Carles Feixa)
© de esta edición, Museu d'Art Contemporani de Barcelona
y Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona

Traducción de Carles Feixa
Edición de los textos de Juan de Sola

Edición:
Museu d'Art Contemporani de Barcelona
Plaça dels Àngels, 1
08001 Barcelona (Spain)
http://www.macba.es
publicacions@macba.es
ISBN 978-84-92505-01-2

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès). Spain
http://publicacions.uab.es
sp@uab.cat
ISBN 84-490-2575-4

Impresión:
Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions

Depósito legal: B.53.346-2008
Impreso en España - Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede ser reproducido sin el permiso previo y por escrito de los editores.

El folclore progresivo
y otros ensayos

Ernesto de Martino

Edición a cargo de Carles Feixa

ContraTextos
Museu d'Art Contemporani de Barcelona
Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions
Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), 2008

Índice

Prefacio 9

Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia
Carles Feixa 13

Cultura y clase obrera
Ernesto de Martino 67

En torno a una historia del mundo popular subalterno
Ernesto de Martino 77

El folclore progresivo
Ernesto de Martino 107

Gramsci y el folclore
Ernesto de Martino 111

Bibliografía seleccionada
Carles Feixa 115

Prefacio

En los años posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial, mientras Roberto Rossellini retrataba Roma como ciudad abierta y Carlo Levi descubría qué había más allá de Éboli, tuvo lugar en Italia un intenso debate en torno a la cultura de las clases subalternas, que confluyó en el concepto de *folclore progresivo* que da nombre a este libro. El país acababa de pasar por la trágica experiencia del fascismo, derrotado por la intervención aliada y la resistencia de los grupos partisanos. Tras el trauma bélico y el fin de la dictadura, Italia vivió unos años muy convulsos, con un protagonismo emergente de las clases populares (fundada en una alianza tácita entre la clase obrera del norte y el campesinado meridional), así como del mundo académico y artístico (de los «intelectuales orgánicos» al *neorrealismo* en cine y literatura).

El punto de arranque del debate fue la publicación postuma, a partir de 1948, de los más de treinta cuadernos que Antonio Gramsci había escrito en la cárcel, concebida por el Partido Comunista Italiano como una gran operación político-cultural. En el seno de lo que en Italia se conoce como estudios *etno-demo-antropológicos* —que integran la antropología cultural, la historia de las religiones y el estudio de las artes y tradiciones populares—, y en conexión con el activismo en torno a la «cuestión meridional», la obra de Gramsci —en particular sus observaciones sobre el folclore— suscitó una intensa discusión, cuya aportación más relevante estuvo protagonizada por Ernesto de Martino. Además de ser considerado el padre fundador de la antropología académica en Italia, De Martino fue un declara-

do militante antifascista. En la segunda mitad de los años cincuenta, investigó el mundo mágico-religioso del sur de Italia, lo que se tradujo en su famosa trilogía meridional, siendo reconocido internacionalmente por *La tierra del remordimiento* (publicada en 1961 y traducida al castellano en 2000). Antes de ello, en una serie de escritos publicados entre 1948 y 1955, participó en la polémica en torno a la cultura subalterna, introduciendo el concepto de *folclore progresivo*.[1]

Este libro recupera los textos fundamentales de este debate, hasta ahora inéditos en castellano, e intenta situarlos en el contexto que los originó. El volumen se abre con un estudio introductorio sobre el papel de Gramsci y De Martino en el desarrollo de la antropología italiana, basado en dos artículos publicados por Carles Feixa en la revista *Nous Horitzons* entre 1987 y 1988 con motivo del 50.° aniversario de la muerte de Gramsci, encargo del historiador Ricard Vinyes. La parte central del libro recopila cuatro de los textos fundamentales de la polémica, escritos por De Martino: el primero fue publicado en 1948 en la revista *Quarto Stato* y plantea los términos políticos y académicos de la discusión: la necesidad de estudiar con ojos nuevos la cultura de la clase obrera como clase emergente. El segundo fue publicado en 1949 en la revista *Società*: es el artículo fundamental, pues plantea el programa histórico, teórico e intelectual que el autor desarrollaría en los siguientes años en torno a la noción de «mundo popular subalterno»; el texto suscitó un sinfín de réplicas y comentarios a cargo de los más importantes intelectuales de la época. El tercero, publicado en 1951 en el periódico *L'Unità* (portavoz oficial del PCI), da un vuelco al debate al abogar abiertamente por la noción de *folclore progresivo* como fundamento teórico de la capacidad libe-

[1] Puede encontrarse información sobre el autor y su obra en la página web de la Associazione Internazionale Ernesto de Martino: www.ernesto demartino.it. En particular, puede consultarse allí la biografía del autor a cargo del prestigioso historiador de las religiones Vittorio Lanternari.

radora y no solamente mistificadora de la cultura de las clases populares. El cuarto y último artículo, publicado en 1952 en *Il Calendario del Popolo*, una revista de artes y tradiciones populares, comenta la concepción gramsciana del folclore, y sirve para concluir el debate. El volumen se cierra con una bibliografía seleccionada que ofrece las referencias centrales y secundarias del debate, así como las publicaciones disponibles en castellano, amén de páginas web y documentos cinematográficos, para que el lector interesado pueda indagar por su propia cuenta.[2]

[2] No se incluyen aquí las respuestas y comentarios a los artículos de De Martino a cargo de intelectuales italianos de prestigio (escritores, folcloristas, filósofos, políticos, antropólogos, etc.) como Luporini, Fortini, Anderlini, Cirese, Catalano, Alicata y Lanternari, entre otros, aunque debemos recordar que los textos demartinianos no pueden entenderse como obras cerradas, sino como *opere aperte* fruto de una fecunda discusión intelectual.

Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia

Carles Feixa

Cuando Cristo se detenía en Éboli[1]

> Han pasado muchos años, cargados de guerra y de lo que se suele llamar la Historia. Llevado de aquí para allá por el azar, hasta ahora no he podido mantener la promesa que hice, al despedirme, a mis campesinos de volver con ellos y no sé, la verdad, si podré jamás —o cuándo— mantenerla, pero, encerrado en un cuarto y en un mundo cerrado, me resulta grato volver con la memoria a aquel otro mundo, confinado en el dolor y los usos, negado a la Historia y al Estado y eternamente paciente, a aquella tierra mía sin consuelo ni dulzura, donde el campesino vivía, en la miseria y la lejanía, su inmóvil civilización, en un suelo árido y en presencia de la muerte. [...] Pero a esa tierra obscura, sin pecado y sin redención, donde el mal no es moral, sino un dolor terrenal que está para siempre en las cosas, Cristo no bajó. Cristo se detuvo en Éboli.[2]

[1] Este artículo es el fruto de una estancia que realicé en 1986 en la Universidad de Roma gracias a una bolsa de viaje de la CIRIT. Quisiera hacer constar mi agradecimiento a las siguientes personas: Alberto Cirese, Franco Ferrarotti, Gérard Lutte, Tullio Tentori, Vincenzo Padiglione, Massimo Cannevaci, Claudio Marta, Sandro Portelli y Ricard Vinyes, sin cuya ayuda no hubiera podido escribir este ensayo. También a Clara Gallini, a quien tuve ocasión de conocer y apreciar después. Salvo indicación contraria, todas las citas han sido traducidas del italiano por el autor.

[2] Carlo Levi: *Cristo si è fermato a Eboli*. Turín: Einaudi, 1945, p. 15. [Traducción castellana: *Cristo se detuvo en Éboli*. Madrid: Gadir, 2005, pp. 9-10.]

En 1945 Carlo Levi publicó *Cristo si è fermato a Eboli*, donde narraba en tono autobiográfico el año que había pasado, una década antes, entre los campesinos de un pueblo de Lucania, al sur de Italia. El autor, un intelectual socialista turinés —médico y pintor— había sido condenado por el régimen mussoliniano en 1934 y confinado en el extremo meridional de la península Itálica, en una pequeña y aislada comunidad que en el libro denomina Cagliano. De la confrontación entre el intelectual del norte y el campesinado analfabeto del sur y su «enigmática» cultura nacería esta magnífica obra literaria, que pronto alcanzaría un extraordinario éxito de crítica y público, que se extendería a escala internacional después de su adaptación cinematográfica. El libro ponía al descubierto la «otra Italia», ese mundo «negado a la Historia y al Estado», donde los campesinos del sur vivían su sufrida cultura, eso que un jesuita del siglo XVII había denominado «*le Indie di quaggiù*» (las Indias de aquí al lado), al volver de Éboli tan pronto como la misión evangelizadora que le había encomendado la Santa Sede fracasó: la conversión de «aquellos salvajes» del sur.[3]

[3] Para una visión general de la historia de la antropología italiana y del debate sobre la cultura popular (incluyendo una antología de textos), pueden consultarse las siguientes publicaciones: Alberto Mario Cirese: *Folklore e antropologia, tra storicismo e marxismo*. Palermo: Palumbo, 1973; Pietro Clemente, Maria Luisa Meoni, Massimo Squillacciotti (eds.): *Il dibatitto sul folklore in Italia*. Milán: Edizioni di Cultura Popolare, 1976; Carla Pasquinelli (ed.): *Antropologia culturale e questione meridionale*. Florencia: La Nuova Italia, 1977; Franco Ferrarotti: *Antropologia, storicismo e marxismo*. Milán: Franco Angeli, 1978; *Quaderni di Problemi del Socialismo*, *Studi Antropologici italiani e rapporti di classe* (vol. I) y *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani* (vol. II). Milán: Franco Angeli, 1980; Tullio Tentori: *Per una storia del bisogno antropologico*. Roma: Inaua, 1983. Tentori participó en el IV Congreso de Antropología de Alicante (21-25 de abril de 1987), con una ponencia titulada: «Respuestas académicas y extraacadémicas a la demanda actual de Antropología Cultural en Italia», una interesante lectura antropológi-

El impacto de la novela de Levi coincide e incide en el renovado interés que en la Italia de la inmediata posguerra empezaba a surgir por la temática meridional. 1945 es también el año en que se reedita *La questione meridionale*, de Antonio Gramsci, a la que siguen otras obras de intelectuales y políticos, y el nuevo partido de Togliatti la convierte en una de las grandes cuestiones de debate nacional.[4] Son años de grandes movilizaciones sociales, con ocupaciones de tierras por parte de los jornaleros del sur y luchas obreras en el norte, en eso que después se llamaría «la irrupción del mundo popular y subalterno en la historia». Hay un gobierno de unidad nacional y las fuerzas de la izquierda trabajan sobre la hipótesis de una «democracia progresiva», gestionada por los sectores sociales y políticos del antifascismo, que hallará una notable resistencia. El primero de mayo de 1947, treinta y seis sindicalistas mueren en el sur a manos de los terratenientes y de la Mafia, y empieza a aplicarse el plan Marshall. En 1948 se produce el fracaso del Frente Democrático Popular (PCI-PSI) en las elecciones y el triunfo por mayoría relativa de la Democracia Cristiana (DC). Pero las luchas sociales no disminuyen: en Melissa y otras comunidades meridionales las fuerzas del orden disparan contra los campesinos que luchan por la tierra. Son también los años de los debates sobre el neorrealismo en literatura y cine, y del compromiso del intelectual con la sociedad.

---

ca de textos de Gramsci, Levi, Berlinguer, Pasolini, De Martino, De Mita y el Concilio Vaticano II, que para muchos antropólogos españoles supuso el primer contacto con la antropología italiana.

[4] Antonio Gramsci: *La questione meridionale*. Turín: Einaudi, 1945 [traducción castellana: *La cuestión meridional*. Madrid: Penthalon, 1978]; Emilio Sereni: *La questione agraria nella rinascita nazionale*. Turín: Einaudi, 1946 [traducción castellana: *Capitalismo y mercado nacional*. Barcelona: Crítica, 1980]. En 1954 se fundó la revista *Cronache Meridionali*, en la que intervendrán dirigentes comunistas y socialistas como De Vittorio, Napolitano, Rossi-Doria, Chiaromonte o Alicata, entre otros.

Escritores y artistas como Pasolini, Calvino y Pavese inspiran sus obras en las tradiciones del mundo popular. Adquiere una gran relevancia el personaje de Rocco Scotellaro, pastor meridional que llega a ser poeta y militante socialista de la mano de Carlo Levi. Además de a la poesía popular, Scottellaro se dedicará a recoger biografías de los campesinos del sur (*Contadini del Sud*, 1954) y se convertirá en un mito después de su prematura muerte.[5]

En este agitado contexto, la difusión del libro de Levi viene a reafirmar la «alteridad» propia de la cultura de los campesinos del sur (como crítica implícita a la «cultura burguesa»), incidiendo en la necesidad de tratar la «cuestión meridional» no solo como un problema económico o político, sino también cultural y de valores. Asimismo, y al margen de su indiscutible mérito literario y testimonial, la novela transmite una visión exótica, irracional y mítica de los campesinos de la Lucania, reflejada en su existencia inmóvil, fuera del tiempo y de la historia, conmovida por el mundo de la magia y la superstición (¿quién no recuerda aquella fascinante descripción del viejo brujo de Cagliano?). La exigencia de hacer hablar lo que antes era mudo, de poner de relieve cuanto era ignorado, de sacar a la superficie aquello que estaba oprimido, se traduce en Levi en una forma de contraposición entre cultura «campesina» y cultura «culta», como si el mundo subalterno hubiera cortado los vínculos que lo unían al mundo hegemónico. Esta contraposición se basa esencialmente en intuiciones poéticas y termina por conferir a los campesinos un aura de intangible misterio. Como si ningún instrumento cognoscitivo «culto» fuera capaz de explicar una dimensión cultural extraña a la noción del tiem-

[5] Rocco Scotellaro: *Contadini del sud*. Turín: Einaudi, 1954. Sobre la figura y la obra de Scotellaro, véase Vincenzo Padiglione: «Osservatore e osservato. Problemi di conoscenza e rappresentazione. La vicenda Scotellaro», en *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, op. cit., pp. 167-210; Pietro Clemente: «Il caso Scotellaro», op. cit., pp. 145-161.

po, de historia, de cambio. Como si todo el aparato racional fuera inservible frente a esta «otra» cultura, abarcable solo a través del lenguaje de la poesía y el mito.

La apasionada adhesión de Levi a este mundo humilde y marginado, al cual llama «*civilità contadina meridionale*» (civilización campesina meridional), desemboca en las páginas más teóricas del libro en una visión romántico-anarquizante de la lucha campesina. La *civilità contadina* no solo establece las condiciones para una crítica del mundo «que se ha detenido en Éboli» (el mundo de la alta cultura europea), sino también los presupuestos de una alternativa a «la Lucania que hay dentro de cada uno de nosotros, fuerza vital pronta a convertirse en forma, vida, instituciones, en lucha con las instituciones de parentesco y patronales, superadas y muertas en su pretensión de realidad exclusiva».[6] No es pues extraño que estas ideas sobre la autonomía, la auto-emancipación del mundo campesino desde dentro de su propia cultura, pudieran presentarse, en los debates político-ideológicos de los años de la posguerra, como una alternativa a la teoría gramsciana del «bloque histórico», de la alianza revolucionaria entre campesinos, obreros e intelectuales. En efecto, la propuesta de un «socialismo campesino» será presentada por Prieto Nenni, líder del PSI, en la conmemoración de la muerte de Rocco Scotellaro y en presencia de Carlo Levi, en tensión dialéctica con las propuestas comunistas y en lucha por la hegemonía dentro de los movimientos sociales meridionales, una vez roto el pacto de unidad de acción de las fuerzas de izquierda que siguió a la derrota electoral del Frente Democrático Popular.[7]

[6] Carlo Levi, op. cit., p. 9.

[7] Respecto a la obra de Levi y Scotellaro, Mario Alicata dijo que «han trabajado para alejar el Mezzogiorno más que la India y la China del cuadro de nuestro conocimiento objetivo» («Il meridionalismo non si può fermare a Eboli», *Cronache Meridionali,* nº 9 (1954), p. 590, reproducido en Clemente et al., op. cit.). Además de este artículo, cabe destacar de este

Las «Osservazioni sul folklore» de Gramsci

> Podría decirse que hasta hoy el folclore se ha estudiado principalmente como un elemento «pintoresco» [...] Debería estudiarse, en cambio, como «concepción de la vida y el mundo», implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también en general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo «oficiales» (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han ido sucediendo en el desarrollo histórico. [...] El folclore solo puede entenderse como un reflejo de las condiciones de la vida cultural de pueblo, si bien algunas concepciones propias del folclore pueden prolongarse después de que las condiciones sean (o parezcan) modificadas o den lugar a combinaciones extrañas.[8]

En 1948 empiezan a publicarse los *Quaderni* que Antonio Gramsci había escrito durante los once años que duró su encarcelamiento por el gobierno fascista (desde 1926 hasta su muer-

---

debate los siguientes: Pietro Nenni: «Il socialismo contadino nella poesia di Scotellaro», *Avanti!* (29 de agosto de 1954); Carlo Levi: «Presentazione», en Rocco Scotellaro, *Contadini del sud,* op. cit.; Gianni Baget-Bozzo: «Il rimoramento italiano comincia dai contadini del sud», *Terza Generazioni* (julio-agosto de 1954); Alberto Mario Cirese: «Note su contadini del Sud», *La Lapa* (septiembre-diciembre de 1955). Un resumen del debate puede consultarse en Pietro Clemente: *Movimento operaio, cultura di sinistra e folklore*, op. cit., pp. 15-38.

[8] Antonio Gramsci: «Osservazioni sul folklore», en *Letteratura e vita nazionale*. Roma: Editori Riuniti, 1975, pp. 267-268. La versión original íntegra, que corresponde al Cuaderno 27 (XI) de 1935, puede consultarse en la edición crítica del Istituto Gramsci: *Quaderni dal carcere*, vol. III, Valentino Gerratana (ed.). Turín: Einaudi, 1975, pp. 2.311-2.317. [Traducción castellana: *Cuadernos de la cárcel*. México: Era, 1970-1975].

te en 1937). En 1950 sale a la calle el cuarto volumen, que lleva por título *Letteratura e vita nazionale* y concluye con las famosas «Osservazioni sul folklore». Se trata de apenas cuatro páginas —en la versión crítica llegan hasta ocho— que tendrán una enorme trascendencia en el debate intelectual y político de aquellos años, y que pondrán las bases de una corriente de antropología marxista de gran originalidad respecto al contexto internacional, corriente preocupada por el estudio de las culturas populares y subalternas. Las notas de los *Quaderni* son un conjunto extremadamente rico y variado de comentarios sobre historia, literatura, teatro, arte, filosofía, política, etc., que provocarán un fuerte impacto en la sociedad italiana y desempeñarán un papel primordial en la renovación del marxismo. Sin dejar de reconocer la importancia de las infraestructuras, Gramsci se interesaba por los aspectos subjetivos, culturales, cotidianos de la vida social, y especialmente por el papel de la ideología en las relaciones de clase. Debe mencionarse su concepto de *hegemonía*, con el cual intentaba describir el modo capitalista de dominación, que se ejerce a través del control de las ideas más que mediante el uso de la fuerza. Este énfasis en el mundo de las ideologías ponía de manifiesto la influencia de Benedetto Croce, así como algunas peculiaridades de la cultura italiana. Pese a su aparente heterogeneidad, hay un hilo conductor que recorre los *Quaderni*, y es el problema de la conciencia de clase. Entre las razones de la derrota de la clase obrera a manos del fascismo, Gramsci señala un tipo de «limitación cultural», que sería la causa de que el PCI no hubiera sido capaz de impulsar el proletariado hacia una toma de conciencia de la propia fuerza y de los propios derechos. De aquí se desprendía la importancia primordial de las relaciones entre *hegemonía* y *dependencia*, entre *cultura dominante* y *cultura subalterna*, que en la cárcel se habría convertido en el centro de su reflexión. La afirmación marxista según la cual «la cultura de las clases dominantes es la cultura dominante» se retomaba así de una manera más compleja, que tenía en cuenta la presen-

cia de una «visión del mundo» propia de las clases subalternas que había que conocer, analizar y someter a una valoración crítica. Esto explica su interés por el «folclore», inaudito entre los intelectuales de su época (¡tanto más si estos eran comunistas!).[9]

Este interés venía de lejos. De su Cerdeña natal conservaba vivo el interés por la cultura popular, «una cosa muy seria y que debe ser tomada en serio». En *Lettere dal carcere* aparece a menudo esta fascinación. Así, por ejemplo, en una carta dirigida a su madre, le pedía: «Cuando puedas, envíame algunas de las canciones sardas que cantan por las calles en Boltano, y dime si aún hacen alguna fiesta, los certámenes poéticos; escríbeme los temas que cantan. La fiesta de San Constantino en Sedilo, y de San Palmerio, ¿las hacen aún? La de San Isidro, ¿es aún tan grande? ¿Permiten sacar la bandera de los cuatro marcos a hacer los pasacalles? ¿Hay aún capitanes que se visten como los antiguos milicianos? *Tú sabes bien que estas cosas me han interesado mucho siempre;* escríbeme y *no te creas que son memeces...*»[10] Este interés lo manifestó Gramsci claramente en otras de sus obras. En

[9] Clara Gallini: *Un filone specifico di studi nella antropologia italiana.* Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1985-1986, p. 2.

[10] Antonio Gramsci: *Lettere dal carcere.* Turín: Einaudi, 1977, p. 132. Hay otra preciosa anécdota de Gramsci que revela su sensibilidad por la cultura popular. En el año 1917, el gobierno había enviado a Turín una brigada de soldados sardos para reprimir a los obreros en huelga. Un grupo de jóvenes marxistas pensaron en hacer propaganda entre los soldados, que en su mayoría eran pastores pobres, lanzando un manifiesto invitándoles a «fraternizar con los obreros turineses y a no odiarles porque eran sus hermanos de clase». Un grupo fue a ver a Gramsci, que entonces era profesor en Turín, para que les aconsejara y revisara el manifiesto. Según recuerda uno de ellos: «Ese manifiesto nos lo reescribió cuatro veces... Me aconseja no poner la palabra "hermanos" ni tampoco "clase". Dijo que para los pastores pobres de la Cerdeña los obreros de Turín eran unos "señores" y no "hermanos". Para aquellos que habían ido a la escuela, la "clase" era la escolar, y no la social como nosotros la entendíamos.

La questione meridionale (1945) subrayó la necesidad de considerar los aspectos culturales del problema del sur. En *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (1949) denunció la condición de los intelectuales italianos «comisionados por el grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político», proponiendo un nuevo modelo de intelectual, no tan interesado «en la elocuencia motriz exterior y momentánea de los afectos y las pasiones, sino en implicarse activamente en la vida práctica del pueblo, como constructor y organizador», escapando de la tradición «libresca y abstracta» y acercándose «a la vida normal de las clases subalternas». En el primer volumen de los *Quaderni* (*Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*, 1948), iba más allá en sus reflexiones sobre el «sentido común» y subrayaba la «solidez» de las creencias populares y el peligro que supondría destruirlas sin ofrecer nada a cambio que llenara el vacío, afirmando «la necesidad de nuevas creencias populares, de un sentido común y, por consiguiente, de una nueva cultura y una nueva filosofía

---

A los soldados sardos les teníamos que hablar de ricos y de pobres. En Cerdeña los pobres trabajaban de mineros y de pastores. En Turín, de obreros... Los oficiales les habían hecho creer que los obreros de Turín eran unos "señores" que se habían declarado en huelga para traicionar a los soldados que luchaban en el frente. Nosotros teníamos que convencerles —a través del contacto directo— de que los obreros de Turín se habían declarado en huelga contra los patronos porque no tenían pan y porque querían la paz. Y la paz también la querían los pastores sardos. El manifiesto se difundió en el cuartel. Por un lado estaba escrito en italiano, y por el otro, en el dialecto sardo. Lo había traducido Gramsci. Él también insistió en que estableciéramos contactos directos, utilizando compañeros obreros sardos que trabajaran en Turín. Así lo hicimos y obtuvimos buenos resultados. En una reunión con soldados vino Gramsci. Los soldados se sorprendieron al ver a un profesor sardo que defendía a los obreros de Turín. Después de la guerra, numerosos soldados volvieron a Turín para hacer de obreros.» (Paolo Robotti: *La prova*. Bari: Leonardo da Vinci, 1965, pp. 129-130.)

que arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez que las creencias tradicionales».[11]

En conjunto todo converge en las «Osservazioni sul folklore», que suponen no solo una reelaboración sistemática de las reflexiones precedentes, sino también un salto cualitativo muy importante. En efecto, releer aquellas páginas provoca aún hoy en día un sentimiento de admiración perpleja: el folclore pasa a ser concebido como la «cultura del pueblo» (es decir, del «conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cualquier forma de sociedad existente hasta el día de hoy»). Esto suponía rechazar la consideración del folclore como un hecho «pintoresco», reivindicando la dignidad de su estudio, más allá de la curiosidad erudita o romántica, como específica formación sociocultural que es. Subrayar algo tan obvio como que la cultura popular era la cultura del pueblo fue realmente una revolución para la larga tradición de los estudios folclóricos —que en Italia contaba con figuras de primera magnitud como Giuseppe Pitrè—, interesados hasta aquel entonces en la forma de los rasgos culturales, sin apenas prestar atención a su contenido y funciones. Por otro lado, dignificar el estudio del folclore suponía ir contra corriente respecto de las principales escuelas del pensamiento europeo e italiano: tanto para el marxismo (preocupado, especialmente en la dimensión económica, por las grandes estructuras sociales y obsesionado por eliminar la «cultura popular» como mera pervivencia del pasado y barrera para los cambios), como para el historicismo idealista crociano (que identificaba la historia con la de los grupos dirigentes, dentro de la cual los subalternos no tienen voz propia), el folclore había sido, hasta ese momento, un asunto totalmente irrelevante.[12]

[11] Antonio Gramsci: *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Turín: Einaudi, 1949, pp. 9 y 115; *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*. Turín: Einaudi, 1965 [1948], p. 123.

[12] Antonio Gramsci: «Osservazioni sul folklore», op. cit., pp. 267-268.

El mérito de Gramsci no reside, sin embargo, en identificar la pertenencia a una clase como el lugar donde cabe buscar la explicación de los hechos culturales (esto ya lo habían señalado Marx y Engels en *La ideología alemana*). Su acierto es ponerlo en relación con la dialéctica *hegemonía-subalternidad* que configura el contenido de las relaciones entre las clases en cada momento histórico. Que la cultura de las clases subalternas (su «concepción de la vida y del mundo») se «contraponga» a «la cultura oficial» significa que su desarrollo no es ni autónomo ni endógeno. En otras palabras: en contra de lo que pensaba Carlo Levi, el mundo que vive «más allá de Éboli» no se puede entender con independencia del devenir histórico del mundo más cercano que lo ha marginado. Tampoco es un mundo inmóvil. El folclore cambia a través del tiempo, a caballo de las transformaciones de la cultura dominante, lo que hace que no nos encontremos hoy con un cuerpo «único» e «incontaminado» de rasgos culturales, sino que debamos hablar más bien «de un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia».[13]

El texto de Gramsci, que no es —debe recordarse— la versión definitiva de un pensamiento consolidado, no deja de plantearnos ciertos interrogantes. Por un lado, oscila entre una concepción del folclore como cultura popular *tout court* (que incluye, por lo tanto, al proletariado y a otros grupos subalternos), y la del folclore como conjunto de «supervivencias», «de estratos fosilizados que reflejan condiciones de la vida pasada» (centrada, por lo tanto, en el campesinado precapitalista). La distinción no es irrelevante, ya que, como veremos más adelante, esta ambigüedad flotará en los debates posteriores al libro. Por otro lado, la misma valoración política que hace del folclore fluctúa entre una connotación negativa que es predominante (el folclore es

[13] Ibid., pp. 274 y 268.

una concepción del mundo «implícita», «no elaborada», «asistemática», «múltiple», «heterogénea», «tradicional», además, claro está, de «subalterna»), y alguna referencia positiva de sus posibilidades innovadoras y progresivas: «Habría que distinguir diferentes estratos: aquellos fosilizados que reflejan condiciones de vida pasada y por tanto *conservadores* y *reaccionarios*, y aquellos que son una serie de *innovaciones*, a menudo *creativas* y *progresivas*, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o bien se diferencian, con la moral de los estratos dirigentes.»[14]

Estas afirmaciones, dentro del marco de las luchas campesinas de los años cincuenta, darán pie a todo el debate sobre el folclore progresivo «como reconocimiento de la potencialidad revolucionaria de la cultura tradicional». En Gramsci, sin embargo, no encontramos una teoría del «folclore como cultura contestataria». Él habla de una «contraposición» —«normalmente implícita, mecánica, objetiva»— del folclore con la cultura hegemónica. Pero «contraposición» no significa «oposición», ya que el pueblo, a diferencia de los grupos dominantes, «por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas, y políticamente organizadas y centralizadas».[15] Lo cual no quiere decir que los valores y la cultura del pueblo sean una mera degradación de la cultura y el pensamiento de las elites. En palabras de Pietro Clemente, que ha comentado este fragmento de Gramsci: «A pesar de la falta de una "oposición explícita" (políticamente organizada, internamente coherente) [Gramsci] no excluye una oposición fragmentaria y espontaneísta que se rebela, por un lado, en el mecanismo de *adaptación popular* de cada

[14] Ibid., p. 269. (El subrayado es mío.)

[15] Ibid., p. 268. Un excelente análisis del texto de Gramsci puede encontrarse en Alberto Mario Cirese: *Intellettuali, folklore e istinto di classe.* Turín: Einaudi, 1976.

producto culturalmente impuesto, y, por el otro, en el hecho de que las condiciones de vida reales de los pueblos, en su modificación con relación a la organización económico-social, y en su confrontación con la realidad general, estimulan actitudes "justicialistas" (el derecho natural, la diferencia entre el rico y el pobre...), o aspiraciones evasivas, pero no por eso insignificantes, como la identificación con el bandolero justiciero, el héroe que se toma la justicia por su mano, etc. El resultado es que, si desde el punto de vista de la conciencia política y de la organización, el nivel de la cultura subalterna es incapaz de un antagonismo consciente y coherente, esto no quiere decir, sin embargo, que sea un recipiente vacío que se llena solo con las ideas de las clases dominantes.»[16]

Sea como fuere, la actitud de Gramsci es firme: tanto si se lo considera una concepción arcaica «que se tiene que extirpar y sustituir por concepciones superiores», como si se lo juzga un soporte de una nueva cultura progresiva, «el folclore no debe considerarse una extravagancia [*bizzarreria*], una rareza o un elemento pintoresco, sino una cosa que es muy seria y que tiene que ser tomada en serio. Solo así la enseñanza será más eficiente y determinará realmente el nacimiento de una nueva cultura entre las masas populares, eliminando la distancia entre la cultura moderna y la cultura popular o folclore».[17] Esta actividad, que para Gramsci se correspondía en el plano intelectual a lo que había significado la Reforma en los países protestantes, se basaba en una concepción de la cultura popular muy innovadora, que no dejaría de influenciar en la vida política e intelectual de Italia ni en las disciplinas etnoantropológicas desde su publicación en 1950. Es el hilo de Ariadna que intentaremos desenmarañar a partir de ahora.

[16] Pietro Clemente: «Movimento operaio, cultura di sinistra e folklore», op. cit., p. 30.

[17] Antonio Gramsci: «Osservazioni sul folklore», op. cit., p. 270.

Ernesto de Martino y el debate sobre la cultura subalterna

> El humanismo circunscrito de la «civilización occidental» es, pues, inherente a la estructura de la sociedad burguesa: precisamente porque es característico de tal sociedad que Cristo no «vaya más allá de Éboli», el mundo que vive más allá de Éboli les ha parecido a la etnología y al folclore burgueses como ahistórico [...]. Como militante de la clase obrera en el Mezzogiorno italiano, me di cuenta de que el «naturalismo» de la etnología tradicional se relacionaba con el mismo carácter de la sociedad burguesa, que entre las condiciones de existencia, por ejemplo, de los jornaleros de las Murge y la inercia historiográfica de los escritos etnológicos y folclóricos había una conexión orgánica, y que mi interés *teórico* de comprender lo primitivo nacía de mi interés *práctico* de participar en su liberación real.[18]

En el año 1949, poco antes de aparecer las «Osservazioni» de Gramsci, y animado por las ocupaciones de tierras y las luchas campesinas de la posguerra, Ernesto de Martino publicó en la revista *Società* un extenso artículo titulado «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno». El texto, de gran trascendencia para la historia de la antropología italiana, suscitó pronto un amplio y fecundo debate entre la intelectualidad progresista de la época, que se añadía al renovado interés por la temática meridional y al impacto causado por la obra de Carlo Levi. Entre 1949 y 1954, revistas y periódicos como *L'Unità*, *Avanti!*, *Società*, *Paese Sera*, *Cronache meridionali*, *Rinascita*, etc., se llenan de críticas y comentarios de las voces más cualificadas de aquel tiempo: De Martino, Levi, Scotellaro, Nenni,

[18] Ernesto de Martino: «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», *Società*, nº 3 (septiembre de 1949), incluido en Carla Pasquinelli, op. cit., pp. 48 y 71. Véanse las páginas 77-105 de este volumen.

Alicata, Forlini, Anderlini, Luporini, Giarrizzo, Cirese, Lanternari, Banfi, Catalano, etc.[19]

Ernesto de Martino puede ser considerado el fundador de la moderna antropología cultural italiana, aunque su obra no haya tenido el reconocimiento internacional que merecía. Sus orígenes intelectuales deben situarse en la escuela historicista de Benedetto Croce, de quien De Martino fue discípulo, a pesar de que su itinerario es un lento —y a veces contradictorio— alejamiento de los postulados del maestro y un progresivo —y heterodoxo— acercamiento al marxismo. En sus primeros trabajos se había ocupado fundamentalmente de la etnología de los pueblos primitivos, centrándose en sus aspectos mágico-religiosos. Así, por ejemplo, *Naturalismo e storicismo nella etnologia* (1941) es

[19] Del amplio debate suscitado por el artículo de De Martino podemos destacar: Antonio Banfi: «La cultura popolare», *Rinascita*, nº 11 (noviembre de 1949); Franco Fortini: «Il diavolo sa travestirsi di primitivo», *Paese Sera* (23 de febrero de 1950); Luigi Anderlini: «Marxismo e cultura popolare», *Avanti!* (12 de marzo de 1950); Cesare Luporini: «Intorno alla storia del "mondo popolare subalterno"», *Società* (marzo de 1950); Franco Catalano: «Cultura popolare e cultura tradizionale», *Avanti!* (15 de marzo de 1950), y la réplica de De Martino: «Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno», *Società* (junio de 1950). El debate cobra de nuevo importancia tras la publicación de las «Osservazioni sul folklore» de Gramsci: Ernesto de Martino: «Il folklore progressivo», *L'Unità* (22 de junio de 1951); «Gramsci e il folklore», *Il calendario del popolo*, nº 8 (1952); Alberto Mario Cirese: «Il volgo protagonista», *Avanti!* (8 de mayo de 1951); Vittorio Santoli: «Tre osservazioni su Gramsci e il folklore», *Società* (septiembre de 1951); Paolo Toschi (el más conocido representante del folclore tradicional): «Sugli studi di folklore in Italia», *La Lapa*, nº 2 (diciembre de 1953); Giuseppe Giarrizzo (crítica desde una posición crociana estricta): «Moralità scientifica e folklore», *Lo spetattore italiano*, nº 4 (abril de 1954); Vittorio Lanternari: «Religione popolare e storicismo», *Belfagor*, nº 6 (1954); Ernesto de Martino: «Storia e Folklore», *Società*, nº 4 (1954). La mayor parte de estos artículos pueden encontrarse en las antologías citadas de Pietro Clemente et al., y de Carla Pasquinelli.

una revisión crítica de las tendencias de la etnología clásica (de Lévy-Bruhl a Malinowski) desde una posición historicista. En *Il mondo magico* (1948) se empieza a evidenciar su distanciamiento del idealismo crociano: el «mundo mágico» de las culturas primitivas nos permite acceder al conocimiento de «mundos culturales diferentes» que, pese a contraponerse a los rasgos de la cultura occidental, están dotados de una coherencia y una historia propias. Su objetivo de «historiar» estas culturas «otras», hasta ahora expulsadas de la historia, fue desembocando en una atención por otros «excluidos», más cercanos en el tiempo y en el espacio. Se trataba de los campesinos del sur de Italia, que a partir de ese momento constituyeron el centro de su interés científico y político. De hecho, las razones de este «encuentro» con el mundo meridional fueron extracientíficas: su militancia, primero en el Partido Socialista y más tarde en el PCI, propició el contacto directo con aquellos campesinos que serían después el objeto de sus estudios. Como él mismo relatará más tarde: «En los años posteriores a la Resistencia y a la Liberación, en calidad de secretario de la Federación Socialista de Bari, tuvo lugar mi primer encuentro con las masas rústicas del Mezzogiorno, de las cuales tenía hasta aquel entonces una idea bastante convencional y libresca, la que me podía ofrecer la variada literatura meridionalista y los a menudo aburridos y fríos escritos folclóricos. El encuentro con estas masas no se daba lugar ciertamente en el terreno de la investigación histórica, sino en el de la lucha política: fue precisamente el compromiso de transformar el presente en una realidad mejor lo que empezó a despertar en mí un compromiso de naturaleza diferente, el de un mejor conocimiento del presente en transformación. Dentro de esta perspectiva, la misma investigación etnológica empezó a configurarse en una nueva dimensión.»[20]

[20] Ernesto de Martino: *Furore, simbolo, valore*. Milán: Saggiarore, 1962, pp. 71-72. De la reacción crítica contra estos renovadores planteamien-

Esta evolución confluyó en el ya citado ensayo «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», en el que De Martino observará aquello que él denominaba «la irrupción del mundo popular subalterno en la historia». Las luchas de los «pueblos colonizados y del proletariado obrero y campesino de las naciones hegemónicas», que dibujaron los perfiles de la conflictividad social de la posguerra, estaban cobrando forma: «A escala mundial, millones de hombres sencillos han cruzado, o están a punto de cruzar, "los confines de Éboli". Y en este proceso, como un momento suyo, cobra forma la *historia del mundo popular*.»[21] La necesidad de reintegrar el «mundo popular subalterno» en la historia implicaba una crítica tanto del «etnocentrismo» de la cultura burguesa, como de la etnología y el folclore tradicionales que habían presentado «el mundo que vive más allá de Éboli» como un mundo «ahistórico». La vinculación de la historia de la etnología —sobre todo anglosajona— con el colonialismo y la de la historia del folclore con la dominación burguesa de las clases subalternas de Europa —que De Martino analiza con precursora clarividencia—, es una convicción

---

tos por parte de los folcloristas tradicionales es significativa la reseña que le dedicó Paolo Toschi (el más conocido de ellos): «Recensione in quattro parole: Furore, molto, valore, poco», *Lares* (julio-diciembre de 1963), citado en Tullio Tentori, op. cit., p. 143. A la fascinante personalidad de De Martino, la revista *La Ricerca Folklorica* le dedicó un número monográfico (nº 13, 1986). El Congreso que con el título *De Martino: prospettive e verifiche* se celebró en Florencia del 15 al 17 de diciembre de 1975, organizado por el Istituto Gramsci, marcó un paso adelante en su recuperación. Véase también a este respecto el artículo de Clara Gallini: «De Martino e lo etnocentrismo crítico», *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani,* op. cit., pp. 211-222. En el Museo de las Artes y Tradiciones Populares de Roma tuve ocasión de ver un excelente vídeo sobre su figura, que en su origen fue un programa de la RAI: *Nei giorni e nella storia. Itinerari lucani di Ernesto de Martino*, RAI, MATP, 1986.

[21] Ernesto de Martino: «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», op. cit., pp. 46 y 70.

que nacía de su experiencia *práctica* como militante político, y que reafirmaba su interés *teórico* en comprender a los primitivos «cercanos», que eran los campesinos de Puglia y de Calabria. Que su tarea como estudioso iba de la mano con su lucha contra las formas «atrasadas de existencia material y de vida cultural» lo atestiguan las conmovedoras palabras de aquel viejo campesino de una aldea de Puglia, el cual, después de relatarle la larga historia de sus sufrimientos, lo animó así: «*Vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai; non ci abbandonare, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai!*»[22]

El artículo refleja la fascinación que le había causado la lectura de *Cristo si è fermato a Eboli*, pese al distanciamiento respecto del «irracionalismo» que transpiraba (según De Martino, por la influencia de las teorías de Lévy-Bruhl sobre la «mentalidad prelógica»). De Martino creía también que era posible una aproximación científica a la vida de las clases subalternas, y criticaba que se considerara a Éboli la separación radical de dos mundos, señalando que no se podía entender a los campesinos de Lucania al margen de las relaciones asimétricas que los unían con las clases hegemónicas. Por otro lado, el artículo permite ver la influencia del Gramsci de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. La concepción gramsciana del marxismo como «reforma popular moderna», sus reflexiones sobre la relación entre el intelectual y el pueblo, le sugerían la necesidad «en acción política, de prestar en todo momento atención a las tradiciones culturales del mundo popular subalterno», aun a riesgo de la «barbarización [*imbarbarimento*] de la cultura» que ello podía implicar, para que el encuentro del marxismo con las masas fuera una auténtica «encarnación» y no una mera superposición de doctrinas. De ahí surgía una concepción del «folclore progresivo» que se aproximaba de un modo sorprendente a lo que Gramsci había escri-

[22] Ibid., p. 73.

to en las «Osservazioni», que aún no se habían publicado: «En la fase del ingreso en la historia del mundo popular subalterno, etnología y folclore tienen que contribuir a dicho ingreso, identificando los *elementos arcaicos*, sin retorno posible, y los *elementos progresivos*, que aluden al futuro, de modo que la acción práctico-política pueda beneficiarse de estos conocimientos para combatir los primeros y favorecer los segundos, o por lo menos dar un significado nuevo, progresivo, a los elementos arcaicos.»[23]

En el debate que siguió a la publicación del artículo en *Società*, se formularon una serie de críticas que, pese a todo, reconocían la originalidad y el mérito de De Martino. La acusación principal fue la de «populismo», la de caer en una «exaltación irracionalista de lo popular y lo primitivo». Así, por ejemplo, Fortini, en un artículo que lleva por título «Il diavolo sa travestirsi di primitivo», decía: «Malo si alguien tilda de "irrupción", de generosa barbarie, de mito, de olor a primitivo, de conmoción pseudoreligiosa... la revolución que nosotros queremos.» Otras acusaciones hacían referencia a la dificultad analítica de mezclar en un mismo concepto (el de «mundo popular subalterno») realidades tan diferentes como la de los pueblos primitivos colonizados y la de los campesinos meridionales y el proletariado urbano. Luporini le reprochaba, apoyándose en la cultura marxista oficial, la falta de referencia al Estado y a la clase obrera «como clase consecuentemente revolucionaria y progresiva en el mundo moderno», que quedaba disuelta dentro del ambiguo concepto de «mundo subalterno». Otra crítica, hecha desde una perspectiva más conservadora, era la de «fragmentar la vida cultural nacional» en dos mundos opuestos (el oficial y el subalterno), ya que «los usos y costumbres populares son intrínsecamente partícipes del conjunto de la vida de un organismo nacional», lo cual

[23] Ibid. pp. 57-59 y 69-70. (El subrayado es mío.)

vuelve irrelevante la pretensión de hacer una «historia de la cultura popular».[24]

La lectura de las «Osservazioni» de Gramsci en 1950 orientó el debate hacia la cuestión del «folclore progresivo» y pronto suscitó una gran cantidad de escritos. De Martino escribe en *L'Unità*: «Se ha venido constituyendo un folclore progresivo, que es una propuesta consciente del pueblo contra la propia condición socialmente subalterna, o que comenta y expresa, en términos culturales, las luchas por emanciparse.»[25] No era suficiente historiar lo popular, atribuirle dignidad histórica, hacer saltar los confines de Éboli y reinsertar este mundo lejano en la historia nacional. El texto de Gramsci subrayaba la necesidad de estudiar las relaciones entre cultura hegemónica y cultura subalterna, los límites y las resistencias —así como los éxitos— de la penetración entre el pueblo de la cultura burguesa. En un artículo titulado «Gramsci e il folklore», De Martino elogia la lucidez de Gramsci al vincular los hechos folclóricos a las relaciones de clase, pero toma distancia respecto a la valoración excesivamente negativa de la capacidad combativa del folclore que se hacía en las «Osservazioni», la cual, según De Martino, obedecía al momento histórico en el que las había escrito: «Hoy vemos las cosas bajo una perspectiva y a través de experiencias que Gramsci no pudo tener.» El autor acababa preguntándose: «La vida cultural tradicional de las masas populares, ¿es solo atraso, superstición, o contiene también elementos válidos y aceptables actualmente, sobre todo en la esfera de las manifestaciones artísticas o literarias? ¿Es el folclore solo cesión y envilecimiento de productos elaborados por la alta cultura, o bien

[24] Franco Fortini, op. cit., p. 100; Cesare Luporini, op. cit., p. 77; Giuseppe Giarrizzo, op. cit., p. 169. (Los números de página corresponden a la antología citada de Carla Pasquinelli.)

[25] Ernesto de Martino: «Il folklore progressivo», op. cit., p. 144. Véanse las páginas 107-109 de este volumen.

la misma readaptación popular de estos productos pone de manifiesto un elemento activo, una capacidad reelaboradora rica en significado humano? Junto al proceso descendiente, que va de la alta cultura al pueblo, ¿no se da también un proceso contrario, ascendente? Y finalmente: más allá de la vida popular tradicional, del folclore en sentido estricto, ¿no existe también una vida cultural de estas masas que rompe de forma más o menos decidida con las tradiciones y que resuena como voz del presente, como reflejo de las nuevas condiciones en curso?»[26]

En realidad, la noción de folclore progresivo era una legitimación teórica de la combatividad de las clases populares en aquellos años de luchas. Pero mientras De Martino —con el apoyo de Cirese y la crítica, entre otros, de Toschi, Giarizzo y Alicata— formulaba esta hipótesis, vinculada al diseño de una «democracia progresiva» de hegemonía popular basada en el desarrollo de luchas e iniciativas de base, la dinámica histórica trabajaba en su contra. En los años que van de 1949 a 1954 se abre un nuevo ciclo histórico marcado por la hegemonía de la Democracia Cristiana, la ruptura de la unidad de la izquierda, la derrota de los campesinos en lucha por las tierras, los inicios de la emigración masiva hacia el norte industrial y la consolidación del capitalismo bajo la tutela norteamericana. Más allá de estos debates teórico-políticos, lo que De Martino dejará como preciada herencia a los antropólogos posteriores será su obstinada insistencia en el trabajo de campo (la *ricerca sul campo*) en el sur de Italia, al que se dedicará con pasión durante toda la década de los cincuenta. Es en esta importancia concedida a la investigación en el propio territorio nacional, como

[26] Ernesto de Martino: «Gramsci e il folklore», op. cit., p. 157. Véanse las páginas 111-114 de este volumen. Sobre el debate entorno al «folclore progresivo», véase Pietro Clemente: «Il folklore progressivo», en *Il dibatitto sul folklore*, op. cit., pp. 115-122, y Carla Pasquinelli: «Introduzione», en *Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno*, op. cit., pp. 1-38.

prioridad de la praxis antropológica, donde se pondrá claramente de manifiesto su capacidad innovadora, enfrentándose así tanto a la etnología clásica (que consideraba que para hacer una investigación seria había que ir a África), como al folclore meridionalista tradicional (empeñado en la pura descripción formal, desprovista de cualquier referencia al contexto histórico y social). Este trabajo dará lugar a sus tres publicaciones más conocidas, que se han convertido en clásicos de la investigación antropológica. En *Morte e pianto rituale* (1958) se ocupa del lamento fúnebre en algunas comunidades rurales de Lucania, en el marco de la ideología de la muerte de ciertos sectores populares, muy diferente a la propuesta por el cristianismo. En *Sud e magia* (1959) estudia la función de la magia, en particular del mal de ojo (*malocchio*), entre las masas campesinas meridionales, como un mecanismo de defensa contra los momentos críticos de la existencia individual y colectiva. Por último, *La terra del rimorso* (1961) es un precioso análisis documental sobre el ritual del tarantismo, una especie de «culto de posesión» que se da en Puglia y que afecta sobre todo a mujeres jóvenes que creen haber sido mordidas por un animal venenoso y pretenden exorcizar este mal a través de una música y un baile de ritmo frenético (la tarantela).[27]

Aunque la temática dominante se refiere al mundo mágico-religioso, el alcance de estos estudios se extiende al resto de aspectos de la realidad sociocultural, consiguiendo ofrecernos una visión «total» de la cultura estudiada, con unos niveles de descripción y análisis equiparables a las clásicas monografías de Malinowski sobre los trobriandeses y de Evans-Pritchard sobre los nuer, por nombrar solo los ejemplos más conocidos. Pero mientras que estos autores no se plantearon cruzar los confines de la sociedad primitiva, que analizaban como si fuera autónoma

[27] Ernesto de Martino: *Morte e pianto rituale. Del lamento funebre antico al pianto di Maria*. Turín: Boringhieri, 1958; *Sud e Magia*. Milán: Feltrinelli, 1959; *La terra del rimorso*. Milán: Il Saggiatore, 1961.

(sin referencias al contexto colonial), De Martino, se esfuerza por hacer explícitos los vínculos asimétricos que unen, a lo largo de la historia, la cultura subalterna con los grupos dominantes. El lamento fúnebre, la magia y el tarantismo, por ejemplo, no pueden entenderse si se los considera únicamente productos endógenos e independientes. Deben ser considerados a partir de la dialéctica de las formas arcaicas con el catolicismo, con los esfuerzos de la Iglesia para erradicar las creencias precristianas y la resistencia campesina a la dominación aristocrática y burguesa. Formas culturales *configuradas históricamente*, *contrapuestas* a las de la cultura hegemónica, y ejemplo de la insuficiente eficacia de esta última en penetrar en la cultura subalterna.

Se puede decir que el legado más fecundo dejado por esta obra es la metodología usada. De Martino empieza siempre haciendo un extenso sondeo histórico, donde intenta analizar los antecedentes y la evolución de las costumbres e instituciones, centrándose en el área geográfica estudiada, pero incluyendo, cuando es necesario, comparaciones con otras áreas culturales. Cuando se consideraba suficientemente documentado, iniciaba un sistemático y exhaustivo trabajo de campo: recorría la zona estudiada acompañado a menudo por fotógrafos, etnomusicólogos, psicólogos, etc., y recogía cuanta información estuviera al alcance, tanto de la costumbre estudiada como de su contexto socioeconómico. Para eso empleaba técnicas como la historia oral, la entrevista, la fotografía, el sociodrama, etc., que adquirirían una gran perdurabilidad. No se puede decir lo mismo de alguna de sus interpretaciones y de los conceptos por él formulados, que en general no han vuelto a utilizarse. Este es el caso del concepto de «crisis de la presencia», que definiría el riesgo de perder la relación entre uno mismo y el mundo —entre el sujeto y la realidad objetiva y social externa—, riesgo especialmente acentuado en las situaciones de escaso control técnico de la naturaleza y de fuerte opresión cultural, como es el caso ahora de las sociedades campesinas preindustriales. Contra este riesgo de desintegración actuaría el simbolismo

mágico-religioso, el cual constituiría una especie de horizonte de rescate de la vida individual y colectiva.

A finales de los años cincuenta, De Martino ingresó en el mundo universitario y se fue alejando de la temática meridional para interesarse, al final de su vida (murió en 1965, a los 57 años), por la cultura burguesa, denunciando los «oscuros males» que la asediaban y profetizando, en un libro sobre los «apocalipsis culturales», el peligro de que nuestra civilización fuera hacia una moderna «crisis de la presencia», expresión de la creciente tecnificación y alienación del mundo contemporáneo. El *revival* pseudoreligioso de los años posteriores confirmaría de forma paradójica algunos de estos presupuestos.[28]

Desniveles de cultura y folclore de contestación

> La función que el folclore desarrolla frente a la cultura «oficial» es contestataria, a veces de forma consciente y explícita, otras en el ámbito inconsciente, implícito, aunque también incluye elementos inmovilistas. Con su misma presencia, en efecto, los valores folclóricos muestran los límites de la universalidad de los valores «oficiales», y en este sentido, el estudio del folclore puede ser uno de los medios más eficaces para descubrir el mecanismo de la ideología, para entender la mistificación llevada a cabo por la cultura oficial.[29]

De Martino fue el pionero de una serie de antropólogos italianos de gran valor que, reivindicando el maestrazgo ejercido por

[28] Ernesto de Martino: *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Clara Gallini (ed.). Turín: Einaudi, 1977.

[29] Luigi Maria Lombardi Satriani: *Folklore e profito*. Florencia: Guaraldi, 1973. [Traducción castellana: *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen, 1978, p. 22].

Gramsci, pusieron la primera piedra de una corriente marxista de estudio de la cultura popular: Alberto Maria Cirese, Vittorio Lanternari, Clara Gallini y Luigi Maria Lombardi Satriani pueden considerarse sus figuras más relevantes.[30] Alberto Maria Cirese, catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Roma, es un claro testimonio de la vinculación entre la tradición folclórica y las nuevas corrientes de estudio de la cultura popular. Interesado en la poesía popular, que ha estudiado minuciosamente, intervino al lado de De Martino en los debates de los años cincuenta subrayando la ambivalencia del folclore, que, «si por un lado está ligado aún a formas muy antiguas de sujeción a la naturaleza, por el otro sirve como pretexto para la rebelión y la afirmación de la propia presencia de clase».[31] En 1956 formulará la teoría de los «desniveles internos de cultura», siguiendo el hilo de las observaciones de Gramsci, para caracterizar la estratificación cultural que se da en el interior de las sociedades complejas —la que se da en las sociedades colonizadas pondría de manifiesto los «desniveles externos»—, así como los ritmos de crecimiento diferente que se dan en las distintas partes de la sociedad. Esta teoría la perfilará en el libro *Cultura egemonica e culture subalterne* (1971), donde incide en el problema de las relaciones entre la cultura de los grupos «subalternos» rurales y la de las elites urbanas: «En las sociedades llamadas "superiores", las distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones *sociales* entre clases o sectores dotados de diferente poder económico y político encuentran una confrontación general en ciertas distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones *culturales*.»[32] Para Cirese, el folclore tendría

[30] Los datos sobre estos autores corresponden a 1986, año en que fue originalmente escrito el texto.

[31] Alberto Mario Cirese: «Il volgo protagonista», op. cit., p. 163.

[32] Alberto Mario Cirese: *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo, 1971, p. 12. Véase también *Il folklore come studio dei disli-*

por objeto el estudio de los desniveles de cultura que en las sociedades complejas acompañan a los desniveles de clase. Dichos desniveles de cultura deberían buscarse en la poesía popular, los cuentos, las creencias religiosas, la música, las prácticas médicas, etc. El autor siguió interesándose por las relaciones entre el mundo popular y el mundo culto, especializándose en el siglo XIX, aunque más tarde dirigió su atención hacia el parentesco y la informática como instrumento de trabajo científico, en consonancia con la influencia ejercida en él por el estructuralismo.

Vittorio Lanternari, que ocupa la cátedra de Etnología de la Facultad de Magisterio de Roma, es uno de los antropólogos italianos más conocidos en el contexto internacional, por sus trabajos sobre los movimientos mesiánicos y anticoloniales en el llamado Tercer Mundo. A pesar de su especialización en la etnología de las sociedades no occidentales,[33] Lanternari se ha ocupado en diversas ocasiones del folclore, intentando hacer una lectura gramsciana de la «religión popular». Participó, por ejemplo, en el debate sobre el folclore en los años cincuenta con un artículo sobre la religión popular, donde ponía como ejemplo de la dialéctica dominación-subalternidad el conflicto entre la Iglesia oficial y las creencias populares en la fiesta de San Juan: «La larga y penosa historia de esta fiesta revela que frente a los continuos ataques que desde hace veinte siglos ha dirigido la Iglesia contra su paganismo, las masas rústicas le han opuesto sistemáticamente una "resistencia cultural" articulada en su religiosidad mágica y pagana, más cercana a las

---

velli interni di cultura. Cagliari: Università di Cagliari, 1961-1962; *La poesia popolare*. Palermo: Palumbo, 1958; *Intellettuali, folklore e istinto di classe*, op. cit.; *Antropologia e folklore, tra storicismo e marxismo*. Palermo: Palumbo, 1973.

[33] Vittorio Lanternari: *Movimenti religiosi di liberazione e di salvezza dei popoli opresi*. Milán: Feltrinelli, 1960 [traducción castellana: *Movimientos religiosos de libertad y salvación*. Barcelona: Seix Barral, 1965]; *Antropologia e imperialismo*. Turín: Einaudi, 1974.

necesidades vitales de las pobres y atrasadas comunidades rurales.»[34] También ha estudiado con precisión las fiestas de fin de año en un área etnográfica, situándolas en el contexto económico y social de las culturas agrícolas. También se ha interesado por el folclore en la sociedad contemporánea a partir de fenómenos como la protesta estudiantil, el consumismo, los movimientos carismáticos y neopentecostalistas, los Hare Krishna y los neorurales, mostrando la posibilidad de enfocar desde una perspectiva antropológica la misma cultura burguesa.[35]

Clara Gallini, catedrática de Antropología Cultural en el Istituto Universitario Orientale de Nápoles, puede ser considerada como la discípula más directa de Ernesto de Martino, continuadora de sus investigaciones sobre el mundo «mágico-religioso» del Mezzogiorno. Su primer libro, por ejemplo, es la finalización de una investigación emprendida por De Martino sobre los rituales de la *argia*, unas ceremonias con agua bendita que se celebran en Sicilia.[36] Sin embargo, Gallini se distinguirá del maestro en la mayor atención prestada a las relaciones entre infraestructuras y superestructuras, en correspondencia con una más coherente formación marxista. Como ella misma afirma, «respecto a De Martino me diferenciaba en el sentido de una mayor atención a las conexiones entre los niveles económico, social e ideológico. Me he alejado progresivamente de la tesis que ve la magia y la religión como una respuesta cultural a los riesgos de una "crisis de la presencia" a partir de una lectura más materialista de lo social».[37] Aunque

[34] Vittorio Lanternari: «Religione popolare e storicismo», op. cit., p. 212.

[35] Vittorio Lanternari: *Folklore e dinamica culturale*. Nápoles: Luguori, 1976; *La grande festa. Vita rurale e sistema di produzione nelle società tradizionali*. Bari: Dedale, 1976 [1959].

[36] Clara Gallini: *I rituali dell'argia*, Padua: Cedam, 1967.

[37] Clara Gallini: *Un filone especifico di studi nella antropologia italiana*, op. cit., pp. 18-19.

Gallini es conocida en nuestro país por su crítica «radical» a la antropología radical norteamericana (*Las buenas intenciones*, 1974), su labor como antropóloga se ha centrado en el trabajo de campo, especialmente en la isla de Cerdeña. En *Il consumo del sacro* (1971) estudia las «largas fiestas» que se celebran en verano y que duran nueve días. Consisten en pasar la jornada alrededor de un santuario acompañándose de grandes comidas. A diferencia de otras tradiciones, estas fiestas no han desaparecido con el impulso «modernizador», y en algunos casos incluso se han revitalizado. Para Gallini la «gran fiesta» era tradicionalmente una celebración de nivelación social, un aparato ideológico que, como momento de consumo colectivo, permitía igualar en el ámbito ceremonial y de consumo aquello que no estaba consentido en el nivel de la producción: es decir, conseguir una cohesión entre las clases. Es precisamente este énfasis en la función social del consumo lo que para Gallini explicaría la permanencia del resto en la actual sociedad de consumo: «La fiesta es un momento de consumo, y como tal puede ser refuncionalizado para la moderna economía, que de momento social esencial lo transforma en uno de tantos posibles momentos de consumo, que podían ser "disfrutados" aún por las nuevas clases, marginales o no. El resultado implícito de esto es que el sistema de las fiestas forma parte de una subalternidad no-antagonista.»[38]

Luigi Maria Lombardi Satriani, catedrático de Historia de las Tradiciones Populares en la Universidad de Calabria, es seguramente el antropólogo italiano más conocido en nuestro país (probablemente porque es el único que ha visto traducidos dos

[38] Ibid., p. 20. Véanse también *Dono e melocchio*. Palermo: Flaccovio, 1973; *Il consumo del sacro. Feste lungue di Sardegna*. Bari: Laterza, 1971; *Tradizione sarde e miti d'oggi. Dinamica culturale e scontri di classe*. Cagliari: Edes, 1977. [Traducción castellana: *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*. México: Galerna, 1975].

de sus trabajos). Su tesis principal, que presentó en 1967 en un artículo titulado «Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione», propone analizar la cultura subalterna en clave opositiva. La cultura popular sería de naturaleza contestataria, ya sea de manera explícita (en los cantos populares, por ejemplo, se pueden encontrar contenidos de oposición) o bien de manera implícita (por su misma presencia, el folclore muestra los límites de la penetración de la cultura y los valores burgueses). Aún reconociendo las funciones «narcotizantes» que puede tener el folclore, Lombardi considera prioritario investigar sus potenciales usos revolucionarios, apoyándose en los análisis de Gramsci y De Martino sobre el folclore progresivo. Cita, por ejemplo, una canción siciliana en la cual un sirviente se dirige al Cristo crucificado pidiéndole que destruya «la mala raza de los patrones». Cristo, refiriéndose a su amarga experiencia en la tierra, le invita a tomarse la justicia por su mano: «*Cui voli la giustizia se la fazza / Ne speri ch'autru la fazza pri tia.*» El peligro de esta legitimación religiosa de la revuelta la habrían captado las clases dominantes en 1857, cuando consideraron la canción como subversiva, prohibiéndola y sustituyéndola por una versión que subrayaba la resignación y el perdón como actitudes del buen cristiano.[39]

Las tesis de Lombardi Satriani han sido criticadas como una interpretación «populista» errónea de los escritos de Gramsci y De Martino, que no se basa además en ningún trabajo de campo y menosprecia la capacidad «hegemónica» de la cultura dominante que, de forma paradójica, en los mismos momentos en los que Lombardi explicitaba estas tesis, estaba acaban-

[39] Véase Luigi Maria Lombardi Satriani: «Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione», *Crítica marxista*, nº 6 (noviembre de 1968), pp. 64-88; *Antropologia culturale. Analisi della cultura subalterna*. Milán: Rizzoli, 1980 [1968], pp. 146-147 [traducción castellana: *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires: Galerna, 1975]; *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio, 1979.

do de destruir los últimos reductos de la cultura popular tradicional: «¿Es verdad que las masas populares son radicalmente "otras" respecto de las dominantes? Subrayar la alteridad significa eludir el análisis de los mecanismos de circulación cultural, que a menudo conllevan también la aceptación de los mensajeros de la cultura dominante y el hecho de someterse a determinados mecanismos de poder (como por ejemplo, la mafia). Significa hacer del pueblo una entidad abstracta, eludiendo el problema de los límites y de las restricciones que constriñen cotidianamente una cultura subalterna, precisamente en tanto que negada y oprimida.»[40] El mismo Lombardi, en un libro posterior (*Folklore e profito*, 1974), reconocerá la existencia de una tendencia del folclore a entrar en la lógica del lucro capitalista, quejándose a su vez de la banalización de la cual había sido objeto el concepto de «contestación» y matizando el sentido de su tesis: «La propuesta [del folclore como cultura de contestación] nacía de la urgencia de contraponer una visión ascética, si no idílica, del folclore, aún hoy difundida en Italia, de la exigencia de estudiar la cultura de las clases subalternas poniéndose de manifiesto los contenidos políticos opositores, explícitos e implícitos. El término "contestación" no había tenido aún la fortuna que tuvo a partir de 1968, con el movimiento estudiantil, y no había sufrido el proceso de desgaste que lo ha convertido en un tópico.»[41]

Modelos norteamericanos y trabajo de campo

> El hecho de que los montegraneses sean prisioneros de su propia moral, centrada en la familia, y que a causa de ello

[40] Clara Gallini: *Un filone especifico di studi nella antropologia italiana*, loc. cit., pp. 22-23.

[41] Luigi Maria Lombardi Satriani: *Folklore e profito*, op. cit., p. 21.

> no puedan actuar en común o por el bien común, constituye un obstáculo fundamental para su posterior progreso económico y para el progreso en general. Naturalmente hay otros obstáculos de gran importancia, como la pobreza, la ignorancia y una estructura social sobre la que el campesino se siente marginado de la sociedad. [...] El punto de vista que asumo es el siguiente: para los objetivos del análisis y de las líneas de acción, la base moral de una sociedad puede considerarse útilmente como un factor estratégico o condicionante.[42]

En 1961 se publicó *Una comunità del Mezzogiorno* (con un significativo subtítulo: «Las bases morales de una sociedad atrasada»), versión italiana del libro que Edward Banfield había publicado en Estados Unidos tres años antes. El libro es fruto de la investigación que el antropólogo había realizado durante algunos meses del año 1954 en Montegrano, pseudónimo de un pueblo del sur de Italia. Su tesis principal es que el «atraso» de la sociedad meridional tenía su origen, principalmente, en el *familismo amoral*, noción que resumía el concepto de vida en que se basaba la «mentalidad campesina». Su postulado básico era «maximizar las ventajas de corto alcance del núcleo familiar, suponiendo que todos los otros harán lo mismo. En una sociedad de familistas amorales, nadie va a seguir los intereses del grupo o de la comunidad, excepto si se identifican con los suyos».[43] Esto provocaba una situación de envidias y hostilidades constantes en la vida de la comunidad, que se manifestaba en las rivalidades entre las casas y en la imposibilidad de realizar actividades cooperativas —incluso las que tenían un tono político— destinadas a promover la riqueza y el bienestar del pueblo.

[42] Edward Banfield: *Una comunità del Mezzogiorno. Le basi morali di una società arretratta*. Bolonia: Il Mulino, 1961, p. 127.

[43] Ibid., p. 36.

Esto contrastaba, según el autor, con el profundo sentido comunitario existente en Estados Unidos, donde «estamos acostumbrados a ver florecer un gran número de iniciativas cuya finalidad es, en buena parte, el incremento del bienestar común» (¡incluyendo en estas desde la Cruz Roja hasta la Cámara de Comercio!). Para Banfield, solo un agente externo —el Estado— es capaz de mantener el orden y reducir el peligro de desintegración de la comunidad y la aparición de la violencia, con lo que amenaza constantemente al familismo amoral. Por consiguiente, solo el Estado tiene suficiente capacidad de promover el progreso del pueblo y destruir las «bases morales» que fomentan el atraso social.

Quien sepa de los fecundos debates que en aquella época involucraban a los estudiosos meridionalistas italianos sobre estas cuestiones (y que Banfield ignoraba); quien tenga conocimiento de las condiciones en las que el autor hizo su investigación (a duras penas unos pocos meses, sin nociones del idioma —se lo tenía que traducir su mujer—, y aún menos del dialecto, ni conocimientos de la historia local y las luchas campesinas que hacía pocos años habían afectado a la región); quien haya leído alguna de las propuestas del autor para fomentar el cooperativismo —como hacer una revista en una sociedad donde la gran mayoría de sus miembros eran analfabetos—; quien sepa todo esto no se sorprenderá con los siguientes comentarios de Franco Ferrarotti, uno de los sociólogos más prestigiosos del país: «Banfield [...] aplica con demasiada facilidad y extrínsecamente modelos y valores anglosajones (asociacionismo de base, racionalidad burocrática...) a una situación humana que es, en relación a estos modelos, radicalmente heterogénea y que, si se juzga basándose en estos, corre el riesgo de aparecer totalmente privada de sentido, o sea, absurda. [...] Los investigadores americanos han proyectado y aplicado sus técnicas con muchos escrúpulos, pero sin pararse a analizar, también, los modos de vida, el contexto histórico estudiado. Es decir, sin comprender, más allá de cualquier esquematismo idealista,

el significado de una situación histórica para los grupos que la viven.»[44]

Recordar esto sería totalmente irrelevante si no fuera porque el libro de Banfield se consideró durante mucho tiempo —y en algunos lugares aún se lo considera hoy en día— un texto solvente sobre la sociedad rural italiana, a partir del cual muchos antropólogos norteamericanos se formaron una imagen de este país. El mismo Banfield había escrito que «podía afirmar que por los aspectos tratados en este estudio, Montegrano es bastante "típico" del sur; en otras palabras, del resto de Lucania, de los Abruzzi, de Calabria, de las zonas internas de la Campagna, de las zonas costeras próximas a Catania, Messina, Palermo y Trapani», aunque no explicitaba las razones de estas conclusiones ni tampoco conocía directamente las regiones que nombraba. De hecho, su libro provocó un gran revuelo en el mundo de la antropología académica, sobre todo su tesis del *familismo amoral*. Algunos antropólogos americanos (como Friedman y Silverman) encontraron pruebas evidentes de este complejo en otras zonas de Italia. Otros autores se las arreglaron para confirmar este modelo en sociedades rurales a lo largo y ancho del planeta. Incluso en un pueblo de Castilla «los postulados establecidos por Banfield han sido sobradamente comprobados en la forma de pensar y actuar».[45]

El de Banfield no era un caso aislado. Con el plan Marshall, especialmente a partir de los años cincuenta, una serie de investigadores norteamericanos empezó a llegar a Italia, y a tomar el mundo meridional como terreno donde pasar el rito académico del trabajo de campo, donde verificar los modelos y teorías que traían desde sus países de origen. La mayoría se habían

[44] Franco Ferrarotti: «Osservazioni intorno al rapporto tra antropologia culturale e sociologia in Italia», *De Homine*, nº 17-18, p. 223.

[45] Joseph B. Aceves: *Cambio social en un pueblo de España*. Barcelona: Seix Barral, 1971, p. 167.

formado en la escuela de cultura y personalidad o bien en torno al funcionalismo. En sus presupuestos partían de la «teoría de la modernización» y de la *applied anthropology*. «El sur tiene que despertar» era el grito de estos reformistas moderados. De hecho, los gobiernos de la Democracia Cristiana esperaban de ellos respuestas al «problema meridional» y recetas para fundamentar el desarrollo, aunque la función práctica de estos estudios era, en gran parte, reducir las divisiones sociales y servir a un fin de control social, revistiéndolo todo con las hipótesis institucionales de la «modernización» (que para muchos equivalía a «americanización»). Como ejemplos de la «colonización teórica y del campo» por parte de los antropólogos norteamericanos, cabe señalar los trabajos de Friedman sobre Matera (1950-1955), de George Peck sobre Triarico (1950), de Walter Sangree en Sicilia (1950), o los de Donald Pitkin en Latina (1951), amén de los trabajos posteriores de Nelson, Noss, Cancian, Block, etc. Sin pretender omitir las diferencias de calidad y perspectiva de estas investigaciones, lo cierto es que, observadas en conjunto, se oponían a la tradición de antropología marxista autóctona naciente, que en general desconocían.[46]

Sin embargo, a la introducción de las corrientes norteamericanas en antropología contribuyeron también estudiosos italianos. El caso más destacado es el de Tullio Tentori, catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Roma, quien durante los años cincuenta estudió en Estados Unidos y, al regresar a su país, intentó aplicar a la realidad italiana lo que había aprendido con la ayuda de antropólogos americanos como Friedman. Desde la Escuela de Asistentes Sociales, donde era docente, promovió «investigaciones sobre el terreno» con una

[46] Massimo Squillacciotti: «L'approccio socio-antropologico in Italia: matrice statunitensi e ricerca sui campo», en Pietro Clemente et al.: *Il dibatitto sul folklore*, op. cit., pp. 259-286: Friedrich Georg Friedmann: «Osservazioni sul mondo contadino dell'Italia meridionale», ibid., pp. 287-299 (artículo publicado originalmente en 1959).

finalidad «reformista» y «asistencial», aunque debe decirse que algunas tienen bastante calidad. En el curso 1959-1960 obtuvo la primera *libera docenza* (un tipo de encargo de curso) en Antropología Cultural de la Universidad italiana (hasta el momento solo exístían estudios de Etnología, centrada en los pueblos primitivos, y de *Storia delle tradizioni popolari* —o Demología—, que se correspondía con el folclore). A partir de entonces trató de difundir la disciplina en el mundo académico. Como consecuencia, la expresión «antropología cultural» se asoció durante muchos años a una determinada corriente, más que a una disciplina científica.[47]

La confrontación de estas nuevas corrientes con la tradición autóctona se puede observar en una serie de artículos aparecidos en la revista de folclore *La Lapa* (1953-1955), con trabajos de Tentori, De Martino, Cirese, Friedman, Redfield, etc. Tentori, en «Sullo studio etnologico delle comunità» introdujo los conceptos de la *applied anthropology* y la metodología de la «tipología de culturas o civilizaciones»: «Para ejercer cualquier influencia (con fines educativos, políticos, asistenciales) sobre una comunidad o sobre alguno de sus miembros, no se puede prescindir de un conocimiento lo más objetivo posible. Este objetivo nos equipara, si se me permite la comparación, con el médico que intenta curar a un individuo. Del mismo modo que el médico, que actúa basándose en las nociones generales adquiridas sobre la estructura del cuerpo humano, sobre las funciones de sus órganos y sobre las reacciones a estímulos internos y externos, basándose en el examen del individuo parti-

[47] Tullio Tentori: *Per una storia del bisogno antropologico*. Roma: Inaua, 1983; «Note e memorie per una discussione dell'impostazione de l'antropologia culturale in Italia», *Problemi del socialismo*, nº 16 (1979), pp. 95-122. Tentori preparó una ponencia, que tuvo una gran repercusión, para el I Congreso Nacional de Ciencias Sociales (1958), titulada «L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un Memorandum» (incluida en el volumen citado de Tentori, pp. 153-172).

cular que le han confiado, del mismo modo, delante de una comunidad, debemos conocer a ciencia cierta la estructura que se da en general, y las técnicas que deben permitirnos hacer un examen objetivo para después poder estudiar, utilizando la aplicación de estas técnicas, la comunidad particular en cuestión. La investigación nos permitirá ver cuál puede ser la reacción eventual al elemento que queramos introducir...» Contra estas orientaciones se revolvió rápidamente Ernesto de Martino, quien las criticó tachándolas de desapego respecto a la vida sociocultural italiana y respecto a la tradición que, de Croce a Gramsci, había estado atenta a estos fenómenos: «Hay algunos de nuestros estudiosos que se acercan a la etnología italiana y al folclore sin tener la más mínima información sobre esta tradición, exaltados, quizás, por la *applied anthropology* americana, y deseosos de importarla a Italia. Se me permitirá decir que no tengo ninguna fe en el esfuerzo de estos estudiosos, que culturalmente son unos desapegados en lo que respecta a nuestra cultura nacional y, por consiguiente, los menos aptos para la obra de introducción y justificación del folclore en nuestra cultura.»[48]

Cabe decir que la evolución posterior acercaría estas tradiciones, haciéndolas converger en el estudio de la dinámica cultural con problemáticas y metodologías parecidas a folcloristas y demólogos, a antropólogos culturales e incluso a etnólogos. Estos «estudios demo-etno-antropológicos», como los llamó Cirese, constituyen un caso singular de convergencia de tradiciones disciplinarias que en Europa casi siempre se han dado la espalda. Es significativa la evolución del mismo Tullio Tentori. A partir de su trabajo como director del Museo de Artes y Tradiciones Populares de Roma, así como también de sus investi-

[48] Tullio Tentori: «Sullo studio etnologico delle comunità», *La Lapa*, nº 1 (septiembre de 1953), pp. 5-7; Ernesto de Martino: «Mondo popolare e cultura nazionale», ibid., p. 3; Robert Redfield: «Come i contadini concepiscono la buona vita», *La Lapa*, nº 344 (1955), pp. 92-102 (reproducidos en Pietro Clemente et al.: *Il dibatitto sul folklore,* op. cit.).

gaciones sobre los *Sassi* de Matera (los habitantes de unas casas construidas en la roca), irá tomando conciencia de la importancia de los rasgos folclóricos en la dinámica cultural, de la necesidad de considerar la historia como parte esencial de la investigación etnológica, y de la fecundidad del concepto «culturas subalternas» y de la dialéctica hegemonía-subordinación para la comprensión de la «concepción de la vida y del mundo» de los grupos que estaba estudiando. Poco a poco se irá vinculando a la tradición demartiniana, interesándose por la historia del «*bisogno antropologico*» en su país, aunque recientemente se ha especializado en el campo de la antropología de las sociedades complejas, dirigiendo investigaciones sobre los sistemas de vida y los conflictos sociales en un barrio popular de Bolonia, y sobre los valores e ideologías de la clase media de Roma.[49]

El terreno de la convergencia entre los viejos estudios folclóricos y la antropología moderna es el *trabajo de campo* en el propio país, sobre todo en áreas rurales, como ya había señalado De Martino, remarcando la prioridad esencial del trabajo etnológico. El interés por el estudio de las culturas subalternas, por la temática meridional y por los «desniveles internos de cultura» se ha concretado en una enorme cantidad de investigaciones sobre temas tan diversos como los cultos mágicos de los Abruzzi, los rituales del agua sagrada en Cerdeña, el milagro de la Virgen de las tres fuentes en Roma, los efectos aculturalizadores de la televisión, el ciclo y la estructura de la familia campesina, la condición de la mujer, la relación entre folclore

[49] Véanse, entre otros, Tullio Tentori: *Il sistema di vita di una comunità materana*. Roma: Unta Casas, 1956; *Scriti Antropologici* (5 vols.). Roma: Ricerche, 1969-1976 (en particular el vol. II, *La donna in Italia*, y el vol. IV, *La famiglia in Italia*); *Bonte, quartiere, citta. Indagine antropologica sul quartiere di San Carlo di Bologna*. Milán: Franco Angeli, 1972; y, en colaboración con Paolo Guidicini: *Percepcione di classe, modelli di comportamento e valori del celi medi a Roma: ipotesi di una recerca*. Roma: Inaua, 1981.

y lucha de clases en la mítica comunidad de Melissa —sede de una de las más importantes revoluciones por la posesión de tierras durante los años 1948-1953—, sobre la «circulación cultural» entre el mundo culto y el mundo popular, los procesos de aculturación de comunidades gitanas, las técnicas y los rituales agrícolas, la cultura de los emigrantes, etc.[50] Temáticas que el folclore tradicional había estudiado con un mero descriptivismo formal se analizaban ahora en el marco de un complejo contexto socioeconómico. Algunos temas nuevos, suscitados por la antropología y la sociología, se analizaban con especial cuidado, contemplando los aspectos folclóricos e históricos. No es un proceso lineal, porque muchos folcloristas siguen la inercia de la perspectiva tradicional, y las nuevas corrientes estructuralistas, neomarxistas, de la antropología simbólica y la «nueva etnografía», importadas del extranjero, ejercen una influencia notable sobre las nuevas generaciones de antropólogos. Pero, paulatinamente, estos irán haciendo las cuentas con la propia tradición. La celebración en 1974 de una serie de encuentros de «jóvenes antropólogos» en Florencia sobre la figura de De Martino es un hecho importante en este proceso de recuperación que contenía también una crítica a los modelos extran-

[50] Alfonso Maria di Nola: *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*. Turín: Boringhieri, 1976; Vincenzo Padiglione, «Il miracolo della vergine delle tre Fontane», en Francesco Saija (ed.): *Questione meridionale, religione e classi subalterne*. Nápoles: Guida, 1978, pp. 309-328; L. Rami (ed.): *Effetti della radiotelevisione su alcuni comuni degli Abruzzi*. Roma: Eri, 1979; Gian Luigi Bravo: *Donna e lavoro contadino nelle campagne astigiane*. Cueno: L'arciere, 1980; Francesco Faeta: *Melissa, Folklore, lotta di classe e modificazione culturale in una comunità contadina meridionale*. Florencia: La casa Usher, 1979; Pietro Clemente: *Mezzadri, letterati e padroni nella Toscana dell '800*. Palermo: Sellerio 1980; Amalia Signorelli: *Scelte senza potere. Il ritorno degli emigranti nelle zone dell'esodo*. Roma: Oficina, 1977; Claudio Marta: «Ideologíe dell'etnicità», *Uomo e Cultura*, nº 29 (1982), pp. 197-203.

jeros que se habían empezado a introducir durante la década de los cincuenta.

Folk revival e investigación militante

> Las líneas generales de nuestro trabajo [...] refuerzan su motivación política: seguir, articular, provocar el conflicto cotidiano por el control de las palabras, de los sonidos, de los gestos, de los significados, a través de la música, la historia, las culturas orales y populares y su conexión con las culturas de masas y la escritura [...] en el terreno de «la lucha de clases en la cultura». A través de muchos cambios ocurridos en nosotros mismos y en la sociedad, aún se trata de eso —y mucho más en la sociedad de la información, con una centralidad todavía más grande—.[51]

El estudio de la cultura popular en Italia no se ha dado únicamente en los ámbitos académicos ni se ha centrado exclusivamente en el mundo campesino «tradicional». Por un lado, ha ido surgiendo una serie de iniciativas de carácter local, en el mundo civil extrauniversitario, a menudo vinculadas a motivaciones políticas y de compromiso social, interesadas en estudiar, documentar e intervenir en toda la problemática del folclore, que a partir de los años sesenta, y con el denominado *folk revival*, despertaron un renovado interés. Por otro lado, el foco de atención se iba desplazando del mundo meridional al septentrional, del campesinado a los grupos subalternos urbanos, del mundo mágico-religioso a los problemas relacionados con la nueva «cultura de masas». Todo esto respondía a las transformaciones que estaba experimentando la sociedad italiana, que pasaba de ser fundamentalmente rural a experimentar un proce-

[51] «Editoriale», *I giorni cantati*, nº 0 (octubre de 1981), p. 1.

so de industrialización y urbanización masivas. El periodo iniciado con las ocupaciones de tierras y las luchas campesinas del sur de Italia se cerraba con el despoblamiento de este territorio y la consiguiente emigración hacia las ciudades industriales del norte (y del extranjero). La revitalización del interés por la cultura popular era lógica en unos momentos en los que estaba desapareciendo el folclore por el impacto aculturalizador de la industrialización y de la cultura de masas (en esa lucha de *apocalípticos* contra *integrados* analizada por Umberto Eco). Asimismo, tampoco era extraña la atención dispensada a las formas de expresión y acción de los «nuevos sujetos sociales» (como el proletariado, la juventud, las mujeres, etc.), que a través de las luchas y movilizaciones de los años sesenta y setenta estaban generando nuevos modelos de cultura.

El *folk revival* tiene sus precedentes en lo que Tullio Tentori ha llamado «antropología paralela», los trabajos que, desde mediados de la década de los cincuenta, habían realizado una serie de artistas e intelectuales que buscaban aproximarse a las temáticas relacionadas con la cultura popular: la recopilación de cuentos populares italianos de Italo Calvino; la novela de Leonardo Sciascia sobre una parroquia rural; los libros de Pasolini sobre los cantos populares y la marginalidad urbana; los de Danilo Dolci sobre el sur de Italia; la promoción, por parte de Cesare Pavese, de la «*collana viola*», una colección editorial sobre temas de antropología y religiosidad popular... por no hablar de la literatura de Levi y Scotellaro, del cine neorrealista de Visconti y Rossellini o del teatro de raíces populares de Dario Fo. La creación de los cada vez más numerosos *Musei della civiltà contadina*, el interés por los dialectos regionales, por la historia local, por las artes y tradiciones populares, etc., configuran un cambio trascendental en la actitud de menosprecio que hasta hacía poco había dominado la manera de abordar estos temas, pero asimismo pone de manifiesto su flaqueza: «No hay pueblo que no revalorice su patrimonio cultural, descubriendo fiestas y costumbres olvidadas, de tiem-

pos pasados; no hay región que no programe recopilaciones de tradiciones populares, museos de cultura campesina; centenares de estudiantes entusiasmados recorren la península con la grabadora y la cámara fotográfica buscando fiestas y animando a las viejecitas a recordar los "buenos tiempos".»[52] El peligro evidente de una recuperación nostálgica y consumista del folclore —aliñado con la mística de la ecología, el culto a lo rústico y tradicional— desemboca fácilmente en lo que Umberto Eco ha llamado «filosofía apocalíptica de la última playa». En otras palabras: la reconstrucción artificial, en el castillo de la industria imperial, de los tesoros culturales que el sistema al que representan ha hecho desaparecer.[53] Aun así, no puede negarse que este *folk revival* ha tenido también efectos fecundos, especialmente en el campo de la investigación. Podemos nombrar, por ejemplo, la sobresaliente revista *La Ricerca Folklorica*, que además de prestar su atención a la cultura popular tradicional, se ha ocupado de la relación de esta con la cultura de masas.

[52] Véanse a este respecto Italo Calvino: *Fiabe italiane*. Turín: Einaudi, 1971 [1956]; Leonardo Sciascia: *Le parrochie di Regalpetra*. Bari: Laterza, 1956; Pier Paolo Pasolini: *Una vita violenta*. Milán: Rizzoli, 1972; Danilo Dolci: *Fare presto (e bene) perché si muore*. Turín: De Silva, 1954. Sobre los museos de cultura campesina, véanse Alberto Mario Cirese: *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizione contadine*. Turín: Einaudi, 1977; Massimo Tozzi: *I musei della cultura materiale*. Roma: La Nuova Italia, 1984.

[53] Véanse Umberto Eco: *Dalla periferia dell'impero*. Milán: Bompiani, 1977, p. 50; y también *Apocalittici e integrati*. Milán: Bompiani, 1977 [1964]. Una buena crítica a este *folk revival* puede encontrarse en Vincenzo Padiglione: «In margine al dibatitto sul folklore», en Franco Ferrarotti: *Antropologia*, op. cit., p. 132 y ss. Este mismo autor tiene un sugerente texto introductorio de divulgación en el que estudia desde las tradicionales procesiones locales hasta las manifestaciones obreras: *Al di là del folklore*. Roma: Minerva, 1978.

En la renovación de los estudios folclóricos merece especial atención la tarea que llevó a cabo Gianni Bosio al frente del Nuovo Canzoniere Italiano y del Istituto Ernesto de Martino de Milán, que han destacado en el estudio del canto social y político, tanto del de tipo tradicional como de los nuevos cantos de protesta obreros y juveniles. Desde el año 1966, y con la colaboración de antropólogos como Alberto Cirese, el Istituto Ernesto de Martino ha movilizado a un número muy importante de investigadores-militantes con el objetivo que se propone el lema de la entidad: trabajar «para el conocimiento crítico y la presencia alternativa del mundo popular y proletario». Tal y como indica su nombre, se siente continuador de la herencia demartiniana de enlace entre investigación y compromiso político en el nuevo ámbito urbano-industrial de la Italia septentrional. La tradición de Gianni Bosio ha tenido continuidad en un gran número de iniciativas de carácter local (como el Circolo Bosio de Roma), pudiéndose seguir su pista en revistas como *Problemi del Socialismo* (fundada por el propio Bosio), *Primo Maggio* (dirigida por Cesare Bermani) e *I giorni cantati* (dirigida por Sandro Portelli).[54]

Estas iniciativas han planteado la cuestión de la «investigación militante» en el campo del folclore. En palabras de Sandro Portellli, «la prioridad asignada a la investigación sobre el terreno se entiende, en primer lugar, como crítica de una antropología cuya preocupación teórica acaba haciendo desaparecer el propio objeto de la investigación, transformándose

[54] Gianni Bosio: *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza di interessi verso le forme di espressione e di organizzazione «spontanee» nel mondo popolare e proletario*. Milán: Bella Ciao, 1975; Cesaro Bermani: «Dieci anni di lavoro con le fonti orali», *Primo Maggio. Saggi e documenti per una storia di classe*, nº 5 (primavera de 1975), p. 47; Cesaro Bermani, Mimmo Boninelli: «Ricerca e istituzioni. L'attività dell'Istituto Ernesto de Martino», *I giorni cantati*, nº 1 (junio de 1981), pp. 159-164.

en una disciplina en la que los antropólogos se estudian a sí mismos, expropiando los considerados «objetos» de la investigación de su propio lugar de objetos. Quiere ser, también, un intento por recuperar una relación entre método y conocimiento de la realidad, alejándose de una actitud elitista que considera el análisis de los fenómenos concretos menos «nobles» que el refinamiento del método, y que ve el trabajo de campo como una ingrata y pesada *corvée* que se debe superar para llegar a la cátedra o a la biblioteca. Por lo que respecta a la finalidad de conocer y transformar realidades social e históricamente definidas, la prioridad del trabajo de campo impone una interdisciplinariedad radicalmente diferente de la yuxtaposición de microcosmos disciplinarios que caracteriza la aproximación institucional y académica a la investigación».[55] Estas ideas comportan una inversión del carácter unidireccional de las relaciones entre el investigador y el objeto de la investigación, entre observador y observado. Por ejemplo, en una investigación de dos años que el Istituto Ernesto de Martino realizó en Bérgamo sobre la historia de un barrio popular entre 1908 y 1976, se recogió una gran cantidad de documentación (3.000 fotografías, 48 entrevistas de historia oral, objetos de cultura material, periódicos, cartas, contratos de alquiler, manifiestos reivindicativos, etc.), a partir de la cual se reconstruyó el paso del campo a la fábrica, las transformaciones dentro de la familia, en el hogar, en las relaciones generacionales, en las formas del trabajo y de la fiesta, en las formas de resistencia y protesta de las clases no dominantes (término que prefieren al de «clases subalternas»). Todo esto, sin embargo, no respondía únicamente a la finalidad de sacar una publicación o «recuperar las tradiciones locales»: «Nuestro trabajo ha partido del día de hoy para remontarse —conjuntamente con la gente del

[55] Alessandro Portelli: «Ricerca sul campo intervento politico, organizzazione di classe. Il lavoro del Circolo Gianni Bosio di Roma», *Studi Antropologici Italiani e rapporti di classe*, op. cit., p. 193.

barrio— a aspectos del pasado, para reconstruirlo a partir de los problemas que tiene hoy el barrio, para ver cómo se ha llegado a las contradicciones actuales. [...] No cabe duda de que es justo defender también el patrimonio de las tradiciones locales; pero para que esto llegue a ser un momento estimulante, de dinamización de la gente que vive en ese lugar.»[56] Del mismo modo, las investigaciones sobre el canto político, donde más han destacado estos grupos, no se han limitado únicamente a la recopilación de canciones (aunque han creado una colección de discos de notable calidad: «*I dischi del sole*»), sino que se han esforzado por recoger el contexto socioeconómico. Así, por ejemplo, la reconstrucción del repertorio de algunos cantores populares politizados de la región de Umbría se transformó, por requerimiento de los informantes, en una completa investigación sobre la historia obrera de Terni basada en fuentes orales.[57]

La revista *I giorni cantati*, que empezó a publicarse en forma de boletín en 1973 y que desde los años ochenta ha tenido continuidad en formato normalizado, es uno de los órganos de expresión de estas iniciativas. Definida como «revista de culturas populares y culturas de masa», su itinerario muestra esta doble fidelidad que en otros países puede parecer imposible, así como la continuación entre la investigación folclórica clásica y los nuevos temas emergentes, por lo que no duda en servirse de instrumentos de comunicación poco habituales en el discurso político y científico: la música, la poesía, la autobiografía, la fotografía, la entrevista, etc., sin descuidar el rigor de técnicas más tradicionales. Una selección de algunos de los artículos publicados, que no pretende ser exhaustiva, puede darnos una idea sobre los temas que se trataron: «Etnomusicología y etnoci-

[56] Cesaro Bermani, Mimmo Boninelli, op. cit., pp. 163-164; Paolo Flores d'Arcais: «Storia Militante. Alcuna perplessità», *Ombre Rosse*, nº 30 (septiembre de 1979).

[57] Alessandro Portelli: *Biografia di una città*. Turín: Einaudi, 1985.

dio», «Experiencias de investigación sobre cultura proletaria en Roma», «Cantar en las casas okupas: Roma, 1969-1970», «Tarantelas de los habitantes de chabolas», «Campesinos y ciudadanos», «Cultura de clase y cultura industrial», «La Santa Trinidad y la Oficina de desocupación», «Cultura juvenil y trabajo agrícola», «La fotografía como instrumento de investigación», «La cultura de los graffiti y el folclore metropolitano», «Representación del trabajo en la memoria de la mujer», «Rock, política, cultura popular», etc.[58]

Me gustaría concluir explicando un sugerente ejemplo de cómo esta perspectiva puede transformar la visión tradicional del trabajo científico, y volver así sobre las «Osservazioni sul folklore» de Antonio Gramsci, con quien hemos establecido nuestro punto de partida. En efecto, en uno de los números de *I giorni cantati*, dedicado monográficamente al tema «Historia, memoria, imaginario», hay un artículo firmado por el Circolo di Ricerca Gianni Bosio, con el título «Osservazioni del "folklore" su Gramsci». Se trata de una interesante investigación, a partir de fuentes orales, sobre la imagen que del dirigente comunista tienen los obreros italianos, especialmente los de la región de Umbría. El juego de palabras del título pretende recordar que la diferencia entre quien observa y quien es observado se sostiene solo si se considera la relación de modo unidireccional. Los obreros italianos —los que tuvieron contacto directo con Gramsci, y los que han podido hacerse una idea a través de testimonios indirectos— exponen su particular percepción de la figura del «fundador». La cultura observada, pues, tiene la posibilidad de expresarse a propósito del autor de las «Osservazioni». Y en esta reconstrucción de la «memoria histórica» y del «imaginario colectivo» del proletariado sobre Gramsci caben tanto los relatos precisos y las descripciones de hechos que

[58] *I giorni cantati. Rivista di cultura popolare e cultura di massa*, 1973-1987.

realmente sucedieron, como las fabulaciones míticas o fantásticas (así la de un viejo militante comunista que explica con todo lujo de detalles cómo se evadió de la cárcel junto a Gramsci o las de los numerosos testimonios de personas que relatan la presencia de Gramsci en su ciudad, que los autores del estudio han comprobado que es falsa). En ambos casos lo que emerge no es solo la voluntad de «documentar» a Gramsci, sino también de interpretarlo, de atribuirle un significado simbólico, dentro del marco del patrimonio mítico de la cultura obrera: «Gramsci encarna un papel —el de *fundador*— que desempeña una función muy importante en el pensamiento mítico. A todo ello contribuye tanto la forma en que murió como, sobre todo, el hecho de que su presencia se asocia a un periodo de tiempo —"antes del fascismo"— que se percibe como *diferente* al tiempo presente y separado por una nítida fractura: un tiempo por tanto afín al tiempo antes del tiempo en el que se inserta el mito.»[59] La imagen de Gramsci se organiza en torno a dos polos. Por un lado, la interpretación en los términos de la cultura tradicional de las clases subalternas (el santo, el mártir, el bandolero social, el fundador); por otro, la glorificación abonada por la organización política fundada por él mismo y por las biografías más o menos oficiales (una glorificación interesada sobre todo en un Gramsci apto para legitimar las opciones políticas actuales). Un polo alimenta al otro, en una circularidad mítica que es uno de los aspectos más interesantes de la relación entre organización política y masas que se ha llevado a cabo históricamente en Italia: «Esta circularidad es un dato ambivalente. Constituye, ciertamente, un elemento de la peculiar fuerza del Partido Comunista Italiano en su capacidad por arraigar en el terreno de la cultura de la propia base, pero es un atajo que empieza por perjudicar la claridad política y

[59] Collettivo di ricerca del Circolo Gianni Bosio: «Osservazioni del "folklore" su Gramsci», *I giorni cantati*, nº 1 (1981), pp. 32-45.

finalmente se vuelve difícil de gestionar cuando los mitos agotan su utilidad (pensemos, por ejemplo, en el caso del mito de Stalin en la Unión Soviética). Aquí se abre la cuestión de si esta circularidad entre imaginario colectivo de base e imaginario colectivo de organización es aún válido en el Partido Comunista después de las transformaciones de los años setenta.»[60]

«*Per non concludere in bellezza*»

> De Martino inicia el posterior desarrollo y profundización del marxismo y su «actualidad» está destinada a crecer cada vez más, aunque por el momento su influencia en la cultura italiana (y todavía más en la mundial) es relativamente modesta y no la que merecería tener.[61]

Al final de este recorrido por la historia de la antropología italiana, he intentado desenredar el hilo de la influencia gramsciana y demartiniana. Creo haber aportado pruebas suficientes para demostrar la fecundidad analítica de esta corriente profundamente arraigada en la realidad sociocultural del país que, bajo el impulso de Gramsci y De Martino, ha privilegiado el estudio de las dinámicas culturales en el marco de una óptica de clase a partir de la consideración de la existencia de desniveles de poder material y cultural en las sociedades complejas, prestando una especial atención a las expresiones culturales de las clases subalternas. Antes que hablar de *escuela*, prefiero hablar de *tradición*, ya que este término describe mejor la heterogeneidad, la flexibilidad y su capacidad para influir en

[60] Ibid, p. 45.

[61] Ernesto de Martino: *La fine del mondo*, Clara Gallini (ed.), Turín: Einaudi, 1977, p. 439. Por supuesto, en el texto original pone «Gramsci» en lugar de «De Martino».

otros ámbitos disciplinarios. Con notable originalidad respecto al contexto internacional —que a veces afrontará las mismas cuestiones con retraso y sin citar el caso italiano: pensemos en las relaciones entre antropología y marxismo o en el debate sobre el concepto de cultura popular—, la antropología italiana es un caso único en Europa occidental de continuación entre los viejos estudios folclóricos y las nuevas corrientes de la antropología cultural. Su impacto se ha notado en algunas características genuinas de la antropología hecha en Italia: el énfasis en el trabajo de campo sobre el propio territorio nacional; el vínculo entre investigación y compromiso político; la centralidad de la «cuestión meridional»; el interés por el mundo de la religiosidad popular, el simbolismo y el ritual; la importancia notable del factor histórico; la capacidad de incisión en otras ciencias sociales y en el vigoroso mundo extra-académico de la «investigación militante».[62]

¿Cuál es la influencia de la tradición gramsciana en la antropología catalana? ¿Cuál puede ser su vigencia en el análisis de la dinámica cultural de la contemporaneidad? A primera vista aparecen muchos elementos parecidos entre las raíces de los estudios etnológicos de Italia y Cataluña. Solo para nombrar algunos: la existencia de una tradición autóctona de estudios folclóricos; la precariedad y el número reducido de colonias en las que realizar estudios de etnología «exótica»; la presencia hasta hace relativamente poco de amplias masas campesinas y de ámbitos muy extendidos de pervivencia de modelos «tradicionales» de cultura; la penetración tardía de una antropología cultural de filiación anglosajona y marcadamente funcionalista; el «colonialismo teórico y de campo» de los antropólogos norteamericanos, que tomaron las zonas rurales como ámbitos de estudio; las problemáticas relacionadas con una industria-

[62] George R. Saunders: «Contemporary Italian Cultural Anthropology», *Annual Review of Anthropology,* nº 13 (1984), pp. 444-466.

lización y urbanización tardías y rápidas, y con los procesos migratorios internos y externos, etc. Aun así, el camino seguido por la antropología en ambos países tiene muy poco en común. La antropología catalana, como en general la de otros territorios del Estado español, no ha sido capaz de dar el paso del folclore a la antropología moderna. El folclore permanece anclado en un formalismo romántico y conservador, mientras que la antropología se ha desarrollado en función de modelos foráneos, a menudo poco sensibles a las tradiciones autóctonas.[63]

Por desgracia, la influencia de la tradición gramsciana en la antropología catalana ha sido, hasta el momento, ínfima. En el ámbito de la antropología académica es raro nombrar la obra de Gramsci (las mismas «Osservazioni sul folklore»), como también lo es citar los trabajos de De Martino y el resto de los antropólogos italianos. La no existencia de traducciones puede ser un importante factor explicativo, aunque no el único. Es cierto que en los debates propiciados en el Institut Català d'Antropologia sobre la cultura popular se ve un acercamiento a la antropología marxista italiana, pero en general no pasa de ser una referencia circunstancial. En el libro colectivo *La cultura popular a debate*, por ejemplo, la obra de Gramsci aparece cita-

[63] Para una síntesis de la historia del folclore europeo, véase Llorenç Prats: «Folclore y etnología en Europa», en Joan Frigolé (ed.): *Las razas humanas*. Barcelona: Instituto Gallach, vol. IV, pp. 193-210. Sobre la antropología en Cataluña y en el Estado español: Joan Josep Pujadas y Dolors Comas: *Antropologia catalana o antropologia a Catalunya? Tradicions i nous enfocaments. Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nº 2 (1983), pp. 71-98; Josep Maria Comellas: «Antropología sin colonialismo. La profesión de antropólogo y el desarrollo del Estado en la España contemporánea», *III Congreso de Antropología*, San Sebastián, 1984. Sobre la transición fallida del folclore en la etnología en Cataluña véase: Llorenç Prats, Joan Prat, Dolors Llopart (eds.): *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos i institucions* (1853-1981). Barcelona: Serveis de Cultura popular, 1982.

da únicamente dos veces, De Martino ni siquiera aparece y Lombardi Satriani es el que sale triunfante, con cuatro citas (sin duda por tener dos libros traducidos al castellano). Únicamente en el artículo de Dolores Juliano podemos encontrar un esbozo de análisis gramsciano (en el caso de la subcultura doméstica).[64]

¿Qué lecciones aporta el caso italiano al estudio de la dinámica cultural de nuestra realidad nacional? Estamos convencidos de la aplicabilidad del análisis gramsciano en otros contextos, para la comprensión de aspectos aún oscuros de las culturas subalternas tradicionales, así como de las nuevas dinámicas culturales generadas en ámbitos urbanos. Ejemplos como las investigaciones del *Centre for Contemporary Cultural Studies* de la Universidad de Birmingham sobre las subculturas juveniles británicas de la posguerra, en las que parten de Gramsci para elaborar un complejo modelo teórico y analítico de las relaciones cultura dominante/culturas subalternas y cultura popular/cultura de masas, nos muestran que tal cosa es posible y factible, o, al menos, más posible y factible que cuando Cristo se detenía en Éboli.[65]

[64] Dolores Juliano: «Una subcultura negada: l'àmbit domestic», en Dolors Llopart, Joan Prat, Llorenç Prats (eds.): *La cultura popular a debat*. Barcelona: Altafulla, 1984, pp. 39-47. Véase también Isidoro Moreno: «Cultura tradicional, cultura popular y cultura de las clases populares. Hacia una redefinición de conceptos», *Col·loqui sobre l'estudi de la cultura popular*. Saifores: Institut Català d'Antropologia, junio de 1981; Joan Frigolé: «Cultura popular i societat de classes», ibid.

[65] Stuart Hall, Tony Jefferson (eds.): *Resistance Through Rituals. Young Subcultures in Post-War Britain*. Londres: Hutchinson University Press, 1981.

Postscriptum

> El viaje a la tierra del remordimiento ha terminado: un viaje que no quiere ser contemplación de un paisaje místico, sino comprensión histórica de un paisaje humano, y que experimentó como problema ambos términos de la relación, los visitantes y los visitados, la tierra recorrida y sus ocasionales peregrinos.[66]

En 1995 tuve ocasión de participar en el *Convegno internazionale Ernesto de Martino nella cultura europea*, que tuvo lugar en Roma y Nápoles, impulsado por Clara Gallini, Marcello Massenzio, Carla Pasquinelli y Amalia Signorelli, en el que tomaron parte buena parte de los antropólogos italianos —entre ellos, muchos de los citados en el texto anterior— y también algunos de los conversos a la obra demartiniana en Francia (Daniel Fabre, Giordana Charuty), Gran Bretaña (Ian Lewis), Alemania (Thomas Haschild), Polonia (Miroslaw Nowaczyk) y Estados Unidos (George Saunders). Mi intervención, centrada en las conexiones entre la antropología italiana y la catalana (con alguna incursión a la antropología española y la mexicana), acabó reivindicando la necesidad de traducir la obra demartiniana, en particular *La terra del rimorso*, por su interés evidente entre nosotros: «Los encuentros y desencuentros entre la tradición demartiniana y las antropologías ibéricas y latinoamericanas remiten a un déficit que supongo lamentarán otros autores en este congreso: los problemas de difusión de su obra originados, fundamentalmente, por la inexistencia de traducciones. Ello refleja, sin duda, las relaciones de hegemonía/subalternidad que, también en el ámbito científico, vinculan a las antropologías centrales con las peri-

[66] Ernesto de Martino: *La terra del rimorso*. Milán: Saggiatore, 1994 [1961], p. 269.

féricas.[67] Para no concluir *in bellezza*, me gustaría señalar el reto que supone, para los cultivadores de la obra demartiniana, la difusión de sus textos. Mientras la laguna hace tiempo que empezó a paliarse en el caso de Gramsci, la traducción de De Martino es todavía una asignatura pendiente.»[68]

El año 2000 (con cuarenta años de retraso) se publicó finalmente en Barcelona la versión castellana de *La tierra del remordimiento*, con un bello prólogo de Tullio Sepilli, y aparecieron algunas reseñas sobre la misma, a cargo de jóvenes antropólogos, que intentaban recuperar el hilo demartiniano de la antropología italiana.[69] Hasta entonces solo se había traducido la antología *Magia y civilización* (publicada en Argentina en los años sesenta) y su ensayo teórico *El mundo mágico* (publicado en México en los ochenta), pero ninguna de las obras de la trilogía meridional.[70] También existían unas versiones castellanas de las obras de Gramsci, así como algunos libros de Lombardi Satriani, Cirese y Gallini (publicadas en México en los años setenta).[71] Tras la traducción de la obra sobre el tarantismo, se

[67] Ulf Hannerz, Thomas Gerholm: «The Shaping of National Anthropologies», *Ethnos*, nº 47 (1982), pp. 12-35.

[68] Carles Feixa: «De Martino dalla Catalogna. Furori, simboli, valori nelle culture giovanili», en Clara Gallini, Marcello Masenzio (eds.): *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Nápoles: Liguori, 1997, p. 74.

[69] Ernesto de Martino: *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra, 2000. Gabrielle Leflaive: «Reseña de "La tierra del remordimiento"», *Política y sociedad* (2003); Pablo Romero: «Ernesto de Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano», *Quaderns-e*, nº 1 ICA, (2003). http://www.antropologia.cat//antiga/quaderns-e/01/01a09 txt.htm [consulta 10/09/2008].

[70] Ernesto de Martino: *Magia y civilización*. Buenos Aires: Ateneo 1965; *El mundo mágico*. México: UAM, 1985.

[71] Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. México: Era, 1970-1975. Alberto Mario Cirese: *Ensayos sobre las culturas subalternas*. México:

ha reeditado en Buenos Aires *El mundo mágico*,[72] y en México no cesa de crecer el interés por la obra del etnólogo italiano, a lo que sin duda ha contribuido la tarea propagandística de dos antropólogos de origen argentino y buenos conocedores de la obra demartiniana, Néstor García Canclini y Eduardo Menéndez, así como las relaciones con antropólogos italianos como Amalia Signorelli y su discípula Angela Giglia (coordinadora de la prestigiosa revista *Alteridades*).[73] Además de la traducción de las dos obras meridionalistas restantes (*Muerte y llanto ritual*, *Sur y magia*), quedaba pendiente difundir el debate en torno al folclore progresivo, lo que este volumen viene en parte a remediar. De Martino vuelve a estar de moda, y espe-

---

Cuadernos de la Casa Chata, 1979. Luigi Maria Lombardi Satriani: *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires: Galerna, 1975; *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen, 1978. Clara Gallini: *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*. Buenos Aires: Galerna, 1975. Una lista completa de las obras traducidas de De Martino y del resto de antropólogos italianos puede consultarse en la bibliografía incluida al final de este volumen.

[72] Ernesto de Martino: *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.

[73] El hecho de que las primeras traducciones de De Martino se publicaran en Argentina y México no es casual. A Argentina su obra llegó a través del sociólogo Gino Germani y se difundió entre la comunidad académica italo-argentina del exilio, siendo estudiada desde los años sesenta en las facultades de antropología (Eduardo Menéndez y Dolores Juliano: comunicación personal). En México, los paralelismos con la escuela indigenista —la antropología como «ciencia del buen gobierno», según la feliz expresión de Manuel Gamio, padre fundador de la antropología mexicana— eran evidentes, y la ruptura política posterior a 1968 favoreció la recepción de un marxismo culturalista muy apropiado para investigar la propia realidad nacional. Véase Carles Feixa: *La ciudad en la antropología mexicana*. Lleida: Universitat de Lleida, 1993.

ramos que el presente libro contribuya a que no sea algo pasajero y se fundamente en un conocimiento más profundo de los textos, de sus contextos (y también, en este caso, de sus contratextos).[74]

[74] Quiero agradecer a los responsables del MACBA, y en particular a Jorge Ribalta, la posibilidad de publicar estos textos. Quizá no sea casual que este proyecto haya surgido de la preparación de la exposición fotográfica *Archivo universal* en la que han convergido los retratos de *latin kings* de Barcelona (esas «bandas» juveniles forman parte del proceso de «barbarización de la cultura» expresado en su momento por De Martino) con las imágenes sobre el tarantismo de Franco Pinna, el fotógrafo que colaboró con el etnólogo italiano en sus itinerarios meridionales. Las culturas subalternas no solo convergen en el espacio: también pueden hacerlo en el tiempo.

Cultura y clase obrera*

Ernesto de Martino

Según una convicción arraigada en la *alta cultura* de nuestro país, en Italia el marxismo teórico habría durado exactamente cinco años, desde 1895 hasta 1900, es decir, desde la publicación del ensayo *In memoria del Manifesto dei Comunisti* de Labriola hasta la primera edición de los ensayos marxistas de Croce. Este breve lapso de tiempo habría terminado con la demostración «definitiva» de que el valor del marxismo «era pragmático y no científico, y científicamente ofrecía solo una pseudoeconomia, una pseudofilosofia y una pseudohistoria». Otra convicción asumida por la *alta cultura* de nuestro país es que, desde entonces, tras aquella liquidación teórica, el marxismo siguió viviendo y moviendo la historia, pero «a través de la propaganda por la acción» y por lo tanto fuera de la auténtica ciencia, «como simple catecismo revolucionario, restituido a Europa desde Rusia, donde se había implantado en una forma más basta que la original, sin apenas esfuerzo por afinarlo y demostrar que puede aproximarse al intento que tuvo lugar en Italia de 1895 a 1900».

Aunque pueda parecer pretencioso, este juicio plantea ciertamente un problema que no puede eludirse si se aspira a clarificar las relaciones entre cultura y clase obrera. No hay duda de que la cultura tradicional de nuestro país ha llevado a cabo un trabajo efectivo para entrar en contacto con el marxismo, para examinar cada uno de sus elementos, para asimilar «los

* Texto publicado originalmente en *Quarto Stato*, III, nº 1 (1948), pp. 19-22.

motivos de verdad», para extraer «sugerencias» útiles, en definitiva, para realizar un juicio integral y «vacunarse» contra la difusión de la «epidemia». De manera que podemos preguntarnos si a este trabajo, a este esfuerzo, le corresponden un trabajo y un esfuerzo análogos por parte de los marxistas italianos, por parte de la conciencia ideológica del movimiento obrero italiano, con objeto de instituir un diálogo efectivo con la cultura tradicional, para insertarse en la realidad histórica de la cultura italiana, para identificar los temas políticos utilizados por esta cultura, y para elaborar respuestas pertinentes, críticamente adecuadas. Pues bien, en honor a la verdad —y para cumplir con nuestro deber de autocrítica— debemos reconocer que este trabajo no ha existido, que este diálogo ha faltado, que este acuerdo con nuestra historia cultural aún no se ha producido. La consecuencia de ello es que los temas polémicos antimarxistas, elaborados por la alta cultura tradicional, se han ido consolidando, han formado opinión pública, se han transformado en fuerzas históricas ampliamente utilizadas en la lucha contra el movimiento de liberación de la clase obrera. En la guerra ideológica desencadenada contra la clase obrera y su movimiento de liberación, la cultura marxista es víctima de la iniciativa cultural del adversario, recibe demandas embarazosas a las que no responde de forma adecuada, no sabe identificar los puntos débiles efectivos del humanismo idealista (o espiritualista) circunscrito, no consigue conducir a este humanismo frente al tribunal que lo ha de juzgar, y su alegato de acusación no causa mella, no suscita el escándalo radical, el escándalo que afecta de pleno al adversario y le obliga a renovar sus argumentos para defenderse. Todo esto no es fruto de una debilidad intrínseca del marxismo, sino de las debilidades del trabajo cultural de los intelectuales marxistas, deficiencia tanto más grave por cuanto surge precisamente en un país en el que los representantes cualificados de la cultura tradicional han llevado a cabo un trabajo bastante serio para «vacunar la ciencia contra la epidemia marxista».

Al elaborar sus temas polémicos, la cultura tradicional intenta presentarse como un pensamiento históricamente más maduro que el marxista, como «superación» del marxismo. Se dice, por ejemplo: «El Espíritu sopla donde quiere, tanto en el burgués como en el proletario: el marxismo, al considerar la cultura como superestructura de la estructura económica subyacente y como reflejo de la lucha de clases, envilece la libertad de la ciencia, niega la universalidad de los valores.» O bien: «La búsqueda de la causa auténtica del proceso histórico revela un pensamiento teologizante, implicado todavía en el mito: la estructura económica de la sociedad como *verdadera causa* de la historia (aunque sea en última instancia), debe ponerse al mismo nivel que el resto de interpretaciones metafísicas (Dios, la raza, el ambiente, etc., como *verdadera causa* de la historia). El materialismo histórico representa una regresión respecto a la teoría historiográfica más moderna, que ha expulsado de su esfera el concepto naturalista de causa, substituyéndolo por nociones más pertinentes desde el punto de vista historiográfico, las de origen, desarrollo y finalidad.» O bien: «Como doctrina para transformar el mundo, el marxismo traiciona el carácter práctico y por tanto no científico y teórico: subordinando la misma filosofía a la exigencia revolucionaria, a la fundación del Estado obrero, es el enemigo declarado de la autonomía del pensamiento, del desinterés y de la pureza de la teoría.» O bien: «El marxismo es en sustancia antihistoricista, porque proyecta una salvación *definitiva* del género humano, un reino definitivo de la libertad, en el cual la historia es materialmente suprimida: el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad es un mito, pues la historia es, a lo largo de todo su curso, historia de la libertad, y se alimenta de oposiciones y contrastes que renacen eternamente.» O bien: «La conquista del Estado por parte de la clase obrera y la dictadura del proletariado no desemboca en el mítico reino de la libertad, sino en el Estado burocrático más pesado, centralizado, tiránico, que la historia recuerde: la razón de ello es que solo se puede educar a los hombres

en la libertad mediante la libertad, es decir, mediante una forma de estado que garantice plenamente las libertades fundamentales. De la dictadura solo nacen nuevas servidumbres, cada vez más exasperantes, como lo demuestran los ejemplos históricos del fascismo y del nazismo», etc.

Lo que estos temas polémicos tienen en común es que persiguen desacreditar el marxismo en el plano cultural, mostrar que es inferior a la crítica, es decir, al nivel alcanzado por la ciencia y por la cultura. Se busca así difundir la convicción de que el marxismo es una «nueva barbarie», un «nuevo medioevo», la «pérdida de las conquistas más altas de la civilización europea-occidental», la «negación de los valores cristianos», etc. En esta obra de vulgarización de los resultados de la alta cultura, tales fórmulas perentorias, de extraordinaria eficacia persuasiva, se multiplican de manera ilimitada, alcanzan una forma adecuada para suscitar el escándalo, para provocar oleadas de odio fanático. Los órganos de formación de la opinión pública son movilizados para ilustrar el peligro apocalíptico que avanzaría desde el este, y que amenazaría las mismas raíces de la familia, de la dignidad del hombre; los periódicos satíricos avalan en sus viñetas la imagen del comunista como un tipo humano despreciable, incluso orgánicamente distinto del resto de la humanidad (con tres narices, frunciendo el ceño), un tipo humano inferior, bestialmente obtuso, de frente baja y espesa cabellera («Camarada, *L'Unità* no lo dice», «Contraorden, camarada»), etc. En base a estas fórmulas vulgarizadoras de descrédito cultural, en base a esta «guerra santa» destinada a aislar culturalmente a la clase obrera e *incluso* a poner en cuestión por esta vía su movimiento de liberación, en base a la práctica de lucha, ha tenido lugar el encuentro *de facto* entre idealismo historicista y espiritualismo católico. Si *teóricamente*, sobre el terreno estrictamente ideológico, el idealismo historicista y el espiritualismo católico pueden soslayar sus diferencias hasta configurarse el primero como «alta cultura», como «pensamiento moderno», y el segundo como «cultura popular», «cultura del vulgo», mito

o incluso superstición mágica, sobre el terreno *práctico*, sobre el terreno del antagonismo de clase, la religión de la libertad ha mezclado sus aguas, en el momento decisivo de la lucha, con la *libertas* teorizada por León XIII. Sintiéndose incapaz de vulgarizar con sus propias fuerzas los temas políticos antimarxistas y convertirlos en convicciones colectivas y por tanto en fuerzas históricas eficaces, sin organizaciones *ad hoc* de las que disponer, sin la experiencia ni la técnica necesarias para movilizar a las masas, la tradición idealista ha dejado voluntariamente que la defensa de la «libertad», de la «dignidad de la persona humana», de los «valores cristianos», etc. fuese asumida por la Iglesia, por su aparato, por la Compañía de Jesús, por la Acción Católica, por los curas de pueblo, por un partido vinculado a la organización eclesiástica, por un gobierno clerical, por el jefe de policía de este gobierno, sin preocuparse (*maiora premunt!*) por si el clericalismo, saliendo como Lázaro de la tumba donde parecía que el pensamiento laico lo había sepultado, no iba a desaprovechar esta ocasión para reemplazar la libertad de Croce por la *libertas* de León XIII, la «dignidad del hombre» del humanismo y del Renacimiento por el «magisterio de la Iglesia» y los «valores cristianos», en definitiva, por el papa.

Y bien: si la ofensiva cultural desencadenada contra la clase obrera y su movimiento de liberación ha conseguido indudables éxitos (piénsese en la atmósfera milenarista hábilmente provocada con ocasión del 18 de abril),[1] la razón no debe buscarse solo en las facilidades ofrecidas por la situación internacional, por la polarización de las fuerzas reaccionarias en los países de Europa occidental en torno al capitalismo angloamericano, por el progresivo desfallecimiento de la alianza de la clase obrera, a medida que el genérico «espíritu de resistencia» era reempla-

[1] El autor se refiere al resultado de las elecciones constituyentes de 1948, con la victoria de la Democracia Cristiana y la derrota del Frente Democrático Popular (que agrupaba a comunistas, socialistas y otras fuerzas de izquierdas), en un clima anticomunista alimentado por la CIA. (*N. del T.*)

zado por la lucha por reformas estructurales: al menos en nuestro país, la razón cabe buscarla también —y en medida nada desdeñable— en el hecho que, por parte del marxismo, ha faltado un diálogo efectivo con la alta cultura de nuestra tradición nacional, y ha faltado además un esfuerzo analítico serio para dominar la situación religiosa italiana, la realidad que se esconde tras el nombre de catolicismo (una cosa es el catolicismo del cardenal Schuster, y otra el catolicismo del bracero de Andría), ha faltado el conocimiento exacto de la estructura y de la técnica de lucha de la Iglesia, de los argumentos en los que la fe católica encuentra su aval, se arraiga en la conciencia, se transforma en convicción colectiva. No se ha llevado a cabo ningún estudio serio para determinar los vínculos entre ciencia católica y realismo positivista, la confluencia objetiva entre pensamiento católico e idealismo,[2] los modos concretos de la función reaccionaria de la Iglesia. Prácticamente, objetivamente, en la actual ofensiva contra el movimiento obrero manejada con tanto vigor y con relativo éxito en nuestro país, el catolicismo y la Iglesia representan un precioso aliado del idealismo historicista, un aliado que vulgariza, mitifica, hace accesible a la convicción popular los temas políticos elaborados científicamente por la alta cultura idealista: la cultura marxista nacional ha hecho más

[2] Gramsci recuerda, a propósito de esto, que «objetivamente Croce fue un precioso aliado de los jesuitas contra el modernismo» y propone interrogarse por qué Croce, en su *Historia de Europa*, no explicó el modernismo de la misma guisa que el catolicismo liberal, considerado en cambio por él como una victoria de la religión de la libertad, que conseguía penetrar incluso en la ciudadela de sus más acérrimos enemigos. Hay un juicio del padre jesuita Vetter que podría ser suscrito por Croce, un juicio según el cual es necesario distinguir entre el marxismo como teoría, a quien la ciencia habría ya hecho justicia, y el marxismo como hecho práctico, como movimiento obrero: con esa forma estaría todavía históricamente activo. Sería interesante establecer una comparación entre la interpretación historiográfica y la interpretación, de los padres jesuitas Schmitt y Koppers, del materialismo histórico como «principio heurístico».

bien poco para combatir como es debido la alta cultura adversaria, para explorar sistemáticamente la imponente fuerza histórica de la Iglesia, tan potentemente organizada, tan profundamente activa, tan fuertemente arraigada en nuestro ambiente («la única cosa auténticamente histórica en Italia es el papa», decía Labriola), tan experta en la mejor manera de enseñar, de «beneficiar almas», de persuadir, pese a constituirse en un inmenso potencial reaccionario, cuando es preciso y en momentos decisivos, a disposición de la burguesía nacional e internacional. ¿Debemos, pues, sorprendernos si la ofensiva «teológica» milenarista, llevada a cabo con motivo del 18 de abril, nos ha cogido desprovistos de armas ideológicas adecuadas, de técnicas diferenciadas de propaganda, sin cuadros suficientes para hacer frente a las fuerzas combinadas de la alta cultura y del ejército clerical? ¿Debemos sorprendernos si, en el fragor del combate, hemos tenido a menudo la impresión de ser luchadores de esgrima que no conseguían tocar al adversario, como si nuestro florete fuese más corto que el del rival?

La necesidad de «historizar» el marxismo, de insertarlo en el plexo histórico de nuestra vida cultural, de convertirlo en fuerza plasmadora de la tradición, puede suscitar dudas y perplejidades, sobre todo en cuanto al problema de las relaciones con la clase obrera de la URSS y de la cultura soviética. ¿Cómo están exactamente las cosas a este respecto? Sin duda el leninismo, en cuanto marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria, representa no ya una simple adaptación del marxismo a las condiciones rusas, sino un avance de la teoría revolucionaria, válido para la clase obrera en su conjunto. Que el proletariado ruso haya pasado de ser clase subalterna a ser clase hegemónica, que haya tenido que defender al Estado obrero de múltiples insidias internas e internacionales, que haya completado la construcción socialista en la sexta parte del mundo, todo esto fundamenta históricamente su preeminencia, su función de guía y de vanguardia respecto de otras fracciones del proletariado mundial que se encuentran en el

gobierno, pero no en el poder, y que están aún en una posición de clase subalterna. Quien no reconozca este avance histórico de la clase obrera rusa sobre otras fracciones de la clase obrera mundial corre inevitablemente el peligro de volver a caer en los errores y desviaciones ya superados por el sector más avanzado del proletariado internacional, se sitúa fuera de la unidad de la clase obrera, fuera del socialismo, fuera del marxismo, al otro lado de las barricadas, está en connivencia con la burguesía.

Por otra parte, persiste el peligro de que el reconocimiento de esta preeminencia se interprete erróneamente como una aplicación mecánica de la experiencia de la clase obrera rusa para transformar la sociedad en otros países del mundo. El avance del marxismo como experiencia viva de la clase obrera no finaliza con el paso de esta clase de subalterna a hegemónica en un solo país, sino que prosigue a medida que el proceso se extiende, a medida que otros países —que *todos* los países— del mundo entran en la órbita del socialismo o luchan para entrar en él. Ello se relaciona con la infinita variedad de situaciones históricas concretas en las que la clase obrera debe actuar, y por tanto con la continua renovación de los problemas y de las experiencias. Pero aquí gravita otro peligro: que esta «adaptación histórico-crítica» del marxismo se interprete erróneamente como ruptura del vínculo internacional de clase, como ruptura del vínculo de la clase con su fracción internacional más avanzada, como pretexto para enmascarar un deslizamiento efectivo y cuesta abajo hacia la colaboración de clase y del oportunismo.[3] El marxismo «creativo», a diferencia del «dogmáti-

[3] Debemos preguntarnos si, para garantizar la progresiva historización del marxismo a medida que se expande en el mundo, es suficiente la crítica y la autocrítica interna de los partidos comunistas, o bien si, al menos en los países de Europa occidental, tal garantía puede basarse en la existencia de dos partidos distintos y aliados de la clase obrera. Por otra parte, debemos preguntarnos si los partidos socialistas no corren el riesgo de precipitarse cuesta abajo por la pendiente del oportunismo. La cuestión

co», se mantiene alejado de ambos peligros, siendo siempre, en cada momento de su desarrollo y de su crecimiento, experiencia de toda la clase, experiencia de la fracción internacional más avanzada de la clase y percepción de la situación particular, del ambiente histórico específico, en el que se espera que la clase actúe *hic et nunc*.

En general, puede decirse que el marxismo, en cuanto teoría del movimiento obrero, es teoría en movimiento, doctrina que crece, se completa y se perfecciona gracias a la experiencia de la clase obrera en este o en aquel país, en esta o en aquella situación histórica, frente a estas o aquellas fuerzas tradicionales. De ello se sigue, sobre el terreno propiamente cultural, la necesidad de dialogar continuamente con la cultura de la tradición, con las formas nacionales asumidas por esta cultura, con la historia nacional en su conjunto. De ello se sigue que el marxista, el ideólogo militante de la clase obrera, debe dominar la cultura de su país, ya sea en la forma más elevada, más refinada, o bien en la forma popular religiosa o supersticiosa: solo así su marxismo será conciencia viva, históricamente arraigada.

El gran mérito de Gramsci consiste precisamente en haber entendido profundamente la necesidad de historizar el marxismo en nuestro país, respecto a la historia cultural italiana, es decir, respecto al idealismo historicista y al espiritualismo católico, y de haberse propuesto la tarea —que lamentablemente no pasó de esbozo— de elaborar desde el marxismo la respuesta adecuada frente al activismo antimarxista de la cultura tradicional. De la manera más clara, sitúa el problema en sus justos términos: «Es preciso llevar a cabo respecto a la concepción filosófica de Croce la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la praxis han hecho respecto a la concepción hegeliana. Este es el único modo históricamente fecundo

---

puede ser decidida solo a partir de la experiencia de lucha concreta, y es precisamente tal experiencia dramática la que tiene hoy lugar en Italia.

de determinar una actualización de la filosofía de la praxis, de hacer progresar esta concepción a partir de la necesidad de la vida práctica inmediata, vulgarizándola, a la altura que se pueda, mediante la solución de las tareas más complejas que el desarrollo de la lucha actual propone, es decir, yendo hacia la creación de una nueva cultura integral.» A través de Gramsci tuvo lugar el intento, por primera vez a cargo de un militante italiano de la clase obrera, de rendir cuentas con la historia cultural de la nación, con la Italia que tuvo la Rinascenza, que no tuvo la Reforma, que después del Rinascimento tuvo la Contrarreforma, que intentó reconquistar una función cultural universal a través del Risorgimento, y que sin embargo, después de 1870, se replegó sobre sí misma, echando a perder la semilla de épocas precedentes; con la Italia que se insertó de nuevo en las grandes tradiciones culturales europeas a través del idealismo historicista, desarrollando y ampliando la conciencia cultural de la filosofía clásica alemana; con la Italia concreta, histórica, determinada *hic et nunc*, con sus estructuras sociales, con su Mezzogiorno disgregado y con su Cristo parado en Éboli, según la imagen que tanto gustó a Levi. Por esta Italia, Gramsci trabajó y escribió sin romper el vínculo con «Ilici», es decir, con el movimiento proletario más avanzado, con la vanguardia y la guía del movimiento. Ha llegado la hora de que este trabajo, apenas iniciado por Gramsci, siga adelante con el propósito de formar tradición cultural, pero tradición viva, que aspire a convertirse en organismo y que se mueva sin pausa hacia esta meta. Pensamos que *Quarto Stato* puede erigirse en el lugar de cosecha, en el punto de encuentro de todos los intelectuales italianos que creen en el marxismo como verdad que transforma el mundo insertándose, en cada fase del proceso liberador, en el plexo histórico del mundo.

En torno a una historia del mundo popular subalterno*

Ernesto de Martino

La actitud de la «civilización europeo-occidental» hacia las formas culturales del mundo popular subalterno, es decir, de los pueblos coloniales y semicoloniales, y del proletariado obrero y campesino de las naciones hegemónicas, refleja del modo más crudo las necesidades, los intereses y la completa limitación humanista de la clase dominante: la burguesía. Por ello es preciso decir que en este sector, directamente afectado por el carácter fundamental de una sociedad fundada en la división en clases, y que toca de lleno los motivos de la explotación y del predominio, la cultura tradicional a duras penas consigue ocultar ciertas deformaciones substanciales, y juega, por decirlo así, con las cartas descubiertas, con una ingenuidad por lo demás muy reveladora. En otro lugar[1] se ha ilustrado el perfil naturalista que vicia la etnología y el folclore en el área de difusión de la «civilización burguesa», constatando cómo la investigación consistía casi exclusivamente en la recogida y clasificación de

* Texto publicado originalmente en *Società*, V, nº 3 (1949), pp. 411-435. El artículo apareció precedido por la siguiente nota de la redacción: «Aunque no podemos compartir algunas de las tesis e interpretaciones presentadas aquí por Ernesto de Martino (que prometemos discutir y que invitamos a discutir), creemos que este ensayo será de gran interés para nuestros lectores, pues trata de uno de los problemas más vivos que debe abordar hoy nuestra cultura.» (Nota de Carla Pasquinelli, op.cit., p. 46).

[1] En mi colección de ensayos *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza, 1941. Véase también mi ensayo «Religionsethnologie und Historicismus», *Paideuma* (septiembre de 1942).

materiales, o bien en su ordenamiento según espacio, tiempo y causalidad. Esta inmensa cantidad de trabajo contrasta con la relativa exigüidad de los resultados respecto al *significado* de las instituciones culturales primitivas, envueltas aún todas ellas, o casi todas, en densas tinieblas, o bien objeto de hipótesis explicativas que en realidad no explican casi nada. La exogamia y el totemismo, el *maná* y el *tabú*, el horror por el incesto, los complicados sistemas de parentesco, el hechizo y el contrahechizo, los ritos de pubertad, las mutilaciones y los tatuajes, las experiencias iniciáticas del brujo y los poderes paranormales, los mitos de origen e incluso la creencia en el llamado «ser supremo» (por no mencionar otros problemas, como por ejemplo la relación entre magia y religión), todo esto constituía, para este intento de ciencia del mundo popular subalterno, un misterio, un misterio para el que no se poseía la clave; y para esclarecer este misterio no bastaban las *descripciones* más o menos precisas del fenómeno, el mapa de su difusión, las conexiones causales, etc., porque de lo que se trataba era de *comprender* un hecho humano, y de verlo con la misma transparencia significativa con la que aparece, por ejemplo, la «declaración de derechos del hombre». Así pues, esta inercia historiográfica no es casual, ni es una impotencia decretada por el cielo, sino que obedece a razones muy claras y terrenales: el *naturalismo* de la investigación etnológica europeo-occidental refleja, en el plano de la consideración científica, la *naturalidad* con la que el mundo popular subalterno es tratado por la civilización burguesa en el plano práctico-político. Frente al hecho de que el mundo popular subalterno constituye, para la sociedad burguesa, un mundo de *cosas* más que de *personas*, un mundo natural que se confunde con la naturaleza dominable y explotable (o bien se distingue por rasgos no decisivos); frente al hecho de que tal mundo, para la sociedad burguesa, es un problema casi exclusivamente (y en cualquier caso, fundamentalmente) de conquistadores, agentes comerciales y funcionarios coloniales, prefectos y jefes de policía; frente al hecho de que aquí el

problema práctico del *orden* ocupa un lugar preeminente; frente a todo ello, las formas culturales de aquel mundo se han configurado esencialmente como material que *ordenar* en una ciencia natural del *hombre*, como si fuera un conjunto de problemas técnicos para filólogos adiestrados. El humanismo circunscrito de la «civilización occidental» es, pues, inherente a la estructura de la sociedad burguesa: precisamente porque es característico de tal sociedad que Cristo no «vaya más allá de Éboli», el mundo que vive más allá de Éboli les ha parecido a la etnología y al folclore burgueses como ahistórico, o bien como historia posible pero que no se enfrenta efectivamente a la memoria del historiador.

La exactitud de estas conexiones se manifiesta con total claridad cuando se intenta recorrer la historia de la etnología y del folclore como «ciencias». Sin duda no es casual que el naturalismo que predomina en toda la investigación etnológica (y folclórica) encontrara su primer y más favorable ambiente para desarrollarse en la Inglaterra victoriana, que tanto avanzó en la vía del imperialismo colonial: obviamente, una sociedad que acogió en su seno y admiró a un hombre como Cecil Rodhes solo podía producir, en el plano «científico», una generación de celosos recolectores y clasificadores del material cultural de los «salvajes». Si Tylor o Frazer no fueron jamás movidos por una «piedad» histórica efectiva hacia lo arcaico, si creyeron haber logrado su tarea colocando esta o aquella institución primitiva en su esquema evolucionista, si ante la «barbarie» no supieron tener otra actitud que la del intelectual horrorizado por la ignorancia y los delirios de la ignorancia (*tanto potuit religio suadere malorum!*), la razón de ello debe buscarse en el clima histórico en el cual vivieron y sentaron cátedra.

Este clima «victoriano» en el que surgió y prosperó la ciencia del mundo popular subalterno tuvo influencia decisiva no solo en Inglaterra, sino en todos los países hegemónicos más o menos empeñados en la carrera de los imperialismos. Incluso cuando se hablaba de *historia*, y en los últimos años del

siglo XIX y en los primeros del XX se formó en Alemania, por obra de Frobenius, Graebner y Ankermann, la llamada «escuela histórico-cultural», en el fondo se trataba solo de una nueva *técnica* de trabajo etnológico, de un método empírico que permitiera identificar los complejos culturales, establecer su sucesión en el tiempo, señalar el cruce de las causas y los efectos. Si tuvo lugar (y todavía perdura) un intercambio tan intenso entre filología, etnología e historia, entre instrumentos heurísticos y memoria histórica efectiva, entre descripción externa del suceder y significado humano de lo sucedido, si fue posible creer que se hacía historia gracias a la mecánica y rígida aplicación del método estadístico;[2] si, en definitiva, durante tanto tiempo dio la impresión de que se había olvidado que una cultura es un organismo vivo, y además un modo significativo de resolver determinados problemas existenciales, es por la conexión señalada entre la explotación política de las masas populares subalternas y la consideración naturalista de su cultura.

Tal conexión se revela de forma brutal en la llamada escuela funcionalista, fundada en Inglaterra por Malinowski. La escuela funcionalista renuncia deliberadamente a ocuparse de la historia (más exactamente: de perspectivas cronológicas y de datación), concibe la cultura de un pueblo como un complejo funcional determinado por la fisiología de los individuos que componen la sociedad, y confía a la etnología el deber de instruir a funcionarios y administradores coloniales. El motivo más abiertamente reaccionario y pirático de esta tendencia etnológica es el siguiente: siendo, según Malinowski y sus seguidores, la cultura de un pueblo un complejo funcional en equilibrio,

[2] El carácter mecánico de la escuela histórico-cultural indujo a Frobenius a una polémica no falta de interés. De tal polémica el lector italiano puede informarse gracias a la traducción de un trabajo de un discípulo de Frobenius, Jensen: *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart: August Schröder Verlag, 1948 (la traducción aparecerá en la «Colección de estudios etnológicos, psicológicos y religiosos» de la editorial Einaudi).

determinado por la fisiología de los individuos que componen la sociedad, no es oportuno alterar este equilibrio en aras del buen gobierno de la colonia. Con la ayuda de jefes locales y de instituciones sociales y de los usos tradicionales es mucho más fácil gobernar a los indígenas. Solo hace falta clarificar las funciones de estos usos e instituciones y ponerlos luego al propio servicio. Naturalmente, en el marco de esta técnica de dominio práctico, la introducción, más allá de ciertos límites, de la cultura europea, incluso de la mera instrucción, aparece como factor perturbador del equilibrio, y por tanto peligroso. Los señores Chapple y Coon, seguidores americanos de la escuela funcionalista inglesa, escriben en su libro *The Principles of Anthropology*: «Un cambio [en la situación de la etnología] se ha verificado desde hace dos décadas, cuando muchas personas influyentes empezaron a comprender que la etnología puede *ser explotada en la administración colonial*, en el campo específico de las normas que deben disciplinar las relaciones entre los blancos y los denominados pueblos primitivos. Uno de los primeros en aplicar este descubrimiento y hacer un uso práctico fue el gobierno británico, que dispuso que los administradores coloniales, en contacto con los pueblos indígenas, debían ser etnólogos cualificados. Una circunstancia muy afortunada, tanto para el gobierno como para los indígenas, fue que muchas de las personas afectadas por esta disposición habían sido instruidas por Bronislaw Malinowski.» Los señores Chapple y Coon nos informan además de que la experiencia de la «etnología aplicada» puede ser aplicada provechosamente incluso en la esfera de los pueblos occidentales: a esta tentación no supo resistirse el profesor W. I. Warner, que consiguió «con igual éxito y mayor utilidad» aplicar al estudio de la sociedad europea y americana la experiencia de trabajo acumulada en el trato con australianos del norte. ¿De qué se trata? Se dice pronto. Bajo la influencia del profesor Warner, los profesores F. J. Roethlisberger, de la Universidad de Harvard, y el profesor W. J. Dickson, de la Sociedad Eléctrica Occidental, han

escrito el libro *Management and the Worker* (1939) (he aquí el punto culminante) en el que la técnica «científica» del administrador colonial funcionalista se transfiere al campo de la administración y de la dirección de determinada masa obrera empleada por una empresa capitalista (en este caso, la Sociedad Eléctrica Occidental). El carácter reaccionario de esta etnología, es decir, su nada inocente motivación práctico-política en provecho de esta o aquella burguesía nacional, se manifiesta asimismo en los llamados «modelos de cultura» (*patterns of culture*) de los etnopsicólogos americanos, para quienes el «tipo cultural» o «psíquico» de un pueblo determinado constituye un dato natural, extrahistórico, inmutable, una especie de sustancia metafísica que se parece bastante a la *Rassenseele* de los racistas alemanes, y a las almas culturales (apolínea, dionisíaca, etc.) con las que fabulaba Oswald Spengler: sin olvidar que, en el caso de los etnopsicólogos americanos, se trata de apuntalar ideológicamente los intereses prácticos de la propia burguesa nacional, como cuando, basándose en asertos «científicos» de esta escuela, se afirma por ejemplo que el nazismo es fruto del complejo racial psicológico del pueblo alemán, que todo intento de crear una Alemania democrática unida está inevitablemente abocado al fracaso, porque los alemanes son por naturaleza «totalitarios», que el desmembramiento y colonización del país es la única solución adecuada, y, por último, que dicha tarea debe confiarse a las «democracias occidentales», cuyo modelo psíquico las convierte en las únicas portadoras de la paz y del bienestar universal.[3]

[3] Para la polémica con la etnología burguesa, véase S. P. Tolstov: «La scuola sovietica nell'etnografia», *Etnografia sovietica* (1947). El concepto funcional de «experimento», propio de los funcionalistas, es típicamente naturalista. Ellos hablan de experimento, actual y vivo, de un complejo juego de acciones y reacciones entre civilización europea y mundo primitivo: pero este experimento lo conciben precisamente al modo de la *física* o de la *biología*, salvo en la imposibilidad práctica de repetirlo inde-

En el caso de Malinowski y sus afines, el carácter práctico-reaccionario de la etnología burguesa es tan explícito que ni siquiera merece la pena insistir en ello: los funcionalistas hablan de hecho sin rubor de etnología *aplicada* (y sabemos en qué sentido se concibe tal aplicación). Pero la transferencia de pasiones prácticas y de intereses de clase a la investigación etnológica toma una forma más refinada y maliciosa, disimulada en complicados juegos ideológicos, lo cual no quita sin embargo que la sustancia de tal cosa permanezca inalterable. Sin pretender evocar aquí el «estado de naturaleza» de los ilustrados como momento de la polémica burguesa contra la sociedad feudal, o las tesis reaccionarias de Bonald o De Maistre fundamentadas en una imagen convencional del mundo primitivo, bastará citar dos ejemplos contemporáneos. El primero proviene de la rama vienesa de la escuela histórico-cultural, y en particular de la «hipótesis» del padre Schmidt sobre la religión primitiva de la humanidad. El marco de tal religión es el siguiente: los primeros hombres creyeron en un ser supremo, único, creador, omnipotente, eterno, santo, indivisible y supersensible, ahora en el cielo, pero antes, justo tras la creación, vivo entre los hombres, iniciador en la era paradisíaca del orden moral, social y ritual y de las capacidades técnicas, custodio omnisciente de la costumbre, propietario y señor de los medios de subsistencia, dispensador benévolo de favores pero al mismo tiempo severo castigador del pecado: a este Dios se le rezaba con fervor, y se le dedicaba el sacrificio prístino, consistente en la ofrenda de la primicia de la recolección y de la caza, en reconocimiento al poder absoluto de Dios sobre los alimentos animales y vegetales, y en acción de gracias por la conservación de estos bienes. A esta antiquísima religión del género humano debieron de

---

finidamente en iguales condiciones. Véase a este propósito lo que dice un funcionalista moderado, Mühlmann, en su ensayo metodológico incluido en *Lehrbuch der Ethnologie*, dirigido por Preuss (Münster, 1937).

pertenecer en definitiva las ceremonias de iniciación de la juventud, ceremonias mediante las cuales el patrimonio cultural de las gentes prístinas, comunicado por Dios a los hombres en la era paradisíaca, se transmitía de generación en generación y de un periodo histórico al siguiente.[4] No se trata aquí de precisar a través de qué motivaciones en apariencia escrupulosamente objetivas, de qué simulaciones de rigor filológico, de qué inferencias arbitrarias y de qué integraciones y manipulaciones tendenciosos llevaron al padre Schmidt a su «hipótesis» de la *Urreligion* monoteísta: lo que debe destacarse, una vez creado el milagro de esta religión primitiva, es que el padre Schmidt se las arregla para hacer intervenir a Dios como causa del milagro. *Luego* existió una revelación primitiva cuyos documentos y pruebas son precisamente la *Urreligion* y sus supervivencias actuales, más o menos dispersas y alteradas.[5]

Lo primitivo es por tanto utilizado para ofrecer nuevos argumentos a lo apologético, para confirmar la persuasión religiosa, para mostrar el acuerdo entre ciencia y fe, para enriquecer con nuevos argumentos las encíclicas papales (véanse los artículos comentados por la *Summi Pontificatus*, aparecidos en los números del 24, 29 y 31 de marzo de 1940 en el *Osservatore Romano*), y en última instancia para consolidar la potencia de la Iglesia en la sociedad moderna. El segundo ejemplo de etnología «aplicada» en un sentido reaccionario nos lo ofrece Hauer, en quien la obra de estudioso de las formas culturales primitivas se combina de manera no casual con su actividad de teórico y propagandista infatigable de la *fe alemana*, del *Urwille* religioso del pueblo alemán. Como es sabido, Hauer se convirtió en guía del movimiento por la fe alemana (*Deutscheglau-*

[4] Véase, del mismo Schmidt, el sexto volumen de su *Der Ursprung der Gottesidee*, 1935, pp. 378-477.

[5] Ibid., pp. 468-508. Véase De Martino: *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza, 1941, pp. 94 y ss.

bensbewegung), y lo encontramos desde el principio en el comité directivo de la *Arbeitsgemeinschaft*, constituida en 1933 en el congreso de Eisenach, y por lo tanto, en base al *Führerprinzip*, jefe dictatorial del movimiento unificado, caracterizado por una singular reminiscencia pagana (piénsese en las fiestas de primavera, de verano, del equinoccio, en las conmemoraciones de los muertos, en la consagración de la juventud, de las bodas, etc.). Con ello, Hauer, en vez de dominar el mundo primitivo con una perspectiva histórica (tarea que tenía encomendada como hombre de ciencia), se dejaba dominar por ese mundo, se mantenía prisionero de su círculo mágico, o ponía como ideal una concepción de la vida y del mundo en la que estaban ampliamente representadas experiencias de vida y fórmulas ideológicas que, históricamente, pertenecían al pasado. Por lo demás, él mismo se encargaba de avivarlas y potenciarlas de hecho entre las masas, camuflándolas con aquel aire de modernidad necesario para conferirles una cierta, aunque precaria, dignidad.[6] Objetivamente (y esta es la consideración decisiva), Hauer se convirtió de tal guisa en instrumento de la aventura hitleriana y, cualquiera que fuese su *Deutsche Gottschau*, sin duda contribuyó a ampliar la fuerza fanática del *Gott mit uns* impreso en los cinturones de los soldados alemanes lanzados a la conquista del mundo.[7]

[6] Sobre Hauer véase, además de sus obras como historiador de las religiones (sobre todo *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*. Kohlhammer: Stuttgart, 1923, de próxima traducción en Einaudi), su obra fundamental sobre la «fe alemana», *Deutsche Gottschau*. Stuttgart: Karl Gutbrod Verlag, 1934.

[7] La actitud fundamentalmente naturalista de la cultura tradicional frente a las formas culturales del mundo popular subalterno no se contradice, sino que incluso se reafirma, por la actitud de Vico o de Bachofen. De hecho, es bien cierto que Vico formuló por primera vez el retorno histórico a lo primitivo, y que Bachofen se rebeló frente al modo con el que ordinariamente «los eruditos tratan lo antiguo y lo primitivo, reducién-

Esta actitud dominante de la cultura tradicional frente a las formas culturales del mundo popular subalterno ha entrado en crisis al mismo tiempo que la sociedad de quien era expresión. A escala mundial, las masas populares luchan por entrar en la historia, para invertir el orden que las mantiene subalternas. El fenómeno, característico de la época del capitalismo moribundo y de la revolución proletaria, ha adquirido particular relieve en la fase en la que el socialismo, victorioso en un solo país, se difunde en el resto del mundo bajo la guía internacional de aquel país y nacional de los partidos de la clase de vanguardia, de la clase obrera. El movimiento de liberación abarca hoy a centenares de millones de hombres sencillos, objeto de explotación y de dominio en la sociedad dividida entre burgueses y proletarios: se trata de pueblos coloniales o semicoloniales que se levantan contra el juego impuesto por los

---

dolo a nuestros conceptos, sentimientos e instituciones modernos, considerándolos una forma basta e inorgánica y débil de los mismos, cuando en realidad en lo antiguo y en lo primitivo hay conceptos, sentimientos e instituciones fundamentalmente diferentes de los nuestros, de los que los nuestros han surgido no por simple ampliación, sino más bien por negación y revolución» (Croce: «Il Bachofen e la storiografia afilologica», *Varietà di storia letteraria e civile*. Bari: Laterza 1935, pp. 305 y ss.); es bien cierto que Vico habló de un «esfuerzo molesto y grave» para descender mentalmente de la civilización a la barbarie y que Bachofen propuso «una entera conversión de todos nuestros estados de ánimo» para entender el mundo antiguo y primitivo (op. cit., p. 306); pero también es cierto que si ellos advirtieron la exigencia metodológica de una historiografía de lo primitivo, no construyeron después efectivamente tal historiografía, ni siquiera la esbozaron, y aunque tuvieron intuiciones de mérito, no formaron tradición de estudio en este terreno. La razón de ello no debe buscarse exclusivamente en la escasez de materiales documentales, en un defecto de información, inevitable en aquella época, sino también en cierta *impaciencia filológica*, en un misofilologismo de hecho (sobre todo en Bachofen), que estaba dispuesto a demostrar que todavía no había nacido el problema histórico, si bien ambos autores advirtieron la exigencia metodológica general.

países hegemónicos, se trata de las masas populares, de los estratos subalternos que, en el seno de los países hegemónicos, van poco a poco adquiriendo conciencia de su situación real y de las contradicciones que la caracterizan, y que se inclinan del lado de la fracción más avanzada, más consciente y más organizada del movimiento proletario.[8] Ante este hecho de proporciones mundiales se presentan para la cultura tradicional algunas tareas completamente nuevas. De entrada, es evidente que en la medida en que estas masas presionan para entrar en la historia, en la medida en que entran de hecho en ella, en la medida en que dejan de ser «masas» que dominar, la cultura tradicional no puede ya contentarse con ser una mera ciencia natural del mundo popular y de su cultura. Al irrumpir en la historia, estas masas traen consigo sus costumbres culturales, su modo de enfrentarse al mundo, su ingenua fe milenarista y su mitologismo, e incluso ciertas actitudes mágicas. En cierta medida, esta *barbarización* de la cultura y de la costumbre es un fenómeno inevitable y que afecta al mismo marxismo. El proceso ha sido perfectamente identificado por Gramsci:

[8] En el marco de esta sublevación general del «mundo popular subalterno», debe considerarse la nueva manera de hacerse valer por parte del «mundo de las mujeres», que finalmente está abandonando las formas del «feminismo» tradicional. En un excelente artículo aparecido en *Mercurio* (nº 36-39), Natalia Ginzburg habla de la «desgraciada e infeliz estirpe de las mujeres» con un acento nuevo, como si formaran una civilización propia y tuvieran una historia propia, con aquel continuo riesgo de caer «en un gran pozo oscuro», una especie de melancolía visceral y misteriosa, inmenso recorte servil que hace difícil su ingreso en el luminoso mundo de la historia universalmente humana, con su ferviente laboriosidad laica. En qué consiste este «gran pozo oscuro» que las amenaza, es algo que ya he contemplado en el plano de la historia de la civilización humana en mi *Mondo magico*: lo que aquí se quiere subrayar es que el «mundo de las mujeres», en el marco general del despertar del mundo subalterno, empieza a adquirir conciencia de su propia situación y de las contradicciones que la caracterizan, y de este modo se mueve efectivamente en la vía de la liberación real.

«La filosofía de la praxis tenía dos tareas: combatir las ideologías modernas en su forma más sofisticada para poder constituir el propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Esta segunda tarea, que era fundamental dado el carácter de la nueva filosofía, ha absorbido todas las fuerzas, no solo cuantitativamente, sino también cualitativamente: por razones "didácticas", la nueva filosofía se ha combinado con un forma de cultura que era un poco superior a la media popular (que era muy baja), pero completamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas...»[9] Para Gramsci, la «filosofía de la praxis» está todavía en su fase *populachera*, se ha convertido ella misma en «prejuicio» y «superstición», y se ha presentado bajo la forma de un vulgar materialismo metafísico, precisamente porque tal materialismo está estrechamente vinculado a muchas creencias y prejuicios populares, a la brujería y a los espíritus.[10] Por lo tanto, Gramsci concebía el marxismo como el aspecto popular del historicismo moderno, como «reforma» popular moderna que, al lado de la «Reforma» luterana, está destinada «a pagar su eficacia en la penetración popular con un retraso de su desarrollo intrínseco, con la lenta y varias veces interrumpida maduración de su germen vital».[11] La superación de esta fase popular, y la inoculación de la nueva cultura hoy en incubación, es decir, la «completa mundanización y terrenalidad del pensamiento»,[12] no aparecen en toda su amplitud hasta la fundación del estado obrero.[13]

[9] Antonio Gramsci: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Turín: Einaudi, 1948, p. 84.

[10] Op. cit., p. 87 y ss.

[11] Op. cit., p. 85, donde se citan pasajes extraídos de la *Storia dell'età barocca en Italia*, de Croce.

[12] Op. cit., p. 159.

[13] Op. cit. p. 89, donde por otra parte se dice que «la actitud que precede

Sin embargo, aunque existan razones que expliquen esta *barbarización* cultural que acompaña la irrupción en la historia del mundo popular subalterno, y aunque sea oportuno, en la acción política, prestar constantemente atención a las culturas tradicionales del mundo popular subalterno, utilizándolas al menos *en sentido progresivo*, la tarea de la alta cultura tradicional sigue siendo la de *historizar* lo «popular» y lo «primitivo», utilizando hacia lo arcaico aquella piedad histórica que contribuye a la profilaxis contra la persistente eficacia ideal de los arcaísmos y favorece la maduración del germen vital de la «reforma popular moderna» y la formación de persuasiones colectivas *laicas*. El lema de la alta cultura tradicional debe seguir siendo: «*Non flere, non lugere, sed intelligere.*»[14]

Pero la historización de las formas culturales del mundo popular subalterno presenta otro aspecto. Magia y superstición, mentalidad mítica, modos primitivos y populacheros de contraponerse al mundo, todo esto supone un inmenso potencial de energías que pueden ser utilizadas con provecho por las clases dominantes *en sentido abiertamente reaccionario* con el fin de mantener su hegemonía amenazada. En su forma más indicativa, el fenómeno ha tenido lugar, como es sabido, en la Alemania nazi, donde ha existido un notable intento de promover una religión de la *Ur*, fundada sobre la mística tribal de la raza y de la sangre, sobre la mágica fuerza conferida al líder en cuya política demiúrgica confía la masa indolente. Gracias a ello, una burguesía particularmente agresiva y codiciosa, sirviéndose de determinadas tradiciones históricas de la cultura nacio-

---

la formación estatal debe ser critico-polémica, y nunca dogmática, debe ser una actitud romántica, pero de un romanticismo que aspire conscientemente a un clasicismo complejo».

[14] Expresión latina retomada por el filósofo Baruch Spinoza, que puede traducirse como: «No hay que llorar ni lamentarse, sino comprender.» (*N. del T.*).

nal, pretendía reforzar el vínculo ideológico con el mundo popular subalterno, y gracias a una nueva sistematización ideológica unitaria explotaba hábilmente los modos culturales de aquel mundo, utilizándolos para sus propios fines de conquista y rapiña.[15] Pues bien, la historización de las formas culturales del mundo popular subalterno, atribuyendo a lo arcaico su preciso lugar histórico, constituye un medio importante para combatir el peligro de que lo arcaico se transforme, bajo el influjo de determinados intereses prácticos, en una activa ideología reaccionaria.

Ciertamente, no es necesario sobrevalorar la eficacia real de esta obra profiláctica de historización. La laicización de la cultura como persuasión colectiva es un proceso del que la comprensión historiográfica de las formas culturales del mundo popular subalterno constituye solamente un momento: el otro momento es la inserción real del mundo popular subalterno en la historia. En cierto sentido, dado que en la realidad histórica

[15] Puede valorarse ahora hasta qué punto es radicalmente errónea la perspectiva de una obra postuma de Cassirer, *The Myth of the State*, en la que pretende establecerse un paralelismo entre la «mentalidad mítica» o «mágica» y los modernos estados «de masa» («totalitarios», como los llama el autor, con un esquema reaccionario con el que intenta unir la Alemania nazi y la URSS). Abstracción increíble, después de todo. Una consideración concreta distingue en la barbarie del neopaganismo odínico una reminiscencia arcaica del mundo popular subalterno hábilmente utilizado con propósitos reaccionarios, mientras que el mitologismo, el milenarismo y la momentánea «barbarie» del marxismo como «reforma popular moderna» representa solo una fase, un momento histórico necesario del movimiento hacia «un pensamiento completamente mundano y terrestre». Si en el primer caso no es posible la apertura de la barbarie hacia la civilización, en el segundo, en cambio, no puede hablarse siquiera de barbarie, sino, justamente, de «reforma popular» (en el sentido gramsciano), gracias a la cual la cultura tradicional toma conciencia de la propia limitación humanista y se mueve esforzadamente para alcanzar una síntesis más elevada.

y social existe, *más allá* de «Éboli», una humanidad que no conoce a «Cristo» —en este caso, a la civilización y a la historia—, el mundo que vive más allá de Éboli en condiciones subalternas está inmerso en una ideología *del más allá* a través de la cual, y de forma ilusoria, lleva a cabo el rescate de su propia condición subalterna. Hay una situación teogónica contra la que nada puede hacer la mera persuasión cultural: por otra parte, la situación teogónica (o mágica, o mítica, o mágico-religiosa) puede suprimirse solo cuando la acción refleja de la conciencia cultural va acompañada de la progresiva resolución real de la condición social subalterna.

La crisis del mundo capitalista, la irrupción en la historia, a escala mundial, del mundo popular subalterno están por lo tanto acompañados de la crisis de la consideración naturalista de las formas culturales «primitivas». Dicha crisis se advierte en el mismo irracionalismo con el que se ha intentado superar la angustia del mero filologismo. Para recordar solo el ejemplo más significativo, el prelogismo de Lévy-Bruhl, teorizando una mentalidad primitiva regida por una lógica *distinta* a la nuestra, marca con su paradoja el punto álgido de esta crisis. En vez de llenar metódicamente el lapso que separa al hombre civil moderno del hombre primitivo, Lévy-Bruhl refuerza la separación con la hipótesis de las *dos* lógicas: posición que tiende en cierto sentido a codificar nuestra incomprensión hacia aquel mundo, y que, precisamente por eso, plantea de manera casi dramática el problema de su auténtica comprensión. Otro signo de crisis consiste en el hecho de que el material de la vieja etnología naturalista empieza a reaccionar en las grandes corrientes del pensamiento moderno: y aunque el naturalismo substancial perdure, puede constatarse (por ejemplo, en Cassirer) un esfuerzo humanista hacia lo «primitivo» bastante ajeno a la línea tradicional de desarrollo de la etnología (de nuevo no se trata de un esfuerzo humanista, sino de la ya denunciada ideo-

logización de lo arcaico, bajo la presión de pasiones prácticas). Pero un signo de crisis acaso más interesante sea el renovado interés psicológico por el lado oscuro del alma, por el llamado mundo subconsciente, por el sueño, por los fenómenos que suelen llamarse paranormales. El humanismo circunscrito por la cultura tradicional no solo ha dejado fuera de la consideración humana e histórica al mundo popular subalterno, sino también lo que de «popular» o «subalterno» hay en cada uno de nosotros, la luz proyectada sobre el mundo histórico primitivo que nos ilumina a nosotros mismos, que es ampliación de nuestra propia humanidad. Un psicólogo como Jung (por no hablar de Freud), explorador sobre el terreno de tribus primitivas, vivamente interesado en las formas culturales del mundo popular subalterno, representa también la conexión ideal de los dos intereses.[16] Pero si en el área de difusión de la sociedad burguesa la etnología (y el folclore) están en crisis, en aquella parte del mundo donde el mundo popular subalterno ha cruzado los confines de «Éboli» y ha rediseñado la sociedad a partir de un modelo nuevo, en la vasta superficie eurásica que se extiende desde el Vístula hasta el océano Pacífico, ¿cuál es la situación actual de estas dos ciencias? ¿Qué reflejo ha tenido en ellas

[16] La colección Einaudi de «estudios etnológicos, psicológicos y religiosos» —que podría parecer a quien la juzgara superficialmente falta de unidad intrínseca— pone precisamente de manifiesto la crisis del viejo humanismo circunscrito a la cultura tradicional y el intento de este humanismo en crisis de superar su limitación y conquistar nuevas provincias humanas. Se trata por tanto de trabajos relacionados con el «lado oscuro» del género humano (en particular, con el mundo de la magia y de la religión), y relacionados además con el «lado oscuro» de nuestra misma alma de «occidentales» y «modernos». Con una menor conciencia de tal finalidad, parece querer contribuir a la formación de un nuevo humanismo la colección «La Montagne Sainte-Geneviève» de la editoral Gallimard. No obstante, estas empresas editoriales reflejan un interés público que no se explicaría sin tener en cuenta el particular momento histórico de la «sociedad burguesa» y de su cultura.

la revolución de Octubre y los cambios que se han sucedido después? ¿Qué enseñanzas podemos extraer nosotros, «occidentales», que pertenecemos a un mundo en el que el mundo popular es todavía subalterno en todas las naciones hegemónicas, además de subalterno en los países coloniales y semicoloniales controlados por estas naciones? Es obvio que la desaparición gradual, en toda la superficie de la URSS, de un mundo subalterno se ha visto reflejada en la conciencia etnológica soviética: «La contraposición de la etnología a la historia —puede leerse en la citada monografía de Tolstov—, con la inclusión de la primera en la esfera de las disciplinas geográficas, psicológicas e incluso biológicas, está indisociablemente vinculada a una concepción reaccionaria anticuada, una de las fuentes del racismo, que divide a la humanidad en pueblos *históricos y cultos* (*Kulturvölker*), y pueblos *no históricos o naturales* (*Naturvölker*), siendo estos últimos el objeto de la etnología. Tal división es ajena a la ciencia soviética, que considera a todos los pueblos del mundo, en toda la extensión histórica de la humanidad, *sujetos creadores de historia*.»[17] Esta afirmación del carácter histórico de la etnología no es ciertamente nueva para Occidente, dado que puede encontrarse en los escritos metodológicos de la escuela histórico-cultural: sin embargo, el sentido de la afirmación, para la ciencia soviética, es muy distinto. Para la escuela histórico-cultural, la afirmación del carácter histórico de la etnología significa únicamente que los hechos etnológicos se ordenan, además de en el espacio, también en el tiempo y en la sucesión causal: aparte de esta confusión *entre historia y filología*, y aparte de la sugerencia de una nueva técnica filológica,

[17] Esta cita, y otras que se reproducen a continuación, están sacadas de la traducción mecanografiada, facilitada por el Istituto di Studi Socialisti, de dos monografía aparecidas en *Etnografia sovietica* con ocasión del 30.° aniversario de la revolución de Octubre. Las dos monografías en cuestión son: S. P. Tolstov, «La scuola sovietica nell'etnografia», y E. V. Hippius y V. I. Cicerov, «Trent'anni di folkloristica sovietica».

la escuela histórico-cultural ha seguido considerando de hecho a los pueblos primitivos *como* si fueran pueblos «de naturaleza» (y no podía hacer de otro modo, en el marco general de la sociedad burguesa). Para la etnología soviética, en cambio, la afirmación de la historicidad de la etnología no nace de la confusión entre historia y filología, del intercambio entre la técnica del trabajo etnológico y la *visión historicista general* en la que tal trabajo debe enmarcarse: para la etnología soviética la afirmación de historicidad de la etnología nace del mismo seno del proceso revolucionario iniciado con la jornadas de Octubre, nace del hecho de que el objeto de la investigación etnológica, el mundo popular subalterno, tras aquellas jornadas y en toda la superficie de la URSS, se había puesto en movimiento y estaba en transformación, rompía las cadenas que lo hacían «subalterno» y procedía a unificar de hecho *su* historia con *la* historia, rellenando a marchas forzadas el abismo que la sociedad dividida en clases había mantenido como su misma razón de ser. En las tesis de Stalin en el X Congreso del Partido Comunista Ruso, se lee: «Si de una población no rusa de 65 millones excluimos a Ucrania, Bielorrusia, una parte insignificante de Azerbaiyán y Armenia, que han tenido un periodo de capitalismo industrial más o menos evolucionado, queda una población cercana a los 30 millones de almas, predominantemente turca (Turkmenistán, gran parte de Azerbaiyán, Daguestán, los goris, los tártaros, los bahskirios, los kirguizos, etc.), que aún no ha pasado por una fase de desarrollo capitalista, no tiene o apenas tiene un proletariado industrial, ha conservado en la mayor parte de los casos una economía basada en el pastoreo y un modo de vida patriarcal (Kirguizistán, Bashkortostán, Cáucaso septentrional), y no ha superado formas rudimentarias de vida semipatriarcal o semifeudal (Azerbaiyán, Crimea, etc.), pero se ha visto atraída por el cauce común del desarrollo soviético. Las tareas del partido frente a las masas trabajadoras de estos pueblos [...] consisten *en ayudarlas a liquidar las supervivencias de las relaciones patriarcales-feudales*, y en participar

en la construcción de una economía soviética sobre la base los *soviets* de trabajo de los campesinos, creando entre estas poblaciones fuertes organizaciones comunistas, capaces de aprovechar la experiencia de los obreros y de los campesinos rusos en aquello que pueda afectar a la construcción de una economía soviética, y capaces al mismo tiempo de *tener en cuenta en el propio trabajo todas las características del ambiente económico concreto, de la estructura clasista, de la cultura y costumbres de cada nacionalidad particular*, sin transplantes mecánicos de las medidas económicas aplicadas en la Rusia central y adaptadas solo a un grado diferente, más elevado, de desarrollo económico.»[18] La etnología soviética representa pues un momento —el momento de la elucidación historiográfica, del análisis objetivo— que se incluye en el proceso más vasto de una realidad popular en movimiento o en transformación. Escribe Tolstov: «El carácter progresivo, consecuentemente democrático, de los deberes "prácticos" de la etnología soviética, deberes consistentes en ayudar al Estado soviético y al partido en la obra de construcción de una nueva sociedad socialista, ayudando a todos los pueblos de la URSS, incluyendo a los más atrasados, a elevarse hacia una nueva y más elevada etapa de desarrollo, incorporándolos, mediante una participación activa y en igualdad de derechos, en la vida social y cultural del país, este carácter progresivo ha determinado también las tendencias de desarrollo del pensamiento teórico en el campo de la etnografía soviética. Frente a los "etnopsicólogos", que consideran la cultura de cada pueblo como algo determinado de una vez para siempre por el «modelo psíquico» respectivo, frente a los funcionalistas, que consideran como un inmóvil sistema de equilibrio de los elementos que lo componen (determinados en definitiva por aquel modelo psíquico, es decir, por la raza), el etnólogo soviético *ve en la*

[18] Stalin: *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*. Turín: Einaudi, 1948, p. 173 y ss.

estructura social y en la cultura de cada pueblo una combinación compleja de elementos en lucha entre ellos, elementos viejos y superados y elementos nuevos y progresivos. En este punto de vista dialéctico se encuentra la sustancia del historicismo de la etnología soviética, su diferencia no solo respecto de las concepciones antihistóricas de la etnografía reaccionaria extranjera contemporánea, sino también respecto de los representantes del evolucionismo clásico.» En otras palabras: aquí los pueblos llamados «primitivos» aparecen en el horizonte *historiográfico* con la tarea *histórica* de su rescate, y la hora de la liberación de la servidumbre de la condición subalterna suena al unísono con la hora de la comprensión historiográfica del presente y del pasado nacionales. El deber teórico de la comprensión y el práctico de la transformación son ciertamente *distintos*, pero no independientes o sin relación: de hecho, la transformación real aborda el problema del conocimiento exacto de la historia de cada comunidad particular, y por otra parte dicha conciencia contribuye e intensifica la transformación. La etnología burguesa no podía entrever el carácter *histórico* y el significado *humano* de las formas culturales del mundo popular subalterno precisamente porque es propio de la sociedad burguesa mantener a aquel mundo en condición subalterna: si antes la etnología burguesa se limitaba a la recopilación, a la descripción y a la clasificación de «curiosidades» primitivas, ahora, de forma algo menos inocente, enmarcaba el propio trabajo filológico en una ideología que prestaba ayuda a la administración colonial. Se disfrazaba de historia el ordenamiento espacial, temporal y causal de los datos etnológicos (o bien se rechazaba tal supuesto de la historia efectiva, dirigiendo la atención a los «modelos psíquicos», a los «complejos psicomentales» y similares. *La etnología soviética, en cambio, ve el mundo popular como un mundo humano en movimiento, al que espera el futuro*. Esta circunstancia enmarca su trabajo en una visión humanista nueva, en un universalismo consecuente: pero esto puede hacerlo porque tiene a sus espaldas las jornadas de Octubre, que dieron inicio

a toda una serie de cambios radicales sobre una sexta parte de la superficie terrestre.

La relación entre liberación del mundo popular e inicio de un nuevo modo de considerar la vida cultural de aquel mundo está ampliamente documentada por el carácter de la folclorística.[19] También aquí aparece en el centro la idea del dinamismo creador del «pueblo», es decir, de los hombres que lo componen, donde se afirma que «el pasado resuena en el folclore, pero es iluminado por la conciencia de la situación presente», y constantemente vuelto a plasmar en esta conciencia. «Frente al interés retrospectivo por el arte popular, la folclorística soviética contrapone el interés por las manifestaciones vivas y activas del folclore, no a punto de morir, sino de desarrollarse», y se propone «luchar en favor del desarrollo histórico de la creación artística, inmerso en el proceso de desarrollo cultural de la conciencia popular, en favor de la lucha contra el culto artificial de los fenómenos anticuados y, al mismo tiempo, en favor de un uso renovado de cada elemento válido y activo». Como ilustración de este tema fundamental de la folclorística soviética, valga la cita de un pasaje de la introducción al volumen *La creación de los pueblos de la URSS* (*Pravda*, 1937): «La gran revolución socialista de octubre ha puesto en evidencia todas las fuentes de la creación popular. Por primera vez todos los pueblos de la URSS han hecho oír, con plena libertad, la potencia de su propia voz... Los pueblos se han acostumbrado a expresar a través de imágenes poéticas los más grandes acontecimientos de la vida. A menudo han creado leyendas cuando la vida no ofrecía material suficiente para los cantos heroicos. Pero ahora este material

[19] En Rusia se entiende por folclore el estudio de la creación artística popular: en Occidente, en cambio, el término tiene otra acepción, que abarca toda la vida espiritual del vulgo europeo. Debe observarse que, en Rusia, el dominio etnológico de los pueblos «primitivos» y el del folclore del vulgo nacional se funden, dada la extraordinaria complejidad de estratificaciones culturales que presenta el país.

abunda. ¡Qué acontecimientos tan enormes y extraordinarios en un periodo histórico tan breve! La gran guerra imperialista y la gran revolución socialista. Las insurrecciones contra el zar, contra los propietarios agrarios y los capitalistas. La caída del imperio zarista, que parecía un coloso invencible. El inmortal Lenin. La dictadura del proletariado. La alianza de la clase obrera y de los campesinos. Hombres nuevos, antes nunca vistos, los bolcheviques que recordaban en muchos aspectos a los héroes cantados por el pueblo en sus antiguas leyendas y canciones. La liberación de la mujer. Los héroes del trabajo, los estajanovistas de las fábricas y del campo. La instrucción, el libro, la ciencia. La lucha encarnizada contra los enemigos del pueblo. El hombre nuevo se canta a sí mismo, a su vida tan distinta del pasado, canta a su propio y extraordinario futuro, que por primera vez se presenta a los ojos de millones de hombres sencillos... Lo nuevo penetra en el tejido de los tesoros poéticos, recogidos y conservados por todos los pueblos de generación en generación: lo nuevo se presenta en las figuras del *epos* legendario y heroico.» A la par que el movimiento real de las cosas iniciado con las jornadas de Octubre, la vida cultural de los pueblos liberados se pone en movimiento. La ciencia folclorística no se limita a registrar el cambio, a recoger el material y a ordenarlo, sino que entra en lo vivo del proceso, lo estimula y lo guía. La guerra «patriótica» ofrece nuevas perspectivas de trabajo: «El trabajo de recopilación del folclore de la gran guerra patriótica está dirigido por el Museo Literario Estatal de Moscú. Entre 1942 y 1944, la sección folclórica del Museo inicia la recogida de canciones, proverbios, relatos, etc. Las conversaciones particulares de los recopiladores con los soldados y los oficiales constituyen una activa corriente del folclore. El trabajo se lleva a cabo en los hospitales, en las cantinas del ejército, mediante intercambios epistolares y encuentros individuales. Se instituye una exposición itinerante para las conferencias. Casi al mismo tiempo, la Casa de la Creación Popular organiza el examen de los periódicos, de las ediciones del frente, y empieza a su vez la

recopilación de material *in situ*. En el trabajo intervienen la Universidad de Moscú y el Instituto Pedagógico V. I. Lenin de la misma ciudad, organizando la recopilación de folclore mediante los estudiantes que combaten en el frente. Moscú, centro propulsor de este trabajo importante y lleno de responsabilidad, prosigue su obra incluso en los días difíciles, cuando el enemigo la asedia bajo las murallas, y más tarde, durante las sucesivas batallas. Incluso el primer libro, con canciones y proverbios del frente, es publicado en Moscú. En 1944 el Museo Literario Estatal publica una compilación de V. Iu. Krupianskaiaw y de M. K. Azadovski, titulada *El folclore del frente*. En la introducción del libro se formulan tesis sobre nuestra concepción del folclore entendido como activa creación popular. El libro está precisamente dedicado a la voz viva del pueblo durante los días de la guerra. Al recopilador-folclorista, se dice en la introducción, le corresponde la tarea de «considerar e interpretar los nuevos hechos de la creación popular, tal y como quedaron de manifiesto bajo la influencia de los tremendos y solemnes días de guerra». En 1943, en la Leningrado asediada, ve la luz un *Cancionero* de los cantos populares rusos, en 25.000 ejemplares que se distribuyen entre el ejército combatiente.

Otro aspecto característico del folclore soviético es la atención prestada al «folclore obrero»: «El material de estudio fue recogido bajo el amplio título de recopilación y estudio del folclore urbano. En 1925, Iu. Sokolov publicó, en un volumen del *Noticiario de Instrucción*, un breve artículo titulado «Canción de la fábrica y de los campos», que escribió basándose en el material recogido en viajes realizados para visitar a los obreros de una fábrica de vajilla, en la región de Kallin. El problema del folclore obrero despertó un vivo interés, y P. M. Sobolev se consagró a este tema con particular energía. Sobolev ha escrito y publicado una serie de artículos a este propósito: «Sobre el repertorio de cantos en una fábrica moderna», «El folclore de fábrica en una ciudad contemporánea», etc. Por encargo de la RANION y del GAHN, en 1928 dirigió la primera

expedición oficial para estudiar el folclore en las fábricas y en los establecimientos. Al mismo tiempo, en las fábricas y en los establecimientos de la periferia de Moscú, empezó la recopilación de materiales folclóricos. Toda la folclorística soviética se impregnó en seguida de esta dirección. A finales de 1932, los folcloristas de Leningrado publicaron algunos datos en torno a su trabajo, etc. Sobre este plan de investigación —ajeno a la folclorística tradicional, dedicada exclusivamente al mundo campesino— cobra particular relieve el problema de la creación revolucionaria clandestina desde principios del siglo XX. En 1930 vio la luz un *Cancionero de los trabajos forzados y del exilio*, que es el primer intento de una antología de los cantos revolucionarios rusos de los decembristas y los populistas hasta 1917. El archivo folclórico de literatura rusa de la Academia de Ciencias de la URSS alberga actualmente una recopilación del repertorio revolucionario de los siglos XIX y XX. La intervención activa de la folclorística «en favor de la lucha contra el culto artificial de los fenómenos anticuados y, al mismo tiempo, en favor de un uso renovado de cada elemento válido y activo», puede ilustrarse con la expedición, organizada junto con la Liga de los Militantes Ateos, a la región del lago Svetloiar. Mientras a orillas del lago, aparecido según la leyenda en lugar de la mítica ciudad de Kitezh, tenían lugar plegarias rituales, la expedición organizó debates y conferencias sobre la construcción de los koljoses, recogió gran cantidad de material folclórico, descubrió a muchos maestros del arte popular, etc.[20]

[20] En este examen de la etnología y del folclore soviéticos hemos puesto intencionadamente de relieve los aspectos que tienen mayor aire de novedad para Occidente. El estudioso italiano que quiera tener un cuadro más amplio de los métodos de trabajo y de los resultados de la folclorística soviética puede leer el libro de V. I. Propp: *Radice storiche dei racconti di fate*. Turín: Einaudi, 1949. [Traducción castellana: *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos, 1998.]

Llegados a este punto, ¿podemos preguntarnos cuál es el dato positivo, la enseñanza fundamental que se extrae de esta evolución de la ciencia del mundo popular subalterno en los países en los que este mundo ha roto sus cadenas? Creo que un primer dato positivo, una primera enseñanza fundamental, lo constituye un humanismo renovado y una exigencia de universalismo ajenos a la etnología y al folclore burgueses. En un discurso pronunciado por Gorki en 1934, en la clausura del Primer Congreso de Escritores Soviéticos, se lee: «Me dirijo con un consejo amigable, que puede entenderse como un ruego, a los representantes de las nacionalidades del Cáucaso y del Asia central. He quedado fuertemente impresionado, y quizá otros también, por el *asciug* Suleimán Stalski: he visto cómo este anciano analfabeto pero sabio, sentado entre los miembros de la presidencia, murmuraba sus versos con fervor creativo, para después recitarlos de manera maravillosa cual nuevo Homero del siglo XX. ¡Cuidad a los hombres capaces de crear bellezas poéticas parecidas a las creadas por Suleimán!» En la imagen del viejo Suleimán, cantor analfabeto, sentado a la mesa presidencial de un congreso de escritores, está expresado, de forma intuitiva, el hecho nuevo de la etnología y del folclore soviéticos: el mundo analfabeto entra en la historia, y al mismo tiempo la cultura tradicional empieza a entender sus expresiones no escritas, o al menos se acerca a ellas con un fervor de humanidad antes ignorado. La segunda enseñanza es que, en la fase de ingreso en la historia del mundo popular subalterno, etnología y folclore tienen que contribuir a ella identificando los *elementos arcaicos*, sin retorno posible, y los *elementos progresivos*, que aluden al futuro, de modo que la acción práctico-política pueda servirse de estos conocimientos para combatir los primeros y favorecer los segundos, o, cuando menos, dar un significado nuevo, progresivo, a los elementos arcaicos. Naturalmente, de nada serviría la admiración estéril hacia estos aspectos positivos de la etnología y del folclore soviéticos, y sería decididamente dañino pretender transplantar mecánicamente, a los países

occidentales, el modo soviético de considerar el mundo popular. Al margen de que dicho transplante se ve impedido por la diferente situación objetiva (en la URSS, el mundo popular ha acabado con su condición subalterna, mientras que en Occidente tal condición perdura),[21] debe observarse que en los países de Europa occidental, y de manera destacada en Italia, existe una tradición de pensamiento historicista frente a la que el nuevo humanismo en general, y la problemática etnológica y folclorística en particular, deben por así decir reaccionar si se quiere crear una síntesis vital, fundamentada históricamente. Pero cualesquiera que sean los modos de esta *adaptación* cultural, y del correspondiente incremento humanista que seguirá, ha quedado incorporado desde ahora, para la historia del mundo, y de la cultura del mundo, un hecho de importancia decisiva: a escala mundial, millones de hombres sencillos han cruzado, o están a punto de cruzar, «los confines de Éboli». Y en este proceso, como un momento suyo, cobra forma la *historia del mundo popular*.

Permítaseme acabar colocando mi obra personal como estudioso del mundo «primitivo» en el cuadro general de este vasto movimiento de cultura, de este giro humanista. Y tengan la bondad de disculpar el tono casi autobiográfico de lo que sigue. La exigencia de conquistar, para la consideración historiográfica, para la comprensión humana, el «mundo popular subalterno» se expresa en la colección de ensayos que lleva por titu-

[21] Sin embargo, incluso en la situación actual se abre la posibilidad de una renovación radical. Piénsese por ejemplo en una historia del catolicismo popular y de la superstición en el Mezzogiorno de Italia, reconstruida con la ayuda de encuestas sobre el terreno, y concebida como preparación de una conciencia historiográfica que facilite y aclare la acción de inserción real en la historia de las plebes campesinas, cuando estas tareas se conviertan en algo efectivo para el futuro Estado obrero.

lo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, libro escrito y concebido en la tradición historicista crociana más ortodoxa. Solo más tarde, como militante de la clase obrera en el Mezzogiorno italiano, me di cuenta de que el «naturalismo» de la etnología tradicional se relacionaba con el mismo carácter de la sociedad burguesa, que entre las condiciones de existencia, por ejemplo, de los jornaleros de las Murge y la inercia historiográfica de los escritos etnológicos y folclóricos había una conexión orgánica, y que mi interés *teórico* de comprender lo primitivo nacía de mi interés *práctico* de participar en su liberación real. A reinstaurar en mi conciencia los hilos de esta conexión contribuyeron las páginas de Carlo Levi, en particular las dedicadas a un viejo de Gagliano, encantador de lobos al principio, sepulturero y pregonero municipal después: «Nos despertaba una extraña voz sin sexo ni timbre ni edad, que pronunciaba palabras incomprensibles. Un viejo se asomaba por el borde de la tumba y me hablaba a través de sus desdentadas encías. Lo veía recortado sobre el fondo del cielo, alto y un poco curvado, con lar guísimos brazos flacos, como las aspas de un molino. Tenía casi noventa años, pero su rostro estaba fuera del tiempo, arrugado y deformado como una manzana marchita: entre los pliegues de su carne reseca brillaban dos ojos clarísimos, azules y magnéticos. No le crecía ni un pelo de barba ni de bigote ni le había crecido nunca en la barbilla, cosa que infundía a su piel un carácter extraño. [...] Aquel ser indefinible llevaba una camisa sucia y desgarrada, abierta por el pecho, y tampoco ahí tenía pelos, sino un esternón saliente como el de las aves. [...] Una noche, poco antes —unos meses o unos años, no podría precisarlo, ya que los cómputos del tiempo eran, para el viejo encantador, indeterminados—, volvía él de Gaglianello, la aldea, y, al llegar a un alcor situado delante de la iglesia, el Timbone de la Virgen de los Ángeles, sintió en todo el cuerpo un extraño cansancio y tuvo que sentarse en el suelo, en el escalón de una capillita. Después le resultó imposible levantarse y continuar: alguien se lo impedía. La noche era negra y el viejo no podía

distinguir nada en la obscuridad, pero desde el barranco una voz bestial lo llamaba por su nombre. Era un diablo, instalado allí, entre los muertos, que le vedaba el paso. El viejo hizo la señal de la cruz y el demonio empezó a rechinar los dientes y aullar de dolor. En la sombra, el viejo distinguió por un momento una cabra sobre las ruinas de la iglesia, que saltaba, aterradora, y desaparecía. El diablo huyó hacia el precipicio ululando. ¡Uh! ¡Uh! —gritaba, al esfumarse—. Y el viejo se sintió a un tiempo libre y descansado y, en pocos pasos, regresó al pueblo.»[22] Precisamente este drama existencial de la presencia que corre el riesgo de perder el mundo de vista, y que, para permanecer de alguna manera, se libera gracias a la articulación mítica del caos insurgente y la demiurgia de la acción compensadora y reparadora, precisamente este drama fue el objeto de mi *Mondo magico*;[23] pero este drama se me aparecía cada vez con mayor evidencia como el drama de seres rechazados por la «historia», en una condición de alienación radical, dejados en un mundo que no era «suyo», y que hora a hora, día a día, durante muchos años, en la cadena de las generaciones, habían acumulado el dolor de esta dejación, donde la angustia anidaba siempre en el alma, y estallaba en los momentos críticos de la existencia, ante la muerte, ante las fuerzas de la naturaleza, ante el hambre, en la soledad de la noche, etc. Una vez —permítaseme este recuerdo personal—, mientras realizaba una visita a Altamura como secretario de la Federación Socialista, en la plaza donde desde hace siglos tiene lugar la espera de los campesinos pobres, un «viejo sabio», quizá pariente pugliés del *asciug* Suleimán Stalski, me tomó furtivamente de la mano, y me condujo al

[22] Carlo Levi: *Cristo si è fermato a Eboli*. Milán: Einaudi, 1947, p. 65 y ss. [Traducción castellana: *Cristo se detuvo en Éboli*. Madrid: Gadir, 2005, pp. 80 y ss.]

[23] Ernesto de Martino: *Mondo magico*. Milán: Einaudi, 1948. [Traducción castellana: *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.]

secreto de un zaguán, como si tuviese que comunicarme alguna verdad inefable. Allí, en el amplio y oscuro zaguán del viejo palacio patronal, el viejo empezó a recitar una larga retahíla de palabras que recordaba los sufrimientos seculares de los braceros puglieses y la amarga sabiduría crecida sobre este sufrimiento. Al final concluyó con unas palabras que decían más o menos así: «*Vai avanti, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai; non ci abbandonare, tu che sai, tu che puoi, tu che vedrai.*»[24] Pues bien: el *Mondo magico* (solo al cabo del tiempo lo comprendí) no fue más que una contemplación, a escala mundial, de la oscura angustia teogónica que asoma perennemente en la mirada de los campesinos pobres de Puglia, una contemplación que pretende en la medida de lo posible ser *pura*, es decir, universal y objetiva, pero que precisamente por ello reforzó en mí el compromiso práctico de militante de la clase obrera. Así tuve clara consciencia de que mi trabajo de estudioso se insertaba en el amplio marco de un movimiento mundial, y era asimismo un momento de un proceso de liberación que afectaba en su conjunto, en toda la superficie de la tierra, en la complicación y en la variedad de la situaciones locales, a hombres muy distintos: los estajanovistas de aquella sexta parte del mundo que ya es socialista y los millones de hombres que, en los países coloniales y semicoloniales, y en los estratos subalternos de los países hegemónicos, permanecen atados a formas retrasadas de existencia material y de vida cultural.

[24] (¡Adelante, tú que sabes, tú que puedes, tú que verás!; ¡no nos abandones, tú que sabes, tú que puedes, tú que verás!) [*N. del T.*].

El folclore progresivo*

Ernesto de Martino

Bajo el empuje del movimiento obrero y de su conciencia teórica más elevada, que es el marxismo-leninismo, se ha venido produciendo en la vida cultural de las clases subalternas e instrumentales de la sociedad burguesa un auténtico desbloqueo de las formas tradicionales de vida cultural popular. Es decir, se ha venido constituyendo un folclore progresivo, que es una propuesta consciente del pueblo contra la propia condición socialmente subalterna, o que comenta y expresa, en términos culturales, las luchas por emanciparse. En el país donde la clase obrera es victoriosa, en la URSS y en los países de democracia popular, el folclore progresivo ha asumido también el aspecto de reflejo cultural-popular de la edificación socialista y de las consiguientes transformaciones en las costumbres, las relaciones sociales, el dominio técnico de la naturaleza, etc. Así, al lado del folclore progresivo prerrevolucionario (folclore de las rebeliones campesinas, del derecho de los siervos de la gleba, sátiras contra los patrones y los «popes», folclore de los trabajos forzados y del exilio, etc.), también se ha desarrollado en la URSS el folclore relativo a los acontecimientos que acompañaron y siguieron las jornadas de Octubre, desde los lamentos de una recitadora popular a la muerte de Lenin, hasta la plasmación artístico-popular de los grandes acontecimientos que acompañaron la edificación socialista: por ejemplo, la electrificación del campo, el estajanovismo, la liberación de la mujer, etc.

* Texto publicado originalmente en *L'Unità* (28 de junio de 1951).

En Italia, la Resistencia ha dado un nuevo impulso al folclore progresivo. Hay un folclore de la ocupación de tierras, de las huelgas, de las ocupaciones de fábricas, en general estrechamente vinculado a los avatares de la lucha de clases. Cuando se trataba de dar testimonio cultural de las amenazas de guerra que se cernían sobre el mundo, no fueron solo nuestros escritores o pintores de vanguardia los que se sintieron movilizados: también en un pequeño pueblo de Lucania los campesinos se dejaron oír, y lo hicieron con una canción acompañada de los instrumentos campesinos según la melodía tradicional. La canción dice así: «*Ci hanno mannato le cartuline / comme fosse pane e vine*».[1]

Así, a su manera, también los campesinos de Lucania han hecho su «Manifestación por la paz», se han declarado culturalmente a favor de la paz. Pero sucede que los testimonios progresivos de los intelectuales cualificados son mejor valorados culturalmente: en cambio, el folclore progresivo de los campesinos no se recopila, no entra en circulación cultural; está vivo, sí, pero la suya es una vida no oficial.

Personalmente he intentado recoger en mis «Note lucane» (*Società*, VI, nº 4) el folclore progresivo de la Ràbata, barrio pobre de Tricarico en Lucania: este intento, sin embargo, no debería quedar aislado, sino marcar el inicio de una auténtica tradición cultural. De hecho, el folclore progresivo representa un momento importante del nuevo humanismo en desarrollo; no concederle su justo valor implica una debilidad del mismo movimiento humanista progresivo. La unificación de la cultura nacional, como la concibió Gramsci, es decir, la formación de una nueva vida cultural de la nación que reduzca la fractura entre alta cultura y cultura del pueblo, no puede limitarse a la nueva narrativa, al nuevo cine realista, a la nueva sensibili-

[1] Es decir: «Nos han mandado la tarjeta roja / como si fuese pan y vino», parte esencial de la dieta campesina. [*N. del T.*].

dad que florece en alguno de nuestros pintores, etc., sino que es preciso que sea una unificación concreta, real, debe implicar también la incorporación al circuito cultural de aquellas producciones populares progresivas que, rompiendo con las formas tradicionales del folclore, se vinculan al proceso de emancipación política y social del mismo pueblo.

Por otra parte, el folclore progresivo ejerce otra función importante: para amplios estratos populares, y sobre todo para el mundo campesino meridional, representa un eficaz modo de educación cultural. En un lugar donde predomina el analfabetismo o el semianalfabetismo, donde el «libro popular» no tiene prácticamente ninguna influencia, donde la educación ideológica de partido debe necesariamente mantenerse en límites modestos, el folclore progresivo constituye un avance cultural efectivo de las masas populares, el nacimiento real de una cultura popular orientada progresivamente.

Gramsci y el folclore*

Ernesto de Martino

En un pasaje de *Letteratura e vita nazionale*, Gramsci observa que «en Italia el término nacional tiene un significado muy restringido ideológicamente, y en cualquier caso no coincide con popular, porque en Italia los intelectuales están alejados del pueblo, es decir de la nación, y en cambio están ligados a una tradición de casta, que ningún fuerte movimiento político y nacional desde abajo ha podido romper». En otro pasaje dice: «Los intelectuales no salen del pueblo, aunque accidentalmente alguno sea de origen popular, no se consideran ligados al mismo (más allá de la retórica), no conocen ni sienten sus necesidades, aspiraciones y sentimientos difusos: frente al pueblo aparecen como algo aparte, como flotando en el aire, como una casta, y no como una articulación, con funciones orgánicas, del mismo pueblo.»

Como consecuencia de esta escisión entre intelectuales y pueblo, Gramsci notaba también que en Italia adquiría particular relieve la escisión entre alta cultura y cultura popular tradicional, la primera tendente a la unidad, a la organicidad y a la coherencia (aunque fuera en la diversidad de sus aspectos y de sus corrientes), la segunda, en cambio, fragmentaria, disgregada, contradictoria, caóticamente estratificada, anacrónica, ideológicamente servil respecto a la alta cultura, de cuyos elementos constituye en sustancia una forma de descenso, adap-

* Texto publicado originalmente en *Il Calendario del Popolo*, nº 8 (1952), p. 1.109.

tación, y envilecimiento. «El folclore —dice Gramsci— siempre ha estado ligado a la cultura de la clase dominante de la que, a su manera, ha sacado motivos que han ido insertándose en combinaciones con las tradiciones precedentes: además, no hay nada tan contradictorio como el folclore.» Reunificar la vida cultural italiana, pues, significa para Gramsci la formación de un grupo de intelectuales vinculados a las necesidades, a las aspiraciones y a los sentimientos de las masas populares, y, correlativamente, la disolución del folclore como vida cultural inorgánica, disgregada, anacrónica y servil de estas mismas masas.

En el marco de esta reunificación cultural, la vida cultural tradicional se configura para Gramsci esencialmente como un obstáculo a superar: debe estudiarse el folclore «como concepción del mundo y de la vida, en gran medida implícita, de estratos determinados (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición con las concepciones del mundo oficiales que se han sucedido a lo largo del desarrollo histórico», pero tal estudio tiene «solo el valor de facilitar la acción transformadora: «Conocer el folclore significa conocer qué otras concepciones del mundo contribuyen de hecho a la formación intelectual de las generaciones más jóvenes, para "extirparlas y reemplazarlas" por concepciones consideradas superiores.»

Por otra parte, la unificación cultural de la nación italiana no se concibe en Gramsci como un «programa» de literato vocacional, sino como resultado del movimiento de emancipación social y política del mundo popular, es decir, de las clases instrumentales y subalternas de la sociedad burguesa: «La nueva construcción —dice Gramsci en *Passato e presente*— solo puede surgir desde abajo en la medida en que todo un estrato nacional, el más bajo económica y culturalmente, participe de un hecho histórico radical que implique a toda la vida del pueblo, y sitúe a cada uno, brutalmente, frente a las propias necesidades improrrogables. El error histórico de la clase dirigente ha sido haber impedido sistemáticamente que tal fenómeno tuvie-

ra lugar durante el Risorgimento, y haber convertido el mantenimiento de tal situación cristalizada en razón de ser de su continuidad histórica, tras el Risorgimento.»

El «fuerte movimiento político y nacional desde abajo», «el hecho histórico radical que implique a toda la vida del pueblo», ya no es hoy, en parte precisamente gracias a la actuación de Gramsci como luchador político, un augurio o una esperanza; es algo que tenemos delante, en pleno despliegue. Iniciado con la Resistencia, se ha convertido ya en una tradición sólida: y aunque se haya renovado, por parte de la clase dirigente, el intento de bloquear la fuerza histórica que se puso en marcha en los días de la Resistencia, todo el mundo reconoce que por primera vez una experiencia decisiva ha sido vivida por todo el pueblo italiano, y que son ridículos y vanos los esfuerzos por borrarla de nuestra historia nacional. Por otra parte, como Gramsci había previsto, de esta experiencia decisiva ha nacido el movimiento de unificación de la vida cultural nacional, y en la narrativa, el teatro, el cine o la pintura hay claros signos de que la figura tradicional del intelectual italiano, separado del pueblo, encerrado en su casta, ha entrado en una crisis radical. En relación con este ulterior desarrollo de nuestra historia nacional, al que Gramsci no tuvo sin embargo ocasión de asistir (pese a que contribuyó a determinarlo con esfuerzo), hoy vemos las cosas bajo una perspectiva y a través de experiencias que Gramsci no pudo tener. Por tanto, el juicio de Gramsci sobre el folclore, bajo esta nueva perspectiva y a través de estas nuevas experiencias, debe ser desarrollado e integrado. Gramsci polemizaba, en los pasajes citados, con la ideologización romántica del folclore, con la exaltación del carácter «pintoresco» de la cultura popular tradicional, que debería ser conservada y cultivada porque alegra con su «color local», con su «perfume de otros tiempos», con la «sugestión» de lo primitivo y de lo arcaico, y con la manifestación de una misteriosa «potencia creadora», del «pueblo». Contra todas estas turbias nebulosas románticas, que en su tiempo tuvieron una función progresiva

(cuando acompañaron el despertar de las nacionalidades europeas en la primera mitad del siglo pasado), pero que ahora, en la época del capitalismo terminal y de la revolución proletaria, adquieren un significado abiertamente conservador e incluso reaccionario, Gramsci aclaraba que el nebuloso «pueblo» de los románticos era, en realidad, el conjunto de las clases instrumentales o subalternas de la sociedad burguesa, y que el folclore representaba el reflejo en el plano cultural de la dependencia económica y política de estas clases, es decir, era cultura servil de clases política y económicamente serviles. Ciertamente, en la medida en que la vida cultural de las masas populares es atraso, superstición, testimonio de ideologías superadas, etc., en la medida en que el folclore es todo esto, el juicio de Gramsci es exacto. Pero ¿es el folclore solo esto? La vida cultural tradicional de las masas populares, ¿es solo atraso, superstición, o contiene también elementos válidos y aceptables actualmente, sobre todo en la esfera de las manifestaciones artísticas o literarias? ¿Es el folclore solo cesión y envilecimiento de productos elaborados por la alta cultura, o bien la misma readaptación popular de estos productos pone de manifiesto un elemento activo, una capacidad reelaboradora rica en significado humano? Junto al proceso descendiente, que va de la alta cultura al pueblo, ¿no se da también un proceso contrario, ascendente? Y finalmente: más allá de la vida popular tradicional, del folclore en sentido estricto, ¿no existe también una vida cultural de estas masas que rompe de forma más o menos decidida con las tradiciones y que resuena como voz del presente, como reflejo de las nuevas condiciones en curso? Creo que a todas estas preguntas debemos dar una respuesta lo más exhaustiva posible: lo haremos próximamente.[1]

[1] Aunque el debate prosiguió durante un tiempo hasta una postilla final de De Martino en 1955 (véase la bibliografía final), el autor puede aludir también a las investigaciones de campo, entonces a penas iniciadas, que darían lugar a su famosa trilogía meridional. (*N. del T.*)

Bibliografía seleccionada*

Antologías y obras generales

CIRESE, Alberto Mario (ed.): *Folklore e antropologia, tra storicismo e marxismo*. Palermo: Palumbo, 1973.

CLEMENTE, Pietro; MEONI, Maria Luisa; SQUILLACCIOTTI, Massimo (eds.): *Il dibattito sul folklore in Italia*. Milán: Edizioni di Cultura Popolare, 1976.

FERRAROTTI, Franco: *Antropologia, storicismo e marxismo*. Milán: Franco Angeli, 1978.

PASQUINELLI, Carla (ed.): *Antropologia culturale e questione meridionale*. Florencia: La Nuova Italia, 1977.

Quaderni di Problemi del Socialismo, Studi Antropologici italiani e rapporti di classe (vol. I); *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani* (vol. II). Milán: Franco Angeli, 1980.

* La presente recopilación bibliográfica recoge las obras fundamentales del debate en torno al folclore en Italia: las citadas en el estudio introductorio y una selección de las aparecidas desde entonces. Los artículos que forman parte del debate original, así como las obras de De Martino, están ordenadas cronológicamente. El resto de referencias se presentan por orden alfabético. También se incluye una selección cinematográfica (con algunas películas y documentales) y de sitios de Internet donde encontrar información sobre Ernesto de Martino y el rico mundo asociativo inspirado en su obra y su compromiso militante.

El debate sobre el folclore

MARTINO, Ernesto de: «Cultura e classe operaia», *Quarto Stato* III, nº 1 (1948).

——: «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», *Società*, V, nº 3 (septiembre de 1949).

BANFI, Antonio: «La cultura popolare», *Rinascita*, nº 11 (noviembre de 1949).

FORTINI, Franco: «Il diavolo sa travestirsi di primitivo», *Paese Sera* (23 de febrero de 1950).

ANDERLINI, Luigi: «Marxismo e cultura popolare», *Avanti!* (12 de marzo de 1950).

LUPORINI, Cesare: «Intorno alla storia del "mondo popolare subalterno"», *Società*, VI, nº 1 (marzo de 1950).

CATALANO, Franco: «Cultura popolare e cultura tradizionale», *Avanti!* (15 de marzo de 1950).

CIRESE, Alberto Mario: «Storicismo ristretto», *Avanti!* (12 de abril de 1950).

FORTINI, Franco: «Contro il mito del popolo», *Avanti!* (22 de abril de 1950).

CATALANO, Franco: «Il mito e la realtà», *Avanti!* (22 de abril de 1950).

MARTINO, Ernesto de: «Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno», *Società*, VI, nº 2 (junio de 1950).

GRAMSCI, Antonio: «Osservazioni sul folklore», *Letteratura e vita nazionale*. Roma: Riuniti, 1975 [1950].

MARTINO, Ernesto de: «Etnologia e folklore nell'Unione Sovietica», *Scienza e cultura nell'URSS* (1950).

CIRESE, Alberto Mario: «Il volgo protagonista», *Avanti!* (8 de mayo de 1951).

MARTINO, Ernesto de: «Il folklore progressivo», *L'Unità* (22 de junio de 1951).

——: «Il folklore», *Il Calendario del popolo*, nº 7 (1951).

——: «Difesa della letteratura dialettale», *Il Calendario del popolo*, nº 8 (1952).

——: «Gramsci e il folklore», *Il Calendario del popolo*, nº 8 (1952).

SANTOLI, Vittorio: «Tre osservazioni su Gramsci e il folklore», *Società* (septiembre de 1952).
MARTINO, Ernesto de: «Mondo popolare e cultura nazionale», *La Lapa*, I, nº 1 (septiembre de 1953).
TENTORI, Tullio: «Sullo studio etnologico delle comunità», *La Lapa*, I, nº 1 (septiembre de 1953).
TOSCHI, Paolo: «Sugli studi di folklore in Italia», *La Lapa*, I, nº 2 (diciembre de 1953).
GIARRIZZO, Giuseppe: «Moralità scientifica e folklore», *Lo spetattore italiano*, VII, nº 4 (abril de 1954).
CIRESE, Alberto Mario: «Una polemica sul folklore», *La Lapa*, II, nº 3 (mayo de 1954).
LANTERNARI, Vittorio: «Religione popolare e storicismo», *Belfagor*, nº 6 (1954).
DE MARTINO, Ernesto: «Storia e folklore», *Società*, X, nº 4 (1954).
ALICATA, Mario: «Il meridionalismo non si può fermare a Eboli», *Cronache meridionali*, I, nº 9 (septiembre de 1954).
MARTINO, Ernesto de: «Etnografia e Mezzogiorno», *Il Contemporaneo*, II, nº 3 (enero de 1955).
——: «Intorno a una polemica. Postilla a Considerazini storiche sul lamento funebre lucano», *Nuovi Argomenti*, nº 12 (enero - marzo de 1955).

Obras de Ernesto de Martino (libros)

Naturalismo e storicismo nell'etnologia. Bari: Laterza, 1941 [reed. Lecce: Argo, 1997].
Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo. Turín: Einaudi, 1948 [reed. Turín: Boringhieri, 1991]. Edición en castellano: *El mundo mágico*. México: UAM, 1985; y en Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.
Introduzione allo studio dell'etnologia. Roma: Ateneo, 1954.
Morte e pianto rituale. Del lamento funebre antico al pianto di Maria. Turín: Boringhieri, 1958 [reed. 1975, 1983].
Sud e magia. Milán: Feltrinelli, 1959 [reed. 1960, 1966, 1971,

1972, 1973, 1976, 1983, 1987, 1993; trad. fra. 1963; trad. alem. 1982].

La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milán: Il Saggiatore, 1961 [reed. 1963, 1968, 1994; 1976; trad. fra. 1966, trad. polaca 1971]. Edición en castellano: *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

Furore, simbolo, valore. Milán: Saggiarore, 1962 [reed. 1980].

Magia e civiltà. Milán: Garzanti, 1962 [reed. 1976, 1984]. Edición en castellano: *Magia y civilización*. Buenos Aires: Ateneo, 1965.

Libros póstumos:

Mondo popolare e magia in Lucania. Roma-Matera: Basilicata, 1975 [ed. a cargo de Rocco Brienza].

La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Turín: Einaudi 1977 [ed. a cargo de Clara Gallini].

Note di campo. Spedizioni in Lucania. Leche: Argo, 1995 [ed. a cargo de Clara Gallini].

L'opera a cui lavoro: Spedizione etnologica in Lucania. Lecce: Argo, 1996 [ed. a cargo de Clara Gallini].

Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. Lecce: Argo, 1997 [ed. a cargo de Lia de Martino].

Obras sobre Ernesto de Martino (selección)

Angelini, Pietro: *Ernesto de Martino*. Roma: Carocci, 2008.

Cerchi, Placido; Cerchi, Maria: *Ernesto de Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*. Nápoles: Liguori, 1987.

Cirese, Alberto Mario: *Intellettuali, folklore e istinto di classe*. Turín: Einaudi, 1976.

Clemente, Pietro: «Movimento operaio, cultura di sinistra e folklore», *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*. Milán: Franco Angeli, 1980.

Gallini, Clara: «De Martino e lo etnocentrismo crítico», *Orien-*

tamenti marxisti e studi antropologici italiani. Milán: Franco Angeli, 1980.

—: *Un filone specifico di studi nella antropologia italiana*. Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1985-1986.

—: «Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi», *La Ricerca Folklorica*, nº 13, 1986.

—; FAETA, Francesco (eds.): *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*. Turín: Boringhieri, 1999 [libro fotográfico].

—; MASENZIO, Marcello (eds.): *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Nápoles: Liguori, 1997.

LANTERNARI, Vittorio: «Ernesto de Martino», *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. XXXVII. Roma: Enciclopedia Treccani, 1990, pp. 584-588.

—: «La parole des exclus de l'histoire. Débuts de l'anthropologie religieuse en Italie», *Ethnologie Française*, XXV, nº 3 (1994), pp. 497-513.

MARTINO, Lia de: *Rituali della memoria*. Lecce: Argo, 1997.

MERICO, Maurizio: *Ernesto de Martino, la Puglia, il Salento*. Salerno: Università delgi Studi di Salerno, 2000.

PADIGLIONE, Vincenzo: «Ernesto de Martino», *Interpretazione e differenze*. Roma: Kappa, 1996.

PAVESE, Cesare; MARTINO, Ernesto de: *La collana viola. Lettere 1945-1950*. Turín: Boringhieri, 1991 (ed. a cargo de Pietro Angelini).

SAUNDERS, George R.: «Contemporary Italian Cultural Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, nº 13 (1984), pp. 444-466.

—: «Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto de Martino», *American Anthropologist*, nº 95 (4) (1993), pp. 875-893.

TENTORI, Tullio: *Per una storia del bisogno antropologico*. Roma: Inaua, 1983.

VV.AA.: «Ernesto de Martino», *Materiali per lo studio della cultura folklorica*, nº 1, Centro Etnografico Campano (2007).

Literatura e historia

CALVINO, Italo: *Fiabe italiane*. Turín: Einaudi, 1971 [1956].

CIRESE, Alberto Mario: «Note su contadini del Sud», *La Lapa* (septiembre - diciembre 1955).

DOLCI, Danilo: *Fare presto (e bene) perché si muore*. Turín: Francesco De Silva, 1954.

GRAMSCI, Antonio: *La questione meridionale*. Turín: Einaudi, 1945.

—: *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*. Turín: Einaudi, 1965 [1948].

—: *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Turín: Einaudi, 1949.

—: *Letteratura e vita nazionale*. Roma: Riuniti, 1975 [1950].

—: *Lettere dal carcere*. Turín: Einaudi, 1978 [1948].

—: *Quaderni dal carcere* [4 vols.]. Turín: Einaudi, 1975 [ed. crítica a cargo de Valentino Gerratana]. Edición en castellano: *Cuadernos de la cárcel*. México: Era, 1970-1975.

LEVI, Carlo: «Presentazione», en SCOTELLARO, Rocco: *Contadini del sud*. Turín: Einaudi, 1954.

—: *Cristo si è fermato a Eboli*. Turín: Einaudi, 1945 (reed. Milán: Mondadori, 1979). Edición en castellano: *Cristo se paró en Éboli*. Madrid: Alfaguara, 1980; *Cristo se detuvo en Éboli*. Madrid: Gadir, 2005. Edición en catalán: *Crist s'ha aturat a Éboli*. Barcelona: Vergara, 1964.

NENNI Pietro: «Il socialismo contadino nella poesia di Scotellaro», *Avanti!* (29 agosto 1954).

PADIGLIONE Vincenzo: «Osservatore e osservato. Problemi di conoscenza e rappresentazione. La vicenda Scotellaro: Il problema e i suoi dintorni», *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*. Milán: Franco Angeli, 1980, pp. 167-210.

PASOLINI, Pier Paolo: *Una vita violenta*. Milán: Rizzoli, 1972.

SCIASCIA, Leonardo: *Le parrocchie di Regalpetra*. Bari: Laterza, 1956.

SCOTELLARO, Rocco: *Contadini del sud*. Turín: Einaudi, 1954.

Antropología

BANFIELD, Edward: *Una comunità del Mezzogiorno. Le basi morali di una società arretratta*. Bolonia: Il Mulino, 1961.

CIRESE, Alberto Mario: *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo, 1971.

—: *Ensayos sobre las culturas subalternas*. México: Cuadernos de la Casa Chata, 1979.

—: *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizione contadine*. Turín: Einaudi, 1977.

FERRAROTTI, Franco: «Osservazioni intorno al rapporto tra antropologia culturale e sociologia in Italia», *De Homine*, nº 17-18 (1966), pp. 231-238.

FRIEDMANN, Friedrich Georg: «Osservazioni sul mondo contadino dell'Italia meridionale», *Il dibatitto sul folklore in Italia*. Milán: Edizioni di Cultura Popolare, 1976 [1959], pp. 287-299.

GALLINI, Clara: *Dono e melocchio*. Palermo: Flaccovio, 1973.

—: *Le buone intenzioni. Politica e metodologia nell'antropologia culturale statunitense*. Milán: Guaraldi, 1974. Edición en castellano: *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*. Buenos Aires: Galerna, 1975.

—: *Tradizione sarde e miti d'oggi. Dinamica culturale e scontri di classe*. Cagliari: Edes, 1977.

LANTERNARI, Vittorio: *Antropologia e imperialismo*. Turín: Einaudi, 1974.

—: *Folklore e dinamica culturale*. Nápoles: Luguori, 1976.

—: *Movimenti religiosi di liberazione e di salvezza dei popoli opresi*. Milán: Feltrinelli, 1960. Edición en castellano: *Movimientos religiosos de libertad y salvación*. Barcelona: Seix Barral, 1965.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi Maria: *Antropologia culturale. Analisi della cultura subalterna*. Milán: Rizzoli, 1980 [1968]. Edición en castellano: *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires: Galerna, 1975.

—: *Folklore e profitto: tecniche di distruzione di una cultura*. Florencia: Guaraldi, 1973. Edición en castellano: *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen, 1978.

—: *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio, 1979.

PETRARCA, Valerio: *Demologia e scienze umane*. Nápoles: Guida, 1985.

TENTORI, Tullio: *Il sistema di vita di una comunità materana*. Roma: Unta Casas, 1956.

—: *Scriti Antropologici* [5 vols.]. Roma: Ricerche, 1969-1976.

TULLIO-ALTAN, Carlo: *Soggeto, simbolo e valore*. Milán: Feltrinelli, 1992.

Folk revival e investigación militante

BERMANI, Cesaro: «Dieci anni di lavoro con le fonti orali», *Primo Maggio. Saggi e documenti per una storia di classe*, nº 5 (primavera de 1975).

—; BONINELLI, Mimmo: «Ricerca e istituzioni. L'attività dell'Istituto Ernesto de Martino», *I giorni cantati*, nº 1 (1981), pp. 159-164.

BOSIO, Gianni: *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza di interessi verso le forme di espressione e di organizzazione «spontanee» nel mondo popolare e proletario*. Milán: Bella Ciao, 1975.

COLLETTIVO DI RICERCA DEL CIRCOLO GIANNI BOSIO: «Osservazioni del "folklore" su Gramsci», *I giorni cantati*, nº 1 (1981), pp. 32-45.

ECO, Umberto: *Dalla periferia dell'impero*. Milán: Bonpiani, 1977.

FAETA, Francesco: *Melissa, folklore, lotta di classe e modificazione culturale in una comunità contadina meridionale*. Florencia: La casa Usher, 1979.

FLORES D'ARCAIS, Paolo: «Storia militante. Alcuna perplessità», *Ombre Rosse*, nº 30 (1979).

MARTINI, Alfredo; PORTELLI, Alessandro (eds.): *Memoria e resistenza umana. Vent'anni del Circolo Gianni Bosio*. Roma: I Giorni cantati, 1992.

PADIGLIONE, Vincenzo: *Al di là del folklore*. Roma: Minerva, 1978.

—: «In margine al dibatitto sul folklore», en FERRAROTTI, Franco: *Antropologia, storicismo e marxismo*. Milán: Franco Angeli, 1978.

PORTELLI, Alessandro: «Ricerca sul campo intervento politico, organizzazione di classe. Il lavoro del Circolo Gianni Bosio di Roma», *Studi Antropologici italiani e rapporti di classe*. Milán: Franco Angeli, 1980.

—: *Biografia di una città*. Turín: Einaudi, 1985.

TOZZI, Massimo: *I musei della cultura materiale*. Roma: La Nuova Italia, 1984.

Filmografía

CARPITELLA, Diego: *Meloterapia del tarantismo*, documental, b/n, 15', 1960.

DE SETA, Vittorio: *I dimenticati*, documental, color, 20', 1959.

DI GIANNI, Luigi: *Magia lucana*, documental, b/n, 15', 1958.

GANDIN, Michele: *Lamento funebre*, documental, b/n, 3', 1953.

MILILLO, Aurora: *Nei giorni e nella storia - Itinerari lucani di Ernesto de Martino*, documental, 1986.

MINGOZZI, Gianfranco: *La taranta*, documental, b/n, 19', 1962.

ROSSI, Francesco: *Cristo se paró en Éboli*. Filmax, película, color, 115', 1979.

Internet

Associazione Internazionale Ernesto de Martino (Roma): http://www.ernestodemartino.it/ [consulta: 10 de septiembre de 2008]

Cátedra Ernesto de Martino (México): http://uam-antropologia.info/web/content/view/121/34/ [consulta: 10 de septiembre de 2008]

Centro di Cultura e Tradizioni Popolari Ernesto de Martino: http://www.associazionefinisterre.it [consulta: 10 de septiembre de 2008]
Circolo Gianni Bosio (Roma): http://www.circologiannibosio.it/ [consulta: 10 de septiembre de 2008]
Istituto Ernesto de Martino: http://www.iedm.it/ [consulta: 10 de septiembre de 2008]
Società di Mutuo Socorso Ernesto de Martino: http://smsdemartino.noblogs.org/page/4 [consulta: 10 de septiembre de 2008]
Wikipedia. 2008. «Ernesto de Martino»: http://en.wikipedia.org/wiki/Ernesto_de_Martino [consulta: 10 de septiembre de 2008]

De Martino desde Cataluña

AGUILAR, Encarnación; FEIXA, Carles; MELIS, Ana: «Tradiciones y escenarios actuales de la antropología en España», *Nueva Antropología*, XVII, nº 58 (2000), pp. 101-121.
COMELLES, Josep Maria; MARTÍNEZ HERNÁEZ, Ángel: *Enfermedad, cultura y sociedad*. Madrid: Eudema, 1993.
ESPASA, Ramón: *La utopia cuotidiana*. Barcelona: Nous Horitzons - Columna, 1989.
FEIXA, Carles: «El teatre de l'hegemonia. Revisitació a Gramsci», *El Contemporani*, nº 2 (1994), pp. 27-33.
——: «Ernesto de Martino en la cultura europea», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, nº 9 (1996), pp. 138-139.
——: «De Martino dalla Catalogna: furori, simboli e valori nelle culture giovanili», en GALLINI, Clara; MASENZIO, Marcello (eds.): *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Nápoles: Liguori, 1997, pp. 59-74.
JULIANO, Maria Dolores: «Una subcultura negada: l'àmbit doméstic», en LLOPART, Dolors; PRAT, Joan; PRATS, Llorenç (eds.): *La cultura popular a debat*. Barcelona: Altafulla, 1984, pp. 39-48.

LEFLAIVE, Gabrielle: «Reseña de "La tierra del remordimiento"», *Política y sociedad* (2003).

PRATS, Llorenç; PRAT, Joan; LLOPART, Dolors (eds.): *La cultura popular a debat*. Barcelona: Altafulla, 1984.

ROMERO, Pablo: «Ernesto de Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano», *Quaderns-e*, nº 01/a (2003). http://www.antropologia.cat//antiga/quaderns-e/01/01a09txt.htm [consulta: 10 de septiembre de 2008]

VINYES, Ricard: *La presencia ignorada. La cultura comunista a Catalunya*. Barcelona: Edicions 62, 1989.