

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

Carles Feixa

## Cuando Cristo se detenía en Éboli<sup>1</sup>

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 oscura, 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.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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 Cannevari, 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.

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> 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 dibattito 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.<sup>4</sup> 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.

<sup>4</sup> 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, Scotellaro 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.<sup>5</sup>

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 «cult», 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-

<sup>5</sup> 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 «*civiltà contadina meridionale*» (civilización campesina meridional), desemboca en las páginas más teóricas del libro en una visión romántico-anarquizante de la lucha campesina. La *civiltà 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».<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Carlo Levi, op. cit., p. 9.

<sup>7</sup> 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*, n° 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.<sup>8</sup>

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 Generazione* (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.

<sup>8</sup> 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!).<sup>9</sup>

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; escíbeme 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; escíbeme y no te creas que son memeces...*»<sup>10</sup> Este interés lo manifestó Gramsci claramente en otras de sus obras. En

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

<sup>10</sup> 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 di 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». <sup>11</sup>

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. <sup>12</sup>

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 «contra ponga» 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 debemos 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».<sup>13</sup>

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

<sup>13</sup> 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.»<sup>14</sup>

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».<sup>15</sup> 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

<sup>14</sup> Ibid., p. 269. (El subrayado es mío.)

<sup>15</sup> Ibid., p. 268. Un excelente análisis del texto de Gramsci puede encontrarse en Alberto Mario Cirese: *Intellettuai, 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.»<sup>16</sup>

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 [*bizzarria*], 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».<sup>17</sup> 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.

<sup>16</sup> Pietro Clemente: «Movimento operaio, cultura di sinistra e folclore», op. cit., p. 30.

<sup>17</sup> Antonio Gramsci: «Osservazioni sul folclore», 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.<sup>18</sup>

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 calificadas de aquel tiempo: De Martino, Levi, Scotellaro, Nenni,

<sup>18</sup> Ernesto de Martino: «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», *Società*, n° 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.<sup>19</sup>

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

<sup>19</sup> Del amplio debate suscitado por el artículo de De Martino podemos destacar: Antonio Banfi: «La cultura popolare», *Rinascita*, n° 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*, n° 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 folklore tradicional): «Sugli studi di folklore in Italia», *La Lapa*, n° 2 (diciembre de 1953); Giuseppe Giarrizzo (crítica desde una posición crociana estricta): «Moralità scientifica e folklore», *Lo spettatore italiano*, n° 4 (abril de 1954); Vittorio Lanternari: «Religione popolare e storicismo», *Belfagor*, n° 6 (1954); Ernesto de Martino: «Storia e Folklore», *Società*, n° 4 (1954). La mayor parte de estos artículos pueden encontrarse en las antologías citadas de Pietro Clemente et al., y de Carla Pasquinnelli.

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.»<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Ernesto de Martino: *Furore, simbolo, valore*. Milán: Saggiatore, 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*.»<sup>21</sup> 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.

<sup>21</sup> 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 «ceranos», 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!*»<sup>22</sup>

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-

<sup>22</sup> 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.»<sup>23</sup>

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

<sup>23</sup> Ibid. pp. 57-59 y 69-70. (El subrayado es mío.)

vuelve irrelevante la pretensión de hacer una «historia de la cultura popular».<sup>24</sup>

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.»<sup>25</sup> 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

<sup>24</sup> 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.)

<sup>25</sup> 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?»<sup>26</sup>

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

<sup>26</sup> 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 dibattito 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).<sup>27</sup>

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

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

## 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.<sup>29</sup>

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

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

<sup>29</sup> Luigi Maria Lombardi Satriani: *Folklore e profito*. Florencia: Guarraldi, 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.<sup>30</sup> 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».<sup>31</sup> 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*.»<sup>32</sup> Para Cirese, el folclore tendría

<sup>30</sup> Los datos sobre estos autores corresponden a 1986, año en que fue originalmente escrito el texto.

<sup>31</sup> Alberto Mario Cirese: «Il volgo protagonista», op. cit., p. 163.

<sup>32</sup> 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,<sup>33</sup> 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.

<sup>33</sup> 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.»<sup>34</sup> 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 neopentecostales, los Hare Krishna y los neorurales, mostrando la posibilidad de enfocar desde una perspectiva antropológica la misma cultura burguesa.<sup>35</sup>

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.<sup>36</sup> 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».<sup>37</sup> Aunque

<sup>34</sup> Vittorio Lanternari: «Religione popolare e storicismo», op. cit., p. 212.

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

<sup>36</sup> Clara Gallini: *I rituali dell'argia*, Padua: Cedam, 1967.

<sup>37</sup> Clara Gallini: *Un filone specifico 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.»<sup>38</sup>

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

<sup>38</sup> Ibid., p. 20. Véanse también *Dono e melocchio*. Palermo: Flaccovio, 1973; *Il consumo del sacro. Feste lingue 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.<sup>39</sup>

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 acabando

<sup>39</sup> Véase Luigi Maria Lombardi Satriani: «Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione», *Critica marxista*, n° 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.»<sup>40</sup> 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.»<sup>41</sup>

## 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

<sup>40</sup> Clara Gallini: *Un filone specifico di studi nella antropologia italiana*, loc. cit., pp. 22-23.

<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

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 amorale*, 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».<sup>43</sup> 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.

<sup>42</sup> Edward Banfield: *Una comunità del Mezzogiorno. Le basi morali di una società arretrata*. Bologna: Il Mulino, 1961, p. 127.

<sup>43</sup> *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.»<sup>44</sup>

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 amorale*. 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».<sup>45</sup>

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

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

<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup>

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

<sup>46</sup> Massimo Squillacciotti: «L'approccio socio-antropologico in Italia: matrice statunitensi e ricerca sui campo», en Pietro Clemente et al.: *Il dibattito 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 existían 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.<sup>47</sup>

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-

<sup>47</sup> 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*, n° 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 queremos 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.»<sup>48</sup>

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-

<sup>48</sup> Tullio Tentori: «Sullo studio etnologico delle comunità», *La Lapa*, n° 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*, n° 344 (1955), pp. 92-102 (reproducidos en Pietro Clemente et al.: *Il dibattito 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.<sup>49</sup>

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 aculturadores de la televisión, el ciclo y la estructura de la familia campesina, la condición de la mujer, la relación entre folclore

<sup>49</sup> Véanse, entre otros, Tullio Tentori: *Il sistema di vita di una comunità materana*. Roma: Unta Casas, 1956; *Scritti 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: *Percezione di classe, modelli di comportamento e valori del celi medi a Roma: ipotesi di una ricerca*. 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.<sup>50</sup> 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-

<sup>50</sup> 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: «Ideologie dell'etnicità», *Uomo e Cultura*, n° 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—.<sup>51</sup>

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-

<sup>51</sup> «Editoriale», *I giorni cantati*, n° 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”.»<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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.

<sup>52</sup> Véanse a este respecto Italo Calvino: *Fiabe italiane*. Turín: Einaudi, 1971 [1956]; Leonardo Sciascia: *Le parrocchie 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 tradizioni contadine*. Turín: Einaudi, 1977; Massimo Tozzi: *I musei della cultura materiale*. Roma: La Nuova Italia, 1984.

<sup>53</sup> 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 dibattito 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).<sup>54</sup>

Estas iniciativas han planteado la cuestión de la «investigación militante» en el campo del folclore. En palabras de Sandro Portelli, «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

<sup>54</sup> 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; Cesare Bermani: «Dieci anni di lavoro con le fonti orali», *Primo Maggio. Saggi e documenti per una storia di classe*, n° 5 (primavera de 1975), p. 47; Cesare Bermani, Mimmo Boninelli: «Ricerca e istituzioni. L'attività dell'Istituto Ernesto de Martino», *I giorni cantati*, n° 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 interdisciplinarietà radicalmente diferente de la yuxtaposición de microcosmos disciplinarios que caracteriza la aproximación institucional y académica a la investigación». <sup>55</sup> 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 Bèrgamo 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

<sup>55</sup> 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.»<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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-

<sup>56</sup> Cesaro Bermani, Mimmo Boninelli, op. cit., pp. 163-164; Paolo Flores d'Arcais: «Storia Militante. Alcuna perplessità», *Ombre Rosse*, n° 30 (septiembre de 1979).

<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup>

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

<sup>58</sup> *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.»<sup>59</sup> 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

<sup>59</sup> Collettivo di ricerca del Circolo Gianni Bosio: «Osservazioni del “folklore” su Gramsci», *I giorni cantati*, n° 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.»<sup>60</sup>

### «*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.<sup>61</sup>

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

<sup>60</sup> Ibid, p. 45.

<sup>61</sup> 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».<sup>62</sup>

¿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-

<sup>62</sup> George R. Saunders: «Contemporary Italian Cultural Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, n° 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.<sup>63</sup>

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-

<sup>63</sup> 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*, n° 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).<sup>64</sup>

¿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.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Dolores Juliano: «Una subcultura negada: l'àmbit domèstic», 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.*

<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup>

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-

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

féricas.<sup>67</sup> 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.»<sup>68</sup>

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.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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).<sup>71</sup> Tras la traducción de la obra sobre el tarantismo, se

<sup>67</sup> Ulf Hannerz, Thomas Gerholm: «The Shaping of National Anthropologies», *Ethnos*, n° 47 (1982), pp. 12-35.

<sup>68</sup> 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.

<sup>69</sup> 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*, n° 1 ICA, (2003). <http://www.antropologia.cat//antiga/quaderns-e/01/01a09txt.htm> [consulta 10/09/2008].

<sup>70</sup> Ernesto de Martino: *Magia y civilización*. Buenos Aires: Ateneo 1965; *El mundo mágico*. México: UAM, 1985.

<sup>71</sup> 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*,<sup>72</sup> 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*).<sup>73</sup> 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.

<sup>72</sup> Ernesto de Martino: *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.

<sup>73</sup> 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 contra-textos).<sup>74</sup>

<sup>74</sup> 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.