

A RELIGIÃO PARA OS GRUPOS SOCIAIS «ÀS MARGENS DA HISTÓRIA»

**Religion for the social groups «on the margins of History»
La religione per i gruppi sociali «ai margini della storia»**

Massimo Sciarretta¹

RESUMO:

Entre os pensadores marxistas, Gramsci é um dos autores que mais aprofundou as questões ligadas à religião e às dinâmicas a ela subjacentes. Sem preâmbulos, tentarei ir ao cerne do assunto, partindo de uma pergunta: que tipo de religião encontramos na análise política de Gramsci e quanto do pensamento de Gramsci existe e existiu em certas maneiras de viver a religião que ocorreram nas periferias do mundo na época contemporânea?

PALAVRAS-CHAVE: Gramsci, religião, política, subalternos

ABSTRACT:

Among Marxist thinkers, Gramsci is one of the authors who has looked most carefully into issues related to religion and their underlying dynamics. Without a preamble, this paper will go straight to the heart of this subject, starting with a question: what kind of religion is there in Gramsci's political analysis and how much of Gramsci is there and was there in the ways religion has been experienced on the fringes of the world in contemporary society?

KEYWORDS: Gramsci, religion, politics, subalterns

RIASSUNTO:

Nel panorama dei pensatori marxisti, Gramsci è stato uno degli autori che ha maggiormente approfondito le questioni legate alla religione e le dinamiche ad essa sottese. Senza preamboli cercherò, pertanto, di andare subito al cuore della questione, che parte da un interrogativo: che tipo di religione c'è nell'analisi politica di Gramsci e quanto Gramsci c'è e c'è stato in determinate maniere di vivere la religione occorse alle periferie del mondo in epoca contemporanea?

PAROLE-CHIAVE: Gramsci, religione, politica, subalterni

INTRODUZIONE

In questo articolo toccherò solo tangenzialmente l'analisi gramsciana della religione cattolica come potere costituitosi nella Chiesa ufficiale, organismo collettivo delle classi dominanti. Non perché argomento secondario nel corpus gramsciano, ma perché già ampiamente noto e sviscerato.²

Meno battuti, invece, risultano i sentieri che portano alle riflessioni gramsciane su un'altra forma attraverso la quale si è espressa la potenza politica della religione "prima dell'editto di Milano", con tale locuzione non volendo restringere il campo ad un determinata religione, cronologia o latitudine, ma intendendo le diverse

manifestazioni storiche di materialismo spirituale che si sono proposte, almeno in tesi, come forze tese a “fare nuove tutte le cose”, in una parola: a rivoluzionare l’esistente.³

Quale il contributo di Gramsci, allora?

Nell’ambito di una riflessione che «si risolve nella negazione dell’esistenza di leggi deterministiche nella storia, siano esse economiche o di altro genere, e nell’apertura di uno spazio specificamente riservato alla politica» (FROSINI, 1999, p. 8), lo studio della religione acquisisce un ruolo rilevante. Piano politico e piano teorico, qui, si intrecciano.

Come ha rilevato chi si è interessato in modo specifico del tema, gli scritti precarcerari e quelli dei Quaderni dedicati alla religione «costituiscono una quota non piccola della sua produzione scritta e rivelano una ricchezza insospettata di temi, una molteplicità di piani di analisi (ideologico, storico, sociale, politico ed epistemologico) e una varietà sorprendente di categorie critiche del fenomeno» (LA ROCCA, 2009, p. 701).

Cercando di schematizzarle in estrema sintesi, quando Gramsci parla della religione la interpreta sotto una triplice valenza, e quindi: 1. Come «la credenza che esistano una o più divinità personali trascendenti le condizioni terrestri e temporali», fatta di dipendenza e di ritualità liturgica» (GRAMSCI, 1975, p. 1320); 2. Come una «unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme» (GRAMSCI, 1975, p. 1378); 3. Come l’espressione più classica di senso comune e, cioè, come la «la filosofia dei ‘non filosofi’, vale a dire concezione del mondo assorbita acriticamente dai vari ambienti sociali e culturali in cui si sviluppa l’individualità morale dell’uomo medio» (GRAMSCI, 1975, p. 1396).

Le tre visioni si tengono. Gramsci comprende il ricorso alla religione come esorcismo collettivo e individuale, «bisogno dello spirito»⁴ ancestrale, al contempo consolatorio e stimolante, dinanzi alla finitezza dell’esistenza umana, alla paura del vuoto che prende al pensiero della morte, ma anche alle continue mortificazioni sofferte da individui abituati ad essere asserviti o ancor di più, come direbbe Enrique Dussel (autore sul quale torneremo in seguito), a sentirsi «soggetti negati».

Allo stesso tempo, il pensatore comunista avverte che il ruolo di questa – lungi dal risolversi nel mero piano metafisico – si traduce in una forza reale che fa parte «dell’unità del processo del reale», si ripercuote dialetticamente sulla struttura e «assume la stessa energia delle ‘forze materiali’» nel plasmare il senso comune (SEMERARO, 2016, p. 258). Un fatto sociale irriducibile ad altro, insomma, destinato a produrre letture del reale e comportamenti conseguenti ora al servizio del dominio delle classi dirigenti, ora in contrasto con queste, mediante alterne forme di ribellismo popolare-elementare⁵ o di pacifismo imbecille.⁶ Convinzioni e comportamenti, quindi, creatori di una visione di mondo (e di un’azione nel mondo) istintiva, irrazionale, non dialettica, disgregata, e però in grado di entrare in osmosi con l’epidermide dei

subalterni come nessun'altra.

Influenzata dalla propria biografia personale, l'osservazione sul terreno pratico prende le mosse dalla critica alla fede incarnata/istituzionalizzata nella Chiesa cattolica italiana. Come accennato, tuttavia, i ragionamenti del rivoluzionario sardo seguono una direttrice temporale, geografica, ma anche di contenuto, che si apre all'analisi del più ampio e complesso fenomeno del cristianesimo, del giudaismo, finanche dell'Islam. Ne viene fuori una trama di riflessioni che, in ultima analisi, non smettono di interrogarsi sulle "potenzialità politiche della religione".

Sotto il primo aspetto, la Chiesa di Roma è vista come un'organizzazione ideologica da studiare e combattere, e cioè, una compagine che, grazie ad una plurimillennaria presenza sul territorio, aveva esercitato un'enorme influenza sulla storia collettiva e sulle vicende individuali degli italiani, ora come depositaria, custode e continuatrice della cultura greco-romana, ora come *instrumentum regni* per la legittimazione e l'esercizio del potere, finalmente come nucleo fondatore dei valori identitari dello Stato-nazione di impronta borghese, mediante una pervicace e capillare opera di pedagogia politica. Un grande ostacolo, pertanto, (nell'ottica di un militante comunista) all'emancipazione delle masse, alla formazione di una politica autonoma e alla costituzione di uno Stato laico di carattere popolare-nazionale.

Per questa via, Gramsci vede nel Vaticano l'istituzione che, da un lato, cerca di mantenere la sua egemonia tra larghi settori della popolazione con il suo imponente apparato ideologico e, d'altro lato, si allea alle classi dominanti, avvalendosi della propria dottrina sociale, la quale «affronta le contraddizioni economiche e sociali per mezzo della 'carità', difendendo la proprietà privata come 'diritto naturale' e le differenze di classe come fossero disposizioni divine» (SEMERARO, 2016, p. 252). Celebre, a tal riguardo, è la sua avversione nei confronti dei gesuiti, «puro narcotico per le masse popolari» (GRAMSCI, 1975, p. 1389), prodotto tra i più subdoli della Controriforma perché capaci di rinnovare il sistema senza provocare rotture, di avvicinarsi alla cultura moderna senza allontanarsi dalla linea ufficiale del Vaticano: modernizzatori senza modernità.⁷

E, tuttavia, questo antagonismo, in Gramsci, mai si trasforma in animosità antireligiosa, tantomeno nella pretesa di sradicare le credenze personali dalla coscienza popolare.

In giovane età, sulle pagine dell'*Avanti!*, Gramsci pubblica un articolo dal titolo "Socialisti e cristiani" nel quale scrive:

Pur non essendo religiosi, i socialisti marxisti non sono neppure antireligiosi [...] lo Stato operaio non perseguirà la religione; lo Stato operaio domanderà ai proletari cristiani la lealtà che ogni Stato domanda ai suoi cittadini (GRAMSCI, 1987, p. 636-637).

È, questo, un pensiero che – come cercherò di dimostrare da qui a poco – permarrà, ancorché sotto forme differenti, nelle riflessioni carcerarie, ma non solo: Gramsci è perfettamente consapevole di come ogni religione inglobi «una molteplicità di religioni». Comprende che nella stessa Chiesa cattolica «c'è un cattolicesimo dei contadini, un cattolicesimo dei piccoli borghesi e operai della città, un cattolicesimo delle donne e un cattolicesimo anche variato degli intellettuali» (GRAMSCI, 1975, p. 1397). Che ci sono dispute ideologiche e posizioni di classe che si esprimono in diverse correnti, in veri «partiti», quali sono i «cattolici integrali, gesuiti e modernisti» (GRAMSCI, 1975, p. 2088). Di come anche all'interno di quel mondo, insomma, venga combattuta una guerra di posizione.

Allargando il campo dell'analisi al cristianesimo, Gramsci ne arriva a riconoscere un potenziale rivoluzionario. Nel 1920, giovane editorialista de L'Ordine nuovo, questi si richiamava a Sorel e alla dottrina marxista per affermare, infatti, che il cristianesimo rappresentasse «una rivoluzione nella pienezza del suo sviluppo, cioè, una rivoluzione che è giunta fino alle sue conseguenze estreme, fino alla creazione di un sistema nuovo e originale di rapporti morali, giuridici, filosofici, artistici» (GRAMSCI, 2007, p. 193). Soprattutto nella sua fase embrionale, prima, cioè, di istituzionalizzarsi e trasformarsi – in seguito all'editto di Milano – «da ideologia delle classi subalterne» in «concezione del mondo ufficiale dell'Impero» (PORTELLI, 1984, p. 52), la religione del Dio che si è fatto Uomo rappresentava per Gramsci il più completo esempio storico di riforma intellettuale e morale.

Il pensatore sardo mantiene la stessa posizione di apprezzamento e critica anche negli anni più maturi. Ad esempio, nella nota 138 del Quaderno 5, analizzando l'utilizzo del culto del mikado come religione civile in funzione legittimatrice del potere imperiale nipponico, Gramsci lo pone in parallelo con il medesimo compito svolto dal papato nei riguardi del culto dell'imperatore romano prima, e delle monarchie europee poi, commentando:

Si sarebbe verificato nel Cristianesimo ciò che si verifica nei periodi di Restaurazione in confronto ai periodi rivoluzionari: l'accettazione mitigata e camuffata dei principi contro cui si era lottato (GRAMSCI, 1975, p. 669).

C'è da dire che negli scritti carcerari la prosa sul tema si fa più articolata e meno enfatica. Purtuttavia, se nei passi dei Quaderni dedicati all'argomento il giudizio sul potenziale rivoluzionario della religione si attenua, ne viene riconosciuto un misticismo della resistenza, al contempo perdente e irriducibile, che il militante comunista definisce una «forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata» che trasforma la volontà reale «in un atto di fede» (GRAMSCI, 1975, p. 1388).

Nella nota 78 del Quaderno 6, egli appunta:

Attraverso Tolstoj, anche Gandhi si riallaccia al cristianesimo primitivo, rivive in tutta l'India una forma di cristianesimo primitivo, che il mondo cattolico e protestante non riesce neppure più a capire. Il rapporto tra Gandhismo e Impero Inglese è simile a quello tra cristianesimo-ellenismo e impero romano. Paesi di antica civiltà, disarmati e tecnicamente (militarmente) inferiori, dominati da paesi tecnicamente sviluppati (i Romani avevano sviluppato la tecnica governativa e militare) sebbene come numero di abitanti trascurabili. Che molti uomini che si credono civili siano dominati da pochi uomini ritenuti meno civili ma materialmente invincibili, determina il rapporto cristianesimo primitivo-gandhismo. La coscienza dell'impotenza materiale di una gran massa contro pochi oppressori porta all'esaltazione dei valori puramente spirituali ecc., alla passività, alla non resistenza, alla cooperazione, che però di fatto è una resistenza diluita e penosa, il materasso contro la pallottola (GRAMSCI, 1975, p. 748).

A proposito del cristianesimo (che, nelle sue varie declinazioni, occupa nei Quaderni la parte più consistente dell'analisi religiosa), Gramsci distingue tra il cristianesimo «religione occidentale» ed extranazionale, che si diffonde anche con l'aiuto delle armi in Europa, con epicentro Roma e poi Bisanzio, e il cristianesimo della Palestina. Le differenze risultano notevoli.⁸ E non solo riguardo al carattere spirituale.

A differenza dei romani, infatti, la concezione di Stato per i cristiani prima di essere «romanizzati» si poggierebbe, per Gramsci, su una visione maggiormente egualitaria, capace di esercitare una maggiore attrattiva nei confronti delle classi popolari chiamate a farne parte. Lo si deduce da una nota nella quale il prigioniero comunista interviene sul contraddittorio Biggini/Poggi tra i diversi possibili ordinamenti dello Stato (liberale/non liberale), e lo fa utilizzando una recensione, apparsa sulla rivista «Leonardo» nell'agosto 1930, al saggio, «Jus» et «directum». Note sull'origine storica dell'idea di diritto, del filosofo del diritto Widar Cesarini Sforza.

In quell'occasione, l'autore opera una distinzione tra i romani, che foggiano la parola jus per esprimere il diritto come potere della volontà, e il cristianesimo, il quale:

più che il concetto di jus ha elaborato il concetto di directum nella sua tendenza a subordinare la volontà alla norma, a trasformare il potere in dovere», atteso che nel cristianesimo «il concetto di diritto come potenza è riferito solo a Dio, la cui volontà diventa norma di condotta ispirata al principio dell'eguaglianza (GRAMSCI, 1975, p. 400).

Nei Quaderni, la dicotomia cristianesimo primitivo-non primitivo è utilizzata in svariate altre occasioni non direttamente, bensì come una sorta di glossario per porre la differenza tra una maniera di intendere la fede militante e sovvertitrice, e un'altra – viceversa – piegata al (e complice del) potere costituito. Perde, cioè, la sua determinazione cronologica per divenire una categoria dell'essere (cristiani).

Alla radice di questa energia aggregatrice c'è, per Gramsci, la capacità del cristianesimo primitivo di intendere «l'evangelo 'democraticamente'» (GRAMSCI, 1975, p. 403), creando un laccio empatico con le forze sociali popolari, alla maniera di

un “giacobinismo religioso”.

Lo si capisce al rovescio da un altro passo dei Quaderni dedicato alla lettura popolare dove (come spesso accade nella produzione carceraria del comunista italiano) il cristianesimo degli albori è utilizzato come pietra di paragone per criticare la Chiesa cattolica:

Da questo punto di vista il Manzoni (e il Bourget) sono schiettamente cattolici; niente in loro dello spirito «popolare» di Tolstoj, cioè dello spirito evangelico del cristianesimo primitivo. L’atteggiamento del Manzoni verso i suoi popolani è l’atteggiamento della Chiesa Cattolica verso il popolo: di condiscendente benevolenza, non di medesimezza umana (GRAMSCI, 1975, p. 896).

Primo tra i comunisti a riconoscere le doti universalistiche e di uguaglianza contenute nel messaggio evangelico, già Engels parlava del cristianesimo primitivo come «fuga dal mondo esterno verso l’interno», «nuova filosofia che capovolge l’ordinamento del mondo sino allora esistente, e cerca i suoi apostoli fra i poveri, i miseri, gli schiavi e gli abietti» (ENGELS, 1986, p. 53). Gramsci, tuttavia, irrobustisce questo approccio con l’analisi della questione del potere e dei rapporti di forza, tanto in termini politico-militari, quanto di egemonia culturale.

Come per Machiavelli, la religione qui è, pertanto, vista come strumento di governo in senso pieno perché, lungi dall’esprimersi attraverso la sola forza, risulta in grado di interpretare e potenziare la dimensione collettiva dell’esistenza, favorendo una immediata medesimezza con le masse, che produce consenso.⁹

Potenza/impotenza, uguaglianza/subordinazione, resistenza/arrendevolezza, rivoluzione/restaurazione: quando riflette sulla religione il giudizio di Gramsci si muove tutto sul crinale di questa sottilissima linea di (in)azione della mente e del corpo. Lo si capisce in modo chiaro quando egli dedica alla religione parte dell’importante nota 45 del Quaderno 4, intitolata Struttura e superstrutture nella quale, affrontando il problema della valenza politica delle utopie afferma:

La religione è la più «mastodontica» utopia, cioè la più «mastodontica» metafisica apparsa nella storia, essa è il tentativo più grandioso di conciliare in forma mitologica le contraddizioni storiche: essa afferma, è vero, che l’uomo ha la stessa «natura», che esiste l’uomo in generale, creato simile a Dio e perciò fratello degli altri uomini, uguale agli altri uomini, libero fra gli altri uomini, e che tale egli si può concepire specchiandosi in Dio, «autocoscienza» dell’umanità, ma afferma anche che tutto ciò non è di questo mondo, ma di un altro (utopia). Ma intanto le idee di uguaglianza, di libertà, di fraternità fermentano in mezzo agli uomini, agli uomini che non sono uguali, né fratelli di altri uomini, né si vedono liberi fra di essi. E avviene nella storia, che ogni sommovimento generale delle moltitudini, in un modo o nell’altro, sotto forme e con ideologie determinate, pone queste rivendicazioni (GRAMSCI, 1975, p. 472).

Quando analizza la religione cristiana, Gramsci pare, così, delineare la traiettoria di una “filosofia delle moltitudini” che in momenti eccezionali (cristianesimo primitivo, francescanesimo, Riforma), ha evidenziato enormi doti spirituali e morali in grado di esercitare forte ascendente sulle classi popolari, pur tuttavia in assenza di un progetto politico e di un’organizzazione capaci di sistematizzarne il pensiero e di fornire l’innescò per l’emancipazione dei subalterni. “Filosofia delle moltitudini” che, per il resto, si è tradizionalmente imposta come parte integrante del potere costituito, denotando una straordinaria capacità organizzativa, ancorché a discapito della vis rivoluzionaria.¹⁰

Come si è capito dalle citazioni sin ora riportate, quando Gramsci parla di religione, si sovrappongono vari registri¹¹ i quali, per le loro dinamiche peculiari, non possono essere letti come equivalenti, sicché tirare le fila di un ragionamento compiuto e lineare sul tema diventa pratica piuttosto ardua.

Provando, nondimeno, a compendiare il nucleo del pensiero gramsciano sulla religione, potremmo sostenere che quello stesso autore che condanna senza appello la religione-potere costituito riconosca alle pulsioni dettate dalla fede insite nelle classi subalterne e nel loro modo di esprimerle (religione popolare) la capacità virtuale di scompaginare l’ordine costituito, per i principi di uguaglianza e fraternità in essa contenuti, per l’utopia trasformatrice, per il potenziale di mobilitazione e cambiamento che è capace di provocare. Una capacità, tuttavia, virtuale che non riesce, cioè, ad inverarsi nel terreno concreto della storia e per questa via finisce col subire una costante “traduzione” da parte delle élites (religiose e laiche), che la trasformano in potenza pratica a guardia dello status quo.

Sebbene il teorizzatore della filosofia della prassi sostenga l’indispensabilità di uno studio organico sulla funzione della religione, dato il ruolo avuto da quest’ultima «nello sviluppo storico e intellettuale dell’umanità» (GRAMSCI, 1975, p. 137), si avverte in lui l’idea – di derivazione hegeliana –, che la religione rappresenti una forma transitoria della cultura umana. Che rappresenti, pertanto, un momento anteriore della filosofia (della prassi), considerata «la critica e il superamento della religione e del senso comune» (GRAMSCI, 1975, p. 1378).

Per alcuni autori sarebbe questa stessa filosofia della prassi – che sussume tutti i momenti migliori del progresso umano, intellettuale e morale, ivi comprese le spinte provenienti dalla religione nella sua interpretazione originaria¹² – una vera e propria “religione dell’uomo moderno”, al tempo stesso «ideologica, perché strategicamente inserita nei rapporti di forze, ma vera, perché capace di darsi da sé i propri valori, riqualficando profondamente la tradizione moderna dell’immanenza» (FROSINI, 2004, p. 41). Ancora una volta, Gramsci utilizza il cristianesimo nella sua fase originaria come termine di paragone per spiegare questo superamento:

Il cristianesimo fu rivoluzionario in confronto del paganesimo perché fu un elemento di scissione completa tra i sostenitori del vecchio e del nuovo mondo. Una teoria è rivoluzionaria in quanto è appunto elemento di separazione completa in due campi, in quanto è vertice inaccessibile agli avversari. Ritenerne che il materialismo storico non sia una struttura di pensiero completamente autonoma significa in realtà non avere completamente tagliato i legami col vecchio mondo. In realtà, il materialismo storico non ha bisogno di sostegni eterogenei: esso stesso è così robusto, che il vecchio mondo vi ricorre per fornire il suo arsenale di qualche arma più efficace. Ciò significa che mentre il materialismo storico non subisce egemonie, incomincia esso stesso ad esercitare una egemonia sul vecchio mondo intellettuale (GRAMSCI, 1975, p. 436).

Il ragionamento che legge in Gramsci l'auspicio di «mettere al centro della propria religione la capacità dell'uomo moderno di vivere senza religione rivelata» (FROSINI, 2004, p. 41) è acuto e in buona parte coglie nel segno. Non convince, però, quando compie una torsione che riduce, in Gramsci, la religione a mero sinonimo di pratica egemonica finalizzata all'intorpidimento delle coscienze, una pratica costruita sulla base della separazione tra masse e intellettuali, e foriera di una dicotomia che lascia la filosofia per i secondi e la religione (strumento di sottomissione) per le prime.

Se per il pensatore di Ales ogni vera filosofia è inevitabilmente anche una politica, perché pensiero che ha ed è una prassi; e se ogni politica che si rispetti è portatrice di una filosofia. Se «gli elementi principali del senso comune sono forniti dalle religioni e quindi il rapporto tra senso comune e religione è molto più intimo che tra senso comune e sistemi filosofici degli intellettuali» (GRAMSCI, 1975, p. 1045); e se ogni religione «è in realtà una molteplicità di religioni distinte» (GRAMSCI, 1975, p. 1396), allora, un giudizio così perentorio sulla considerazione che Gramsci aveva della religione (pratica senza filosofia) appare francamente riduttivo. Tanto più, volendo considerare le parole di Gramsci alla luce di quella che Giorgio Baratta definiva la «filologia vivente» dell'autore dei Quaderni, foriera di un «movimento di circolazione dall'empirico e dall'individuale all'universale e totale, e viceversa senza mai chiudere il cerchio o giungere ad una conclusione definitiva o perentoria» (BARATTA, 2003, p. 18).

Come ricorda lo stesso Gramsci, la tesi secondo la quale «il cristianesimo in ciò che è reale esigenza di vita e non mitologia è stato assorbito dalla civiltà moderna» (GRAMSCI, 1975, p. 1307); e che si possa quindi «vivere senza religione» (GRAMSCI, 1975, p. 1303), era già stata avanzata da Benedetto Croce.

Per Gramsci, tuttavia, il superamento/assorbimento della religione proposto dal «Papa laico» della rivoluzione passiva era una «semplice verità», vale a dire un artificio logico mirato a rimescolare le carte senza produrre reali cambiamenti politici, un «gesuitismo filosofico» volutamente semplicistico perché liquidatorio di una questione che, in realtà, giustapponeva più piani di analisi, annullando ogni analisi peculiare. La prima di queste analisi nello specifico opponeva agli integralisti i modernisti,

considerati «riformatori religiosi, apparsi non secondo schemi intellettuali prestabiliti, cari allo hegelismo, ma secondo le condizioni reali e storiche della vita religiosa italiana» (GRAMSCI, 1975, p. 1304-5), ovverosia il carattere di massa che era dato loro dalla contemporanea nascita di una democrazia rurale cattolica. Si chiede Gramsci:

Perché del modernismo il Croce non diede la stessa spiegazione logica che nella Storia d'Europa ha dato del cattolicesimo liberale, come di una vittoria della «religione della libertà», che riusciva a penetrare anche nella cittadella del suo più acerrimo antagonista e nemico ecc.? (GRAMSCI, 1975, p. 1305).

La seconda analisi, che mette in uno stesso calderone tutte le concezioni filosofiche che si traducono in un comportamento pratico e la religione in senso proprio, la quale è contraddistinta da un unicum: il rapporto personale con una divinità. È, d'altronde, lo stesso Gramsci che in un paragrafo del Quaderno 6 intitolato, per l'appunto, «Religione» scrive, riportando il pensiero di Plutarco:

Viaggiando, potrai trovare città senza mura e senza lettere, senza re e senza case (!), senza ricchezze e senza l'uso della moneta, prive di teatri e di ginnasi (palestre). Ma una città senza templi e senza dei, che non pratici né preghiere, né giuramenti, né divinazioni, né i sacrifici per impetrare i beni e deprecare i mali, nessuno l'ha mai veduta, né la vedrà mai (GRAMSCI, 1975, p. 715).

Insomma, la proiezione della filosofia della prassi come coronamento e completamento dei bisogni materiali e spirituali dell'uomo, benché dettata dall'«ottimismo della volontà», non andava mai disgiunta dall'occhio vigile sulla realtà dei fatti, sulla «storia come possibilità» tipica dello «storicismo popolare» gramsciano.¹³ Gramsci avvertiva il rischio di uno storicismo popolare senza popolo. Per tale ragione, l'azione storica della soggettività collettiva alla quale è dedicato il Quaderno 25 non poteva essere pensata, nella «realtà effettuale» dei rapporti di forza, senza riflettere (e riflettersi) anche sulla religione, e non solo come superamento. In questo senso, quindi, anche una parte delle forze religiose avrebbe potuto rivestire, con la propria «teologia della prassi», una funzione contro-egemonica, secondo quella che Giulio Girardi, lettore dei Quaderni e studioso della rivoluzione sandinista, chiamava «confluenza».¹⁴ E che Gramsci definiva «spirito di scissione», con ciò a voler intendere «il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica, che deve tendere ad allargarsi dalla classe protagonista alle classi alleate potenziali» (GRAMSCI, 1975, p. 333).

Perché del modernismo il Croce non diede la stessa spiegazione logica che nella Storia d'Europa ha dato del cattolicesimo liberale, come di una vittoria della «religione della libertà», che riusciva a penetrare anche nella cittadella del suo più acerrimo antagonista e nemico ecc.? (GRAMSCI, 1975, p. 1305)

È questo che – tra i marxisti – rende il pensiero di Gramsci sulla religione tanto attuale e prezioso. Per buona parte del XX secolo, nella maggior parte delle società occidentali, molti studiosi, dando una lettura delle dinamiche storiche contemporanee nel solco del processo modernità/modernizzazione/secolarizzazione, hanno relegato credenze e pratiche religiose in soffitta, tra le chincaglierie dei secoli passati. L'affermazione di questo discorso si è imposto fino a quando lo spostamento dell'asse egemonico dall'Atlantico al Pacifico e, in definitiva, verso Oriente, non ha rimesso a tema la religione come forza capace di influenzare le dinamiche mondiali in maniera significativa.

Provo ad articolare siffatto ragionamento prendendo le mosse da tre circostanze di tutta evidenza:

1) In primis, il dato statistico che vede circa 2/3 degli abitanti del pianeta credere nella trascendenza. Percentuale che, se ci rivolgiamo al mondo non occidentale, cresce in maniera ancor più rilevante.¹⁵

2) L'evento epocale di quella che lo storico indiano Kalavam Panikkar ha definito l'"ascesa dei paesi posti ai margini della storia dopo mezzo millennio di dominio europeo"¹⁶ e, al contempo, l'unificazione/frammentazione promossa dai processi di mondializzazione, che hanno riconfigurato il globo, rendendolo un luogo caratterizzato dalla compresenza di omogeneizzazione, ibridazione e arcipelaghi di diaspore.

3) In ultimo (e strettamente connessa con i primi due punti), la condizione contemporanea che il sociologo delle religioni Peter Berger ha definito "risacralizzazione del mondo".

Nel 1979, Jean-François Lyotard conia il termine post-modernità puntando il dito verso la «morte di tutti metaracconti»,¹⁷ vale a dire vale a dire il depotenziamento politico di tutte le convinzioni laicamente fideistiche che sollevano interpretare la storia a partire da una chiave di lettura valoriale capace di leggerne i processi in maniera unidirezionale e progressiva.

Secondo questa teoria che liquida senza mezzi termini la possibilità di fornire un racconto unitario della modernità, la storia non ha un senso e una direzione, tutto è rapsodico e imprevedibile in una maniera che, volendo oggi essere critica del sistema capitalista imperante, compie, tuttavia, una dissoluzione della storia che gli è funzionale.¹⁸ Nondimeno, nello stesso anno in cui il filosofo post-strutturalista congetturava il suo pensiero debole, scoppiava in Iran una rivoluzione di stampo politico-religioso che inverava e rafforzava il motto lazzarettiano («Il Regno di Dio è la Repubblica») che apre il Quaderno speciale dedicato da Gramsci ai gruppi sociali ai margini della storia, un evento di portata tale da imporsi come parte integrante della triade rivoluzionaria che, assieme al 1789 francese e all'"Ottobre" bolscevico, ha dato le fattezze al mondo contemporaneo.¹⁹

Nel bel mezzo del dibattito tra modernità e postmodernità una nuova e, al contempo, antichissima componente caratterizzata da trascendenza e terrestrità si riaffacciava, dunque, sul palco della storia, “forte” di un racconto che, passate quattro decenni, continua a godere di ottima salute, dal momento che per chi ha fede il Piano di Dio non conosce fallimenti o depotenziamenti, ma, al massimo, esecutori non sufficientemente dediti nel metterlo a frutto. Tutto questo mentre al vigore politico della religione-pensiero-forte corrisponde la malattia cronica della politica, sempre meno veicolo di democratizzazione, sempre più ancella dell’economia, con ricadute esiziali per i rapporti sociali e le interazioni tra le diverse culture.

Questo passaggio mi permette di affrontare la questione dei Sud del mondo.

La prima affermazione che mi sento di poter proporre a tale riguardo trova giustificazione in un famoso passaggio presente nella nota 2 del Quaderno 25, quando Gramsci afferma:

La storia dei gruppi sociali subalterni è necessariamente disgregata ed episodica. È indubbio che nell’attività storica di questi gruppi c’è la tendenza all’unificazione sia pure su piani provvisori, ma questa tendenza è continuamente spezzata dall’iniziativa dei gruppi dominanti, e pertanto può essere dimostrata solo a ciclo storico compiuto, se esso si conchiude con un successo (GRAMSCI, 1975, p. 2283).

Ebbene, se così è, in attesa che queste storie minori divengano Storia egemonica, nelle periferie del mondo il metaracconto religioso ha rappresentato il filo che con maggiore tenuta è riuscito a tenere cuciti tra loro questi brandelli di ribellione, a futura memoria.

In India, la religione si è manifestata tra le classi popolari come forma di ribellione al giogo inglese, ma anche come via alternativa ad un progetto di unificazione nazionale calato dall’alto.

Ne fornisce un esempio lampante il saggio “Prosa della controinsurrezione” che, nel 1983, apre il filone del cosiddetto Subaltern Studies in History e che analizza la rivolta armata esplosa nel 1855 nel Bengala, contro i colonizzatori inglesi ad opera del popolo dei Santal, che gli stessi Santal avevano spiegato in termini soprannaturali, attribuendone la causa al volere del loro Dio Thakur.

Guha, nell’interpretare la religiosità come la «modalità centrale della coscienza contadina nell’India coloniale» (GUHA, 1981, p. 81), si scaglia contro la storiografia nazionalista, così come contro quella marxista classica, e dichiara:

La storiografia si è accontentata di trattare il contadino ribelle come una persona o membro empirico di una classe, e non come una entità la cui volontà e ragione configurano la prassi chiamata ribellione. Nella maggior parte delle narrazioni (e qui Guha si sta riferendo alla storiografia nazionalista), tale omissione di fatto si basa su metafore che assimilano le rivolte contadine ai fenomeni naturali: esplodono come temporali tuonanti,

divampano come gli incendi, infettano come le epidemie. Finanche quando siffatta storiografia si vede obbligata a presentare una spiegazione in termini diciamo più umani, essa lo farà dando per scontata una sorta di identità tra natura e cultura, il contrassegno che caratterizza le tribù selvagge. In altro modo (e qui, invece, il discorso di Guha prende di mira la storiografia marxista), cerca una spiegazione mediante una enumerazione di cause – per esempio, fattori di privazione politica e economica che in nulla si rapportano con la coscienza del contadino, o comunque lo fanno in modo negativo – che, per questa storiografia, ha scatenato la ribellione come una specie di azione riflessa; come una risposta istintiva e quasi meccanica a un certo tipo di sofferenze fisiche (la fame, la tortura, il lavoro forzato, etc.) o come una reazione passiva di fronte all’iniziativa del suo nemico sovraordinato. In entrambi i casi, la rivolta si considera come esterna alla coscienza del contadino, e così facendo la Causa si sostituisce alla Ragione, come un fantasma vicario (GUHA, 1981, p. 46-47).

Per Guha, lo storico marxista avverte «imbarazzo nell’acceptare il ruolo di mediazione della religiosità nell’idea del potere del contadino, con tutte le risultanti contraddizioni» (GUHA, 1981, p. 81) e si vede, così, «obbligato, a razionalizzare le ambiguità delle azioni ribelli assegnando ai capi della rivolta una coscienza mondana e ai suoi seguaci una spirituale, facendo di questi ultimi vittime innocenti di uomini astuti». Insomma – conclude Guha –, lo storico marxista cade nel peggiore degli elitismi e, di fatto, «risolve l’enigma del pensiero religioso tra i Santal ribelli ignorandolo del tutto» (GUHA, 1981, p. 82).

Tuttavia, se siffatto riscatto della coscienza subalterna, che passa attraverso l’interpretazione del «carattere necessariamente religioso della protesta dei Santal in un contesto coloniale come quello indiano» (MELLINO, 2005, p. 39), mette sotto accusa l’eurocentrismo del marxismo classico, difficilmente pone Gramsci sul banco degli imputati. E non a caso, aggiungerei, Guha intitola il progetto di studio da lui fondato a una delle categorie centrali del pensiero del comunista italiano.

Sono consapevole – e faccio mie – tutte le obiezioni mosse all’indirizzo degli studiosi indiani circa l’utilizzo disinvolto di Gramsci. In particolare, le critiche che pongono l’accento sull’estensione del campo semantico della categoria di “subalterno” da parte dei Subaltern Studies, fino a farla coincidere con quella più generica di “oppresso”.²⁰ Nonché sull’enfasi posta da Guha e dai suoi compagni sullo spontaneismo, in detrimento della centralità che Gramsci conferisce al partito, in un’ottica più generale di direzione strategica delle masse.²¹

E, tuttavia, è proprio uno dei critici verso questo approccio disinvolto alle categorie gramsciane, Miguel Mellino, ad ammettere che, probabilmente, il significato più calzante della famosa provocazione di Gayatri Spivak («Possono i subalterni effettivamente parlare?») risieda nel suo esatto contrario, e cioè nel fatto «che il subalterno parla, ma che le categorie e i dispositivi egemonici dei saperi moderni non hanno avuto la capacità di ascoltare ciò che egli diceva»²², introducendo – con una

indubbia violenza epistemica –categorie interpretative proprie che producono una lettura distorta della coscienza insorta, piuttosto che soffermarsi ad analizzare quella che Ernst Bloch definiva «la contemporaneità del non contemporaneo».

Spostandoci verso l’“estremo Occidente” latinoamericano, la situazione cambia attori e contesto, ma rimane centrale l’utilizzo della religione come strumento di lotta politica delle classi popolari.

Negli anni Settanta del Novecento, quando – fatta eccezione per la Colombia e il Venezuela – il Cono Sud veniva unificato da un insieme di dittature militari eterodirette e da un’operazione militare transnazionale (l’operazione Condor) che aveva messo in piedi un immenso territorio di caccia comune sotto l’egida di una “legge non legge” uguale per tutti gli oppositori, il processo di soggettivazione del pueblo oppresso si esprimeva – in Brasile come in Nicaragua e in El Salvador – attraverso la teologia della liberazione: una maniera di intendere la religione cristiana che giudicava il paradiso come qualcosa da raggiungere già sulla terra, attraverso la liberazione integrale dell’uomo dall’ingiustizia sociale; che vedeva nei «dannati della terra» i prediletti del Signore; e che giudicava la politicizzazione delle coscienze la chiave per fare degli analfabeti dei facitori di cultura.

“Scelta preferenziale per i poveri” era il lemma che contraddistingueva siffatta esperienza postcoloniale. In quel contesto, tuttavia, “povero” diveniva sinonimo di “oppresso”, uno status definito dal filosofo argentino e padre della filosofia della liberazione, Enrique Dussel, come di «soggetto negato», con una connotazione che, pertanto, acquisiva una coloritura differente da quella legata al medesimo attore sociale nel Primo Mondo.²³ In quest’ultimo, il servo o il domestico continuavano legati a doppio filo con il signore perché, in un modo o nell’altro – anche se subordinati e sfruttati – integrati alla società alla quale appartenevano da responsabilità sociali e norme. Mentre nel subcontinente americano, gli oppressi venivano considerati «strumenti “usa e getta” esseri umani sistematicamente impediti di realizzarsi, ridotti alla condizione di morti in vita» (SEMERARO, 2009, p. 26-27).

In questo contesto, interveniva la teologia della liberazione e la sua fede nella trascendenza concepita come inscindibile da un’azione cosciente di trasformazione sociale in grado di consentire – alla maniera di Dussel – all’uomo negato di reinventarsi libero e, con esso, di liberare il mondo dalla sua stessa alienazione.

La base metodologica sulla quale essa si fondava poneva l’elemento della teoria come “secondo atto”, un’astrazione del pensiero successiva e conseguente al momento della pratica concreta per la liberazione degli oppressi, sulla scorta di una teologia che partiva dall’azione, intesa come studio della realtà socio-storica, per terminare con l’azione, intesa come lotta per la liberazione, lasciando alla parte teorica il compito di riflettere su tale agire.

Il teologo brasiliano Clodovis Boff chiamava tutto questo «teologia del segno dei tempi» (C. BOFF, 1979, p. 150), a voler significare come l'intervento di Dio nella storia non si riducesse all'interiorità dell'uomo, ma si estendesse anche ai rapporti tra gli uomini nella società, in quanto prodotto della prassi:

La Fede ci mostra, certamente, gli orizzonti della politica, ma quest'apertura permarrà sempre astratta fino a quando non verrà correttamente colmata dalle mediazioni teoriche (socio-analitiche) e pratiche (strategiche) (C. BOFF, 1978, p. 15-6).

Analisi e strategia: era in questi due livelli, secondo Boff, che la fede si relazionava con la politica e le offriva il contributo specifico dello spirito, garantendo, così, che l'analisi critica non andasse mai slegata dall'elemento passionale, «per evitare di cadere nell'errore del volontarismo e dello spontaneismo» (C. BOFF, 1984, p. 80). Senso critico e passionalità erano le due condizioni dell'animo umano che Gramsci considerava dovessero essere intimamente legate nell'uomo rivoluzionario, e la cui contrapposizione egli giudicava come alla base della crisi dello storicismo. Non a caso, in un opuscolo scritto durante la dittatura e pensato per lo stuolo di educatori impegnati nell'attività di pedagogia politica delle classi popolari, lo stesso teorico della filosofia della prassi è citato da Boff come esempio pedagogico da seguire nel percorso a tappe che avrebbe condotto alla nascita di un «laccio organico» tra intellettuali e masse:

1. Inizialmente, l'educatore lavora per il popolo. È come se lo caricasse sulle sue spalle
2. Dopo, egli lavora con il popolo. È come se lo sostenesse per permettergli di iniziare a camminare con le sue proprie gambe
3. Finalmente, l'educatore lavora come popolo e in quel momento le classi popolari già possono marciare da sole

[...]

Senza amore verso il popolo non è possibile alcun lavoro liberatore. Per fare ciò, occorre un contatto vivo con esso. È soltanto a partire da quella che Gramsci chiama "connessione sentimentale" che si può stabilire con le classi popolari un rapporto fecondo (C. BOFF, 1984, p. 29- 40).

Il riferimento a Gramsci, a mio modo di vedere, non può essere recepito solo in termini di paradigmi metodologici e il riferimento esplicito alla nota 67 del Quaderno 11 ne è una prova²⁴: Gramsci, come nessun altro nel panorama dei pensatori di sinistra, è epidermicamente organico ai sud del mondo, alle sue afflizioni, lui uomo del Sud di una nazione che, a sua volta, per svariati secoli ha vissuto nella condizione di semi-colonia in piena Occidente, lui comunista militante in un'epoca segnata dal dominio della dittatura fascista, lui uomo limitato fisicamente, sia dalla malattia, sia dalle spire dell'universo carcerario, eppure dotato di una non comune forza spirituale.

Se in Alcuni Temi della questione Meridionale, Gramsci, contravvenendo al pensiero dominante a sinistra in quella temperie storica, perorava la causa dell'alleanza tra mondo del nord operaio e universo contadino al sud, probabilmente oggi – questa è la provocazione che offro al lettore – guardando al “Mezzogiorno mondiale” sparso a macchia di leopardo nel globo, Gramsci non esiterebbe a proporre un'alleanza strategica tra filosofia della prassi e religione emancipatrice.

Alla luce di quanto esposto, mi sento di poter affermare che, se non anche sotto l'aspetto teorico-filosofico e storico-culturale, per lo meno dal punto di vista socio-politico la religione in Gramsci e per Gramsci non possa essere pensata appena in termini di mero superamento/sussunzione e, invece – se compatibile con gli obiettivi del socialismo – anche in termini di alleanza/assunzione da parte e con la filosofia della prassi.

Mi rendo conto di muovermi sul terreno scivoloso della storia contro-fattuale. E, tuttavia, imbrigliare Gramsci ad un approccio filologico che nasce dalla presunzione di storicizzarne il pensiero senza umanizzarlo, che ne fossilizza le parole (e le idee in esse contenute) preferendo l'esegesi all'ermeneutica è il maggiore torto che si possa fare al rivoluzionario italiano e alle generazioni chiamate a studiarlo.

REFERÊNCIAS

- BARATTA, G. **Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci**. Roma: Carocci, 2003.
- BOFF, C. **Como trabalhar com o povo**. 7ª Edição, Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. **Sinais dos tempos. Princípios de leitura**. São Paulo: Loyola, 1979.
- _____. **Comunidade Eclesial, Comunidade Política: ensaios de Eclesiologia Política**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- FROSINI, F. **La religione dell'uomo moderno. Política e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci**. Roma: Carocci, 2004.
- _____. **L'immanenza nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci**. In «Isonomia», Università di Urbino, 1999, p. 1-36.
- _____. **“Tradurre” l'utopia in politica. Filosofia e religione nei ‘Quaderni del carcere’**. In «Problemi», Palermo, n. 113, 1999², p. 26-45.
- GRAMSCI, A. **Il partito comunista**. In «Scritti scelti», a cura di Gervasoni, M. Milano: BUR, 2007, p. 193-202.
- _____. **L'Ordine Nuovo, 1919-1920**, a cura di Gerratana, V.; Santucci, A. Torino: Einaudi, 1987, p. 636-637 (26 agosto 1920).
- _____. **Quaderni del carcere**. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 1975.
- GUHA, R. **The Prose of Counter-Insurgency, in Selected Subaltern Studies**. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- LA CORTE, R. **Libertà**. In: LIGUORI, G., VOZA, P. (a cura di), *Dizionario Gramsciano*. Roma: Carocci, 2009.
- LA ROCCA, T. **Gramsci e la religione**. Brescia: Queriniana, 1991.
- LYOTARD, J.F. **A Condição pós-moderna**. São Paulo: Gradiva, 2003.
- MELLINO, M. **La condizione postcoloniale. Decolonizzazione e capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies**. Roma: Meltemi, 2005.
- PANIKKAR, K. **Asia and Western Dominance**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1959.
- PORTELLI, H. **Gramsci e a Questão Religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

SEMERARO, G. **I subalterni e la religione in Gramsci. Una lettura dall'America Latina.** In «International Gramsci Journal», Vol. 2, 2016, n. 1, p. 250-270, 2016.

_____. **Libertação e Hegemonia. Realizar a América Latina pelos movimentos populares.** São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

VACCA, G. **Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo.** Roma: Editrice L'Unità, 1987.

¹ Massimo Sciarretta (Napoli, 1972), già professore associato di Storia del Mondo Contemporaneo presso la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), insegna oggi Storia Contemporanea presso l'Università degli Studi del Molise (UNIMOL). Tra le sue pubblicazioni: **Faith in Democracy. The Political Power of Religion During the Brazilian Military Government.** Milano: Mimesis international, 2022; **La Chiesa dei poveri e la dittatura (Brasile 1964-85). Quando Francesco era solo Bergoglio.** Milano: Franco Angeli, 2015; **Religião e favelas entre a fé e o sincretismo.** In Sciarretta, M. et al. (a cura di) *Favela & Cidade.* Napoli: Edizioni Giannini, 2008; Lucarelli, F.; Sciarretta, M. (a cura di), **L'accesso degli informali al mondo del diritto.** Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane (ESI), 2008.

² Si veda, tra i tanti, Fattorini, E. **Religione, morale e concezione dell'uomo.** In *Oltre Gramsci con Gramsci*, numero monografico di "Critica marxista", 1987, 2-3, p. 67-97; Vinco, R. **Una fede senza futuro? Religione e mondo cattolico in Gramsci.** Verona: Mazziana, 1983.

³ Su questo tema, gli scritti di riferimento sono: La Rocca, T. **Gramsci e la religione.** Brescia: Queriniana, 1991; Portelli, H. **Gramsci e a questione religiosa.** São Paulo: Edições Paulinas, 1984; Nardone, G. **Il pensiero di Gramsci.** Bari: De Donato Editore, 1971.

⁴ Gramsci ne parla in questi termini nella rubrica "Sotto la Mole" dell'edizione torinese dell'*Avanti!*, nell'articolo del 4 marzo 1916.

⁵ Cfr. Q 25, § 1: *QC*, 2279 e ss.

⁶ Cfr. Q 6, § 78: *QC*, 748.

⁷ Q 11, § 12: *QC*, p. 1384: «La Controriforma ha isterilito questo pullulare di forze popolari: la Compagnia di Gesù è l'ultimo grande ordine religioso, di origine reazionario e autoritario, con carattere repressivo e "diplomatico", che ha segnato con la sua nascita, l'irrigidimento dell'organismo cattolico».

⁸ Cfr. Q 4, § 41: *QC*, 466; Q 5, § 50: *QC*, 581; Q 8, § 97: *QC*, 998.

⁹ Sul parallelo tra Machiavelli e Gramsci si veda il testo di F. Frosini, **La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci.** Roma: Carocci, 2004.

¹⁰ Agli occhi di Gramsci, la stessa cosa non è occorsa con i giacobini, i quali – citando Rocco La Corte – «sono riusciti a 'tradurre' in 'politica' il sogno religioso delle masse» (La Corte, R. **Libertà.** In Liguori, G; Voza, P. (a cura di), *Dizionario gramsciano. 1926-1937.* Roma: Carocci, 2009, p. 475). Della stessa opinione, Fabio Frosini, secondo il quale «il nesso storico Illuminismo-Rivoluzione assume un ruolo di importanza decisiva, perché la specificità dell'utopia *illuministica* consiste proprio nel fatto che gli intellettuali occidentali *per la prima volta* si ricongiungono *consapevolmente*, per via di complesse mediazioni, al 'popolo', e iniziano così a *pensarne* (cioè a sistematizzarne) l'ideologia più profonda: la democrazia appunto, l'uguaglianza, la fratellanza, la libertà. Così, tutti questi sentimenti religiosi ricevono una veste esplicitamente politica e giuridica e nasce, da questo connubio, la politica moderna» (Frosini, F. **"Tradurre" l'utopia in politica. Filosofia e religione nei 'Quaderni del carcere'.** In «Problemi», Palermo, n. 113, 1999², p. 42-43). Il corsivo è proprio del testo.

¹¹ Alle riflessioni già citate, incentrate sul credo cristiano, andrebbero aggiunte quelle che, lungo le pagine dei *Quaderni*, affrontano il tema del giudaismo, dell'Islam e delle religioni dell'estremo Oriente, senz'altro meritevoli di uno specifico approfondimento, qui non praticabile per ragioni di spazio.

¹² Cfr. Q 16, § 9: *QC*, 1860.

¹³ Cfr. Q 4, § 24: *QC*, 476.

¹⁴ Cfr. Girardi, G. **Sandinismo, marxismo, cristianesimo: la confluenza.** Roma: Borla, 1996.

¹⁵ Secondo i risultati del più grande sondaggio in materia religiosa realizzato dall'Istituto WIN/Gallup

International su un campione di 63.898 persone in 65 nazioni, il 63% degli abitanti della Terra è religioso, mentre è scettica una persona su cinque (22%) e una su dieci (11%) si dichiara «atea convinta». Se è vero che, da questa ricerca, la Cina risulta il paese con il maggior numero di non credenti (61%), è pur vero che le percentuali più alte si incontrano nelle regioni orientali, africane e del Sudamerica.

¹⁶ Cfr. Panikkar, K. M. **Asia and Western Dominance**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1959.

¹⁷ Lyotard, J.F. **A Condição pós-moderna**. São Paulo: Gradiva, 2003.

¹⁸ Cfr. Dirlík, A. **Postmodernity's Histories. The Past as Legacy and Project**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

¹⁹ Cfr. Lewis, B. **Il linguaggio politico dell'Islam**. Bari: Laterza, 2005, p. 3.

²⁰ Sul punto, si vedano Modonesi, M. **Subalterni, subalternità e subalternismo. Da Gramsci alla scuola di Studi subalterni**. In Kanoussi, D; Schirru, G.; e Vacca, G. (a cura di), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*. Bologna: il Mulino, 2011; Green, M. E. **Sul concetto gramsciano di «subalterno»**. In Vacca, G.; Schirru, G. (a cura di), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*. Bologna: il Mulino, 2007; e il già citato lavoro di Mellino, M. (2005).

²¹ Cfr. Liguori, G. **Tre accezioni di subalterno in Gramsci**. In «Critica marxista», n. 6, 2011, p. 33-42.

²² **L'America Latina nel mondo postcoloniale. Un'intervista a Miguel Mellino**. Consultabile alla pagina <http://www.uninomade.org/america-latina-postcoloniale>, 11.04.2017. Ultimo accesso: 20.11.2021.

²³ Cfr. Dussel, E. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

²⁴ Q 11, § 67: *QC*, 1505: «L'elemento popolare «sente», ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale «sa», ma non sempre comprende e specialmente «sente». [...] L'errore dell'intellettuale consiste (nel credere) che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed essere appassionato (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere) cioè che l'intellettuale possa essere tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata, il «sapere»; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione. In assenza di tale nesso i rapporti dell'intellettuale col popolo-nazione sono o si riducono a rapporti di ordine puramente burocratico, formale; gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (così detto centralismo organico). Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il «blocco storico»».

Recebido em 15 de setembro de 2021

Aceito em 23 de fevereiro de 2022

Editado em junho de 2022