

ANNIVERSARY FORUM

Farsi soggetto politico

Considerazioni sul tradursi del folklore in politica

Riccardo CIAVOLELLA

CNRS / École des hautes études en sciences sociales, Paris

Contribution to *Anniversary Forum: Cirese 101. Rereading Gramsci's Observations on Folklore*, Antonio Maria Pusceddu, Filippo M. Zerilli, eds, *Anuac*, 11, 1, 2022.

Tra le tante affinità che si sono cercate tra il pensiero gramsciano e l'antropologia (Crehan 2010; Pizza 2020) vorrei qui proporre di aggiungerne una: costituiscono entrambi delle pratiche teoriche (o delle teorie pratiche) capaci di sottoporre sé stesse alla propria interpretazione. In questo c'è ben di più del semplice carattere riflessivo o di una vocazione all'auto-analisi. Entrambi considerano ogni concezione del mondo e ogni gesto del pensiero – e dunque anche sé stessi – non un prodotto isolato e assoluto dello *spirito*, quanto un prodotto *storico*, intendendo con ciò non solo la loro iscrizione in un tempo dato, ma anche e soprattutto il loro legame con l'insieme dei rapporti sociali.

È noto che Gramsci considerasse in questa prospettiva la *filosofia della praxis* – formula con la quale nominava e al tempo stesso espandeva la teoria del marxismo – come una concezione del mondo capace di spiegare sé stessa. In altri termini lo ricorda anche Cirese (2008a: 485): il marxismo per Gramsci era una concezione del mondo che si rende necessaria *politicalmente* – e non *meccanicamente* – in un conflitto per l'egemonia, storicamente determinato, tra subalterni e classi dirigenti e per risolvere, a favore dei primi, la loro dialettica tra concezioni del mondo disorganiche e disgreganti da una

This work is licensed under the Creative Commons © Riccardo Ciavolella

Farsi soggetto politico: Considerazioni sul tradursi del folklore in politica

2022 | ANUAC. VOL. 11, N° 1, GIUGNO 2022: 65-74.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-5280



parte e concezioni del mondo “ufficiali” e conservatrici dall’altra. È nel rapporto con quest’idea di superamento dell’esistente che Cirese identifica però una distinzione, non sempre netta ma presente – perlomeno per quanto riguarda l’epoca del suo scritto –, tra la *filosofia della praxis* nella versione gramsciana e l’antropologia: la concezione politica di Gramsci si distinguerebbe dalla concezione antropologica nella misura in cui porrebbe sempre in avanti l’intenzione della trasformazione del reale, mentre la seconda potrebbe in teoria accontentarsi (ma sappiamo che spesso non lo fa) dell’intenzione di descriverlo, muovendosi “sul piano della constatazione dei fatti” (Cirese 2008a: 485). Su questa questione dell’intenzionalità tornerò nel corso della disamina, poiché credo che sia centrale per intendere il modo in cui Cirese ha provato a tramutare Gramsci in una fonte della disciplina antropologica: il suo saggio è un tentativo di trasformare alcuni concetti gramsciani in vere e proprie *definizioni* d’ordine antropologico, ma così facendo l’autore si ritrova inevitabilmente a fare i conti con la parte che di Gramsci rimane irriducibile a quest’operazione, ossia la sua riflessione sul passaggio dallo stato di fatto alla politica della trasformazione.

Per cominciare, mi sembra utile ribadire che, pur tenendo conto di una distinzione tra antropologia e pensiero gramsciano sulla base del peso differente dato all’intenzionalità (da accogliere provvisoriamente come ipotetica), entrambi iscrivono sé stessi nella *storia*. In questo senso, la forza del pensiero gramsciano, che ne spiega peraltro la sua capacità a riproporsi come chiave di lettura in tempi e in contesti culturali differenti¹, sta nel fatto che i suoi concetti – da quello di *subalternità* a quello di *egemonia*, da quello di *società civile* a quello di *intellettuale organico* – non descrivono delle realtà atemporali, ma si declinano ogni volta in modi particolari. Gramsci li formulò cercando di riflettere su un’epoca specifica – quella dell’entrata delle masse nella storia e della loro trasformazione in “popolo” – e in un contesto socio-politico particolare – quello della lotta per l’emancipazione dei subalterni sotto il fascismo e più largamente all’interno del processo di formazione nazionale italiano e del suo inquadramento in un capitalismo ormai globale. Ma per fare ciò, non smetteva di riflettere su cosa potesse significare applicare quei concetti ad altri contesti: cosa significava, ad esempio, essere *subalterno* nell’Antichità con l’istituzione della schiavitù o nel Medioevo comunale? E in uno stato di formazione recente come l’Italia, dove il processo di modernizzazione capitalistica è frazionato e ineguale, cosa significa essere subalterno e cosa significa creare egemonia?

1. Tra le varie iniziative e pubblicazioni su questo tema vedasi la più recente, il convegno *Gramsci nel mondo di oggi* della International Gramsci Society (IGS) a Cagliari nel 2021.

Per pensare ciò, Gramsci sviluppava un altro concetto, quello di *traducibilità* (suggeritogli anche dalla sua formazione universitaria in studi linguistici) (Cospito 2017), che un po' sorprendentemente è perlopiù sfuggito all'interpretazione antropologica di Gramsci, anche se lo stesso Cirese ha avuto modo di insistere sull'importanza della linguistica nel pensiero gramsciano, a partire dai commenti che ne fece in proposito Vittorio Santoli (Cirese 2008b: 324). Per Gramsci l'atto di tradurre un'idea o una pratica – affinché sia dunque *traducibile* – richiede inevitabilmente una perdita di significato originario e un nuovo innesto nella nuova realtà; per questo costituisce un esercizio d'interpretazione ben diverso dalla semplice identificazione di analogie tra contesti differenti. La sua idea di *traduzione* partiva chiaramente da considerazioni di tipo linguistico per estendersi progressivamente verso un'idea di traduzione di concetti, poi a quella di traduzione – nel senso etimologico di “trasporto” – di esperienze politiche (cos'è stata la Rivoluzione in Russia e cosa sarebbe una rivoluzione in Occidente?), fino a un'idea di traduzione che ingloba tutte le altre: la traduzione *catartica* (Q 13) dallo stato determinato della soggettività (la fase *economico-corporativa*) verso una soggettività storica (la *fase etico-politica*) e dunque dalla subalternità a una nuova egemonia dell'emancipazione.

È in questo senso che il pensiero gramsciano ingloba sé stesso: esso prevede *già* di essere *tradotto* secondo i contesti. Questa vocazione alla traduzione, certamente, spiega anche perché il pensiero di Gramsci sia sempre stratonato tra usi sperimentali nel contemporaneo e in contesti molteplici (senza considerare addirittura un vero e proprio travisamento colpevole, come nel caso della sua appropriazione da parte di ideologie di destra) e ritorni ad analisi filologiche. Queste tendenze, per lungo tempo divergenti, sembrano oggi trovare luoghi di sintesi negli incontri tra gli studi gramsciani, soprattutto italiani, e gli *studies* internazionali, in cui, a mio parere, l'antropologia italiana ha certamente un ruolo primordiale da giocare, tanto per la sua capacità di dialogare con la filologia di Gramsci, quanto per la sua vocazione disciplinare per una comparazione che, come la *traduzione* gramsciana, non identifica semplicemente analogie, ma apre a una sorta di pensiero del multiverso umano che va oltre l'universalismo e il relativismo. Le tensioni tra una postura filologica nell'interpretazione e una postura innovativa nell'uso di Gramsci è pur sempre presente nell'antropologia italiana stessa: se nel saggio in questione Cirese si poneva chiaramente come *traduttore* dei concetti gramsciani in antropologia, in altre occasioni rimproverava all'Er-

nesto de Martino del periodo *gramsciano* del dopoguerra di aver innestato artificialmente su una postura che si voleva ispirata a Gramsci un concetto di “folklore progressivo” che in Gramsci non si trovava (Cirese 2008b: 324)².

Venendo dunque alle celebri considerazioni di Cirese (2008a) sulle *Osservazioni sul folklore* del Gramsci carcerario, si potrebbe dire, sulla base di quanto detto, che l’operazione dell’antropologo assomigli molto, essa stessa, a una *traduzione* dei concetti gramsciani di *concezione del mondo*, *filosofia spontanea* e soprattutto *folklore* in concetti antropologici. L’operazione richiede però a Cirese di sviluppare la sua analisi in due tempi distinti: una prima fase nella quale i concetti gramsciani vengono descritti, interpretati e reinnestati come concetti operativi per lo studio della cultura in senso antropologico, insistendo come noto sulla prospettiva dei *dislivelli interni* di cultura; e una seconda fase dove, chiedendosi se quanto presentato non sia troppo schematico (“i conti tornano, ma forse in modo troppo perfetto”, p. 477), Cirese si confronta, sempre dal punto di vista dell’antropologo, con quella parte del pensiero gramsciano che sembra sfuggire all’analisi antropologica: la parte dell’intenzionalità politica, della produzione di una concezione del mondo nuova, del rapporto tra *spontaneità* e *direzione consapevole* e dunque tra *masse* e *intellettuali*, della traduzione o passaggio, come detto, dai dati reali – quelli della subalternità espressa ad esempio dal folklore storicamente significativo ma inoperante – alla *politica*. Questa duplicità di fasi della disamina ciresiana si incrocia con un’altra, già messa in luce da Fabio Dei (2011: 502): quella tra una fase in cui Cirese cerca in un Gramsci teorico della cultura una legittimazione dell’antropologia come studio della cultura, e più particolarmente della cultura popolare; e una fase in cui Cirese riflette su un’apparente ambiguità di un Gramsci teorico politico nei confronti del folklore, tra la critica per “l’insieme di frammenti indigesti” e la restituzione ad esso di una dignità e di un significato storici e politici.

Per questa ragione, come altri ritengo che la riflessione di Cirese possa essere considerata, in una prospettiva storica sull’incontro dell’antropologia con il pensiero gramsciano, come il punto focale nell’articolazione del dibattito, un’articolazione intesa sia in senso temporale che in senso geografico:

2. Non ho qui lo spazio per addentrarmi nella questione, ma dalla ricerca che sto effettuando sulle tracce del campo etnografico di de Martino in Romagna all’alba degli anni ‘50, risulta chiaro quanto l’antropologo napoletano fosse stato influenzato dal fatto che, all’epoca, in Romagna sorgeva una cultura popolare di tipo nuovo, legata alla nuova classe sociale dei braccianti, slegati e spesso politicamente antagonisti della vecchia mezzadria legata a un folklore “tradizionale”.

tra quanto fu fatto e detto in Italia prima dell'articolo di Cirese (penso allo sviluppo della demologia italiana, agli stessi scritti gramsciani e ai lavori di de Martino e in particolare quelli sul *folklore progressivo*) e quanto è stato detto, fatto e scritto in Italia e soprattutto sul piano internazionale dall'antropologia politica, con un uso – talvolta molto disinvolto – dei concetti gramsciani. L'antropologia si è spesso ritrovata impelagata negli stessi dilemmi che sottolineava Cirese: ma Gramsci era un cantore delle forme subalterne di resistenza e delle concezioni del mondo popolari o ne era un fervente critico?

Non essendo io un esegeta né uno specialista della figura e dell'opera di Cirese, quanto piuttosto un antropologo che tenta di *tradurre* i concetti gramsciani, per affrontare questi temi procederò prendendo in prestito lo stratagemma che fu di Palumbo (2008 : 303) per parlare del suo avvicinamento a Gramsci a partire da un'antropologia che ne era in parte estranea, ossia esplicitando brevemente il mio posizionamento e dando così al lettore qualche elemento per comprendere il punto di vista di chi scrive. Il mio interesse per l'antropologia e per Gramsci è nato in contemporanea, durante i miei studi universitari in Scienze internazionali e diplomatiche a cavallo del millennio, quand'era in gestazione, perfino nella provincia bolognese-romagnola, il cosiddetto movimento globale per “un altro mondo possibile”. Interessato alle forme terzomondiste e postcoloniali di una politica d'emancipazione, mi sembrava che Gramsci e l'antropologia potessero entrambi offrire elementi per pensare il qui e l'altrove, ancora una volta, non nei termini di un'analogia, ma *insieme*: cos'aveva a che fare la lotta del Sud del mondo con la provincia italiana? Una volta scoperta la “vocazione autentica” per l'antropologia, mi ritrovai in dottorato in co-tutela tra Milano-Bicocca e l'EHESS di Parigi, due contesti dove si parlava poco di Gramsci ma dove si lasciava certamente la libertà di farlo, e dove soprattutto si sviluppava un'antropologia del contemporaneo – a Parigi soprattutto nel solco di Balandier – che non rinunciava al rigore etnografico e alla profondità storico-etnologica pur aprendosi alla sperimentazione metodologica e dei linguaggi, con un'apertura critica alle diverse correnti internazionali³. Al di là della traduzione di alcuni concetti gramsciani per lo studio etnografico, storico-etnologico ed empirico di alcune realtà in Africa ed Europa, dal punto di vista epistemologico il mio itinerario di ricerca si è sviluppato in un periodo in cui l'incontro tra l'antropologia e Gramsci si faceva soprattutto in seno all'antropologia politi-

3. Fu poi quest'apertura internazionale che, dopo avermi condotto a Gramsci e all'Africa, per loro tramite sono stato “riportato” all'antropologia italiana, interessandomi in particolare al periodo più politico di Ernesto de Martino tra Resistenza e letture gramsciane.

ca internazionale, non solo sotto l'influsso degli studi postcoloniali, ma anche e soprattutto di una riflessione propriamente antropologica attorno al tema, in senso generale, della "resistenza" e dell'"infrapolitica" e sulle forme popolari o subalterne di azione, mobilitazione o enunciazione politica. A mio parere, quell'antropologia politica è rimasta ingarbugliata in un'interpretazione dicotomica del Gramsci politico – quella tra un Gramsci "alternativo", del "contropotere" e della resistenza contro l'egemonia e un Gramsci invece leninista, dirigista ed egemonico –; un'interpretazione che sul piano teorico si è tradotta, nella teoria critica e nelle scienze umane e sociali, in un'opposizione tra un Gramsci teorico della struttura del potere e di un Gramsci teorico delle forme subalterne del politico o addirittura antesignano dell'*agency*. Questa lettura biunivoca di Gramsci – che è legata intimamente a quanto criticato da Kate Crehan a proposito della versione *lite* del concetto di egemonia (Crehan 2010, vedasi anche Palumbo 2008) – è probabilmente legata al fatto che, nell'antropologia internazionale, Gramsci è spesso stato letto alla stregua di un autore post-strutturalista nella dialettica struttura/azione o potere/contropotere. Come ho cercato di spiegare altrove (Ciavolella 2019a; 2019b; 2020a), ciò non ha permesso di identificare l'elemento centrale della riflessione di Gramsci a proposito delle dialettiche tra subalternità ed egemonia, spontaneità e direzione, o altro: che il suo interesse non era quello di descrivere i due termini della dialettica come "stati", ma di intendere i processi storici che rendono possibile o meno il passaggio da uno stato, o meglio una *fase*, a un'altra. Questo corrisponde, a mio avviso, ad una particolare *antropologia* di Gramsci, nel senso di una particolare concezione dell'essere umano nella storia: quella dell'uomo come *soggetto storico* o, detto altrimenti – ma con senso equivalente, di *soggetto politico* (Ciavolella 2020b). Ciò significa certo restituire *dignità storica* alle forme popolari della cultura, in modi simili a quelli che fecero dire a de Martino che "il mondo magico" è *già* storia. Ma significa anche molto di più: che ogni gruppo è potenzialmente in grado di entrare nella storia dell'emancipazione, anche se tutto ciò è tutt'altro che scontato.

Tornando al saggio di Cirese, ci si potrebbe chiedere se questa concezione gramsciana dell'uomo come soggetto storico non sia una concezione prettamente politica, da intendersi operativamente come mezzo di lotta per la mobilitazione delle classi subalterne per la trasformazione del reale, e non sia dunque un concetto utilizzabile scientificamente dall'antropologia, come a voler identificare una verità, certo, ma nella quale la disciplina non può adentrarsi se non al prezzo di diventare altra cosa, essa stessa pura politica. Il mio punto di vista, credo sia ormai chiaro, è differente: l'antropologia, declinata appunto dall'aggettivo "politica", può assumere quella particolare con-

cezione antropologica dell'uomo come soggetto politico, senza per questo significare per forza una politicizzazione militante (che resta una scelta della persona, anche in funzione dei contesti di studio e di coinvolgimento). Sul piano epistemologico, ciò significa analizzare le situazioni etnografiche nel loro spessore storico, intendendo con ciò non soltanto una profondità temporale e una sedimentazione di fatti, ma appunto le condizioni e le possibilità nelle quali può – o non può – effettuarsi quel passaggio – che come dice bene Cirese è *qualitativo* – dalla subalternità alla soggettività politica. D'altronde, lo stesso Gramsci aveva definito – quasi in un atto fondante di una sociologia storico-politica – dei *criteri metodologici* per lo studio delle classi subalterne – nel famoso Quaderno 25 sulla *storia dei gruppi subalterni* che sfugge purtroppo all'analisi ciresiana – con i quali si tenta di comprendere come ricostituire una storia frammentaria della partecipazione dei subalterni alla storia stessa.

È dunque da una prospettiva che mette al centro quest'idea di storicità e di soggettività politica che mi sembra di poter ora tornare a un'ultima disamina critica del saggio di Cirese. Nello stesso modo in cui il carattere innovativo dell'interpretazione ciresiana sia da apprezzare in relazione al suo tempo (la fine degli anni '60), ogni interpretazione delle considerazioni gramsciane sul folklore e sulla cultura dovrebbe partire dal riposizionarle nell'epoca e nelle sollecitazioni del presente che fu di Gramsci – operazione che, ricordo, è il primo passo per poter effettuare in seguito una *traduzione* dei concetti gramsciani per studiare altri tempi e altri luoghi. Questo però non è nelle preoccupazioni di Cirese, quantomeno nel saggio in questione, dove le riflessioni di Gramsci sul folklore sono in un certo senso ipostatizzate e *tradotte* in *definizioni* d'ordine antropologico, non senza qualche eccesso schematico. Come ha avuto modo di affermare Fabio Dei, Gramsci aveva in mente specifiche concezioni del folklore, quelle degli studi positivistiche delle culture popolari di inizio Novecento; e quest'analisi critica serviva sia a comprendere come i mondi conservatori, borghesi o premarxisti avessero interpretato lo spirito delle masse subalterne, sia per trovare nuovi mezzi per comprenderli e innestarli sulla produzione di una nuova concezione del mondo per la loro emancipazione. Qualsiasi riflessione esauriente sul rapporto tra antropologia e Gramsci, quindi, dovrebbe includere un'analisi di come egli si posizionò criticamente contro gli albori delle discipline positivistiche: dalla critica dell'antropologia lombrosiana, certo, fino anche alla critica della sociologia di Henri de Man sull'adattamento *migliorista* dei proletari al loro sfruttamento, passando dalla critica – già presente ne *La questione meridionale* del 1926 – di antropologi come Alfredo Niceforo, il quale, da siciliano, giustificava il sottosviluppo del Meridione su basi razziali. Da que-

sto punto di vista, Gramsci faceva qualcosa – come nell’analisi del movimento di Davide Lazzaretti – che gli antropologi hanno tentato di fare spesso dal secondo dopoguerra in poi (penso alle analisi di Peter Worsley e Max Gluckman sul movimento Mau Mau) (Ciavolella 2016): sottrarre l’analisi dell’esperienza subalterna al discorso “ufficiale”, che tende ad identificare le ragioni della subalternità in una devianza iscritta naturalmente o culturalmente nei subalterni, per spiegarne invece le ragioni politiche.

L’assenza di un’analisi storicizzante della riflessione gramsciana non permette, a Cirese, non soltanto di capirne le ragioni e le sollecitazioni del suo presente, ma nemmeno di cogliere i modi in cui i significati di *folklore* o di *subalternità*, ad esempio, si *traducano* in tempi e in luoghi differenti. Per fare un rapido salto nel presente, ad esempio, sarebbe forse possibile considerare che i discorsi “ufficiali” delle élite liberali siano dominanti, ma sarebbe difficile considerare la diffusione di *fake news* e di teorie complottiste come fenomeni dal carattere puramente disorganico, siccome essi si fanno sempre più *senso comune* (Crehan 2016). Questo non solo perché le società contemporanee siano essenzialmente diverse da quelle del passato, con quella “trasformazione antropologica” identificata da Pasolini col consumismo che si è generalizzata nello spazio globale e nello spazio mediatico per rimescolare le carte dell’alto e del basso della cultura; ma anche perché la storia, come Gramsci insegna, è fatta di fasi, di cicli e soprattutto di crisi: di crisi dell’egemonia.

È su questo punto che mi sembra di poter identificare due problemi fondamentali nell’interpretazione ciresiana di Gramsci e che trovano la loro origine in quella ipostatizzazione dei *concetti* in *definizioni*. Prima di tutto, mi sembra che questo lavoro di sistemazione proceda attraverso una serie di ipotesi su equivalenze formali che trovano il loro comune denominatore nell’opposizione tra alto e basso della società. Ciò permette certamente di mettere in risalto – contro ogni presupposto della vecchia antropologia nel trovare omogeneità interne a culture intese come isole della storia – la dialettica insita all’approccio gramsciano allo studio di tutte le sfere della vita sociale: *folklore/cultura ufficiale* nella sfera culturale; *proletari/borghesia* nella sfera socio-economica; *subalternità/egemonia* nella sfera politica. L’operazione, tuttavia, ha come effetto di creare equivalenze formali tra tali differenti sfere: Cirese pensa al rapporto tra queste nei termini dell’*analogia* e non in quelli della *traduzione*, secondo i quali invece, in una prospettiva gramsciana, cultura, economia e politica sono interrelati *organicamente*, ma non per questo tra loro omogenei o isomorfi. In una prospettiva che supera sia il meccanicismo di un materialismo volgare, sia lo storicismo prettamente idealista, il loro rapporto è un rapporto storico, nel quale la dimensione

politica funge da motore propriamente umano di articolazione tra le condizioni storiche, strutturali se vogliamo, che limitano la libertà umana e l'impeto volontaristico e libertario. In questa dimensione propriamente politica, che è al contempo *embedded* nel resto delle dimensioni sociali e relativamente autonoma rispetto ad esse, si situa un punto nevralgico della formulazione gramsciana che non mi sembra colto da Cirese: le condizioni di subalternità ed egemonia possono sembrare consolidate e inscalfibili come dura pietra, eppure sono prodotti storici che possono essere modificati. La subalternità, ricordiamolo, non è solo un eufemismo per parlare di proletari, ma identifica una posizione politica e non per forza una condizione di classe: quella dei gruppi che "subiscono l'iniziativa delle classi dominanti". E l'egemonia, lungi da quell'idea di "discorso dominante" o "struttura del Potere" al quale ci hanno convinto di pensare i post-strutturalisti, è un successo storico, ma per questo relativo a un tempo e a un contesto dato, nel quale alcuni gruppi sociali riescono a produrre un'articolazione *organica* tra cultura, economica e politica attorno ai propri interessi. Per tornare, in conclusione, all'interpretazione di Cirese incentrata sugli aspetti culturali e solo sussidiariamente sugli aspetti politici, considerare la dialettica subalternità/egemonia come un riflesso dell'opposizione tra folklore e cultura ufficiale significa non darsi la possibilità di vedere che anche la cultura ufficiale, ciclicamente, perde il proprio carattere egemonico (e in tal caso gli intellettuali una volta *organici* diventano *tradizionali*) e l'egemonia può entrare in crisi (venendo surrogata magari da forme di *demagogia deleteria*, da *rivoluzioni passive* o da forme violente di *dominio*) e aprire quel periodo di *interregno*, che si paventa tanto al giorno d'oggi, nel quale nascono i mostri. Ma dal quale bisogna pur partire per costruire il domani.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ciavolella, Riccardo, 2016, L'émancipation des subalternes par la "culture populaire". La pensée gramscienne et l'anthropologie pour appréhender l'Italie de l'après-guerre et le Tiers monde en voie de décolonisation (1948-1960), *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 128, 2. <http://journals.openedition.org/mefrim/2947>.
- Ciavolella, Riccardo, 2019a, The changing meanings of people's politics. Gramsci and anthropology from the history of subaltern groups to contemporary subject, in *Revisiting Gramsci's Laboratory*, Francesca Antonini, Aaron Bernstein, Lorenzo Fusaro, Robert Jackson, eds, Leiden, Brill: 266-284.
- Ciavolella, Riccardo, 2019b, *Gramsci, l'antropologia e la "politica del popolo"*, in *Egemonia e modernità in Gramsci*, Fabio Frosini, ed, Roma, Viella.

- Ciavolella, Riccardo, 2020a, Les deux Gramsci de l'anthropologie politique. Autour du débat sur domination et émancipation, *Condition humaine / Conditions politiques*, 1. <https://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=109>.
- Ciavolella, Riccardo, 2020b, Hegemony and the political subject in anthropology, in *Cultural Hegemony in a Scientific World. Gramscian Concepts for the History of Science*, Massimiliano Badino, Pietro Daniel Omodeo, eds, Leiden, Brill: 58-79.
- Cirese, Alberto Mario, 2008a, Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle *Osservazioni sul folclore* di Antonio Gramsci [1969-70], *Lares*, 74, 2: 467-498.
- Cirese, Alberto Mario, 2008b, Interventi al seminario *Gramsci ritrovato tra Cirese e i cultural studies*, in *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 321-332.
- Cospito, Giuseppe, 2017, Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis, *Filosofia italiana*, 2: 47-65.
- Crehan, Kate, 2010 [2002], *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecce, Argo.
- Crehan, Kate, 2016, *Gramsci's Common Sense. Inequality and its narratives*, Duke University Press.
- Dei, Fabio, 2011, Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana, *Lares*, 77, 3: 501-518.
- Deias, Antonio, Giovanni M. Boninelli, Eugenio Testa, eds, 2008, *Gramsci ritrovato*. numero monografico, *Lares*, 74, 2: 247-416.
- Palumbo, Berardino, 2008, Intervento alla Tavola rotonda *Gramsci tra cultural studies e antropologia*, in *Gramsci ritrovato*, numero monografico, *Lares*, 74, 2: 303-309.
- Pizza, Giovanni, 2020, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci.