

Le «società comunitarie» in Joyce Lussu

di Fabio Bettoni

Il profilo intellettuale – politico e storiografico – di Joyce Lussu comprende molti “ismi”¹: progressismo, libertarismo, socialismo, anticlericalismo, altrimenti rubricabili nella categoria complessiva di «tensione progressista»; in quest’ultima, anche l’antifascismo: come visione antiautoritaria radicale e pratica militante: stare da una parte in modo netto, con la consapevolezza di trovarsi nel gorgo di una «guerra civile»; anticolonialismo; internazionalismo. Ispirazioni e pratiche – queste ultime – che si potrebbero coniugare pure così: antifascismo/anticolonialismo/internazionalismo, fusi tra di loro; ovvero in parallelo, a seconda delle fasi storiche e dei contesti; anche nel segno della non-violenza, con distinguo considerevoli su quest’ultimo punto (sempre secondo fasi e contesti) e una puntualizzazione di fondo, ovvero che la «violenza è un fatto storico. Qualsiasi essere umano può essere portato a un tale punto di tensione da ammazzare un altro»². Dalla parte delle donne («alla donna non spettano le retrovie della storia, ma la prima linea»)³, senza nulla concedere al femminismo di matrice borghese, per un femminismo «che s’inserisce nella lotta di classe», giacché le ragioni, gli interessi e le contraddizioni di classe attraversano anche il «mondo delle donne». Di formazione filosofica, filologica e letteraria, Joyce approda alla poesia (entro il 1939) e quindi alla

¹ Le note bio-bibliografiche disseminate in margine alle pubblicazioni di Lussu sono molte. Esse seguono un dettato omogeneo tale da far pensare a un testo scritto da Joyce stessa e poi via via adeguato e/o integrato a seconda delle occasioni editoriali e dei periodi nei quali i diversi lavori vedevano la luce. Rimando i lettori alla *Nota bio-bibliografica* in J. Lussu, *Le inglesi in Italia*, di cui *infra*, nota n. 6, pp. 13-16, giacché risulta l’ultima della serie. Per gli aspetti biografici ci si colleghi anche a *Portrait. Cose viste e vissute*, Ancona-Bologna 1988, a *Lotte, ricordi e altro*, Roma 1992, e al dialogo con S. Ballestra, *Joyce L. Una vita contro. Diciannove conversazioni incise su nastro*, Milano 1996. Il più recente contributo alla biografia di Joyce si deve a F. Trenti, *Storia di Joyce Salvadori Lussu*, in V. Ravagli, a cura di, *Joyce Lussu. Sibilla del Novecento*, Atti del Convegno (Sasso Marconi, 17 novembre 2007), Sasso Marconi 2008 (Quaderno di studio ed approfondimento, 1), pp. 15-30, da leggere in collegamento con C. Cretella, *Joyce Lussu politica e femminista*, ivi, pp. 31-37. Un prezioso strumento per la ricerca si deve a A. Langiu, G. Traini, *Joyce Lussu. Biografia e bibliografia ragionate*, in «Quaderni del Consiglio regionale delle Marche», n. 90, 2008, che ho consultato nella ristampa del 2012 in volume separato di 161 pagine.

² Ballestra, *Joyce L.*, cit., p. 55.

³ *Lotte, ricordi e altro*, cit., p. 54.

traduzione di opere poetiche come «esercizio di poesia» (anni Sessanta); a un certo momento, emerge e viene a maturazione in lei «un legame profondo, un rispetto dinamico per le tradizioni, le autonomie culturali, le storie locali»: nasce la *Storia del Fermano* (1970 e 1982)⁴, altre scritture storiografiche prendono forma o restano *in votis*⁵, esce la splendida narrazione di *Le inglesi in Italia* (1970)⁶, tra storia e memoria, e un’opera che ritengo di primaria importanza tra quelle che ci ha lasciato: *Padre, padrone, padreterno* (1976)⁷, nella quale s’intrecciano e si fondono storia delle formazioni economico-sociali e costruzione della memoria antropologica, con suggestioni, intuizioni, ricostruzioni critico-analitiche che verranno (riprese e) condensate in seguito ne *Le comunanze picene* (1988)⁸.

⁴ *Storia del Fermano. Dall’arrivo dei Piceni al Regno napoleonico*, con G. Azzurro, G. Colasanti, Roma 1970 (Lerici editore), quindi Padova 1970 (marzo) e 1971 (ottobre) (entrambi per Marsilio); doveva seguire una *Storia del Fermano. 2. Dalla Restaurazione alle lotte contadine e operaie*, a firma di Joyce, Colasanti, P. Concetti, L. Formentini che non vide la luce; seguì, invece, J. Lussu, a cura di, *Storia del Fermano dalle origini all’Unità d’Italia*, Ancona 1982, edizione che reca i seguenti riferimenti editoriali: 1970 Lerici editore, Roma; 1970/71 Marsilio editore, Padova, generando non poca confusione nei bibliotecari, nei recensori e nei bibliografi. Le due opere sono conformi fino alla rivoluzione francese, nei capitoli: I Piceni; La dominazione romana; Longobardi e benedettini; Comuni e signorie; Lo Stato pontificio; la grande rivoluzione francese fa da spartiacque, e nel volume del 1982 abbiamo i capitoli: La restaurazione; I Carbonari; I moti del ’31; Il Quarantotto; Dai papalini ai piemontesi; Il problema delle campagne; Le prime organizzazioni operaie; è presente la bibliografia, mancante nel volume delle edizioni Lerici-Marsilio. Ripensando a quegli anni, Lussu dichiarava: «l’ispirazione, ai miei amici e a me, era venuta proprio dalla storia dell’Angola, scritta quando era in corso il loro movimento di liberazione. Noi l’abbiamo tradotta e pubblicata in Italia come un delizioso libro di pedagogia, magnifico e modernissimo» (Ballestra, *Joyce L.*, cit., p. 56; la *Storia dell’Angola* uscì da Lerici nel 1968).

⁵ A cavallo degli anni Settanta, Joyce diresse la collana di Marsilio “Le molte Storie d’Italia” nella quale uscì una *Storia del Viterbese*, una *Storia della gente trentina*, mentre «parecchi altri studi locali» non arrivarono alla pubblicazione, così nella premessa alla *Storia del Fermano* del 1982. Altri lavori di Joyce: *Gli albanesi nel Fermano attorno alla metà del ’400*, in «Atti e memorie della Deputazione di Storia patria per le Marche», n.s., n. 82, 1977; *La medicina popolare in Val di Tenna durante il Regno d’Italia napoleonico*, in «Proposte e ricerche», n. 1, 1978; *Aspetti del brigantaggio contadino nel Fermano dal 1797 al 1799*, in «Annali dell’Istituto Alcide Cervi», II, 1980; *Le streghe e il tesoro nascosto in una leggenda dell’Alto Maceratese*, in «Proposte e ricerche», n. 6, 1981, con G. Gubellini; *Il libro di memorie di Giovambattista Campanelli di Porto di Fermo, 1760-1829*, ivi, n. 19, 1987.

⁶ Oggi è reperibile con il titolo *Le inglesi in Italia. Una saga anglo-franco-marchigiana*, a cura di G. Mangani, Ancona 2009; si veda anche Langiu, Traini, *Joyce Lussu*, cit., pp. 80-81, per le diverse edizioni dal 1970.

⁷ Oggi disponibile con il titolo *Padre, padrone, padreterno. Breve storia di schiave e matrone, villane e castellane, streghe e mercantesse, proletarie e padrone*, a cura di C. Cretella, Camerano 2009.

⁸ *Le comunanze picene. Appunti e immagini tra storia e attualità*, Fermo 1988; si tratta di una lezione tenuta nel Liceo artistico statale di Porto San Giorgio (in data non precisata).

1. «*Faccio storia*». Dal punto di vista del lavoro storiografico gli anni Settanta furono anni fecondi, dunque. Un giorno, era prima del 1977, viaggiando in treno da Bologna verso la costa adriatica, Joyce si trova a presentare (suo malgrado) il proprio “biglietto da visita”. A una signora che conversando con lei le chiede che cosa faccia nella vita, risponde: «faccio storia». E alla domanda se sia insegnante, risponde: «no. Non ho mai insegnato. Imparo. Cerco di capire». Di fronte al silenzio perplesso dell'interlocutrice, Joyce sente di dover fornire un chiarimento: «sono marchigiana, perciò studio la storia della gente della mia regione, insieme con altri, per rendermi conto...». Spiegazione che sembrandole riduttiva la spinge a dire: «anche della Cina e dell'Angola...». Chi ha conosciuto Joyce o ne ha letto con attenzione e senza preconcetti (accademici) gli scritti trova in queste parole l'umore intimo della nostra Autrice. Prima ancora di “fare storia” (in questa espressione si sente l'eco delle «*Annales*»⁹, ma lei “faceva storia”. «insieme con altri»¹⁰ al di fuori dei circuiti accademici), per Joyce occorre fare i conti con la storia, mettendo a punto il nesso presente/passato in una tensione vitale proiettata verso il futuro; infatti osserva: «non è affatto necessario che la crescita della conoscenza, dell'informatica, della tecnologia applicata debbano creare un abisso con le esperienze positive del passato, con la misura umana della nostra ricerca, e moltiplicare le capacità di distruzione anziché di costruzione e di vita»¹¹. Dunque “fare storia” in un laboratorio aperto tendenzialmente a tutti e permanente (ripensando nel 1982 alle discussioni e alle ipotesi maturate nel «ruggente Sessantotto», scriverà di «collettivi permanenti di storici non accademici»), attraverso il quale elaborare testi da «considerare non un punto di arrivo, ma di partenza», un'officina nella quale confluiscono esperienze e aspirazioni molteplici di donne e di uomini, di giovani e di giovanissimi (dentro gli istituti scolastici

⁹ Cogliabile in senso lato, l'eco del gruppo e della rivista francesi è espressa in modo esplicito nella premessa alla *Storia del Fermano* del 1982.

¹⁰ Nulla di più lontano, a mio parere, dal laboratorio “artigianale” di Marc Bloch, storico che Joyce mostra di conoscere piuttosto bene (ovviamente occorre coglierne la presenza negli strati profondi delle scritture lussiane), il quale, nonostante scriva di “mestiere di storico” e si senta «operaio che ha lungamente adoperato filo a piombo e livella, senza con ciò crederci un matematico», fu il grande accademico a tutto tondo che fu; si veda per la citazione la nuovissima edizione dell'*Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino 1998 (ed. or. Paris 1993), pp. 18 e 180.

¹¹ *Le comunanze picene*, cit., p. 55.

e al di fuori di essi), di lavoratori e di operai in particolare (erano i tempi delle 150 ore e non solo), secondo una pratica di ricerca che sapeva coniugare al «rigore metodologico» l'intento divulgativo, in grado di stimolare la «coscienza storica», l'inserimento consapevole di ognuno «nella realtà del mondo»¹². A maggior chiarimento, valgano le seguenti asserzioni: il

fare storia non va visto come un fatto erudito ma come spiegazione di ciò che vivi nel presente, poiché la storia dà conto dei modi e motivi del passato che sostanziano il nostro vivere presente¹³.

Che cosa vuol dire “faccio storia”? [...] Tutti facciamo storia. Per il fatto solo di vivere, di mettere in moto un'infinità di energie [...]. Tutti facciamo storia perché tutti in qualche modo facciamo delle scelte e abbiamo potere su noi stessi e su ciò che ci circonda: anche la donna del più reietto degli schiavi ha potere sulla gallina alla quale tira il collo, sa scegliere l'erba commestibile da quella velenosa [...]. Ma il problema sono appunto gli enormi dislivelli di scelte e di potere, per cui altri possono non scegliere un'erba buona da una cattiva, ma far coltivare milioni di ettari di grano o distruggerli, eliminare milioni di esseri umani o farli vivere forzando la qualità della loro vita. Fare storia vuol dire indagare su questo insieme di energie umane per indirizzare le scelte verso la sopravvivenza e la convivenza, e non verso la mutilazione e la distruzione¹⁴.

Quando le femministe di oggi scrivono sui loro striscioni ‘le streghe sono tornate’ non fanno forse storia nella maniera più giusta ed efficace? Che cos'è fare storia se non recuperare le verità del passato, taciute o deformate da minoranze disoneste, per capire meglio il presente e il futuro che dovremo costruire?¹⁵

Va rilevata, altresì, la necessità del “fare storia” per conoscere una realtà da trasformare (qui l'eco è marxiana); e «questa realtà è fatta di passato di presente di

¹² Rimando alle motivazioni metodologiche poste in premessa alle edizioni della *Storia del Fermano*, di cui *supra*, nota n. 4. Sull'approccio collettivo al “fare storia” Joyce ha fornito più di un racconto; esemplare, mi pare, quello dedicato all'esperienza svolta (1975-1976) nella scuola media di Montelparo (insieme all'allora professore Luigi Rossi, indicato come un «figlio di contadini che la laurea e le pubblicazioni non hanno distaccato dai lavori dei campi»; il nostro Rossi del quale abbiamo sentito/letto la relazione introduttiva a questo convegno), esperienza di cui scrisse insieme ad alunni e insegnanti nel libro *Vivere a Montelparo* (si veda Langui, Traini, *Joyce Lussu*, cit., pp. 50-52) e amplificò in *L'acqua del 2000. Su come la donna, e anche l'uomo, abbiano tentato di sopravvivere e intendano continuare a vivere*, Milano 1977, pp. 81-91, cito dalla ristampa anastatica (Acquaviva Picena 2003), a cura del Centro studi “Joyce Lussu” in Porto San Giorgio. Al di fuori dell'ambito istituzionale, un altro esperimento interessante – fra i tanti citabili – fu la «discussione di gruppo» avviata da Joyce su *Padre, padrone, padreterno* quando il lavoro era ancora allo stato di dattiloscritto (si veda il libro poi edito, pp. 137-148).

¹³ Ballestra, *Joyce L.*, p. 158.

¹⁴ *L'acqua del 2000*, cit., p. 9.

¹⁵ Ivi, p. 34.

futuro, di ricordi e di fantasia, di utopie e di memorie oltre che di adattamenti morbidi e di urti brutali con la vicenda di tutti i giorni»¹⁶; è necessario “fare storia” per «estrovertire alla chiarezza del sole tutte le sedimentazioni ataviche di paure e di violenza, di mitologie acritiche, di abitudini incontrollate, di valori indotti che sono scivolati nell’inconscio e possono spuntare all’improvviso a lacerare il faticoso tessuto della costruzione ragionevole, del dibattito collettivo sull’interesse comune»¹⁷. Una storiografia militante, quella di Joyce, che non piaceva all’accademismo cattedratico ma coinvolgeva la “gente comune”, mi si passi il termine con quel tanto di ambiguità che gli tiene dietro. Il modo di produzione (ancora un’eco marxiana)¹⁸ vigente e dominante è chiamato in causa direttamente: «fare storia e immergersi nella realtà vuol dire armarsi per la lotta contro il terrorismo ecologico-esistenziale del capitalismo, che ci vorrebbe disarmare presentando i suoi errori come una fatalità e la sua incapacità a gestire la produzione come un’impotenza universale del genere umano»¹⁹; un

sistema basato sulla mercificazione di tutti i prodotti e sul meccanismo del profitto e del mercato concorrenziale²⁰ non può che rendere pericolosamente precario l’equilibrio tra l’uomo e la produzione e di conseguenza tra l’uomo e l’ambiente. Finché il valore di un qualsiasi prodotto, materiale o mentale, venga rapportato solo a un mucchio di carta-moneta, ossia a una convenzione astratta che non corrisponde agli interessi di tutti i membri di una comunità, anziché essere considerato un servizio da cui l’intera comunità tragga vantaggi, le catastrofi sono alle porte. I contadini abbandonano la terra perché sono costretti a produrre merci per un mercato caotico e asfissiante sul quale non hanno il minimo controllo, e che le dirotta non là dove sono più necessarie, ma dove sono meglio pagate, mentre nessuno riconosce loro l’inestimabile servizio che rendono all’intera comunità dissodando le terre, regolando le acque, seminando e facendo crescere le piante. Non si capisce perché l’autobus debba essere considerato un servizio pubblico, e gli alimenti o la casa,

¹⁶ Ivi, p. 10.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Lussu utilizza la nozione di “modo di produzione” sia con riferimento al complesso sistemico economico-sociale di una fase di lunghissimo periodo, sia con riguardo ai processi e alle modalità della produzione dei valori (d’uso, di scambio, beni-merci). Vale la pena ricordare la sintetica definizione marx-engelsiana di “modo di produzione” come modo attraverso il quale l’umanità produce i propri mezzi di sussistenza (*L’ideologia tedesca*, 1845-1846). A proposito di detta categoria, P. Vilar, *Le parole della storia. Introduzione al vocabolario dell’analisi storica*, Roma 1985, pp. 100-109 (ed. or. Paris 1980).

¹⁹ *L’acqua del 2000*, cit., p. 10.

²⁰ Alla luce degli scritti di Joyce, interpreterei questa dizione come “economia di mercato” *tout-court*.

che ci sono molto più necessari, libera palestra per le scorribande di speculatori e finanziari, i quali giocano a rimpiattino col frastornato consumatore, facendogli dondolare sotto il naso beni prestigiosi, che magari potrà procurarsi soltanto con una rapina a mano armata. L’economia capitalista è una continua burrasca, un susseguirsi di tifoni; per trovare acque tranquille, dobbiamo abituarci a considerare ogni tipo di produzione come un servizio sociale²¹.

Questi dunque gli obiettivi sistemici da sottoporre a critica radicale: il capitalismo (a volte preciserà: «nella fase imperialistica»)²², un sistema iniquo/ingiusto e instabile come grandi maestri (le) hanno insegnato (Marx, Engels? forse anche Keynes?), e insieme a esso il lunghissimo percorso storico che ne ha preceduto l’affermazione.

Tesi, le sue, che investono il piano dell’interpretazione storica e della narrazione storiografica: questioni di metodo storico, insomma, muovendo da una posizione di fondo: «non ho mai fatto un uso tecnico del sapere, ho sempre cercato di acquisire conoscenza senza passare attraverso le tecniche o le categorie»²³. Joyce affronta le questioni di metodo in sintonia con le posizioni generali espresse: «ma porsi il problema del fare storia sintetizzando concetti sul metodo e le finalità, rischia di diventare un gioco filosofico per addetti ai lavori, un palleggiamento specialistico all’interno della corporazione degli storici specialistici»; «ho prodotto qualche scritto che a me sembra di storia, ma agli storici di professione no. Oppure mi dicono che sono uno ‘storico selvaggio’. Selvaggio sarà lei, signor accademico o ex accademico. Io cerco di essere il più civile possibile»; «so fare una ricerca d’archivio e la trovo sempre appassionante, ma i numeretti di richiamo, le note a piè di pagina o ammassate alla fine, mi danno un senso di malinconia: è come se dovessi girare sempre con un notaio e due testimoni, che giurino che non dico il falso»²⁴. Concetti che hanno in sé delle verità, a mio parere, non si tratta di semplificazioni. Ma il discorso resta aperto.

2. *Fare i conti con Marx ed Engels?* Fin qui, i “padri fondatori” del marxismo hanno fatto capolino. Come entrano, se entrano, Marx ed Engels nella prima

²¹ *L’acqua del 2000*, cit., pp. 16-17.

²² *Padre, padrone, padreterno*, cit., p. 133.

²³ Ballestra, *Joyce L.*, cit., p. 253.

²⁴ *L’acqua del 2000*, cit., p. 11.

formazione di Joyce che si sviluppa all'ombra del padre Guglielmo Salvadori, il traduttore italiano delle opere di Herbert Spencer (per l'editore Bocca)? Mi pare un punto non chiarito²⁵. Comunque, appena adolescente, Joyce discute di marxismo, di Rivoluzione d'Ottobre, di *soviet*, di comunismo con Croce, ovviamente su posizioni nettamente divergenti (suscitando le «reazioni primordiali» di don Benedetto)²⁶. Dunque il confronto con i «padri fondatori» c'è stato ed è in corso ancora, al momento di andarsene a Heidelberg nel 1931 (quando ha diciannove anni). Qui è allieva dell'esistenzialista Jaspers, del neo-kantiano Rickert («coi loro capelli fluenti e i loro atteggiamenti platonici»)²⁷, del filologo Günter («che mi urtava un po' perché parlava sempre di indogermani invece che di indoeuropei»)²⁸: che influenza abbiano avuto sulla sua formazione filosofica di grado superiore e come si siano confrontati con il «suo» marxismo è del tutto ignoto (almeno a me). Sarà anche da chiedersi quanto e come influisca la frequentazione degli studenti *sozi*, giovani socialisti e comunisti che certamente si oppongono ai *nazi*, «ma non troppo», come scriverà più tardi, da combattente quale era stata nella Resistenza antifascista²⁹. Ancora più avanti nel tempo, sul «suo» marxismo deve esservi stata l'influenza di Emilio Lussu, il marito (1938), di cui ricorda la tempra del

²⁵ A cavallo del Novecento si tentò una sintesi di Marx/Comte/Spencer alla quale si oppose efficacemente Antonio Labriola e dalla quale si distanziò anche Georges Sorel (che da noi godeva di una certa influenza), come osserva C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Roma 2005, pp. 17-23, 28.

²⁶ *Lotte, ricordi e altro*, cit., p. 82. Sull'interpretazione crociana del marxismo, Corradi, *Storia*, cit., pp. 23-28, 33-36, 43-46. I rapporti non furono mai interrotti come ricorda Joyce, e furono sempre significativi al punto che, nel 1943, Croce, annotando sul diario gli incontri avuti nella giornata del 21 settembre, vi indicava anche quello con Max William Salvadori ricordandolo come «fratello della Joyce Salvadori» (*Taccuini di guerra, 1943-1945*, Milano 2004, p. 24).

²⁷ *Lotte, ricordi e altro*, cit., p. 39.

²⁸ Ballestra, *Joyce L.*, cit., p. 188.

²⁹ *Lotte, ricordi e altro*, cit., p. 39. Nel dialogo con Ballestra dirà che «gli studenti di sinistra, quelli del partito comunista e del partito socialista erano incrinati da grandi difetti e avevano già subito dei cedimenti» verso il nazismo nascente. Quanto al Partito comunista, era «diventato un partito che si occupava soltanto di rivendicazioni economicistiche e aveva perduto il senso dell'internazionalismo: anche loro erano diventati dei buoni tedeschi, sprofondati nel mito del buon tedesco superiore». Al mito razzista e militarista del «buon tedesco» Joyce dedica pagine illuminanti in questo dialogo con la giovane interlocutrice; queste risultano tanto più significative data la distanza dagli eventi terribili di quel periodo e danno un contributo di spiegazione molto preciso sull'«orribile, vertiginosa avanzata dei nazisti alla conquista del potere». L'acuminata critica al Partito comunista derivava in Joyce dalla critica delle posizioni terzinternazionaliste del movimento e sottintendeva l'altrettanto radicale posizione antistalinista dell'Autrice. Si veda *Joyce L.*, cit., pp. 12-22. A voler dare un'etichetta politico-partitica a Joyce, al di là delle collocazioni via via assunte (Partito d'azione; Partito socialista italiano; Partito socialista

«rivoluzionario che era giunto al materialismo storico e dialettico non per vie libresche o catechistiche»³⁰. Chiare in lei le chiavi di volta dell'interpretazione materialistica della storia: la lotta di classe come motore della storia, che attraversa – l'ho già sottolineato – anche il «mondo femminile»³¹, e «l'inconciliabilità degli interessi» che la lotta di classe nella storia mette in evidenza. Ma tutto ciò è sufficiente a definire il legame di Joyce con i «padri fondatori»? L'incontro con Marx ed Engels potrebbe essersi precisato intorno al rapporto uomo-natura? C'è qualche indizio in proposito: «l'uomo in parte si adatta all'ambiente», scrive Joyce, «in parte lo trasforma. La dinamica di questi rapporti è alla base della storia, in quanto base della lotta per la sopravvivenza. Ai tempi di Marx, il problema si poneva in forma embrionale. Le risorse del pianeta venivano considerate pressoché infinite, e vi erano ancora zone del mondo che l'audace avventuriero europeo non aveva esplorato. Oggi siamo nell'era atomica»³². L'incontro potrebbe aver trovato fondamento su di una critica radicale del concetto di «civiltà»: «questo secolo», sta parlando dell'Ottocento, «ha fatto esplodere le contraddizioni nell'uso tradizionale del termine «civiltà», ancora ambiguo e polivalente». Enunciato netto, al quale seguono quesiti nel segno della contraddizione di classe: «civiltà per tutti o civiltà per pochi?» ecc. ecc.³³ Ancora: potrebbe essersi verificato, l'incontro, sull'accettazione da parte di Joyce del modello interpretativo della storia fondato sulle nozioni di modo di produzione e di formazione economico-sociale³⁴, come ho accennato di sopra. E ciò in quanto colgo esplicitamente in *Padre, padrone, padreterno* le suggestioni derivanti dal celebre enunciato marxiano secondo il quale «i modi di produzione asiatico, antico, feudale, borghese moderno possono essere definiti, a grandi linee, come i vari tipi, in epoche successi-

italiano di unità proletaria), questa potrebbe essere definita di sinistra socialista classista-radical, tale rimanendo anche quando si collegò all'ambientalismo organizzato.

³⁰ Ivi, p. 50.

³¹ *Padre, padrone, padreterno*, cit., pp. 57 e 133.

³² *L'acqua del 2000*, cit., p. 16. Tornerà sull'argomento (si veda Ballestra, *Joyce L.*, cit., pp. 94-97).

³³ *Padre, padrone, padreterno*, cit., pp. 60-64.

³⁴ Non sono in grado di stabilire se e quanto conoscesse del dibattito su questi temi che vide attivarsi marxisti di diverso orientamento specialmente negli anni 1970-1972, su cui rimando a Corradi, *Storia*, cit., pp. 162-164, 192-193; N. Simoni, *Tra Marx e Lenin. La discussione sul concetto di formazione economico-sociale*, Napoli 2006; D. Fusaro, *Saggio introduttivo*, in K. Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, a cura di D. Fusaro, Milano 2009, pp. 7-115.

ve, di formazioni economico-sociali»³⁵; suggestioni declinate al femminile, talché il discorso di Joyce risulta particolarmente originale. Anche a prima vista, infatti, il saggio su *Padre, padrone, padreterno* dichiara la sua filiazione concettuale dai “padri fondatori”, là dove il sottotitolo esplicita il filo rosso del ragionamento storico, per cui il modo di produzione schiavistico, quello feudale e quello borghese sono esemplati sulla successione binaria e dialettica di schiave/matrone (fase schiavile), villane/castellane (fase feudale), streghe/mercantesse e proletarie/padrone (a indicare, nell’evoluzione del capitalismo, dapprima le “forme antichissime” – per dirla con Marx – del capitale commerciale e del capitale finanziario che «rappresentano in realtà la forma libera storicamente più antica di esistenza del capitale»³⁶, e poi la formazione economico-sociale capitalistica in senso proprio). Negli anni, tuttavia, matura in Joyce la visione di una centralità determinante della «società schiavistica», la quale, dichiara nel 1994, si presenta come una «società di cui diventa ogni giorno più urgente studiare i processi lunghi»; nella società schiavistica rinviene le radici delle disuguaglianze economico-sociali, dei sistemi di potere oligarchici, del militarismo³⁷.

Quanto a Engels, l’incontro specifico con lui avviene sulle questioni inerenti alle società arcaiche? Direi di sì; ma è incontro o scontro? Sostiene Joyce:

³⁵ K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, introduzione di G. Pietranera, Roma 1972, p. 32 (ed. or. Berlin 1859: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*). La riproposizione nel 1964 delle pagine di Marx sulle *Forme economiche precapitalistiche* (*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, un estratto dai *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pubblicati postumi in Mosca nel 1939-1941, e in Berlino nel 1952-1953, la cui prima traduzione italiana risaliva al 1956), riproposizione realizzata con una notevole prefazione di Eric J. Hobsbawm (Roma 1964, pp. 7-65), potrebbe aver suggerito a Joyce una presa di contatto più diretta (se non l’avesse già avuta mediante l’edizione tedesca del 1953) e più articolata con la tematica dei modi di produzione, anche in considerazione del fatto che sullo scorcio degli anni Sessanta stava lavorando alla *Storia del Fermano* e che entro il 1972 uscirono ben tre edizioni delle *Forme* marxiane; a mio parere, se si esamina in controluce la *Storia del Fermano* è agevole cogliervi la filigrana delle *Forme*, come in *Padre, padrone, padreterno*, ancor più direttamente.

³⁶ K. Marx, *Il capitale. Critica dell’economia politica*, III, Roma 1974, pp. 387-402, in particolare pp. 389 e 402.

³⁷ Ballestra, *Joyce L.*, cit., pp. 31-32. Folgoranti le parole con le quali sintetizza la gestazione e l’esito del militarismo: «così, per arginare gli squilibri creati dalla società schiavistica, ci si deve inventare la professionalità della violenza organizzata, ossia qualcosa di già abnorme di per sé, poiché ti trovi a sottrarre un gruppo che fa parte della comunità dal lavoro produttivo e lo finalizzi a un’attività d’autoimpoverimento e distruzione qual è quella di controllare e annientare il prossimo, con tizi che professionalmente non fanno altro, per tutta la vita, che pensare a come si potrà annientare il proprio simile nel più breve tempo possibile e con la maggiore efficienza possibile» (ivi, p. 32).

«Engels aveva letto un po’ gli antropologi di allora»; messa così si direbbe si sia trattato di uno scontro; ma siamo nel 1994-1996³⁸, e prima di allora? Pur non potendo addentrarmi nella questione, mi domando come si possa negare l’influenza (anche *ad contra*) dell’engelsiana *Origine della famiglia*³⁹ sulla nostra Autrice.

Certo, alcune affermazioni rilasciate in modo *tranchant* a Ballestra, di critica verso Marx ed Engels, fanno pensare a un distacco via via maturato nel tempo. Li critica perché interni all’orizzonte scientifico-tecnologico dell’Ottocento secondo il quale «l’uomo [ha] diritto a un’indagine scientifica illimitata»; i due personaggi «fanno qualche accenno alla natura, ma sempre come a una cosa che riguarda solo il passato. ‘L’idiozia della vita nei campi’, diceva Marx»⁴⁰; entrambi «avevano letto troppo Hegel», dichiarazione spiccia, molto generica, ma ne ricavo comunque l’idea che le derivasse da frequentazioni di tipo teorico e non da approssimazioni di superficie⁴¹; «sul colonialismo non avevano le idee tanto chiare. Loro due dicevano: ‘Proletari di tutto il mondo unitevi’, ma il motore economico del colonialismo non l’avevano mica studiato»⁴²: osservazione singolare, giacché le questioni coloniali erano centrali nella riflessione che i “padri fondatori” avevano riservato alla spinta colonizzatrice del capitalismo e alla divisione internazionale del lavoro connes-

³⁸ Ivi, p. 157.

³⁹ F. Engels, *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, Roma 1963; nel 1976, l’opera in traduzione italiana era giunta alla quarta edizione. Dirò di più: sulle pagine di Joyce, qua e là, sento suggestioni che promanano dall’introduzione e dalle note di Fausto Codino, ricche di elementi che attestano la vastità dei riferimenti di cui Engels disponeva sulle questioni trattate ne l’*Origine* (1884) e soprattutto nell’introduzione alla quarta edizione dell’opera engelsiana (1891); sulla quale si vedano anche i vari riferimenti che Hobsbawm fa nella prefazione del 1964 alle *Forme* di Marx (di cui *supra*, nota n. 35).

⁴⁰ Hobsbawm spiega il senso dell’espressione marx-engelsiana secondo la quale l’avanzata della società borghese ha riscattato «una considerevole parte della popolazione dall’idiozia della vita rurale», espressione nella quale la frase *dem Idiotismus des Landlebens entrissen* non si riferisce alla stupidità ma alla ristrettezza degli orizzonti (*idiotismo* dal greco *idiotes*, persona interessata solo al proprio privato), si veda l’introduzione dello storico austro-britannico a K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Milano 1998, pp. 19-20. Tuttavia lo stesso Hobsbawm riconosce essere «indubbio che Marx all’epoca [cioè nel 1848] condivideva il tradizionale disprezzo, e l’altrettanto tradizionale ignoranza, del cittadino nei confronti dell’ambiente campagnolo» (ivi, p. 19).

⁴¹ Sull’hegelismo dei fondatori, fiumi d’inchiostro; rimando a Corradi, *Storia*, cit., *passim*; M. Musto, a cura di, *Sulle tracce di un fantasma. L’opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma 2005; R. Bellofiore, a cura di, *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma 2007.

⁴² Ballestra, *Joyce L.*, cit., p. 157.

sa allo sviluppo del “sistema delle macchine”⁴³; anche se, va rilevato, non fa propria l'accusa, in voga negli anni Sessanta-Settanta, volta a sottolineare una marcata impostazione eurocentrica e occidentalista nei fondatori, talché venivano tacciati (quanto meno) di “ambiguità” di fronte al colonialismo⁴⁴. Asserzioni se vogliamo anche disinvolute, quelle di Joyce, che però mostravano di stare ben dentro il dibattito tra i marxisti e tra questi ultimi e tutti gli altri; ciò nonostante: penso che ella non abbia mai ripudiato quanto aveva scritto a proposito del *Manifesto dei comunisti*, definito da lei un testo di «critica e razionalizzazione delle lotte della classe lavoratrice»⁴⁵; e un assunto mi pare sia rimasto in lei condiviso con Marx ed Engels: l'onnilateralità del capitale e la sua egemonia e dominanza assorbenti: «l'accumulazione della scienza e dell'abilità, delle forze produttive generali del cervello sociale, rimane così – rispetto al lavoro – assorbita nel capitale, e appare quindi come proprietà del capitale», una citazione da Marx messa in epigrafe a uno scritto del 1977⁴⁶, concetto che mi appare declinato da lei fino all'ultimo.

3. *Le «società comunitarie»*. Nel confronto con il farsi della storia e della riflessione sulla storia, matura in Joyce il discorso sulle «società comunitarie». Queste si davano in un passato remotissimo⁴⁷. Posta così la questione, si apre una contraddizione fondativa nella storia dei sistemi economici⁴⁸, giacché alle società comunitarie, originarie (dette: «naturali»), si contrappongono le (successive) «società gerarchiche», fondate su di un potere patriarcale «costituito attorno all'organizzazione della violenza e all'uso della forza», sull'«esercizio della punizione e del castigo». Le

⁴³ Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 496, e le note di Engels.

⁴⁴ Ripercorre la questione Fusaro, *Saggio introduttivo*, cit., pp. 97-115. Sullo sfondo del dibattito, cause scatenanti di esso, metterei l'antologia di scritti curata da Bruno Maffi: K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, Roma 1960 (riproposta nel 2008, a cura di Mario Maffi, per il Saggiatore) e il lavoro di G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino 1969.

⁴⁵ *Storia del Fermano* (1982), cit., pp. 104-105.

⁴⁶ *L'acqua del 2000*, p. 109.

⁴⁷ Sintetizzo in questa dizione di “passato remotissimo” le linee ricostruttive di Lussu, rinviando, per le opportune precisazioni intorno all'origine degli assetti comunitari, a F. Bettoni, A. Ciuffetti, O. Gobbi, L. Rossi, *Spazi e diritti collettivi: un progetto di lavoro*, in «Proposte e ricerche», n. 68, 2011, pp. 190-203.

⁴⁸ La categoria di “sistema economico” è introdotta esplicitamente, si veda Ballestra, *Joyce L.*, cit., p. 111.

società comunitarie esistono da sempre, come le società più naturali: durante il periodo della cerca c'era poco da organizzare gerarchie, voglio dire; e bisognava che tutto fosse suddiviso, anche perché quel tutto era appena sufficiente, e il tipo d'accumulazione che comincia con la coltivazione dei cereali e l'allevamento era qualcosa di semplicemente non-conosciuto. Dei cereali, o delle pecore, puoi accumularli, mentre durante la cerca t'adoperi tutti i giorni per procacciare ciò che è indispensabile per sostentarti nel corso della giornata e di sicuro non ti si offrono le condizioni per poter mettere da parte, non ti si danno questi modi d'accumulazione in base ai quali diviene pensabile il modello della società schiavistica⁴⁹.

In buona sostanza, le società comunitarie non conoscevano l'accumulazione: questa, osserva Joyce nel 1994, «non è affatto necessaria a far funzionare un'economia. Tant'è vero che si potrebbero citare non pochi esempi di società comunitarie fortemente mercantili, ossia fondate sui grandi scambi, che non contemplano accumulazioni»⁵⁰. Le società comunitarie

erano società complesse che conoscevano la divisione del lavoro, ma questo non significa che si creassero, necessariamente, delle gerarchie di potere. Non è indispensabile questo. Nelle comunanze marchigiane, ad esempio, c'era chi faceva lavori diversi, eppure il prodotto di questi lavori veniva equamente diviso fra tutti, ossia si riconosceva a chiunque, anche a chi non poteva più produrre, l'accesso alla divisione dei beni. Oggi viviamo in una società in cui se non produci non campi e vai a finire in un ospizio; allora, invece, all'interno delle comunanze il diritto di vivere secondo le possibilità della tua gente era riconosciuto⁵¹.

(L'assetto comunitario informava di sé la stessa Sibilla: «in una società comunitaria, la Sibilla, la donna che aveva la conoscenza, era autorevole, ma non era patriarca o matriarca di nulla»⁵². Posizione non nuova, in Lussu: «nella storia del Piceno, le società comunitarie rappresentano esperienze culturali, assetti sociali e produttivi alternativi all'affermarsi dello stato schiavistico,

⁴⁹ Ivi, pp. 32-35.

⁵⁰ *Ibidem*. Joyce conosceva gli scritti di Karl Polanyi (1886-1964)? Di questo studioso, tra il 1974 e il 1983, l'editore Einaudi pubblicò: *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino 1974 (ed. or. New York 1944); *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, a cura di K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson, Torino 1978 (ed. or. 1957); *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*, Torino 1980 (ed. or. 1968); *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Torino 1983 (ed. or. New York 1977). Verrebbe anche da chiedersi se conobbe di A.G. Frank, *World Accumulation, 1492-1789*, New York 1978.

⁵¹ Ballestra, *Joyce L.*, cit., p. 35; sul tema delle sibille non vado oltre, mi limito a sottolineare che in questa pagina, in cui le sibille sono viste come depositi della conoscenza e della memoria, è condensato il succo “sibillino” di Joyce.

⁵² Ivi, pp. 35-36.

feudale, teocratico. Ed è caratteristico delle Marche meridionali il perdurare, fino a tempi recenti, di esperienze di questo tipo, se pure ormai asfittiche e inquinate, nell'alta collina appenninica attorno ai monti Sibillini»⁵³. Schema già incontrato, risalendo lungo i rami del suo argomentare:

la cultura contadina che riemerge alla fine del mondo antico è quella che era rimasta schiacciata dalla formidabile macchina dello Stato romano, e aveva continuato a esistere nelle zone meno popolate e meno produttive di contadini e pastori liberi. I romani, sempre pratici, non ritenevano utile impiegare grandi forze militari e amministrative per occupare pezzi di territorio montagnoso di scarsa utilità strategica o comunque poco fertile e poco abitato, che avrebbero reso pochissimo e creato difficili problemi di controllo; mentre circoscritti e lasciati a se stessi, diventavano auto-sufficienti e non tendevano a espandersi, né a costituire un pericolo per le zone del latifondo, dei centri urbani, della grande viabilità militare⁵⁴.

Alla domanda di Ballestra se il modello comunitario descritto «può essere un modello a partire dal quale pensare una forma di società diversa», la risposta è antidogmatica: «modelli non ce ne sono», dice Lussu. E continua:

si possono prendere alcuni elementi di queste esperienze, ma non puoi certo trasferirli tali e quali, poiché niente, riferendosi a una società, agisce e si ripete tale e quale. Oggi viviamo nell'era dell'elettronica e dell'informatica, ad esempio, ma credo che alcuni elementi di queste esperienze potrebbero di nuovo accompagnarci lungo la strada: penso al rifiuto della gerarchizzazione, penso al rifiuto dell'enorme divario di potere che esiste fra gli uomini. E l'accumulazione, poi, è davvero necessaria? Non ho mai capito perché alcuni debbano avere tanto di più di quel che gli serve. Io credo che il surplus dovrebbe essere amministrato, certo, ma nell'interesse di tutti, trasformandolo in servizi utili alla collettività⁵⁵.

Un sistema di pensiero compatto, quello di Lussu, un batti e ribatti tematico senza tentennamenti. Siamo nel 1981:

⁵³ Tra comunità e comunanze all'ombra della Sibilla: divagazioni picene, in «Proposte e ricerche», n. 20, 1988, p. 111.

⁵⁴ Padre, padrone padreterno, cit., p. 77.

⁵⁵ Ballestra, Joyce L., cit., pp. 36-37. Il riferimento al "surplus" dà luogo a un'altra osservazione sulle fonti teoriche di Lussu, ovvero è da chiedersi se si tratti di una mera allusione all'eccesso di produzione sui consumi (spiegazione corrente in ogni dizionario della lingua italiana), o di una variante terminologica del concetto di sovrappiù (di fisiocratica radice) o del "surplus economico" di cui scrivono P.A. Baran, P.M. Sweezy, *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana*, Torino 1968, un testo giunto alla quinta edizione italiana nel 1978, un testo fondamentale, uscito a New York nel 1966, suscitatore di un dibattito serrato a livello internazionale (dentro e fuori dell'area marxista).

chiesi che nome avesse quel borghetto abbandonato e mi dissero. Cerreto. Cerreto. Quel nome, comune attorno ai monti della Sibilla, mi evocò immagini di primeve civiltà sibilline, di comunità con culture autonome e singolari sopravvissute ai Piceni e ai Romani, alle invasioni germaniche e agli ordinamenti dei vescovi, di cerretani e ciarlatani e streghe e negromanti dispersi dalle persecuzioni dei papi avignonesi, di minuscole città-stato con i loro statuti comunali soffocati poi nella grande rete del dominio pontificio⁵⁶.

Un affresco di grande efficacia evocativa.

Tutti gli enunciati proposti scandiscono un percorso di ricerca avviato nel periodo in cui lavorava alla *Storia del Fermano* e mai interrotto nel decennio dei Settanta. Talché, nel 1988, può scrivere:

quello che cercavano e trovavano [gli intellettuali europei e italiani che s'inerpicavano tra questi monti delle Marche appenniniche erano] vaste comunità di gente normalissima, contadini che coltivavano di tutto, fino alle lenticchie prospere e virenti anche a un'altitudine di 1.300 metri, pastori di capre pecore maiali lungo i pascoli succosi e le ghiandaie di querce, casolari e gruppi di case con le loro botteghe artigiane, pievi e abbazie dove non erano arrivate le riforme cluniacensi e cistercensi, domenicane e francescane, e i monaci vivevano con donne e bambini la vita di tutti; gente appartenente a una cultura altra, più autonoma e paritaria, non asservita a poteri di padri e di patriarchi, di sacerdoti e di militari⁵⁷.

Appena dopo l'Unità («annessione al regno italo-piemontese»), si censirono i (350) testimoni marchigiani residuali «di queste antiche società comunitarie, detti "comunanze"». E qui, inevitabile, viene la citazione da Ghino Valenti, il quale nella relazione per l'Inchiesta Jacini (*intra* 1883), scrive: «le comunanze hanno un regime rappresentativo per le deliberazioni d'interesse generale, sono amministrate da due 'massari' che ricordano i due consoli dell'antichità; negli statuti consuetudinari è sempre una sapiente previdenza, affinché gl'interessi dei singoli siano in armonia con quelli della collettività»⁵⁸; e specifica, è sempre Valenti: «il dominio comune si tripartisce in bosco, pascolo e terra

⁵⁶ Intervento tenuto al Cantiere di Cerreto, in comune di Montegiorgio (Ap) in collaborazione con "Les Amis de la Sabranenque de St Victor la Coste" (Francia), dall'1 al 15 ottobre 1981, pubblicato nel contributo *Costruire e abitare per villaggi: Cerreto, storia di un paese buttato via* (con Joyce, L. Sottovia, G. Mochi Sismondi, T. Platania, Matilde), contributo presente in *Il potere di abitare*, a cura di R. Agostini, G. Bollini, F. La Cecla, C. Rondoni, presentazione di Ivan Illic, Firenze 1982, pp. 123-127, in particolare p. 124.

⁵⁷ *Le comunanze picene*, cit., p. 25.

⁵⁸ Ivi, p. 27.

coltivabile. Nel bosco ognuno fa provvista del combustibile per il consumo della famiglia e del legname da costruzione per usi domestici e agrari. Il pascolo si esercita nei boschi di alto fusto, nei campi seminativi dopo il raccolto. Ogni famiglia ha in uso esclusivo, ma temporaneo, qualche appezzamento coltivabile. I prodotti dei tagli dei boschi e della falciatura si dividono fra i comunisti». Ne consegue che: «il godimento della comune proprietà è subordinato al lavoro proprio ed è in proporzione ai bisogni della famiglia». Joyce chiosa: «le società comunitarie, di cui le comunanze erano i residui asfittici e ghettizzati, avevano opposto una lunga resistenza, passiva e non violenta, ai vari assetti di potere che si erano susseguiti nella regione»⁵⁹.

Ho scritto, poco sopra, di un affresco evocativo. In dettaglio, l'affresco risponde al quesito concernente i «rapporti di convivenza» instaurati nel tempo dalle società comunitarie, segno del loro esistere e persistere in una continuità temporale e spaziale diversamente affiorante. Le ricerche effettuate per scrivere la *Storia del Fermano* le tornano utilissime per redigere *Le comunanze picene*. Le dinamiche relazionali sono viste a partire dai piceni, e dai galli senoni, per passare ai romani: in generale questi riservavano ai «comunisti» «la schiavitù per i poveri e il servizio militare per gli abbienti»; nell'alta collina, mantenevano la «persistenza delle comunanze che conservavano norme e strutture diverse da quelle dello stato romano»⁶⁰; l'assenza di grandi arterie di transito e di comunicazione garantiva un «isolamento salvifico». Quindi, nell'alto medioevo: gran confusione di poteri/ripresa delle comunanze: «fioriscono aggregazioni autonome sorte dal basso, pievi, villaggi, universitates, partecipanze, vicinati e consorterie, consorzi di famiglie, curtes agricole installate nelle vecchie ville romane, dove gl'italici si mescolano ai goti e ai longobardi immigrati con le famiglie il bestiame e le suppellettili, e le loro tradizioni originariamente comunitarie, in cerca di terra da coltivare»⁶¹. (Segue digressione sul termine germanico *werra*-guerra, introdotto allora in sostituzione di *bellum* e *polemos*, a significare guerra come anomalia: «riconoscimento che i problemi non si risolvono trasformando in cadaveri corpi vivi, e in deserti terre fertili e ospitali»)⁶².

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Le comunanze picene*, cit., p. 31.

⁶¹ Ivi, p. 35.

⁶² Ivi, pp. 35-37.

In «tutto questo pullulare di attività sociali e produttive, da questa mescolanza di tradizioni locali antischiavistiche e di novità di popoli in movimento», nasce il Libero comune e prende corpo il suo «prestigioso modello storico»; gli avversari di questa ribollente realtà sono: a) l'impero di Bisanzio; b) il Miles-brigante che asservisce alla terra i contadini, si appropria con la violenza di terre e di mulini, obbliga i «poveri a *corvées* non retribuite», «diventa» feudatario, poi «principe legittimo»⁶³. La storia del piccolo comune (marchigiano) è una storia di piccoli centri urbani di mercato, autocentrati⁶⁴, appena sfiorati dalle «grosse guerre del medioevo»⁶⁵; una storia che presenta un primo epilogo con l'annessione «negoziata» allo Stato pontificio (Cinque-Seicento). Con l'Unità, la renitenza alla leva diventa il segno più tangibile dell'antimilitarismo marchigiano «e si scoprono lungo i pendii dell'Appennino le comunanze, che d'istituzioni belliche non hanno voluto saper nulla»⁶⁶. E infatti è

dalle antiche culture comunitarie che discende una mentalità basata su un forte rispetto per la vita, sul buon senso quotidiano, sul negoziato che riassorbe la conflittualità senza giungere a fratture definitive: qualità che possono ingenerare grettezza e opportunismo, ma che comunque non degenerano mai in devianze ben più gravi quali il fanatismo e l'esaltazione paranoica di se stessi (tipo «Dio è con noi» o «la mia razza è la migliore») col loro corollario di mitologie che giustificano il sacrificio umano; per cui ci si convince, con semplicismo quanto mai primitivo e irrazionale, che si possono risolvere i conflitti trasformando in cadaveri un certo numero di corpi vivi, o superare le contraddizioni con la brutale eliminazione del diverso⁶⁷;

ma non basta: «così come la retorica militarista non ha nessun fascino per il marchigiano, altrettanto poco ne ha la mistica religiosa»⁶⁸. Ne segue che, posta «la generale tiepidezza nei confronti delle ideologie teologico-militariste, sempre ostili alla liberazione della donna, la condizione della donna marchigiana non è stata mai particolarmente mortificata e subalterna»⁶⁹. Questo lo schema interpretativo lussiano. Le fonti di riferimento sono indicate con parsimonia assoluta. Lei ha ben presenti le grandi inchieste (Jacini,

⁶³ Ivi, p. 37.

⁶⁴ Ivi, pp. 37-39.

⁶⁵ Ivi, pp. 39-43.

⁶⁶ Ivi, p. 44.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Le comunanze picene*, cit., pp. 44-45.

⁶⁹ Ivi, p. 48.

1884; Bertani, 1890), la saggistica (Cencelli Perti; Danielli), i resoconti dei viaggiatori in cerca della Sibilla (Antoine de La Sale, ma non soltanto lui), gli atti concernenti le comunanze come ricettacolo dei nemici della Chiesa (il pensiero corre a Cecco d'Ascoli, arso vivo nel 1327), la letteratura storico-antropologica, le leggende, le rappresentazioni, le tradizioni trasmesse per via orale, i cantari. La citazione di esse, tuttavia, è episodica. Come ho tentato di fare in questa sede, bisogna scandagliare gli strati profondi delle sue narrazioni "comunitarie", andare oltre l'impianto allusivo che le contraddistingue. Con tutti i rischi che ne conseguono: di sovrapposizione, di omissione, di fraintendimento.