

nostos

ΝΟΟΤΟΣ



Laboratorio di ricerca storica e antropologica

n° 1 - dicembre 2016



ASSOCIAZIONE
INTERNAZIONALE
ERNESTO DE MARTINO

nostos

Laboratorio di ricerca storica e antropologica

rivista annuale dell'ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE ERNESTO DE MARTINO



Direttore: Marcello Massenzio

Comitato di direzione: Pietro Angelini, Annalisa Bini, Nicola Gasbarro, Valerio Petrarca, Giovanni Pizza, Enrico Sarnelli, Gino Satta, Pino Schirripa, Adelina Talamonti, Giuseppe Vacca

Comitato scientifico: Roberto Beneduce, Giordana Charuty, Daniel Fabre[†], Fabrizio Ferrari, Clara Gallini, Serge Gruzinski, Roberto Pastina, Gennaro Sasso, Valerio Severino, Dorothy Zinn

Redazione: Gino Satta (coordinatore), Chiara Cappiello, Roberto Evangelista, Giuseppe Maccauro

La rivista ha sede presso l'Associazione Internazionale Ernesto de Martino, Roma

ISSN 2532-1269

Progetto grafico: Gino Satta

In copertina: *Ulisse e le sirene*. Mosaico pavimentale romano al Museo del Bardo a Tunisi. II secolo d.C. - [Fotografia di Giorces](#)



Gino Satta, <i>nostos</i>	1
---------------------------	---

in memoriam

Marcello Massenzio, <i>La croisée de plusieurs chemins. Appunti per un profilo critico di Daniel Fabre</i>	7
--	---

saggi

Giordana Charuty, <i>Le Monde magique peut-il “inquiéter” l’histoire de l’anthropologie?</i>	31
Clara Gallini, <i>Uno scheletro nell’armadio. Andrew Lang e la sua recezione</i>	69

laboratorio

Dorothy Zinn, <i>Ernesto de Martino nel mondo anglofono</i>	97
Tadao Uemura, <i>Ernesto de Martino in Japan</i>	113
Giuseppe Maccauro, <i>Ernesto de Martino in Francia</i>	129

ricerche

Riccardo Ciavolella, <i>L’intellettuale e il popolo, dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto de Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945)</i>	151
---	-----

riletture

<i>Progresso scientifico e contesto culturale</i> , “Civiltà delle macchine”, XI, 3, maggio-giugno 1963: 19-29; introduzione e cura di Pietro Angelini	331
--	-----

in memoriam

Pietro Angelini, <i>Tomasino Pinna</i>	355
--	-----

à propos

Adelina Talamonti, « <i>Gravitare su piedi reali</i> »	357
Marcello Massenzio, <i>Le intrecciate vie</i>	369
Gino Satta, <i>Etnografia e politica</i>	377
Chiara Cappiello, <i>Nota in margine a Presenza e negazione</i>	397

NOSTOS

L'idea di una rivista che ospitasse ricerche, riflessioni, dibattiti che ruotano intorno alle attività della Associazione Internazionale Ernesto de Martino è quasi coeva alla sua fondazione. Fu lanciata da Clara Gallini in una serata napoletana, a margine del convegno per il trentennale della scomparsa di Ernesto de Martino, ma – pur senza essere mai accantonata – è rimasta a lungo senza un seguito concreto. Per una molteplicità di valide ragioni, sulle quali non sembra in questa occasione il caso di soffermarsi, l'Associazione e i suoi soci hanno indirizzato in altre direzioni le proprie non illimitate risorse e energie: l'ordinamento e lo studio dell'archivio di Ernesto de Martino; la pubblicazione e l'edizione critica di inediti e materiali di ricerca; il completamento della bibliografia demartiniana e il reperimento dei testi che la compongono; le attività seminariali della scuola estiva di Bassano Romano; l'organizzazione di convegni e altre attività culturali.

A venti anni di distanza, in occasione del cinquantesimo anniversario della scomparsa di Ernesto de Martino, l'idea – mai abbandonata – è tornata ad affacciarsi. Il rinnovato interesse per il suo pensiero, di cui costituiscono testimonianza eloquente le traduzioni, le riedizioni, gli studi, i convegni e i seminari (di alcune di queste manifestazioni di interesse si dà conto nelle pagine di questo primo numero), la disponibilità per l'Associazione di nuove energie intellettuali, l'avvio di ambiziosi programmi di ricerca e di collaborazioni internazionali di alto profilo, ci hanno dato il coraggio per affrontare questa sfida che – date le nostre forze – rimane comunque impegnativa.

Tra la tradizionale rivista cartacea, i cui costi e la cui complessa gestione hanno rappresentato in passato un ostacolo decisivo, e l'ipotesi minimale del bollettino di informazione collegato al sito internet dell'Associazione, si è così insinuata una nuova opzione che sembrava poter unire la semplicità e economicità del bollettino con lo spessore culturale e la libertà della rivista: un periodico pubblicato in formato elettronico, con cadenza annuale, realizzato usufruendo di ciò che le tecnologie per la pubblicazione online mettono oggi a disposizione, libero dai molteplici condizionamenti – non solo economici – che la tradizionale stampa su carta comporta, e distribuito attraverso la rete secondo quella filosofia dell'*open access*, che sta suscitando sempre più interesse nel mondo della ricerca.

La rivista, che ruota intorno agli interessi e alle attività dell'Associazione, parte ovviamente dai temi di ricerca e di riflessione che sono stati propri di Ernesto de Martino, ma non intende limitarsi programmaticamente a ripercorrerli, né tanto meno a essere un luogo di studio esclusivamente centrato sulla figura, la biografia, l'opera dello studioso napoletano, e sulla letteratura, sempre più co-

spicua, di cui è oggetto. Intende piuttosto essere, come è nella ventennale tradizione dell'Associazione, un laboratorio di ricerca e di riflessione che, a partire dalle molteplici tematiche che Ernesto de Martino ha attraversato, e dall'interesse condiviso dei soci per queste e per lo studioso, si apre a questioni e prospettive anche distanti.

La rivista è composta di diverse sezioni, che si sono andate definendo via via che cominciavamo a pensare e organizzare in concreto questo primo numero, e che saranno suscettibili di modifiche e ulteriori elaborazioni man mano che nuovi problemi si presenteranno. Le loro caratteristiche dovrebbero essere abbastanza trasparenti: le sezioni *saggi* e *laboratorio* ospitano i contributi degli autori che hanno voluto onorarci delle loro proposte, e la principale differenza tra esse risiede nel carattere tendenzialmente monografico della seconda (in questo numero: la diffusione nel mondo del pensiero di de Martino); in *ricerche* sono invece collocati interventi di più ampio spessore, che possono anche arrivare, come nel caso del saggio di Ciavolella in questo numero, alle dimensioni di un vero e proprio volume (uno dei vantaggi della smaterializzazione è che non abbiamo limiti imposti *a priori* alla lunghezza dei saggi); *riletture* è riservata alla ripubblicazione di materiali che si è ritenuto utile riportare all'attenzione dei lettori, come la tavola rotonda di *Civiltà delle macchine* proposta e introdotta da Pietro Angelini. La rubrica *à propos*, infine, ospita brevi interventi e note a margine di libri, convegni, mostre e altri eventi.

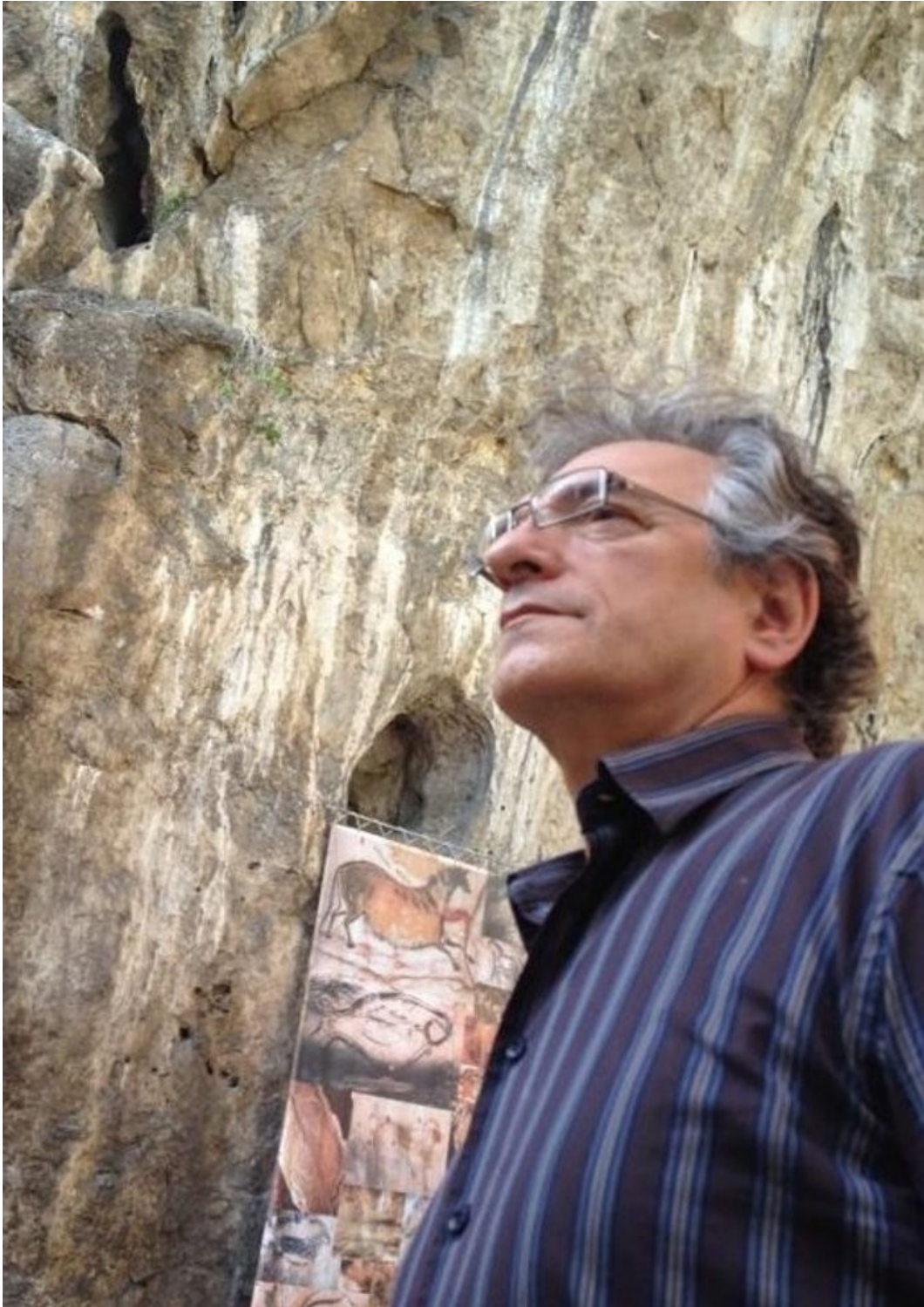
Nostos, il ritorno, è termine che non compare nel vocabolario demartiniano, e che tuttavia vuole alludere a una prospettiva che ha un posto fondamentale nel suo pensiero. In uno dei saggi teorici più noti e più impegnativi, *Promesse e minacce dell'etnologia*, de Martino

partiva dal celebre (e imbarazzante) passaggio di Croce sull'«incivilimento dei barbari e l'umanamento dei selvaggi» per riflettere sulle caratteristiche della «scienza dell'*ethnos*».

L'incontro etnografico, «incontro alla frontiera» fra la civiltà occidentale e le «umanità viventi non occidentalizzate», per poter produrre conoscenza comporta necessariamente una «problematizzazione dei limiti storici della civiltà occidentale», ciò che mancava nel passaggio di Croce; ma la «messa in causa deliberata della propria cittadinanza occidentale sotto lo stimolo dello scandalo iniziale dell'incontro etnografico» non può tradursi in «frettolose abdicazioni» o «clamorose infedeltà». Al contrario, argomenta de Martino, «si “mette in causa” un certo patrimonio culturale per meglio possederlo e accrescerlo». Il ritorno è dunque il passaggio cruciale del viaggio che ha portato all'incontro “al limite” con l'*ethnos*.

Forse noi oggi, più di mezzo secolo dopo, concepiremmo diversamente tutti i termini della questione: l'«*ethnos*», la «civiltà occidentale», l'«incontro etnografico», quando non paiono espressioni consunte hanno assunto significati assai differenti da quelli dell'epoca in cui de Martino scriveva. Ma di un “ritorno”, per quanto difficile sia definirne il luogo (o i luoghi), abbiamo ancora bisogno per poter pensare le differenze, i loro significati, la loro rilevanza, anche politica.

A Daniel Fabre (1947-2016)



Courtesy Jing Wang e Céline Fabre

LA CROISÉE DE PLUSIEURS CHEMINS
APPUNTI PER UN PROFILO CRITICO DI DANIEL FABRE*

Letteratura e antropologia

Nel riconsiderare i saggi di Daniel Fabre ho l'impressione di trovarmi di fronte ad altrettanti classici del pensiero antropologico contemporaneo: impressione che, con il progredire della lettura, si è trasformata in profondo convincimento. Non sembri, il mio, giudizio formulato sull'onda della commozione o dettato dal sentimento d'amicizia e dal rimpianto per una collaborazione scientifica che si è snodata lungo l'arco di un quarto di secolo. Senza incrinature. Soltanto i classici godono del privilegio di una perenne attualità dovuta alla loro *inesauribilità*, che si traduce nella capacità di dischiudere, ad ogni nuovo approccio, orizzonti di senso inaspettati: è proprio que-

* Questo numero di *nostos* è dedicato a Daniel Fabre, il grande antropologo prematuramente scomparso, che è stato tra i soci fondatori dell'Associazione Internazionale Ernesto De Martino; Marcello Massenzio, amico fraterno e collega di Daniel, ne abbozza il ritratto in uno scritto che compare in contemporanea sulla rivista "Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici".

sta la qualità essenziale che emerge da un esame lucido dei testi di Daniel ai quali, tuttavia, non appartiene la prerogativa della “serenità” che si è soliti associare ai classici. I suoi scritti sono pervasi da una sottile inquietudine che è propria dello studioso perennemente in tensione, intimamente consapevole di questa verità lacerante: un autentico percorso conoscitivo, per quanto nutrito di dedizione assoluta alla ricerca, non può mai arrivare a compimento, non può mai dirsi pienamente soddisfacente, poiché oltre i risultati raggiunti si profilano da subito altri territori da esplorare, altre dimensioni da indagare. La mia lunga consuetudine con Daniel mi permette di cogliere i riflessi di una simile consapevolezza anche nello stile, sempre elevato dal punto di vista letterario, e nelle vibrazioni del linguaggio.

Non sono ancora maturi i tempi per inquadrare con spirito critico l'intera produzione di Fabre: siamo ancora “in mezzo al guado”, sospesi tra lo sgomento tuttora vivo per una perdita tanto improvvisa quanto inattesa, e la ricerca ansiosa dell'elaborazione del lutto; un compito propedeutico in questa direzione consiste nella messa a fuoco di alcuni nuclei tematici e problematici che sembrano degni di particolare considerazione. Per quanto mi concerne, penso in primo luogo alla riflessione sul rapporto tra antropologia e letteratura; è la memoria che mi porta a privilegiare questo problema nodale, posto al centro della prima lezione che Daniel ha tenuto, in qualità di professore invitato, all'interno del mio corso di Storia delle religioni presso l'Università di Roma Tor Vergata, dove in seguito è stato chiamato in qualità di professore ordinario di prima fascia.

Una nota preliminare prima di entrare *in medias res*: chiunque abbia assistito alle lezioni, alle conferenze, alle relazioni presentate nei convegni sa che vi era qualcosa d'irripetibile e di trascinate nella

comunicazione orale di Daniel, riflesso della passione intellettuale che lo animava (o, per meglio dire, lo possedeva) e di cui la redazione scritta dei suoi testi serba l'eco. I due piani – l'oralità e la scrittura – non possono essere disgiunti poiché anche nella loro complementarietà risiede la cifra della sua personalità scientifica: da questo punto di vista la memoria dei suoi interventi rappresenta un bene da custodire con la massima cura.

La prima lezione cui ho fatto cenno prendeva le mosse dall'analisi del romanzo italiano amato da Daniel di un amore che non ha conosciuto soluzioni di continuità: *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, inserito a giusto titolo nel pantheon dei romanzi che hanno segnato la narrativa del secondo Novecento su scala mondiale; il Principe di Salina, esponente dell'aristocrazia siciliana *in statu moriendi*, è apparso a Daniel come l'incarnazione emblematica dell'idea di "ultimità", fulcro tra i più importanti del suo pensiero.

Il [Tomasi di Lampedusa] a eu l'idée géniale d'en situer le début à un moment de rupture sociale, à un moment précis (le débarquement des Piémontais en Sicile), qui marque un effondrement historique: la fin, ici retardée, d'un Ancien Régime social et culturel. Mais cet événement séparateur, on ne le connaît qu'indirectement, comme un reflet à l'intérieur d'une conscience, celle de Don Fabrizio, le point focal du récit, et donc l'énonciateur des valeurs. Don Fabrizio est le dernier [...], le dernier qui, dans le roman, construise un monde connu, vécu de l'intérieur¹.

1 D. Fabre, *Le dernier des guépards: que partagent l'anthropologie et la littérature?*, in *Littérature et Anthropologie*, eds S. Disegni-M. Lo Feudo, "Recherches & Travaux", n. 82, 2013, pp. 15-16. Si tratta della comunicazione presentata al Convegno *Letteratura e antropologia (Italia-Francia)*, Napoli 4-5 marzo 2010,

Daniel Fabre, a sua volta, ha avuto l'idea geniale di mettere in rapporto due testi tra i quali, in apparenza, non sembra poterci essere alcuna possibilità di contatto, tanta è la distanza obiettiva che li separa: il romanzo di Tomasi di Lampedusa e l'autobiografia di un indiano Hopi, Don Talayesva, che porta il seguente titolo: *Sun Chief The Autobiography of a Hopi Indian*². Chi è Don Talayesva? Claude Lévi-Strauss ne ha tracciato il ritratto nella splendida prefazione all'edizione francese di *Sun Chief*, tradotta anch'essa in italiano; cito di seguito alcuni dei punti salienti, attinenti alla problematica in esame.

Talayesva ha prodotto la sua opera verso i cinquant'anni d'età. La sua vita passata faceva di lui un testimone particolarmente sensibile e avvertito del conflitto tra i metodi tradizionali e quelli della civiltà moderna. Disadattato, fin dall'inizio, nel suo ambiente originario, verso il decimo anno d'età venne mandato in una scuola americana e, con grande rapidità, poté credersi definitivamente integrato nel mondo moderno. Ma doveva cadere gravemente ammalato dieci anni più tardi e, steso nel suo letto d'ospedale, subì l'assalto degli dei e delle credenze della sua infanzia. Il suo Spirito Guida gli rimproverò il suo tradimento, gli spiegò i suoi mali come castigo soprannaturale. Don lasciò l'ospedale guarito ma trasformato: tornò al villaggio natale per diventare guardiano pignolo degli usi e dei riti antichi. Questo

che contiene un'eccellente sintesi della riflessione di Fabre su antropologia e letteratura. Tale Convegno è stato organizzato dall'Institut français de Naples, dal Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture (LAHIC), dall'Université Paul Verlaine de Metz, dall'Istituto di Studi filosofici di Napoli.

2 D. Talayesva, *Sun Chief The Autobiography of a Hopi Indian*, ed. Leo W. Simmons, Yale University Press 1942 (trad. it. di L. Pellissari, *Capo Sole. Autobiografia di un Indiano Hopi*, Bompiani, Milano 1969).

conservatore illuminato, questo reazionario metodico e applicato non si contenta di descrivere la sua società: perora con passione, ossessionato dal bisogno di giustificare la sua condotta e di comprendere la trasformazione interiore che lo ha riportato al rispetto delle tradizioni³.

Il brano più penetrante dell'analisi di Lévi-Strauss, quello che ci porta al cuore del problema in discussione, è il seguente:

Il racconto che [Talayesva] ci ha fatto possiede un valore psicologico e romanzesco che è sufficiente in se stesso. All'etnologo⁴ porta una larga messe di informazioni su una società comunque già nota. Ma soprattutto il racconto di Talayesva riesce di colpo, con una facilità e una grazia incomparabili, in ciò che l'etnologo sogna durante tutta una vita di ottenere e che non giunge mai a realizzare completamente: la restituzione di una cultura "dall'interno" e tale come la vive il bambino e poi l'adulto. Un po' come se, archeologi del presente, riesumassimo, staccate, le perle di una collana, e ci fosse offerta, all'improvviso, la possibilità di scorgerle infilate secondo la loro disposizione primitiva e morbidamente posate intorno al giovane collo che fin dall'inizio furono destinate ad adornare⁵.

I due testi posti a confronto ci consegnano altrettanti ritratti dell'*être ultime*, analizzato da angolazioni differenti: spingendo lo sguardo oltre la diversità dei singoli contesti storici, culturali e sociali che non potrebbe essere più marcata, affiora da essi un insieme orga-

3 C. Lévi-Strauss, *Prefazione* in Don C. Talayesva, *Capo Sole. Autobiografia di un Indiano Hopi*, a cura di Leo W. Simmons, Bompiani, Milano 1969, p. 14.

4 Il riferimento può essere inteso sia in senso generico, che in riferimento all'etnologo americano Leo W. Simmons, che ha convinto Talayesva a narrare la sua storia e che è il curatore di *Sun Chief*.

5 C. Lévi-Strauss, *Prefazione* in *Capo Sole*, cit., pp. 14-15.

nico di tratti ricorrenti, grazie ai quali è possibile comporre la figura dell’“Ultimo”, vale a dire di colui che, catapultato in una fase cruciale della storia segnata da cambiamenti radicali, si erge a testimone/rappresentante di un mondo, il proprio, condannato a un irreversibile declino. L’Ultimo – osserva Fabre – è innanzi tutto un “ibrido culturale”, che si fa custode del proprio patrimonio di valori nel momento stesso in cui, potendolo osservare a distanza – dalla prospettiva del “nuovo che avanza” – acquista piena consapevolezza dei suoi caratteri distintivi.

Il a la capacité d’être “le plus à l’intérieur”, mais aussi “le plus à l’extérieur”. Il propose une sorte de schizo-analyse de sa relation d’“ultime” à l’“ultimité culturelle”. Mais cette ultimité culturelle, perçue à une certaine distance, est devenue le destin qu’il choisit sciemment en démontrant jusqu’à la fin la force de son analyse (la même chose se produit dans le cas de Don Fabrizio et dans celui de Don Talayesva)⁶.

Per Don Fabrizio e per Don Talayesva la presa di coscienza del legame indissolubile con l’universo di valori sociali e culturali in cui affondano le loro radici, è il frutto di una maturazione interiore, che nasce ed è rafforzata dal contatto con la “modernità” in cui entrambi, a vario titolo, non si riconoscono, da cui entrambi prendono le distanze. Queste riflessioni offrono il pretesto per gettare un primo fascio di luce sul metodo di ricerca forgiato da Fabre, che appare caratterizzato dalla volontà di raccordare la prospettiva storica e quella antropologica: l’analisi puntuale di contesti ben circoscritti non si esaurisce in se stessa, ma è condotta in modo da stimolare la compa-

6 D. Fabre, *Le dernier des guépards: que partagent l’anthropologie et la littérature?*, cit., p. 17.

razione interculturale, funzionale all'elaborazione di sintesi concettuali attinenti alla dimensione della cultura intesa nell'accezione più ampia.

Il punto più delicato e, al contempo, il più personale dell'impianto teorico-metodologico sotteso all'analisi di Daniel Fabre è racchiuso nella domanda che l'autore pone a se stesso prima che agli altri: *Que partagent l'anthropologie et la littérature?* Quesito che può essere "tradotto" anche in altri termini: quale considerazione d'ordine teorico legittima il trascorrere dall'antropologia alla letteratura, come se si trattasse di campi affini?

Procederò con ordine, prendendo le mosse da un'articolata indagine storico-culturale avente per oggetto la letteratura moderna e, in particolare, il romanzo – cui rinvio il lettore delle presenti note – al termine della quale Fabre esprime il suo personale convincimento:

La conscience tragique européenne de l'“ultimité” me semble constituer le fondement moral d'une partie essentielle de la littérature. Dans un article inachevé dont il ne reste qu'un fragment, Roland Barthes voulait répondre à la question suivante. “Que serait une société sans roman?”, question qu'il traduit en 1966 dans une autre question: “Quel est le thème ou quelle est la raison de nos grands romans du passé?” Il a donné à cela une raison opposée: c'est presque toujours une société qui se désagrège, comme s'il y avait un accord entre la durée du roman et le temps qui abîme, ensable, élimine, futilise. Et de citer Balzac, Zola, Proust et d'autres encore⁷.

Partendo da tali presupposti, è possibile dare una risposta puntuale al quesito lasciato in sospeso, che aleggia non solo sul saggio in esame ma su una parte consistente della produzione di Fabre: qual è

7 Ivi, p. 19.

“l’oggetto” che appartiene tanto alla letteratura quanto all’antropologia e che è tale da rendere *necessario* il dialogo tra i due ambiti? La risposta non può eludere il problema della definizione dei tratti peculiari dell’antropologia: nell’affrontare questo compito Daniel non si trincerava dietro formule accademiche o dietro citazioni di passi di maestri illustri, ma rivela con un’immediatezza ed un’efficacia sorprendenti il proprio pensiero, maturato nel corso di un lungo e appassionato itinerario di ricerca. Si tratta, a giudizio di chi scrive, di un documento rilevante, nonché di un affascinante frammento di autobiografia intellettuale che accresce lo spessore del discorso scientifico e che costituisce un indispensabile punto di riferimento per tracciare in modo organico, nel futuro, il profilo critico dello studioso:

Je voudrais simplement étendre notre réflexion en soulignant que ce point de vue sur l’histoire, que cette position éthique est exactement celle de l’anthropologie depuis qu’elle s’est constituée en discipline. L’anthropologie n’est pas tant la discipline de l’altérité géographique que celle des ruptures séculaires dont témoignent sa propre naissance et une pratique qui s’est lentement mondialisée. Avec Montesquieu, Rousseau, Morgan, Tylor, Boas, et toute l’anthropologie du XXème siècle, et indépendamment des nombreuses divergences théoriques, elle n’a jamais été une science progressive, de gouvernement, comme toutes les autres sciences de l’homme (économie, démographie, sociologie etc.) mais plutôt une sorte de contre-histoire, située toujours du côté des vaincus, une «astrologie», disait Mauss, des «vieilles lunes de la raison humaine»⁸.

8 Ivi, pp. 19-20. Questo brano segue immediatamente quello citato in precedenza; pertanto, il «punto di vista sulla storia» e la «posizione etica», menzionati nella parte iniziale, appartengono alla letteratura.

Il lascito intellettuale

L'antropologia come disciplina delle «rotture secolari», delle svolte epocali; l'antropologia come «contro-storia» situata, per vocazione, dalla parte dei vinti; l'antropologia alimentata dalla coscienza tragica della storia, la stessa che impregna di sé la narrativa europea moderna: sono temi che rimandano l'uno all'altro e che compongono un sistema teorico intimamente coeso che è parte cospicua del lascito intellettuale di Daniel Fabre. Sono temi elevati e complessi e, come tali, in grado di continuare a incidere sulla coscienza dei lettori, sollecitando la riflessione e la messa in discussione più che l'accettazione inerte; di più: sono temi in cui si riflettono le passioni di una vita e che spetta a noi vivificare e rimeditare con lucidità, se vogliamo che il dialogo con Daniel si protragga nel tempo senza nulla perdere in ricchezza e in vivacità.

In questa *Weltanschauung* antropologia e letteratura sono accomunate dalla medesima sensibilità culturale da intendere nel senso che è stato chiarito dianzi: da una simile consapevolezza deriva la predilezione di Fabre per gli autori che, per quanto diversi tra loro per formazione, per retroterra, per interessi personali, etc. hanno saputo cogliere il senso profondo di tale nesso, conferendogli un peculiare risalto grazie alla forza dello stile. Elias Canetti appartiene a questa schiera di “eletti”; Daniel amava citare il mirabile passo che segue, tratto da *La provincia dell'uomo*, in cui, in buona misura, egli si riconosceva:

L'etnologia, studio dei popoli “semplici”, è *la più malinconica* di tutte le scienze. Con quanta penosa minuzia, con quanto rigore, con quanta fatica i popoli sono rimasti fedeli alle loro antiche isti-

tuzioni, e tuttavia si sono estinti!⁹

Una tale melanconia – commenta Fabre – non è un sentimento soggettivo, poiché essa è parte costitutiva del progetto antropologico e letterario. Forse non vi è testo antropologico più intriso di melanconia filosofica di *Tristes Tropiques* di Claude Lévi-Strauss; prendendo spunto dal celebre finale che esordisce con la frase «Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza lui» e che prospetta, in chiusura, una riflessione sulla disciplina («Piuttosto che antropologia, bisognerebbe chiamare “entropologia” questa disciplina destinata a studiare nelle sue manifestazioni più alte, questo processo di disgregazione»¹⁰), Daniel Fabre esprime il proprio punto di vista con accenti vibranti:

“Processus de désagrégation”, “entropologie”. Mais une telle position incarne aussi bien la dignité de l'anthropologie que celle de la littérature, qui consiste à rappeler, contre le discours dominant, l'extrême diversité, l'extraordinaire richesse des expériences humaines qui sont comme éclairées par leur propre fin et par l'émouvante fraîcheur de leur naissance (c'est encore du Lévi-Strauss, un Lévi-Strauss toujours contradictoire)¹¹.

È un brano particolarmente pregnante, a mio giudizio, perché rivelatore dell'umanesimo di Daniel Fabre, che è variegato, irriducibile a un solo piano di lettura, al pari della nozione di “ultimità”. Daniel stempera la melanconia, della cui presenza è ben consapevole,

9 E. Canetti, *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972* (1978), Adelphi, Milano 2006, p. 71. La sottolineatura è mia.

10 C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 402-403.

11 D. Fabre, *Le dernier des guépards: que partagent l'anthropologie et la littérature?*, cit., p. 20.

ponendo l'accento anche sul versante "luminoso" dell'antropologia (e della letteratura) che risiede nell'impegno etico volto a testimoniare della straordinaria ricchezza delle umane esperienze, la quale affiora tanto nella fase di declino delle civiltà, quanto in quella della loro genesi. La dignità della *contre-histoire* (che equivale alla sua valenza politica) si misura in relazione alla capacità di opporsi alla tendenza dominante, livellatrice delle diversità culturali, alla decisione di contrastare la riduzione del molteplice a un paradigma unico, assolutizzato, al fine di restituirci in tutta la sua inesauribile complessità il senso della dimensione umana.

Potrei aggiungere, ripensando all'opera e alla figura di Daniel Fabre, che egli ha introiettato il punto di vista degli ultimi, in considerazione dell'impegno profuso nello sforzo d'impedire la scomparsa di memorie culturali: quelle che egli stesso ha raccolto, salvandole dall'oblio; quelle che altri hanno raccolto e salvato e di cui si è fatto interprete. Ne consegue che la nozione di ultimità si arricchisce di una nota autobiografica.

Auto-biographie, Ethno-biographie

Mi sia consentito un breve cenno di taglio (in parte) personale: gli scambi di opinione, intensi e prolungati nel tempo, sull'intreccio tra antropologia, letteratura, arte, autobiografia, memoria, scrittura hanno creato una consonanza di vedute tra Daniel Fabre, Jean Jamin e lo scrivente; dai nostri incontri, ai quali non di rado partecipava Marc Augé, è scaturita la decisione di dedicare a questi temi un numero monografico della rivista "L'Homme": quello che reca il titolo *Auto-biographie, Ethno-biographie*¹² e che resta come testimonianza –

12 "L'Homme. Revue française d'anthropologie", n. 195-196, juillet-décembre 2010. Il volume si avvale anche dei contributi di studiosi che hanno il-

per me assai preziosa – di una stagione indimenticabile. L'introduzione al volume (*Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie*), punto d'incrocio dei nostri itinerari passati, ha una portata teorica che prelude a indagini future: queste vertono, nel caso di Jamin, sull'opera di William Faulkner valutata in modo innovativo dalla prospettiva antropologica¹³ e, per quel che mi concerne, su *Ma vie*, l'autobiografia di Marc Chagall, di cui si avverte l'eco in numerosi dipinti dell'artista di Vitebsk¹⁴.

Nel suo denso articolo *L'enfer de la mémoire* Daniel Fabre analizza l'opera di Ferdinando Camon, scrittore a lui molto caro, mettendo a frutto, con esiti originali, la nozione di "ultimità"; l'autore finisce per polarizzare l'attenzione su *Il Quinto stato*, romanzo autobiografico pubblicato nel 1970, la cui peculiarità consiste nel trattare simultaneamente, incrociandoli tra loro, il processo di formazione del romanziere e la dissoluzione della civiltà nel cui seno l'artista stesso è nato: «*la construction d'un moi [se situe] au milieu des ruines*

luminato, da varie angolazioni, la problematica indicata nel titolo: Sylvie Anne Goldberg, Jean-Claude Schmitt, Anna Iuso, Laurence Caillet, Nicolas Adell, Anne Raulin, Giordana Charuty, Anouche Kunth, Louis Hincker, Dominique Casajus, Bénédicte Monville De Cecco.

13 J. Jamin, *Retour à Rowan Oak*, in "L'Homme", n. 195-6, 2010, pp. 389-419.

14 M. Massenzio, *De la parole à l'image. Marc Chagall: autobiographie et autoportraits*, in "L'Homme", n. 195-196, 2010, pp. 21- 50. Dall'analisi della figura dell'Ebreo errante, al quale Chagall s'identifica, Daniel ha tratto lo spunto per proporre un'originale valutazione del personaggio mitico che, nella rielaborazione di Chagall, assolve la funzione tipica dell'Ultimo, salvando dalla catastrofe incombente il bagaglio culturale del suo popolo: D. Fabre, *Rousseau in abito armeno*, in M. Massenzio, *La Passione secondo l'Ebreo errante*, Verbarium-Quodlibet, Macerata 2007, pp. 15-22.

*du monde qui l'a engendré et auquel in ne peut plus appartenir*¹⁵. Il mondo in questione, ormai al tramonto, è quello della civiltà contadina della pianura padana compresa tra il Po e l'Adige (il paese d'origine dello scrittore è Urbana, in provincia di Padova); Camon illustra un universo culturale che porta dentro di sé, che occupa gli strati più profondi della sua memoria: la testimonianza che egli ci offre, pertanto, è straordinariamente ricca e penetrante.

Il nodo tragico del romanzo è mirabilmente sintetizzato in questa frase: «Camon s'inscrit profondément dans sa culture au moment même où il se détache»¹⁶. La contraddizione sofferta tra il distacco dal mondo delle origini e la consapevolezza di esservi radicato conferisce all'opera un forte spessore umano e culturale; la scrittura di sé risponde non solo a una finalità introspettiva, ma anche al bisogno dell'io narrante di alleggerirsi del peso della memoria e, al contempo, di dare voce, volto, consistenza al coro dei personaggi, passati e presenti, che la abitano.

L'écriture... le soulage du fardeau revécu de sa mémoire et, en même temps, paradoxalement peut-être, elle le rattache plus que jamais aux siens: "c'était la justification non de ma vie mais de tout mon peuple paysan, Il Quinto Stato, le cinquième monde, qui n'avait jamais raconté lui-même sa propre histoire, ses héroïsmes sans pitié et sa millénaire résignation". Sa biographie ne vient à l'existence qu'en assumant le chœur de toutes ces vies antérieures et contemporaines. Entre nous et je, elle est la voix unique qui produit, comme de surcroît, leur polyphonie¹⁷.

15 D. Fabre, *L'enfer de la mémoire*, in "L'Homme", n. 195-196, 2010, p. 126.

16 Ivi, p. 154.

17 Ivi, p. 155.

L'universo culturale contadino è analizzato da Camon con l'acume e la puntigliosa accuratezza dell'etnografo; Daniel Fabre, a sua volta, indaga il romanzo da etnografo, per ricavarne un documento di "ultimità" che arricchisce di nuove suggestioni il quadro già tracciato. Gli sguardi sovrapposti del romanziere e dell'antropologo ci restituiscono "la visione del mondo" delle genti del Po in tutte le sue articolazioni interne; il suo nucleo risiede in una forma di paleo-cristianesimo d'impronta medievale, di cui mi limito a segnalare alcuni aspetti: la presenza dei morti, che si mescolano ai vivi in tutti i frangenti dell'esistenza; il culto dei santi che include sia figure canoniche, sia figure eccentriche rispetto ai canoni, vale a dire persone del luogo in possesso di facoltà straordinarie (come la levitazione) elevati al rango di "santi viventi".

Il punto di svolta della vicenda autobiografica è legato al primo contatto del protagonista con un personaggio che non appartiene al proprio mondo: si tratta dell'incontro con Patrizia, fanciulla di città dai modi raffinati, incarnazione gentile dell'alterità rispetto all'universo contadino chiuso in se stesso, la quale esercita un fascino irresistibile sul ragazzo Camon.

Une catastrophe naturelle est à la source de l'événement: de terribles inondations ont amené dans les villages, pour quelques mois, les enfants des sinistrés. Chaque famille en accueille et la petite population scolaire double presque d'un coup. Aux Camon est échue une fillette, Patrizia, elle vient du Polesine, elle vient de la ville. Interpréter l'intruse, connaître les ressorts mystérieux de sa vie seront pendant six mois toute l'occupation du garçon et son récit, dense, presque haletant, rapporte moins la suite des jours [...] que les grandes phases de cet effort si prenant de compréhension de l'autre. La conscience que prit le jeune Camon du monde des "der-

niers” n’est donc pas seulement l’effet d’un brusque naufrage, d’un effacement historique presque instantané. Cette extraordinaire lucidité est née de la rencontre, de la confrontation avec une étrangeté d’autant plus absolue qu’elle est si désirable. Indigène parmi les indigènes, Camon observe intensément l’étrangère “afin de lui dérober le secret de son existence”¹⁸.

Questo brano mi sembra meritevole di attenzione perché contiene una serie di fattori che aiutano a inquadrare la personalità intellettuale di Daniel Fabre. Il primo elemento che s’impone all’attenzione del lettore riguarda l’alta qualità della scrittura: mi sento di affermare che l’antropologo Fabre sa essere, senza soluzione di continuità, scrittore di vaglia, tanto quanto lo scrittore Camon sa essere antropologo. Non si tratta, si badi bene, di una qualità accessoria; al contrario, la cura del linguaggio e dello stile, che implica la tenace volontà di fare aderire il pensiero alla parola scritta in misura sempre meno imperfetta, per Daniel rappresenta un’esigenza imprescindibile della comunicazione intellettuale, quale che sia il campo d’azione prescelto. L’antropologo Fabre ha saputo dotarsi di una personale cifra stilistica che lo rende riconoscibile e che, al tempo stesso, è in grado di conferire vigore e potere persuasivo – e finanche seduttivo – ai messaggi che intende trasmettere: *Bataille à Lascaux*¹⁹, raffinato capolavoro antropologico-letterario, crocevia di molteplici percorsi culturali, rappresenta la conferma più recente di quanto ho appena sostenuto.

Altro elemento su cui meditare: la finezza con la quale i criteri ermeneutici propri dell’antropologia sono applicati al testo letterario. Penso all’analisi del processo di trasformazione interiore del pro-

¹⁸ Ivi, p. 145.

¹⁹ D. Fabre, *Bataille à Lascaux. Comment l’art préhistorique apparut aux enfants*, L’Echoppe, Paris 2014.

tagonista innescato dal confronto con il mistero dell'altro da sé, così intenso e coinvolgente da suscitare l'*effort si prenant de compréhension de l'autre*. Dal confronto con l'altro e dall'aspirazione a decifrarlo scaturisce la percezione dell'angustia del sistema di vita tradizionale che diviene consapevolezza del suo irreversibile declino. Nell'episodio dell'incontro e del rapporto con Patrizia si possono ravvisare i segni contrastanti del futuro corso dell'esistenza, marcato dal distacco che, a sua volta, genera il bisogno – non meno intenso – di riconciliazione. Lo scrittore potrà essere visto dalla sua gente come «*un transfuge passé à l'ennemi, à la ville, à la langue italienne, à l'écriture*»²⁰: un transfuga che nel suo intimo aspira, tuttavia, a riannodare i rapporti con il proprio mondo e che, a tal fine, lo racconta, ne offre la testimonianza estrema, salvandolo dall'oblio cui lo condanna la storia.

I maestri italiani

Com'è noto, l'interesse di Daniel Fabre per la cultura italiana non si limita all'ambito della letteratura e dei grandi romanzieri (ai nomi fatti va aggiunto almeno quello di Carlo Levi: *Cristo si è fermato a Eboli* è uno dei suoi *livres de chevet*), ma è rivolto con non minore intensità al dominio delle scienze umane. Interesse che si è ulteriormente radicato in lui grazie alla lunga attività didattica svolta per decenni in Italia, senza interruzioni, tra l'Università di Roma Tor Vergata e l'École française de Rome. In occasione della commemorazione di Daniel – che ho tenuto a Roma nella sede dell'Enciclopedia Italiana il 31.3.2016 – ho avuto modo di rimarcare che «una delle caratteristiche salienti della sua personalità intellettuale deriva dalla

20 D. Fabre, *L'enfer de la mémoire*, cit, p. 157.

scelta di situarsi al crocevia fra due culture, quella francese e quella italiana; scelta che lo porta a comprendere l'una attraverso l'altra e, soprattutto, a nutrire il proprio pensiero dell'una e dell'altra, rielaborando gli influssi ricevuti in modo creativo e personale».

Nel ribadire questo convincimento, mi propongo di sostanziarlo di dati recenti: merita di essere segnalato l'ampio dossier *Messianismes et anthropologie entre France et Italie*, curato da Daniel e da me²¹, che ha per oggetto l'opera di Vittorio Lanternari e, in particolare il suo classico, rivisitato criticamente, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*²². Un altro grande classico italiano che ha inciso profondamente sulla formazione del pensiero di Daniel Fabre è *Paides e Parthenoi* di Angelo Brelich²³: si legga a riguardo il brano seguente, tratto da uno scritto che ha il pregio, tra l'altro, di nutrirsi di riferimenti autobiografici che ci consegnano un bel ritratto dell'antropologo da giovane:

Io ho scoperto questo studioso soltanto al termine di un incontro destinato ad orientare in modo duraturo il mio personale percorso di ricerca. Nutrivo l'ambizione di lanciarmi in quello che in Francia si chiama "doctorat d'Etat", impegno che assorbiva dai dieci ai quindici anni dell'esistenza di un "apprendista ricercatore". L'argomento era immenso (*Institutions de la Jeunesse et production de la masculinité en Europe occidentale, XVIIe-XXe siècle*). [...] Una delle mie prime letture mi rischiarava il cammino, aprendomi gli

21 *Messianismes et anthropologie entre France et Italie*, éd. D. Fabre-M. Massenzio, in "Archives des Sciences Sociales des Religions", n. 161, janvier-mars 2013, pp. 9-162.

22 V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1960.

23 A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Ateneo, Roma 1969 (II edizione, a cura di A. Alessandri e C. Cremonesi, Editori Riuniti, collana "Opere di Brelich", Roma 2013).

occhi su un aspetto che non si era imposto da subito alla mia attenzione: l'articolo di Pierre Vidal-Naquet *Les jeunes: le cru, l'enfant grec et le cuit* apparso nel 1974, poneva in termini stimolanti il problema dell'iniziazione e della sua iscrizione nella storia. [...] Due erano i riferimenti bibliografici dell'articolo: *Couroi et courètes* di Henri Jeanmaire (1939) e *Paidés e Parthenoi* di Angelo Brelich (1969) e io mi procurai questi libri. La convinzione di avere a che fare con due capolavori, d'andamento e tono differenti, s'impose subito al mio spirito e mi portò a decifrare con difficoltà, ma con non minore entusiasmo, il testo italiano di Brelich [...]: un pensiero originale vi si manifestava con tanto maggiore vigore, in quanto non era l'espressione di un semplice esercizio accademico, ma s'iscriveva nei quadri di una vita di cui rappresentava un motivo d'interesse centrale²⁴.

Accanto a Lanternari e a Brelich deve essere collocato Ernesto De Martino, la cui opera ha costituito l'oggetto di numerosi corsi universitari svolti in comune, dai quali sono scaturiti due progetti, entrambi portati a compimento: la "Convenzione di cooperazione scientifica franco-italiana in scienze umane e sociali" imperniata su due figure centrali del Novecento: Antonio Gramsci e Ernesto De Martino²⁵; la traduzione in francese dell'*opus magnum* di De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino (1977) 2002.

24 D. Fabre, *Un cantiere infinito: «Le iniziazioni» di Angelo Brelich*, in A. Brelich, *Le iniziazioni*, a cura di A. Alessandri, Editori Riuniti, Roma 2008, pp. 7-8.

25 La Convenzione è stata siglata dall'École des Hautes Études en Sciences Sociales, dall'École française de Rome, dall'Associazione Internazionale Ernesto De Martino, dalla Fondazione-Istituto Gramsci, dall'Accademia Nazionale di Santa Cecilia.

Su quest'ultima iniziativa intendo soffermarmi, per accennare ai principali criteri-guida che ne sono stati a fondamento: si è trattato non solo di provvedere alla traduzione del testo (operazione assai difficoltosa, peraltro, data la peculiarità del linguaggio demartiniano) ma – soprattutto – di rimeditare l'impianto dell'opera postuma e di rivedere l'articolazione delle sue parti al fine di far emergere il pensiero dell'autore in tutta la sua complessità e al contempo, di renderlo accessibile, al pubblico francese. Tutto questo ha richiesto un pluriennale lavoro preparatorio, culminato nell'allestimento di due cicli seminariali all'EPHE (anno acc. 2013-14) e all'EHESS (anno acc. 2014-15), ai quali hanno partecipato antropologi, storici, filosofi, psicologi internazionalmente noti. Nell'Introduzione, la cui stesura ha rappresentato il completamento dell'operazione, ciascuno dei tre curatori dell'opera – Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Masenzio – ha fornito la propria chiave d'accesso al pensiero dell'ultimo De Martino, operando in uno spirito di collaborazione e di reciproca integrazione.

Per quanto attiene al contributo di Daniel Fabre, è possibile metterne in luce alcuni punti nodali, che sono stati anticipati nel saggio *Ernesto De Martino, «La fin du monde» et l'anthropologie de l'histoire*²⁶. De Martino – osserva preliminarmente Fabre – rifugge dall'idea di costruire una sorta di *herbier des apocalypses*, giustapponendo fenomeni appartenenti a civiltà e ad epoche diverse accomunati dal tema della “fine”, ma pone a fondamento della propria indagine conoscitiva il confronto critico tra le varie manifestazioni apocalittiche, storicamente determinate, al fine di far emergere le pecu-

26 D. Fabre, *Ernesto De Martino, «La fin du monde» et l'anthropologie de l'histoire*, in “Archives des Sciences Sociales des Religions”, n. 161, janvier-mars 2013, pp. 147- 162.

liarità culturali di ciascuna di esse. Aderendo a questa impostazione teorico-metodologica, Fabre concentra il proprio interesse su tre momenti essenziali dell'esperienza apocalittica che si prestano, per ragioni storiche, ad essere studiati comparativamente: le attese millenaristiche del "Terzo Mondo" collegate al processo di decolonizzazione; le prospettive apocalittiche diffuse nell'Occidente moderno in conseguenza del crollo dei valori connessi a una concezione finalistica della storia; il messianismo proprio del cristianesimo delle origini, teso tra le concezioni opposte dell'imminenza della fine dei tempi e del suo rinvio *sine die*. Tre momenti che costituiscono un ideale triangolo sorretto da un sistema di relazioni:

Entre l'Occident moderne et le Tiers Monde le sens de l'apocalypse est généralement inversé: au sentiment, dans le premier cas, qu'un point final a été atteint alors que triomphe un relativisme intégral des cultures et des valeurs, s'oppose, dans le second, la perspective d'une possible libération, d'une sortie de la condition dominée. Ces deux situations contemporaines sont articulées aux premiers temps du christianisme, et ce pour deux raisons. Celui-ci offre à la plupart des millenarismes du Tiers Monde – mais non à tous – une matrice symbolique efficace, tandis que l'apocalypse "no future" de l'Occident contemporain peut être interprétée comme le dernier reflux des valeurs dont le christianisme a été l'initiateur ou, du moins, l'humus idéologique²⁷.

L'apocalisse "no future", priva di prospettive di reintegrazione nella storia, ha il proprio terreno d'elezione nell'ambito delle apocalissi psicopatologiche: assumendo come termine di riferimento queste ultime, che svolgono un ruolo fondamentale nell'economia della

²⁷ Ivi, p. 150.

ricerca comparata ideata e messa in pratica da De Martino, è possibile operare la distinzione preliminare tra l'ordine culturale – che implica la rielaborazione del finire in vista di un nuovo cominciamento del mondo – e il suo contrario. Qui s'innesta la riflessione di Daniel Fabre, il quale constata che la pratica della ricerca posta in essere da De Martino non ha nulla da spartire con l'etnologia intesa in senso tradizionale come scienza delle società primitive o arcaiche, ma trova la sua collocazione più pertinente nei quadri di un'etnologia radicalmente riformata, il cui fondamento e la cui ragion d'essere risiedono nella nozione-chiave d'incontro propedeutico al confronto critico. Sono questi, in realtà, i criteri ai quali s'ispira De Martino nel definire l'obiettivo e la metodologia della ricerca che ha in cantiere.

L'opera vuol essere un contributo all'analisi etnologica delle apocalissi culturali, intendendo per etnologia la comparazione critica delle storie degli etne oggi viventi, a partire dalla storia della cultura occidentale come centro di riferimento e al tempo stesso come unità di misura destinata ad essere messa in causa e a sua volta misurata nel corso della misurazione confrontante, dando luogo in tal modo ad un incremento della consapevolezza antropologica (o umanistica)²⁸.

In questo programma, che riflette lo spirito dell'“umanesimo etnografico”, uno dei vertici del pensiero demartiniano, Daniel Fabre ravvisa i lineamenti di una peculiare configurazione della disciplina antropologica, che egli denomina *anthropologie de l'histoire*, illustrandone il profilo nel modo che segue:

[L'anthropologie de l'histoire] se démarque des anthropologies classiques en subsumant les notions de fonction et de sens dans

28 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, p. 5.

celle de valeur dont il [De Martino] trouve l'expression aussi bien dans les œuvres les plus élaborées de la pensée et de l'art que dans les pratiques et les institutions les plus communes. L'histoire est donc l'objet, je dirai même le seul objet possible, c'est ce qui explique que toutes les disciplines qui traitent de l'homme, de ses sociétés et de ses œuvres ne sont que variations sur un programme historique fondamental. D'où les limites de l'opposition, que Lévi-Strauss propose, de l'histoire e de l'ethnologie, la première traitant des expressions conscientes, la seconde des expressions inconscientes de la vie en société²⁹.

La preferenza che De Martino accorda al termine “etnologia” rispetto a “antropologia” è giustificata dal fatto che esso presenta il vantaggio di collocare al centro del processo storico *l'incontro etnografico*, visto come elemento propulsore di un nuovo corso dell'umanesimo, risultante dall'ampliamento degli orizzonti dello storicismo tradizionale: non si tratta, pertanto, di una questione puramente nominale.

La conclusione cui perviene Daniel Fabre merita di essere attentamente vagliata: comprendere De Martino e, in particolare, l'ultimo De Martino è possibile a condizione di *prendre au mot son ethnologie conçue comme anthropologie de l'histoire*³⁰. Se si assume questo punto di vista, diventa possibile mettere in dialogo *La fine del mondo* con altre grandi opere del Novecento europeo e, quindi, collocare finalmente De Martino *parmi ses pairs*: questi ultimi rispondono ai nomi di Max Weber, di Norbert Elias, di Johan Huizinga, di Philippe Ariès, di Louis Dumont, di Marcel Gauchet, di Michel Fou-

29 D. Fabre, *Ernesto De Martino, «La fin du monde» et l'anthropologie de l'histoire*, cit., p. 151.

30 Ivi, p. 152.

cault. Non è possibile nel presente lavoro di sintesi dar conto – senza banalizzarlo – del gioco sottile delle convergenze e degli accordi, nonché delle distanze e delle dissonanze tra le singole antropologie della storia: da qui l’invito al lettore a meditare l’articolo in questione e, soprattutto, ad accostarsi a *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, appena pubblicato nella collana Translations, éditions EHESS³¹.

Fare dell’opera postuma di De Martino un libro “nuovo”, da valutare in base a criteri diversi da quelli che hanno condizionato l’approccio critico alla prima edizione italiana: posso riassumere in questi termini il senso ultimo di uno dei principali compiti che abbiamo deciso di assumere insieme e che ci hanno visto lavorare fianco a fianco negli anni fervidi della nostra rara amicizia.

31 E. De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Éditions EHESS, Paris 2016.

LE MONDE MAGIQUE PEUT-IL INQUIÉTER L'HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE ?¹

Au lendemain de la Seconde Guerre, *Le monde magique* (1948) suscita tout autant que le premier livre, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), l'attention soupçonneuse d'un de ces missionnaires-ethnologues qui assuraient alors en Italie la formation des élites de la politique vaticane. La fameuse qualification du chamane comme «Christ magique» fit sursauter le jésuite Gaston Van Bulck, spécialiste des langues bantoues chargé d'enseignement à l'université grégorienne de Rome². Deux compte-rendus, l'un paru en 1948 dans *La Civiltà cattolica*, l'autre en 1949 dans *La Nouvelle revue théologique* de Louvain, énoncèrent un même verdict – absence de compé-

1 Ce texte reprend une communication au colloque *Mourning, Magic, Ecstatic Healing : Ernesto De Martino* organisé les 9 et 10 juillet par le Zentrum für Literatur-und Kulturforschung de Berlin.

2 Voir V. Severino, *Cronaca della prima ricezione de «Il mondo magico» (Italia, 1948-1955)*, in “Quaderni di Storia, Antropologia e Scienze del linguaggio e Territori e Culture”, XIV, 2012, pp. 167-204.

tence ethnologique – qui, à travers l’auteur, visait le programme comparatif construit autour de Pettazzoni.

À distance de ces conflits idéologiques, le qualificatif générique d’anthropologie de cabinet s’est longtemps imposé dans l’historiographie démartinienne pour désigner la pratique d’enquête antérieure à la première expédition en Lucanie. L’évidence de cette caractérisation tient, tout d’abord, à l’oubli de la dimension polémique que Malinowski lui avait attribué pour se présenter, lui-même, comme le premier ethnologue de terrain. Elle tient, ensuite, au fait que le chamane démartinien, plus que son homologue lévi-straussien, est une figure composite qui emprunte ses traits aux experts rituels des sociétés nomades de la Sibérie à l’Australie en passant par l’extrême Nord et l’extrême Sud du continent américain. Cependant, nous connaissons mieux depuis une dizaine d’années la progressive transformation des manières démartiniennes de lire les ethnographies, parallèle à une formation anthropologique en autodidacte, qui a conduit à la genèse chaotique de l’ouvrage publié en 1948. Outre le démembrement d’articles auparavant construits sur la sélection de données objectivées de manière naturaliste, quelques œuvres d’ethnologues et de missionnaires, remarquables par leur degré d’intimité avec les sociétés étudiées, sont apparues à leur tour comme le lieu d’une expérience de pensée singulière qui a conduit le chercheur à réorienter le questionnement adressé aux compétences et aux fonctions de l’activité chamanique³, à travers ce que l’on peut

3 G. Satta, *Le fonti etnografiche de «Il mondo magico»*, in Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di Metodo, a cura di Clara Gallini, Luigi, Napoli, 2005, pp. 57-78; P. Angelini, *Ernesto De Martino*, Carocci, Roma, 2008, pp. 34-39.

qualifier, non pas tant de « sources » ethnographiques, que d'ethnographie au second degré⁴. Une dimension qui se trouve confirmée par la rémanence de quelques unes de ces œuvres remarquables alors même que l'enquête se déplace dans de tout autres univers culturels.

Ainsi, alors qu'il rend compte de ses premières expériences en Lucanie sur le mode d'un journal fictif, De Martino déclare qu'il a précédemment accompli « un viaggio ideale » – un « voyage mental » – pour « esplorare il mondo magico degli Aranda australiani, degli Yamana e dei Selk'nam della Terra del Fuoco, dei Tungusi della Siberia »⁵. Quatre ans plus tard, alors qu'il vient d'achever une minutieuse ethnographie des lamentations funèbres dans cette même région de Lucanie, l'auteur de *Morte e pianto rituale* expose d'emblée les raisons, techniques et historiques, qui lui ont fait substituer les pleureuses du monde antique aux chamanes des civilisations primitives et, ce faisant, exclure toute donnée ethnographique concernant ces dernières. Pourtant, à l'injonction d'oubli de Benedetto Croce et de Goethe, répond, dans les toutes premières pages, le « Niente deve ricordarci più il nostro morto » par lequel les indiens selk'nam motivent leur traitement du cadavre et leur brutal travail de deuil pour effacer toute image mentale de leurs morts⁶. Et, précédant la démonstration en images qui suit le texte, le lecteur découvre la traduc-

4 G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo* (2009), trad. it. di Adelina Talamonti, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 241-256.

5 E. De Martino, *Note di viaggio*, in «Nuovi Argomenti», a. I, vol. II, mai-juin 1953, p. 47.

6 E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Introduzione di Clara Gallini, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 10-11. L'expression indienne est traduite de M. Gusinde, *Die Fuerland Indianer. I : Die Selk'nam*, Mödling bei Wien, Verlag St Gabriel, 1931, p. 550.

tion italienne d'une longue lamentation improvisée par deux indiennes yamana pour leurs visiteurs occidentaux⁷.

Il nous faut donc revenir sur ce « voyage mental » qui s'est suffisamment prolongé pour que l'on en décèle la présence latente jusque sous l'exploration des usages funéraires méditerranéens. Nos connaissances sur les conditions d'enquête dans le désert central australien, celles de Rasmussen chez les Inuit et celles de Shirokogoroff chez les Tougouses n'ont pas été renouvelées de manière significative pour le propos qui nous occupe ici. Il est, en revanche, possible d'interroger plus précisément l'expérience ethnographique de Martin Gusinde lui-même, en croisant des travaux issus d'horizons disciplinaires différents, pour restituer la complexité et l'inventivité de quelques uns de ces prêtres, appelés à documenter la vie religieuse de peuples « originaires » afin de rétablir la frontière infranchissable qui sépare l'homme du règne animal, dans le cadre d'un militantisme antidarwinien⁸. L'étonnante trajectoire de ce missionnaire-ethnologue n'a jusqu'ici été abordée que de biais, malgré les travaux qui ont prolongé son œuvre ou qui en ont proposé une analyse. Si Lévi-Strauss recourt ponctuellement aux récits mythologiques qu'ils a recueillis, c'est dans les années 1980 qu'Anne Chapman propose une interprétation du théâtre rituel des Selk'nam fondée, pour l'essentiel, sur l'ethnographie de Gusinde, éclairée par la mémoire de Lola Kiepja, ancienne chamane qui vivait toujours, au milieu des années 1960, dans la réserve que le gouvernement argentin avait cédée, en 1926, aux deux cents Selk'nam alors survivants. On la désignait comme

⁷ Ivi, pp. 328-330.

⁸ L'ethnologie en situation missionnaire a fait l'objet de mes séminaires à l'École pratique des hautes études (Paris), durant les années 2009-2010.

« la relique de la race ona »⁹. Ce même théâtre rituel a été relu par Michael Taussig, dans le cadre d'une anthropologie générale des rapports entre savoir et pouvoir, à travers la figure oxymorique du « secret public » au fondement de la transmission initiatique¹⁰. Plus récemment, c'est le travail photographique de Gusinde qui s'est trouvé au centre de l'attention des chercheurs qui s'intéressent soit aux peintures corporelles, soit aux représentations visuelles des peuples autochtones¹¹. Il a été exposé au Musée du Quai Branly, au printemps 2012, puis dans le cadre des prestigieuses « Rencontres d'Arles » durant tout l'été 2015¹². Mais cette transformation d'un corpus documentaire en œuvre d'art efface, plus qu'elle n'éclaire, la complexité de l'expérience de savoir dont ces images sont le produit. En restituer les moments-clé, dans un temps où nous n'avons plus à opposer, comme Marcel Mauss, un militantisme anti-clérical à la science ca-

9 A. Chapman, *Drama and Power in a Hunting Society : the Selk'nam of Tierra del Fuego*, Cambridge University Press, G.B., 1982. Nouvelle édition française : *Quand le Soleil voulait tuer la Lune. Rituels et théâtre chez les Selk'nam de Terre de Feu*, Métailié, Paris, 2008.

10 M. Taussig, *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

11 M. Palma, *Bild. Materialität, rezaption : Fotografien von Martin Gusinde aus Fuerlan (1919-1924)*, Munich, 2008. M. Gusinde, *L'esprit des hommes de la Terre de feu. Selk'nam, Yamana, Kaweskar*, éditions Xavier Barral, Paris, 2015.

12 *Patagonie, images du bout du monde*, (Catalogue de l'exposition «Patagonie. Images du bout du monde», commissaire Christine Barthe. Musée du Quai Branly, 6 mars -13 mai 2012), textes de Christine Barthe, Peter Mason, Frank Lestringant, Giordana Charuty, Christian Baez, Marisol Palma, Musée du Quai Branly/Actes Sud, 2012. Exposition «L'esprit des hommes de la Terre de feu», commissaires Xavier Barral, Christine Barthes, Arles, 6 juil.-25 sept. 2015.

tholique, ne permettrait-il pas de lire autrement *Le monde magique*, en le libérant de son abstraction philosophique ?

Un programme-carrefour

De Martino découvre les Indiens de Terre de Feu durant l'été 1941, à travers les deux monographies consacrées aux Selk'nam (1931) et aux Yamana (1937), complétées par des volumes annexes de planches photographiques et de minutieux relevés de leurs peintures corporelles, qui ont bénéficié du superbe travail éditorial de l'Institut Anthropos¹³. Quel était donc le programme d'enquête de Martin Gusinde ?

Son nom est, habituellement, associé à la première génération de missionnaires-ethnologues destinés, sous la direction de Wilhelm Schmidt, à documenter la vie religieuse des populations de chasseurs-cueilleurs dans le cadre d'une entreprise savante européenne, soutenue par le Vatican. Ordonné prêtre en 1911, au sein de la *Société du Verbe divin*, et bien qu'il souhaite partir en Afrique ou en Nouvelle-Guinée pour lutter contre la lèpre, Martin Gusinde est envoyé, en 1913, pour enseigner les sciences naturelles au lycée allemand de Santiago du Chili. Très vite, il se familiarise avec la question du peuplement américain au Musée d'ethnologie et d'anthropologie fondé par l'archéologue allemand Max Uhle. D'un bref voyage en Araucanie, il tire la conviction que s'impose une étude comparative sur les « races » fuégiennes encore existantes, pour documenter les « relations de culture » entre ces différents groupes mais que, parmi celles-

13 M. Gusinde, *Die Fewerland-Indiäner*. Band 1 : *Die Selk'nam*, Verlag St Gabriel, Mödling bei Wien, 1931; Id., *Die Fewerland-Indiäner*. Band 2 : *Die Yamana*, Verlag St Gabriel, Mödling bei Wien, 1937.



Illustration 1 : Martin Gusinde en Indien mapuche, c. 1917

ci, l'extermination des populations indiennes de Terre de Feu impose une ethnographie d'urgence. Ce seront les quatre expéditions, réalisées entre 1918 et 1924, soit entre 32 et 38 ans, qui vont nourrir, jusqu'à la fin de sa vie, les monumentales monographies consacrées aux cultures de deux aires géographiques que viennent de se partager le Chili et l'Argentine : les pêcheurs-cueilleurs du monde humide des archipels et des canaux d'une part et les chasseurs-cueilleurs du détroit de Ma-

gellan et de Terre de Feu d'autre part. Il s'agit de rectifier « les opinions erronées des explorateurs » en se centrant sur les quatre races que l'on dénomme alors: Ona, Haus, Yaghans, Alakaluf.

Le terme « Ona » est un vocable yamana. Les indiens qu'il désigne se nommaient eux-mêmes Selk'nam – « homme vivant » –, terme que reprend Gusinde et qui va s'imposer à la communauté scientifique. Ils occupent la Grande Ile, à l'exception de l'extrémité sud, territoire des Haus. Le terme « Yahgan » est inventé par le pasteur Thomas Bridges, en 1866, par contraction d'une expression utilisée par les indiens pour désigner une passe. Les indiens qu'il dé-

signe s'appellent eux-mêmes Yamana – « homme vivant » – terme là encore repris par Martin Gusinde. C'est le groupe maritime le plus austral du monde: des Indiens canoeros comme leurs voisins les Alakaluf, terme auquel on substitue celui de Kaweskar – les « humains » – dans les années 1950: des nomades « maritimes » qui peuplent les canaux et les côtes depuis le sud du golf de Penas jusqu'au détroit de Magellan.

Au début de la colonisation, dans les années 1880, on dénombreait environ 4000 indiens selk'nam, il en reste moins de 300 en 1919. Des 3000 indiens yamana, à l'arrivée des premiers missionnaires protestants en 1855, il reste moins d'une centaine en 1923, fortement métissés. Plusieurs ordres de raisons ont produit ce désastre démographique reconnu aujourd'hui comme un génocide: massacres, épidémies et alcoolisme qui accompagnent l'arrivée des chasseurs d'or et d'otaries, l'installation des estancias, ces fermes d'élevage intensif de moutons, le regroupement dans les missions salésiennes qui aggravent les épidémies¹⁴, enfin l'abandon partiel, par les survivants, de l'ancien mode de vie nomade. Lors de son premier voyage exploratoire, Martin Gusinde peut mesurer l'imminence d'une totale disparition de ces populations australes dont les éléments les plus âgés ont connu l'installation et le déclin des missions, et dépendent désormais du travail saisonnier dans les estancias. Et pourtant, il se lance dans une étonnante entreprise de *résurrection d'une culture originale*, en faisant tenir ensemble des préoccupations

14 Voir : M. A. Nicoletti, *Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk'nam de Tierra del Fuego*, in « Anthropologica », XXIV, 2006, pp. 153-177.

scientifiques, idéologiques et politiques qui avaient peu de chance de se rencontrer.

La première motivation relève d'une adhésion au programme d'ethnologie catholique mis en oeuvre au sein de l'Ecole historico-culturelle de Vienne. Les Fuegiens – les nomades marins de la zone australe – ont joué un rôle important, mais peu glorieux, dans l'élaboration du paradigme évolutionniste. Darwin, dans les années 1830, peinait à leur reconnaître le statut d'homme et ce premier jugement, sur lequel il ne reviendra que tardivement, a marqué l'esprit de bien des voyageurs du XIX^e. Certains explorateurs, comme l'italien Giacomo Bove (1852-1887), apportent un véhément démenti, fondé sur leur expérience personnelle, mais c'est l'Ecole historico-culturelle de Vienne qui entreprend sa réfutation méthodique, dans le cadre de ce que l'on a pu appeler l'« ethno-théologie » du Père Wilhelm Schmidt.

Il y a à peine vingt ans, on assurait que cette entreprise savante répondait davantage au souci de défendre le catholicisme en Europe, qu'à celui de connaître les sociétés lointaines. Certes, l'ampleur des institutions mises en place à l'échelle internationale – un institut, une revue et une maison d'édition, des cycles de formation, un musée – était reconnue mais elles n'auraient été d'aucune utilité pour l'ethnographie des cultures locales. Il s'agissait exclusivement de soutenir une proposition théologique sur la convergence entre le registre des faits empiriques et le registre du révélé : à l'état de santé des cultures originaires qui bénéficiaient de la Révélation, avait succédé une pathologie – le processus de dégénération – diagnostiquée par la méthode historico-culturelle qui appelait, en retour, le catholicisme

comme thérapie¹⁵. Plutôt que d'interroger les origines de l'homme américain – comme le fait alors Paul Rivet – il s'agissait d'apporter la preuve empirique de ce monothéisme primordial qui assurait aux cultures originaires un état de perfection initiale, suivi d'une « chute » dans la magie, le fétichisme, l'animisme, les sacrifices sanglants, l'anthropophagie car le développement spirituel, pensait-on, était inverse du développement matériel.

Martin Gusinde multiplie les gages de son adhésion à ce paradigme spiritualiste de l'unité du genre humain : l'histoire des missions, catholiques et protestantes, est toujours présente dans ses compte-rendus d'expéditions et, au retour du troisième voyage avec son collègue et confrère Wilhelm Koppers de janvier à avril 1922, il affirme avoir résolu le problème des croyances religieuses des Yamana grâce aux nombreuses preuves d'un « monothéisme clair et précis, sans sorcellerie ni superstition »¹⁶ : à savoir un lexique, des usages propitiatoires, des textes formulaires ainsi qu'une organisation sociale fondée sur la monogamie.

Mais Martin Gusinde est tout aussi soucieux d'inscrire son travail scientifique dans une redéfinition, à l'échelle internationale, de l'expertise ethnographique. Si la première mission apparaît dominée par les préoccupations de l'anthropologie physique, très vite se fait

15 Voir S. Dietrich, *Mission, Local Culture and the 'Catholic Ethnology' of Pater Schmidt*, in "JASO", « Anthropology and missionaries : some case-studies », a. XXIII, vol. II, 1992, pp. 111-125. Pour une autre évaluation : A. Mary, *Science de l'Homme ou "Science de Dieu" ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux*, in 1913. *La recomposition de la science de l'Homme*, éd. C. Laurière, Les Carnets de Bérose, VII, 2015, pp. 196-222.

16 M. Gusinde, *Tercer viaje a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", vol. II, a. III, 1922, p. 428 et suiv.

jour une autre exigence: adopter la «méthode ethnologique moderne» pour documenter de manière systématique la culture matérielle, contrôler la valeur des données recueillies par les explorateurs et les missionnaires, enregistrer les chants, transcrire les récits mythologiques, décrire et photographier les usages cérémoniels. Et ce sont des savants peu suspects d'allégeance à la science catholique que Gusinde associe à cette exigence: Boas et les ethnologues britanniques qui s'appliquent à ce que Rivers nommait, en 1913, le «travail intensif».

Gusinde, dans son oeuvre, a produit plusieurs portraits de lui-même comme ethnographe. Des expressions reviennent constamment. « Pénétrer dans l'intimité de l'âme des fuégiens », « sentir avec eux et comme eux » : à la manière d'un impératif moral, cet impératif scientifique place l'enquête de terrain sous le signe d'une *confiance* à conquérir en partageant, au jour le jour, la vie indienne¹⁷. Cela exige une double déprise: se défaire de notre rapport au temps – les indiens vivent dans l'instant et sont imprévisibles –, se défaire des croyances que les occidentaux ont diffusées sur la sauvagerie in-

17 Dès le second compte-rendu, Gusinde écrit : « Je les ai accompagnés jour et nuit, sans jamais manifester cette supériorité autoritaire que le civilisé impose de toutes les façons; je me suis comporté en tout point comme eux; je me suis contenté de leur nourriture malgré son manque de préparation; je me suis assis avec eux autour du feu pour me réchauffer durant les nuits froides et pluvieuses ; je les ai suivis dans leurs chants monotones et mélancoliques où ils se souvenaient de leurs chers amis et de leur peuple disparus; j'ai partagé de même leur gaieté quand, aux heures tardives de longues journées, nous faisons une pêche abondante; en un mot : je me suis assimilé à eux si intimement que j'ai senti avec eux et comme eux », *Segundo viaje a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", II, 1920, p. 148.

dienne. Documenter la vie spirituelle d'une culture originaire exige de rompre avec une double violence: celle de l'objectivation naturaliste et celle des rapports coloniaux. De fait, cela se traduit, dès le premier compte-rendu, par une brusque rupture de style. La description impersonnelle fait place au bref récit d'un événement où l'on voit agir des individualités parfaitement identifiées par leurs noms, leurs rapports de parenté, leur histoire et leurs raisons. A la mort de sa petite fille âgée de trois ans, son père Martin se précipite dans la tente d'un chamane que tout le monde déteste, Minkiol, armé d'un bâton. S'ensuit une lutte terrible mais, aux premières gouttes de sang, le père se retire apaisé, acclamé par les cris des femmes. L'événement fugitif – une accusation de sorcellerie et sa résolution – fait apparaître l'ambivalence qui caractérise une figure centrale dans la société indienne, le *xon*, à travers des individualités bien identifiées, avec leurs craintes, leurs émotions, leurs interprétations, leurs conduites à première vue irrationnelles mais qui paraissent, finalement, plus modérées que celles des occidentaux ou des indiens acculturés¹⁸.

Au Chili, une nouvelle politique culturelle permet à ces deux programmes scientifiques de fusionner. Pour célébrer le centenaire de l'indépendance nationale, le gouvernement chilien développe une politique de la mémoire, muséographique et scientifique, marquée notamment par la création, en 1911, du Musée historique national complété, en 1912, par un musée d'ethnologie et d'anthropologie. S'ajoutent à ces créations institutionnelles les célébrations du quatrième centenaire de la découverte de la Terre de Feu par Magellan.

18 M. Gusinde, *Expedición a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", a. II, vol. I, 1920, pp. 25-26.

Dans les deux cas, il s'agit de valoriser le patrimoine des peuples indigènes en renversant l'image construite par l'évolutionnisme et d'effacer les formes les plus violentes de la colonisation du Sud par l'immigration allemande. Les quatre missions de Gusinde en Terre de Feu reçoivent un soutien très officiel des autorités chiliennes en même temps que l'appui des autorités catholiques.

Enfin, la rencontre de Gusinde avec les indiens de Terre de Feu est tributaire de leurs diverses stratégies de survie. L'ethnographe effectue, au total, deux ans et demi de terrain en se déplaçant, comme les indiens, entre missions catholiques et exploitations des descendants de pasteurs protestants. La première expédition de décembre 1918 à mars 1919 est une progression vers le Sud, à partir des missions salésiennes, en quête d'une population qui ne cesse de se dérober et les premiers compte-rendus commencent, invariablement, par une méditation mélancolique sur des cimetières en ruine. Au collègue salésien de San José, à Punta Arenas, Gusinde explore la collection ethnographique avant de s'embarquer pour l'île Dawson où les indiens Alakalouf ont été sédentarisés – déportés, dit-on aujourd'hui – entre 1888 et 1912. L'anthropologue sait qu'il n'y a plus aucun survivant sur l'île mais il déterre quarante crânes et trois squelettes entiers. Puis il se dirige vers la mission de Rio Grande: des 700 indiens en majorité selk'nam qu'elle a accueillis en vingt ans, il ne reste plus que cinq vieilles femmes et un ménage sans enfants qui lui montrent le cimetière. Double absence, également, au départ de la seconde expédition, de décembre 1920 à fin mars 1921, qui devrait être consacrée aux indiens yamana: ceux qui viennent travailler dans les estancias sont invisibles et les os, au cimetière, se désintègrent dès qu'on les touche. Finalement, c'est au campement de Punta Remolino, sur

les terres de la famille Lawrence, descendants du pasteur Lawrence, que Gusinde va rencontrer des Yamana vivants.

Mais s'affirme, tout de suite, ce qui cristallise la quête ethnographique de Gusinde. A la mission du Rio del Fuego, le Père Juan Zanone l'introduit auprès d'indiens selk'nam qui campent sur des terres appartenant aux frères Bridges, les fils du pasteur anglican Thomas Bridges. Soit une trentaine de familles rassemblant un peu plus de 200 personnes. Malgré leur évidente occidentalisation, ces Indiens conserveraient l'institution du *klóketen* qui assure, écrit Gusinde, « l'instruction des jeunes gens aux secrets de la tribu et aux mystères des hommes »¹⁹. Une session serait même en cours de pré-

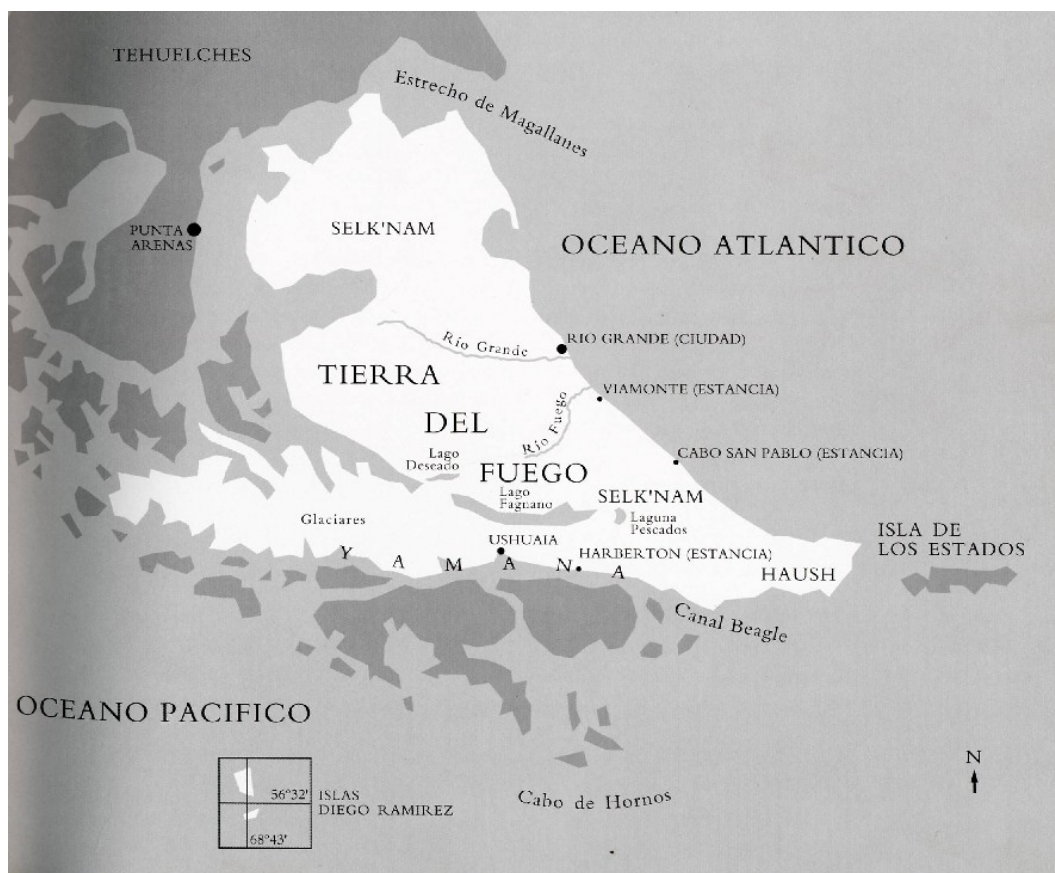


Illustration 2 : Les lieux d'enquête de Martin Gusinde en Terre de Feu

¹⁹ Ivi, p. 23.

paration. Mais ce n'est que trois ans plus tard, en juin 1923, qu'après plus d'un an d'une présence continue en Terre de Feu, de nombreuses tractations et d'une surenchère dans les exigences indiennes en matière d'argent, de nourriture, de tabac, que les Indiens se décident enfin à dresser la Grande Tente du *Hain* pour une sorte de festival de théâtre rituel qui occupe toutes leurs soirées durant deux mois.

Entre temps, Gusinde a partagé deux années de suite, comme novice et comme ethnographe, les épreuves qui assument, chez les Yamana, des fonctions analogues: en janvier 1920, il est admis durant dix jours au premier degré des rites d'initiation pubertaire; puis, en janvier-février 1922, rejoint par son collègue Wilhelm Koppers sollicité comme témoin, il réussit à convaincre un groupe d'une trentaine d'indiens yamana à se rassembler dans l'Ile de Navarino pour organiser une session de second degré d'initiation juvénile, suivie d'une session d'initiation masculine. Et, lors de son dernier séjour en 1923-24, l'observation des rites du *klóketen* lui ouvrira celle du « collège des médecins », c'est-à-dire l'initiation chamanique. Martin Gusinde a donc réussi à documenter les institutions initiatiques de la Terre de Feu, dans leurs diverses déclinaisons, pubertaires, masculines, chamaniques: il a pu en observer la dernière exécution chez les Yamana, avant de convaincre un groupe selk'nam de renouer avec leurs propres traditions cérémonielles, en réactivant la compétition et l'hostilité de principe entre les deux groupes. Ce faisant, la trajectoire de l'ethnographe inverse celle que l'on attendrait d'un missionnaire de la Société du Verbe Divin: une acculturation indienne à travers les procédures d'identification propres aux anciennes coutumes.

« Un très riche matériel documentaire », une « oeuvre monumentale » déclare De Martino dans *Le monde magique*, qui souligne l'immense effort pour restituer une totalité culturelle, mais oublie de questionner les modalités d'accès aux épreuves décrites, sauf pour noter l'embarras des vieux chamanes auxquels l'ethnographe demandait de participer à leurs rituels d'investiture²⁰. Cependant, les



Illustration 3 : Martin Gusinde au campement du lac Fagnano, juin 1923

20 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Turin, 1973 [1948] : « Il ricchissimo materiale documentario che Martino Gusinde ha raccolto sui Fuegini offre allo studioso larghe possibilità di osservare la credenza paragnostica nella sua organica inserzione in un complesso culturale definito » p. 79 ; « Nella sua opera monumentale sui Fuegini, Martino Gusinde si diffonde in più punti a descrivere la prassi dello stregone... » p. 108 ; « Alla richiesta del Gusinde di partecipare alla cerimonia, i tre maghi del gruppo e gli anziani si mostrarono molto perplessi e sfiduciati e si scusavano dicendo che 'il tempo dei maghi abili e potenti era trascorso da un pezzo...' » p. 177.

quelques noms, de personnes ou de lieux, qui apparaissent dans *Le monde magique* – Nelly, Lawrence, Tenenesk, Punta Remolino²¹ – renvoient précisément aux deux catégories d'hybrides culturels qui ont permis, comme l'écrivait le missionnaire-ethnographe, de « pénétrer dans l'intimité de l'âme » des fuégiens, une expression qui fera retour chez De Martino pour présenter publiquement les objectifs de sa propre expédition en Lucanie.

Federico Lawrence, le fils cadet du pasteur Lawrence et son épouse Nelly sont les médiateurs auprès des indiens yamana. Pour mesurer le degré d'intimité que cet éleveur peut avoir avec eux, il faut faire un détour par l'histoire de la mission protestante d'Ushuaia. Installée à la fin des années 1860, sur le territoire des Yahgan-Yamana, elle comprenait initialement deux couples, les Bridges



Illustration 4 : Tenenesk, à gauche, et sa famille, vêtus par les missionnaires, à l'estancia Viamonte de la famille Bridges

21 Les références explicites à Gusinde se trouvent aux pages : 38-39, 49, 79-85, 105, 108-110, 115-117 n.4, 171-173, 252-253.

et les Lawrence avec leurs enfants, membres de la même Southamerican Missionary Society. Durant vingt ans, ils se sont employés à sédentariser des nomades pêcheurs-cueilleurs en éleveurs-horticulteurs; puis, de pasteur, Thomas Bridges est devenu éleveur en obtenant des terres du gouvernement argentin. Au tournant du siècle, les deux fils Lucas Bridges et Federico Lawrence se sont donnés une double éducation à l'anglaise et à l'indienne, avant de fonder, chacun à leur tour, leur propre *estancia*: ils appartiennent à la première génération qui abandonne les objectifs d'évangélisation pour construire des exploitations agricoles. Le récit autobiographique de Lucas Bridges nous permet de prendre la mesure de cette éducation à l'indienne: apprendre à chasser le guanaco est le contexte ordinaire de transmission du savoir mythologique et des traditions narratives, vivre temporairement en nomade, se livrer à des expéditions en terre Ona, apprendre à décoder les antagonismes et les rituels de pacification, selon un style de relations sociales fondé sur ce que les américanistes, aujourd'hui, identifient comme un schème de prédation, se soumettre aux épreuves initiatiques du *Hain*²². Tandis que Lucas Bridges quitte la Terre de Feu pour être mobilisé dans l'armée anglaise, durant la Première Guerre mondiale, Federico s'installe comme éleveur à l'estancia de Punta Remolino et épouse une indienne yamana, Nelly, qui a des liens avec tous les indiens yamana puisque ceux qui nomadisent encore font de l'estancia un point de rassemblement temporaire. Elle parle anglais, castillan et yamana; Gusinde la décrit comme profondément attachée à sa culture et ayant en aversion

22 L. Bridges, *Aux confins de la Terre. Une vie en Terre de Feu (1874-1910)*. Préface de Jean Malaurie, éditions Névicata, Bruxelles, 2010 [1ère édition anglaise : 1948].



Illustration 5 : Ventura Tenenesk, dernier chaman à conduire la cérémonie d'initiation du Hain en 1923

l'«européisme». Avec Guillermo Bridges, le frère de Lucas, qui, une nuit de 1913, a pénétré par erreur dans la Grande Tente des cérémonies initiatiques, ce sont les premiers médiateurs de Gusinde.

Quant à Tenenesk, c'est un chamane âgé, chef d'un campement selk'nam et descendant d'une puissante lignée d'experts rituels, qui identifie en Gusinde, prêtre-médecin-ethnographe, son double occidental et, à ce titre, entre dans une intense relation d'observation réciproque. A l'arrivée de l'ethnographe, ses activités sont réduites au traitement des maladies bénignes, aux récits de ses visions oniriques, aux chants avec son *wáiyuwen* qu'il pouvait encore envoyer dans la mère-lune, à la remémoration des guerres internes et de la violence des colonisateurs. Mais Tenenesk a parfaitement incarné l'antagonisme qui, sur le plan sociologique, caractérise les rapports que les chamans se devaient d'entretenir avec les institutions politiques et religieuses occidentales: son caractère irascible lui a valu d'être définitivement expulsé de l'estancia des Bridges, et il a installé son campement au Lac Fagnano. Aussi bien est-il qualifié pour affronter les menaces contenues dans la quête de savoir du visiteur étranger, rôle qu'il affectionne puisqu'il a déjà favorisé l'admission de Lucas Bridges dans les cérémonies du *Hain* au tournant du XXe siècle. Plusieurs portraits sont disséminés dans l'oeuvre de l'ethnologue, les plus détaillés et les moins idéalisés étant surtout présents dans les chapitres consacrés à la formation et à l'activité des magiciens selk'nam :

Parmi ses contemporains, le vieux Tenenesk constituait la figure assurément la plus impressionnante de xon. Son physique vigoureux, la mobilité inquiète de tous ses membres, ses gestes furtifs et le feu d'une intime confiance en soi-même dont

témoignaient ses yeux : tous ces traits extérieurs constituaient des avantages appréciables qui lui allaient comme un gant. Ceux qui le fréquentaient le craignaient, car il dépassait ses adversaires en tous ses talents, il ne redoutait pas la violence, et il était totalement sans scrupule dans le choix des moyens, y compris les plus dangereux. Son âge avancé, sa vaste expérience et sa connaissance profonde des anciennes traditions et des coutumes tribales augmentaient son aura²³.

Le vieux chamane répond à la destruction de son peuple par un pacte ethnographique avec le visiteur occidental qu'il installe en position de neveu, dans une tente voisine de la sienne, avec son neveu Toín qui parle l'espagnol et sert d'interprète dans les longues conversations entre le vieil indien et le jeune ethnologue. Ainsi, pour passer de la constatation amère de la disparition de l'objet-même de son enquête, au monument d'ethnographie des institutions sociales et de la mythologie des Indiens de Terre de Feu auquel il travaillera jusqu'à sa mort, Martin Gusinde a dû composer avec plusieurs *logiques indiennes* à l'oeuvre : l'une relève de ce schéma de prédation qui conduit à absorber l'étranger à travers une acculturation qui fixe ses propres règles et permet de réaffirmer temporairement ses propres hiérarchies; l'autre relève de la logique du «dernier», au sens que Daniel Fabre a donné à ce terme : un individu-monde qui se fait le porte-parole d'un peuple vaincu par l'Histoire²⁴; une autre encore relève d'un désir de modernité auquel l'ethnologue donne accès et satisfaction. Autant de motivations qui peuvent d'autant plus facile-

23 M. Gusinde, *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam*, Centre argentin d'ethnologie américaine, Buenos Aires, 1990, a. I, vol. II, pp. 702-703.

24 D. Fabre, *Chinoiserie des Lumières*, "L'Homme", 185-186, janv.-juin 2008, pp. 269-300 et p. 54.

ment se renforcer mutuellement que tous les interlocuteurs de Gusinde – indiens et européens – sont chacun à leur façon des individus entre deux mondes, entre deux cultures.

Retourner sur soi le questionnaire élaboré pour l'autre

Comme le fait au même moment Rasmussen en terre canadienne, persuadé d'accéder avec les Inuit iglulik à la vie spirituelle d'un peuple de l'âge de pierre, et comme le fera plus tard Marcel Griaule chez les Dogons, Gusinde, fasciné par le contraste entre le dénuement matériel et la profusion d'univers saturés d'«esprits», inscrit son travail documentaire dans un paradigme initiatique. L'enquête scientifique est assimilée aux procédures contrôlées de révélation des *secrets* de la métaphysique fuégienne, pour dévoiler au monde occidental la richesse d'une cosmogonie ou d'une religion²⁵. Mais, à la différence de Griaule, adhérer à ce modèle de compréhension des architectures symboliques qui rendent un monde habitable conduit l'ethnographe à participer aux *jeux de pouvoir* qui contrôlaient, dans l'entre-soi indien, une inégale distribution des savoirs culturels et que reconduit l'univers métissé des estancias. Nous pouvons les reconnaître car, de manière exceptionnelle, en contre-point d'un texte impersonnel qui paraît respecter les principaux canons de cette ethnologie naturaliste que condamnait De Martino, compte-rendus de mission et monographies révèlent un texte second, où l'ethnographe retourne vers soi le questionnaire qu'il avait élaboré pour l'autre.

25 G. Charuty, *L'invention du paradigme initiatique*, in *Patagonie, images du bout du monde*, cit., pp. 124-128.

Soit l'intégration de Gusinde, comme novice, aux rites d'initiation pubertaire yamana qui ont eu lieu, au cours du second séjour à l'estancia de Punta Remolino chez les Lawrence. Elle fait l'objet de deux types de récit. Le premier présente toutes les caractéristiques d'un récit ethnographiquement correct : découverte par hasard d'un indice et efforts déployés pour faire accepter par l'autre les exigences du savoir occidental²⁶. Le second récit, en revanche, fait apparaître un théâtre de la ruse – celle de l'ethnographe et celle de Nelly – qui déplace, dans le registre de l'accès au savoir ethnographique, ce que Michaël Taussig a, très justement, nommé la « comédie du secret » que se jouent les hommes et les femmes yamana, s'agissant de l'existence d'« esprits »²⁷. Dans la journée, Gusinde partage les activités des hommes et des femmes; avec Nelly il fait le tour du campement pour inventorier les objets de la vie domestique, ramasse des coquillages sur la plage ou se joint aux hommes dans les canots pour pêcher; et le soir les hommes se rassemblent pour des veillées où l'on fait revivre « les Yamana des temps anciens ». Un soir, il remarque qu'avant de raconter certains récits, le vieil Alfredo exige que les enfants aillent se coucher et à sa question « Pourquoi tu ne racontes pas ces histoires lorsque les enfants sont présents ? », un autre indien plus jeune lâche pour explication : « Seulement ceux qui ont assisté au *ciexaus* peuvent savoir tout ça ! ». C'est alors que Gusinde va en-

26 Pour le premier type de récit, voir Gusinde, *Segundo viaje a la Tierra del Fuego*, in "Publicaciones del Museo de Etnología y antropología de Chile", a. II, vol. II, 1920, pp. 148-150 ainsi que Gusinde, *Urmenschen im Feuerland : vom Forscher zum Stammesmitglied*, 1946. Trad. espagnole : *Hombres primitivos en la Tierra del Fuego : de investigador a compañero de tribu*, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, Séville, 1951, pp. 269-270.

27 M. Taussig, *Defacement*, cit., pp. 121-126.

trer, à son tour, dans la comédie du secret que reconduisent les hommes et les femmes.

Lorsque je demandai ce qu'il [le mot *ciexaus*] signifiait, ma demande eut un effet très particulier. Tous demeurèrent enveloppés dans un étrange silence et adoptèrent une attitude comme si cette parole n'avait pas été prononcée. Au vu du comportement de tout le groupe, je dus conclure qu'ici on avait dit quelque chose par inadvertance et que l'on avait prononcé un mot qui ne devait jamais être révélé. Dans cette situation tendue, je me gardai de parler davantage et encore moins d'enquêter sur le sens du mot *ciexaus*. D'un coup, on avait rompu le fil de notre conversation, d'habitude fluide et animée, et tous évitèrent, craintifs, de retourner sur le sujet... Lorsque quelques chiens commencèrent dehors à s'agiter en poussant des aboiements aigus, les hommes se levèrent d'un saut, prématurément excités comme s'il fallait éviter une grande calamité. Le malaise de cette situation pénible avait brusquement disparu et tous retournèrent à leurs tentes. Moi-même je ne leur adressai pas un mot²⁸.

Comment poursuivre l'enquête? Gusinde pense, d'abord, solliciter l'aide habituelle de sa médiatrice : « Mais comment devais-je me comporter pour examiner avec elle cette question.... si, par hasard, il s'agissait d'un point à propos duquel les femmes ne peuvent rien savoir? ». Puis il met au point une stratégie pour les jours suivants : se montrer suffisamment affligé pour attirer son attention, ce qui ne manque pas d'arriver.

Le troisième jour, finalement, elle s'approcha de moi avec son habituelle gentillesse et me demanda à voix basse si j'étais malade.

28 M. Gusinde, *Los Indios de Tierra del Fuego, Los Yamana*, t. I, vol. II, p. 174.

'Ah, dis-je d'une voix tremblante, je suis très malade, malade de l'âme !... Depuis que je suis ici les hommes et les femmes m'ont raconté des choses merveilleuses sur les yámanas d'avant; mais ils ne me disent rien sur le *ciexaus*. Je ne peux plus le supporter ! C'est pour ça que je suis triste !'²⁹

Les jours suivants, les femmes les plus âgées se montrent toutes disposées à lui raconter des récits mythiques qu'il traduit avec l'aide de Nelly, laquelle finit par lui dire que ces récits racontés depuis trois jours sont ceux-là même qu'entendent les adolescents pubères durant le *ciexaus*. En somme, les femmes ont entrepris l'éducation de l'ethnographe, avant que les hommes n'aient décidé son admission aux épreuves qui « font » un authentique Yamana. Mais elles ont respecté la forme initiatique d'apprentissage : dire sans dire qu'on le dit, dévoiler sans déclarer que l'on dévoile. Ce faisant, elles ont transmis un savoir en installant l'étranger dans une position symétrique à la leur : Gusinde ne sait pas qu'il sait, elles savent qu'elles ne doivent pas savoir.

Après avoir fait monter les enchères en nourriture, en tabac et en argent, les hommes ont décidé de construire la Grande Tente cérémonielle pour admettre Gusinde, avec deux autres novices. Arrêtons-nous sur la première séquence : chacun des novices terrorisés, emmené dans la tente la tête couverte d'un capuchon de cuir, au milieu des cris et des vociférations, doit lutter au corps à corps avec *Yetaita* – un « esprit » masqué – jusqu'à ce qu'il entende un cri qui semble sortir du sol, et qu'un des initiateurs annonce : « *Yetaita* est mort maintenant ». Le garçon auquel on enlève le capuchon doit, alors, regarder attentivement son agresseur pendant qu'on le met en

29 Ivi, p. 175.

garde : « Observe bien, c'est ton parent, ce n'est pas un *yetaita* !...ce-lui-ci s'est peint comme un *yetaita*, garde-toi de *Yetaita*! Accomplis avec exactitude tout ce qu'on exige de toi ici dans le *ciexaus* »³⁰.

L'ethnographe pose, alors, des questions inédites auxquelles nous ne serons en mesure de répondre que bien plus tard : qu'éprouvent les novices yamana lorsqu'ils doivent reconnaître un parent, au lieu de la présence terrorisante de *Yetaita*? Comment qualifier l'épreuve qu'ils viennent de traverser? De même, qu'éprouvent les novices selk'nam appelés à faire une expérience analogue en soulevant le masque du terrible *Shoort* qu'ils viennent d'affronter en corps à corps? Le récit que le parrain de Gusinde lui fit de sa propre initiation qui remontait à 1896 suffit à convaincre l'ethnologue de l'insuffisance d'une explication en terme d'illusion démasquée. Et l'on peut, aujourd'hui, emprunter plusieurs voies pour rendre compte de la *transformation*, et non de l'abolition, qu'opèrent les initiateurs en révélant la nature humaine des esprits ou des génies menaçants. Rappelons-les brièvement. Tout d'abord, la voie de la structure logique des énoncés de croyance qui s'est construite, au début des années 1960, entre clinique psychanalytique et ethnographie : « je sais bien, mais quand même... »³¹. Ou bien, l'apport, au début des années 1990, de l'ethnologie africaniste qui a théorisé le statut distinctif des entités initiatiques : en contrastant leur caractère, tour à tour, « simulé » et « dissimulé » avec l'invisibilité des autres puissances qui peuplent les univers religieux, elle a mis en évidence l'autoréférentia-

30 Ivi, p. 818.

31 O. Mannoni, *Je sais bien mais quand même*, in "Les Temps modernes", n. 212, janvier 1964; repris dans *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Seuil, 1969, ch. 1.

lité de ces rites d'engendrement de l'identité sociale³². Enfin on peut, avec Michaël Taussig, recourir à la notion de transgression empruntée à Georges Bataille : la réalité d'un être invisible s'affirmerait à travers une expérience de dévoilement analogue à un sacrilège qui, comme le sacrifice, consacre ce qu'il détruit³³.

Bien sûr, Martin Gusinde ne conceptualise pas en ces termes le travail du négatif pratiqué par les Indiens de Terre de Feu, mais il est le premier ethnographe à recueillir des récits à la première personne de cette expérience d'incorporation des règles sociales à travers l'épreuve d'une « désillusion ». Mais se pose, alors, une autre question. Placé dans une position de méconnaissance symétrique de celle des femmes, puis soumis à la même injonction du secret à l'égard de celles qui « ne doivent pas savoir », quelle a été l'expérience de l'ethnographe en tant que novice? Comment les Indiens s'y sont-ils pris pour lui imposer les exigences, non d'une observation participante, mais de l'expérimentation personnelle de leur savoir culturel?

Les Yamana ont d'abord adopté une forme ancienne de dévoilement qui substitue au corps à corps avec *Yetaita* une alternance d'injonctions à voir à distance et à toucher l'« esprit » ou son auxiliaire, dans un vacarme terrifiant. Puis le vieil Alfredo a introduit une variante remarquable : « Si tu ne respectes pas nos recommandations, nous prendrons des mesures contre toi [...] ne crois pas que tu échapperas au châtement mérité. Parce que 'Celui là-haut' t'observe partout et te châtera par une mort prématurée, toi ou tes enfants »³⁴. Cet avertissement est explicité par le vieil aveugle Whaits :

32 A. Zempléni, *L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques*, in "Gradhiva", XIV, 1993, pp. 3-14.

33 M. Taussig, *Defacement*, cit.

Nous devons dire aux novices qu'il existe un *Yetaita* pour qu'ils aient peur et effroi [...] Maintenant vous le savez [comment est la chose]! Mais gardez-vous de dire maintenant : tout cela [dans le *ciexaus*] est une tromperie [...] Maintenez la réserve absolue sur *Yetaita*! Mais gardez-vous de *Watauineiwa*, qui est le vrai *Yetaita*³⁵.

Rétrospectivement, Gusinde pourra commenter :

C'était la première fois que j'étais confronté avec les idées religieuses des Yámana, en particulier avec leur croyance en un *Etre suprême* mais, dans la Grande Tente, je n'en ai pas eu la compréhension nécessaire, car il m'était interdit de poser des questions – puis d'ajouter – *Watauineiwa* est un esprit *réellement* existant, alors que *Yetaita* est seulement une invention³⁶.

En lui faisant éprouver, dans son corps, la transformation logique mise en acte dans le *ciexaus*, les initiateurs de l'ethnographe ont donc permis au missionnaire de *vérifier sa propre vérité culturelle* : l'existence d'une Révélation primitive. Une Révélation qui éclaire la valeur incarnée par les trois masques que Gusinde va offrir au Musée missionnaire du Vatican³⁷ : non pas une victoire du chris-

34 M. Gusinde, *Los Indios de Tierra del Fuego. Los Yamana*, t. I, vol. II, cit., p. 819.

35 Ivi, cit., p. 850; p. 851.

36 *Ibid.*

37 La visite virtuelle du Musée missionnaire ethnologique du Vatican propose trois objets classés parmi les trente œuvres d'art les plus importantes rassemblées dans ses collections : une sculpture précolombienne provenant du Museo Borgiano de Propaganda Fide; une sculpture du panthéon de Mangareva, d'abord donnée au même musée par les missionnaires Picpus; enfin un masque donné par Martin Gusinde pour la fondation du musée du Vatican. La légende précise : « Les Yahgan utilisaient ce type de masque pour les rituels d'initiation

tianisme sur des « esprits » païens mais, bien plutôt, la trace matérialisée de la leçon de traduction culturelle que quelques indiens ont su administrer à leur visiteur. Une leçon qui anime, de manière souterraine, cette résurrection d'une culture originale.

Celle-ci est assurée par un intense travail photographique pour faire advenir dans l'image un des « peuples ethnologiquement les plus anciens », par une double rupture avec les codes visuels qui, au XIX^e siècle, ont anthropologisé les peuples colonisés à travers le paradigme évolutionniste³⁸, et avec l'éthique corporelle imposée par la christianisation. Gusinde déshabille les corps que les missionnaires avaient recouverts et que les colons avaient affublés de guenilles, pour faire advenir des sujets égaux, sinon supérieurs en dignité, avec les occidentaux à travers la splendeur des corps peints drapés dans de somptueuses fourrures, rapprochés par les mêmes liens familiaux qui structurent la parenté occidentale – le couple des parents et leurs enfants, une mère et son fils, une tante et sa nièce, une grand'mère et sa petite-fille : les Indiens du « bout du monde » font leur entrée dans le regard occidental à travers une *forme intermédiaire* qui assure l'imprévisible co-présence de deux mondes que tout sépare, co-présence

de la cérémonie Kina. Selon le mythe primordial des Yahgan, la suprématie des femmes fut suivie d'un renversement des rôles, périodiquement célébré à travers ce rite auquel ne participaient que les hommes qui étaient passés deux fois à travers le ciéxaus. A cette occasion, ils portaient alors des masques représentant des esprits pour menacer et effrayer les femmes et les non-initiés [...] Le masque fut donné au Pape en 1927. Il provient du musée privé que le père Martin Gusinde créa à Santiago du Chili. Ce père fut un des rares anthropologues qui visita et documenta la vie des derniers Yahgan ».

38 Voir E. Edwards, *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museums*, Berg, Oxford, 2001.

que De Martino qualifiera de cet étonnant terme de *riscatto*, à la fois rachat, libération, délivrance. Quant aux « esprits », les Indiens ont fixé des règles strictes pour reconduire la logique du secret, mais c'est un parti-pris esthétique qui prend en charge l'injonction de rétention : *détacher* les personnages peints et masqués de l'action rituelle dans laquelle ils sont engagés, les immobiliser dans des poses qui suspendent l'animation ordinaire des corps pour produire un effet d'apparition.

Des chamanes aux pleureuses

Lorsque De Martino mobilise l'ethnographie de la Terre de Feu pour renouveler la question théorique du conflit des rationalités, à partir de cet espace topographique imaginaire qu'il nomme le « monde magique », la question de la participation des ethnologues aux rites d'initiation, formulée au début du XX^e siècle par Marcel Mauss, n'est plus d'actualité. Il faut attendre les années 1960 pour qu'elle soit à nouveau posée. Aussi bien, ce ne sont pas les rites de classe d'âge, mais l'institution chamanique qui est au centre de ses préoccupations. Pourtant, quelque chose passe de la question posée par Gusinde quant au dédoublement des *contenus* de croyance qu'expérimente tout initié, à la question posée par De Martino quant au dédoublement de la *personne* même des initiateurs dans le cadre de l'investiture chamanique.

S'agissant de définir la fonction et la puissance de cet expert rituel, De Martino privilégie, on le sait, les récits rétrospectifs concernant la crise qualifiante et l'investiture des praticiens, les classes d'entités surnaturelles avec lesquelles s'instaurent des interactions rêvées ou hallucinées, les registres sensoriels et les techniques vocales que

leurs savoir-faire valorisent, les compétences qui imposent l'idée d'une distribution inégale de certains savoirs culturels. La qualité de ces registres descriptifs est, bien sûr, tributaire des ethnographies dont il dispose. C'est à la remarquable expérience ethnographique de Gusinde, particulièrement attentif aux techniques de dédoublement et aux effets émotionnels produits par l'art vocal du chaman selk'nam dont il a pu directement éprouver les effets, que De Martino est redevable pour introduire l'hypothèse d'une « dissoluzione dell'esserci », d'une dissolution de la présence volontairement recherchée par l'expert rituel³⁹.

Lo stregone fa venire il suo spirito adiutore mediante il canto. Come effetto del tutto naturale della cantilena a lungo protratta, monotona e intensa, connesso con un violento concentramento di tutte le forze psichiche, interviene di fatto una spossatezza, che equivale a un oscuramento della coscienza. Nella fantasia eccitata si scatena ora una ridda di immagini diversissime, e l'attenzione diretta e orientata verso un determinato oggetto torna sempre di nuovo a spingerle alla ribalta. Viene indotto in tal modo uno stato auto-suggestivo, una sorta di autoipnosi, nella quale lo stregone realizza le sue attitudini professionali.⁴⁰

Traduisant de l'allemand, De Martino commence par effacer le lexique vernaculaire – *xon*, *wáiyuwen*, *há'hmen* – qui désigne respectivement le chaman et ses « esprits » auxiliaires, substitue des forces « psychiques » à celles que le prêtre ethnographe qualifiait de « spiri-

39 E. De Martino, *Il mondo magico*, cit. p. 108.

40 Ivi, p. 109. Il s'agit d'une citation de M. Gusinde, *Die Feuerland-Indiäner. Los Selk'nam*, t. I, vol. II, 1931, p. 753. [la datation 1935 est erronée, nous la rectifions].

tuelles », et enfin, accentuant le registre psychologique de la suggestion et de l'hypnose, il introduit les termes de « transe » et de « personnalité seconde », absents du texte de Gusinde, pour qualifier l'énonciation complexe que le chant met en place :

La melodia propria di ogni stregone si allontana da quella di altri suoi compagni di professione solo in particolari inessenziali, ma ad ognuno essa comunica il passaggio allo stato di *trance*. E allora soltanto ha inizio la sua attività di stregone quando, come egli stesso dice, dopo un certo tempo non è più lui a cantare, ma la sua personalità seconda [son *wáiyuwen* écrit Gusinde] la quale prende il canto e lo prosegue, sí che lo stregone presta solo la voce per il canto⁴¹.

Dès lors, De Martino peut assimiler la transe chamanique à une possession maîtrisée que, dans une longue note où il reproduit les « phrases détachées » qui émergent du chant de Tenenesk, il définit comme une composition théâtrale :

È lecito avanzare l'ipotesi che attraverso l'evocazione artificiale di queste rappresentazioni affettive (rappresentazioni di potenza, di ammirazione, di rimpianto e simili) lo stregone, dopo aver faticosamente istituito l'ospite spiritico, cerchi di distrarsi, di raccogliersi in sé almeno fino a un certo punto, e di abbandonare a sé, sempre fino a un certo punto, l'attività della personalità seconda, cioè dello 'spirito'. D'altra parte determinate rappresentazioni affettive potrebbero anche avere un valore esortativo, una funzione stimolante. Ad ogni modo, quale che sia il significato psicologico di queste 'frasi staccate', esse denunciano l'intervento dell'esserci come presenza che, ricacciata per così dire nello sfondo della vita psichi-

41 Ivi, p. 110. Il s'agit d'une citation de M. Gusinde, *Die Feuerland-Indiäner*, cit., p. 774.

ca attuale, si avanza di tanto in tanto alla ribalta per esplicare la sua fondamentale funzione di 'regista' del dramma esistenziale⁴².

L'assimilation des « esprits » à une personnalité seconde, selon la psychologie dynamique de Janet, a pu favoriser l'émergence de ce modèle théâtral, qui nous est devenu familier depuis sa conceptualisation comme « théâtre vécu » par Michel Leiris⁴³ qui entendait surmonter ainsi l'opposition authenticité/inauthenticité. Mais c'est bien à Gusinde que De Martino en est, tout d'abord, redevable, lui qui assimilait constamment les grandes cérémonies du *Hain* à un théâtre, et qui s'est interrogé sur le régime de fiction qui soutenait l'épreuve de présentification des esprits que doit affronter tout novice.

Je ferai, aussi, volontiers l'hypothèse que l'ethnographie de la Lucanie doit une partie de sa singularité à ce voyage mental en terre indienne, sur les pas de Gusinde car, tout comme ce dernier, De Martino intègre, par le biais de femmes médiatrices, la dimension sexuée des usages et des savoirs propres à une société locale, exigence qu'aucun ethnologue de la France ne prend alors en compte. Mais pourquoi convoquer, à nouveau, l'ethnographie de la Terre de Feu dans la construction de cette autre figure, la « pleureuse du monde antique » ? Explicitement écartée de la construction d'un espace de comparaison centré sur la Méditerranée, quelques feuillets d'archives attestent, en effet, un retour critique en terre indienne⁴⁴. Reprenant, de manière détaillée, le traitement du cadavre chez les indiens Selk'nam et les conduites de deuil que Gusinde a décrites en en étant

42 Ivi, p. 117.

43 M. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Librairie Plon, Paris, 1958, ch. V.

44 Archives De Martino, 12. 5. 48-60.

personnellement témoin, De Martino traduit, mot à mot, les plaintes accusatrices des endeuillées indiennes qui voisinent immédiatement avec celles des endeuillées de Lucanie :

Solo Colui-lassù lo sa perché Colui-lassù hai lasciato morire quest'uomo? Era un eccellente corridore, come non ce ne sono altri... Che ne sarà di noi ? Come potremo cacciare i guanachi ? Che cosa riusciremo ora a catturare senza quell'eccellente corridore [...] Siamo diventati pochi. Una volta vi erano molti Selk'nam. Nelle altre terre vivono torme di altre genti. Vivono libere da persecuzioni. Quando uno muore non sentono il vuoto ma quando muore uno di noi, allora ci accorgiamo subito come oggi noi Selk'nam siamo ridotti in pochi... (Gusinde, 563) (Da confrontare col presunto lamento lucano)⁴⁵.

Puis, à partir des diverses techniques d'effacement de la personne du défunt, il conteste l'interprétation proposée par Gusinde des lamentations funéraires comme expression par excellence de ce même sentiment d'amour et de douleur commun aux peuples originaires et aux civilisés d'Occident.

Se si trattasse *solo* di amore e di dolore, o se il dolore e l'amore prendessero la forma che nei casi di morte e di lutto ci è familiare, perchè la ideologia del sepolcro clandestino, del tabù del nome, del legamento del cadavere, della combustione delle appartenenze ?⁴⁶

Et de réaffirmer, en mettant en relation les usages funéraires qui s'emploient à effacer la mémoire des morts, l'absence de ceux-ci dans l'imagerie onirique et la restriction aux chamanes du pouvoir

⁴⁵ Ivi, p. 56.

⁴⁶ *Ibid.*

de revenir hanter les vivants, l'opposition fermement établie entre un Occident soucieux de mémoire et une altérité tournée vers l'oubli.

Pourtant, les « paroles détachées » de Tenenesk en transe sont tout sauf des « paroles qui ne communiquent aucun savoir », comme l'écrivait Gusinde. Assimilé, par cette forme d'énonciation, à son *wáiyuwen* Tenenesk met en forme une expérience, tout à la fois individuelle et collective, de la perte et de la disparition :

Kausel était un puissant magicien et un homme bon; il est mort désormais depuis longtemps. - Mon père avait la réputation d'être le meilleur chasseur de toute la parenté : il ne rentrait jamais sans butin - Quand j'étais enfant, ô combien les Selk'nam étaient alors nombreux! Aujourd'hui, ils sont réduits à peu. Toutes mes sœurs et mes frères sont morts et moi-même je suis vieux maintenant. Mon *wáiyuwen* est très puissant, il m'apporte des nouvelles de loin. Maintenant il est épuisé et fatigué...⁴⁷

Elle rejoint les plaintes des endeuillés qui assimilent chaque mort à une mort collective : « Autrefois, il y avait beaucoup de Selk'nam. Dans les autres terres, vivent beaucoup de gens libres, sans persécutions. Quand l'un d'entre eux meurt, ils ne sentent pas le vide. Mais quand l'un d'entre nous meurt, alors nous sentons tout de

⁴⁷ De Martino traduit : « Kausel era un potente stregone e un buon uomo : è ormai un buon uomo : è ormai morto da molto tempo. - Mio padre era in fama di essere il migliore cacciatore di tutto il parenatado : non ritornava mai senza bottino. - Quando ero bambino, oh! Come grande era allora il numero dei Selk'nam! Tutte le mie sorelle e i miei fratelli sono morti, ed io stesso sono ormai vecchio. Il moi spirito adiutore è molto potente, mi porta notizie da lontano. Ora è esaurito e stanco... », E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 116.

suite combien aujourd'hui les Selk'nam sont réduits à peu ». Et c'est un même discours sur les effets dévastateurs de la colonisation que les femmes yamana ont adressé à leurs visiteurs occidentaux. Publiée par W. Koppers dans un ouvrage traduit, en 1947, en italien *La religione dell'uomo primitivo*⁴⁸, c'est cette « lamentation » que De Martino reprend en annexe de *Morte e pianto rituale* :

O, come siamo disgraziate, che questi due (Gusinde et Koppers) ci obbligano a cantare il lamento funebre. Essi vengono da un popolo numeroso e noi siamo in pochi. I pochi che ci sono rimasti sono come degli uccellini sfuggiti per caso al cacciatore. E Watauinéwa [l'essere supremo] ci portò via i buoni e solo i brutti e i meschini rimasero sino alla fine del popolo Yamana [...] Quanta gente c'era una volta all'ovest [il luogo natìo della donna]. Ora siamo rimasti in due o tre al massimo. E a me hai lasciato solo una parente di laggiù, ma alla fine rapirà anche lei. [...] Io non sono come le vecchie donne del nostro popolo. Queste parlavano e cantavano molto bene, molto meglio di noi oggi. E abbiamo perduto tutte queste belle parole, noi che adesso siamo costretti a parlare inglese o spagnolo. Così noi dimentichiamo le nostre belle vecchie parole yamana. La nostra lingua non ha più la vecchia sicurezza. O come siamo infelici per questo! E guarda come dobbiamo soffrire in questo mondo! Come siamo in pochi!⁴⁹

Faire entendre, au sortir d'une traversée du monde antique commencée avec les pleureuses de Lucanie, de lointaines plaintes tendues entre lamentation et réquisitoire : ne serait-ce pas un geste de repentir de la part de l'ethnologue qui n'a pas entendu, comme Carlo Levi, les « larmes se transformer en paroles et les paroles en

48 W. Koppers, *La religione dell'uomo primitivo*, trad. It. E. Rosati, Vita e pensiero, Milano, 1947, pp. 129-131.

49 E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 329-330.

pierres »⁵⁰ ? Ne serait-ce pas pressentir qu'il existe d'autres formes de mémoire que celles qui nous sont familières ? De fait, reconnaître les lieux inattendus où ces sociétés de l'oubli inscrivent leurs annales pourrait introduire à la question des diverses manières de se représenter le temps et de concevoir l'histoire, une question qui sera au cœur de la *Fine del mondo*.

50 C. Levi, *Le parole sono pietre*, Einaudi, Torino, 1955.

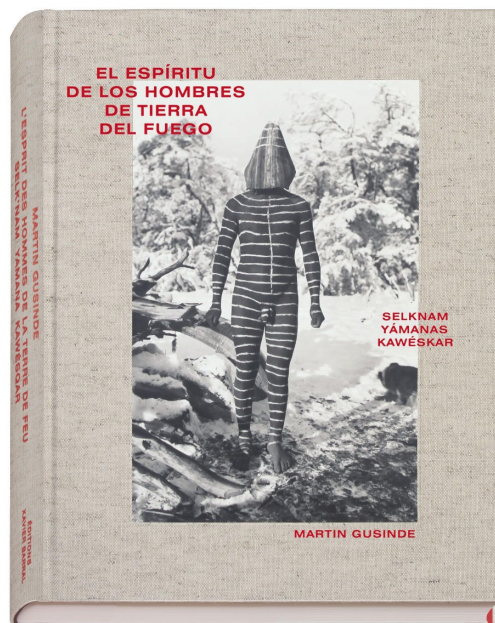
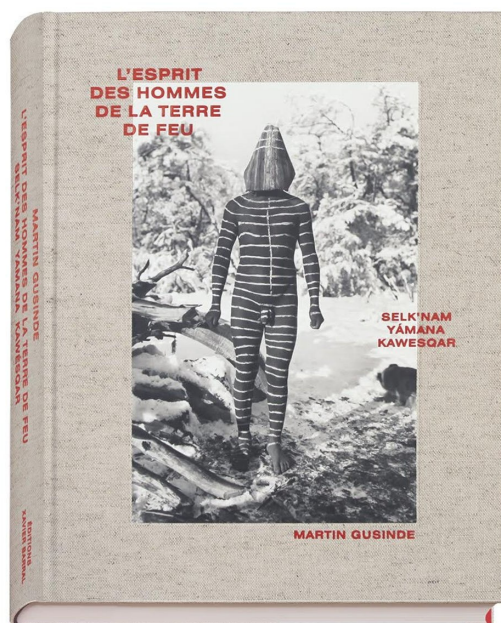
Crédits photographiques

fig. 1, 2 : © Zagher & Urruty Publications

fig. 3, 4, 5 : © Martin Gusinde/Anthropos Institut/Editions Xavier Barral

On retrouvera les photographies 3, 4, 5 aux pages 133, 123 et 31 dans l'oeuvre : Martin Gusinde, *L'Esprit des Hommes de la Terre de Feu, Selk'nam, Yamana, Kawésqar / El Espíritu de los Hombres de Tierra del Fuego, Selk'nam, Yámanas, Kawéskar* (Éditions Xavier Barral, 2015)

nostos 1 2016



UNO SCHELETRO NELL'ARMADIO ANDREW LANG E LA SUA RECEZIONE

Un duplice primato

Chi per il primo cercò di mettere a profitto della etnologia questa cospicua mole di ricerche fu un antropologo e un letterato inglese, Andrew Lang. Uomo di varia erudizione e di molteplici curiosità, il Lang era soprattutto un filologo zelante e spregiudicato, non senza una certa propensione romantica per tutto ciò che poteva mettere in iscacco, sia pure momentaneamente, l'ordine razionale delle cose. Fu per lui quindi un punto di onore battere proprio sul terreno dei fatti l'evoluzionismo e il materialismo allora imperanti, il che egli cercò di fare in due modi, con la scoperta della origine autoctona degli 'esseri supremi' dei primitivi, e con la segnalazione di fatti paranormali che avrebbero potuto essere a fondamento delle credenze animistiche e magiche¹.

1 E. de Martino, *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 174. Il brano è parzialmente citato e commentato (anche con riferimento a Lang e parapsicologia) in Silvia Mancini, *Postface* alla traduzione francese di E. de Martino, *Le Monde Magique*, Les Empê-

Si devono appunto a Lang due locuzioni – quella di «Essere Supremo» e quella di «poteri magici» – che hanno contribuito alla definizione dei due ambiti, chiamati coi rispettivi nomi di “religione” e di “magia” e allo studio dei rapporti tra questi due ambiti, che già a suo tempo apparivano come intriganti e difficilmente risolvibili. Si deve anche a Lang il suggerimento – riconosciuto dallo stesso de Martino – di allargare l'équipe di ricerca etnologica a uno studioso specializzato in scienze psichiche ².

Il riferimento di de Martino alle sue opere ne sottolinea il primato temporale, la centralità di un'intuizione fertile e anche il suo superamento nel pensiero di un autore, che si confronta con questo «antropologo e letterato», anche per andare dopo di lui. Il cauto riconoscimento – «cercò di fare» – del duplice primato dell'opera di Andrew Lang va rivalutato e compreso in tutto l'interrogarci di un oblio storico, di cui dovremo ritrovare le forme, come strada per capirne le ragioni.

A metà strada tra Tylor e Frazer, allievo del primo e maestro del secondo, non possiamo dire che Lang, persino in Inghilterra, abbia goduto di una fortuna analoga, dopo quella, grande, che aveva avuto in vita. E' un personaggio che oggi potremmo definire ormai fuori moda. Però il suo duplice primato (poteri magici/Essere Supremo) sarebbe già stato rivendicato da Mircea Eliade, proprio all'inizio di un commento poi apposto dallo stesso de Martino alla seconda edizione di *Mondo Magico*³: forse lo abbiamo messo da parte assieme all'orientamento del suo autore, che de Martino avrebbe definito «ir-

cheurs de Penser en Rond, Paris 1999, pp.384 ss., in un testo il cui metodo lascia peraltro molte perplessità.

2 De Martino, *Mondo Magico*, cit., p. 115 s.

razionalistico». Di recente, l'ottimo saggio di Gino Satta – apposto anche alla recente edizione di Bollati Boringhieri – entra ancora nella questione, per recuperarne gli interrogativi ⁴.

Quelli che mi pongo io sono un po' meno astratti. Chi era Lang come persona e come autore? In Italia, come è arrivato – semmai è arrivato - il suo nome? Conosciamo qualche traduzione dei suoi libri, precedente o posteriore al tentativo che vi sto per raccontare? E sotto quale dei suoi molteplici aspetti, di cui abbiamo appena cominciato a parlare, è arrivato ad Ernesto de Martino? Quale uso poi ne avrebbe fatto? E dopo di lui, chi ce lo ha fatto conoscere e eventualmente ne ha discusso? Proviamo a rispondere a queste domande, a una a una. E' dunque della ricezione in Italia di questo autore, a suo tempo noto e stimato, ma ormai passato nell'oblio, che parleremo in questa nota.

Ho iniziato questa ricerca la bellezza di più di quindici anni fa, in seguito a un primo incuriosito approccio, di cui dirò. L'ho poi ripresa e lasciata varie volte, per limitarmi a questa versione, che è appena aggiornata nella bibliografia. Ma le forze non me lo consentono, e dovremo quindi accontentarci di riandare al passato per ritrovarne anche le ragioni personali che hanno dato l'avvio a questa ricerca.

3 M. Eliade, *Scienza, idealismo e fenomeni paranormali*, in De Martino, *Mondo magico*, cit. pp. 167 ss. La prima data di pubblicazione del saggio in "Critique" è erroneamente indicata 1938 invece di 1948. Ovviamente non condivido le drastiche posizioni di Eliade circa l'efficacia dei poteri magici.

4 Gino Satta, *Le fonti etnografiche di Mondo Magico*, in De Martino, *Mondo magico*, cit. pp. 175 ss.

Uno scheletro uscito dall'armadio

La mia storia è iniziata così. Con uno scheletro uscito dall'armadio. Per poi rientrarci e starci in un riposo che temo ormai definitivo, per sempre. L'armadio stava in fondo a un corridoio, nella sede torinese di corso Vittorio Emanuele 86 – e conservava vecchie carte risalenti agli anni della “collana viola” e ormai traslocate dalle edizioni Einaudi a quelle di Bollati e Boringhieri.

Devo l'ironica espressione ad Alfredo Salsano, il quale nel dicembre del 2000 mi diede la fotocopia della Prefazione di un testo dattiloscritto che presentava varie correzioni a mano. Questa ne era l'intestazione:

Andrew Lang

DUPLICE ORIGINE DELLA RELIGIONE

E vedeva aggiunto dalla stessa mano: «trad. di de Francesco – Milano».

Il dattiloscritto è la traduzione italiana della seconda edizione di *The Making of Religion* di Andrew Lang, pubblicato presso l'editore Longman a Londra nel 1898 (la prima è del 1897).

Verrebbe quasi di parlare di una riesumazione. Anzi, duplice, perché è passato più di un quindicennio da quando ebbi il dattiloscritto tra le mani. Poi lo scheletro sarebbe tornato a riposare nell'armadio, per restarci definitivamente.

Lo scheletro di un morto anzitempo e rimasto insepolto può trasformarsi in un *revenant*, capace di operare tutti quegli sconvolgimenti di cui anche l'autore di *The Making of Religion* amò offrire al lettore copiosissime narrazioni, in questo e in molti altri suoi saggi. Per ora

ci basti osservare che se ciascuno di noi alberga almeno uno scheletro nel proprio armadio, per ciascuno di noi può essere più o meno facile aprire quella sua porta, trovare lo scheletro e prendere la decisione di portare a termine quanto fu intermesso in vita, onde conferire ad esso scheletro degna sepoltura. In questi casi, il lavoro che si richiede non è tanto quello di riprendere un progetto altrui per finire di eseguirne il disegno quanto piuttosto quello di fare i conti col tempo, nostro e altrui, e con le discontinuità del suo procedere, dentro e fuori di noi: il che è particolarmente visibile nella storia dei testi di cui stiamo per parlare e del loro intrigante e quasi ciclico oblio e riproporsi, come un fiume carsico che scorra e riemerge di tratto in tratto, assieme simile e diverso da sè, a seconda della qualità dei terreni che incontra e delle sotterranee trasmissioni di flussi di cui si alimenta. Per questa ragione, l'approccio ai nostri testi non potrà che rispondere all'intento di ricollocarli nei rispettivi tempi e nei relativi quadri interpretativi, seguendo una procedura inevitabilmente riflessiva, capace anche di interpretare il gesto compiuto dalle mani che hanno aperto il vecchio armadio.

Cominciamo dunque a dare una prima occhiata alle pagine dattiloscritte e corrette, che ebbi tra le mani. Nella forma in cui l'intero testo di Lang è stato ritrovato, esso appare completo e rispettoso dell'originale in lingua inglese, con la sola eccezione della dedica, mancante. Nella sua prima pagina la nota manoscritta «trad. di De Francesco – Milano» è apposta al titolo a centro pagina: *Duplici origine della religione*, che restituisce con pertinenza un titolo che già era apparso “intraducibile” nella lingua di Marcel Mauss e assieme ad esso la struttura concettuale dell'intero libro.

Conformemente al paradigma predominante negli studi dell'antropologia vittoriana, *The Making of Religion* intende infatti rappresentare la religione come un costrutto evolutivo che si sviluppa da un nucleo originario e comune, ma – con uno scarto bizzarro e pur tuttavia eclettico di cui dovremo chiederci la ragione – intende sostenere la tesi che questo nucleo non sia semplice bensì duplice, attribuendo a queste presunte “origini” l'immagine delle canne di un fucile, che sono due, assieme separate e interconnesse. Diremo in sintesi e in primissima approssimazione che per Lang tale duplicità – etnograficamente riscontrabile già al livello dei popoli più “selvaggi” – sarebbe costituita da un lato dalla credenza in un Essere Superiore creatore del mondo e delle leggi morali e dall'altro dalla credenza in forze o poteri, che nel linguaggio cristiano si declasserebbero a livello di “magia” e nel linguaggio odierno e laicizzato si ascriverebbero ai campi della metapsichica o della paranormalità e in quello dell'Inghilterra di fine Ottocento si ascrivevano a quello di una “ricerca psichica” scientificamente preposta al loro studio.

Ma restiamo ancora un po' sul nostro dattiloscritto, per meglio collocarlo nel suo itinerario editoriale. L'intero documento ci appare marcato da numerosi interventi a penna – parole o righe casate, o sottolineate o riscritte, ecc. – sempre molto chiari e leggibili, e accompagnati da alcune NdT scritte con la stessa mano, il che ci fa presumere che la stessa persona abbia tradotto il testo e lo abbia predisposto per la stampa. Il tutto è a sua volta conservato in una cartelletta che porta scritto a matita in alto (e a sghimbescio) LANG e più in basso, a margine e a penna, la seguente nota:

A posto (a parte gli accenti e gli indici dei richiami). Rivedere la grafia dei nomi, arbitrariamente mutata dal trad. Ad es. va Dinca, non Denca. Sono seguiti gli spazi e i corsivi.

La mano dell'estensore della nota è riconoscibilissima: Ernesto de Martino. Un altro scheletro dall'armadio.

Nel corso della stagione compresa all'incirca tra le stesure di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e *Il Mondo magico* (infine pubblicato nel 1948) de Martino prese in seria considerazione critica gli scritti antropologici di Lang, riservando reiterate e differenziate attenzioni ai due principali argomenti presentati in *The Making of Religion*. Siamo ora in grado di proporre una precisa datazione, grazie alla pubblicazione dell'epistolario tra de Martino – che sta a Bari – e Pettazzoni – ovviamente a Roma: il 22 gennaio 1942 il libro viene richiesto in un breve elenco di altri testi al professore che il 5 febbraio 1942-XX (sic.!) gli risponde di aver provveduto alla spedizione. De Martino il 18 febbraio gli comunica di aver ricevuto il libro, che deve aver divorato, se il 6 maggio Pettazzoni gli dà contezza di averlo avuto indietro. Più tardi, il 21 ottobre dello stesso anno, de Martino gli farà richiesta di un altro libro di Lang, *Magic and Religion*, a Pettazzoni, che il 27 dello stesso mese gli scriverà: «Provvedo a farVi spedire in plico raccomandato il Lang, *Magic and Religion*, che, se non erro, esiste nella Biblioteca della Scuola»⁵. Le Regie Poste funzionavano a quei tempi!

Il primo dei due libri, *The Making of Religion* appunto, sarebbe stato poi precocemente scelto per far parte di quella rosa di testi stranieri progettati per la Collana Viola, onde rendere accessibili gli stru-

⁵ R. di Donato e M. Gandini, *Le intrecciate vie. Carteggio di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

menti a suo avviso fondamentali per una rifondazione dei metodi e dei saperi etnologici e storico-religiosi. La accurata documentazione, finemente raccolta e analizzata da Pietro Angelini, ci consente di ricostruire nelle grandi linee le vicende editoriali, che portarono quest'opera dalla nascita della sua proposta al suo lungo letargo. Il titolo è già presente in una lista che a tutt'oggi risulta essere la prima inviata da de Martino da Bari, il 20 luglio 1945, alla Casa Editrice Einaudi e tempestivamente accettato dall'editore, almeno per quanto concerne la richiesta dei diritti.

Nel 1948, la casa editrice annuncia come grande novità la imminente pubblicazione della *Collezione di studi religiosi etnologici e psicologici*, che sarebbe stata poi la cosiddetta *Collana viola*, con cui sarebbe uscito *Mondo magico* e sarebbero dovuti uscire Tylor, Frazer, Durkheim, Frobenius e Lang⁶. Si parla – al solito – dell'opportunità che il testo abbia una prefazione scritta dal proponente e infine in una lettera del 24 gennaio 1950 Pavese potrà comunicare a de Martino di prevedere per il prossimo anno l'uscita anche della traduzione del testo di Lang, *The Making of Religion*, che risulta già pervenuta nelle mani del suo corrispondente⁷.

6 L. Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 287 e n., cfr. lettera di Einaudi a Venturi datata 25 settembre 1947, in ivi, p. 418, n. 420.

7 P. Angelini, *Cesare Pavese – Ernesto de Martino. La collana viola. Lettere. 1945-1950*, Bollati Boringhieri, Torino 1991. Qui, vedasi Pavese (p. 173): «attendendo prefazione e versione riveduta da te» (p. 175); «così tu hai in revisione due Eliade, un Hauer, un Lang, ecc.» (lettera datata 9 gennaio 1950); «sarei più tranquillo se ricevessi da te pronti i manoscritti Hauer, *Die Religionen* (con revisione e prefazione) e Lang, *The making of religion* (con revisione e prefazione)» (lettera datata 25 maggio 1950, p. 179).

Il suicidio di Pavese, il 28 agosto dello stesso anno, fa precipitare gli eventi e le sorti della collana sembrano ormai segnate. Passano i mesi e tra le mani di de Martino «sono ancora i seguenti dattiloscritti di traduzioni: Lang, *The Making of Religion*, Elkin, *The Australian Aborigenes*, Hauer, *Die Religionen*, Kosven, *Il matriarcato* (dal russo), opera che sconsiglio per varie ragioni»⁸.

Da allora, le traduzioni di due testi – lo Elkin e il Kosven – hanno comunque avuto il loro compimento editoriale. Il dattiloscritto di Lang è riemerso dall'armadio, privo di quella prefazione che de Martino avrebbe dovuto fare e che presumibilmente non fu più scritta, visto anche che non ce n'è traccia tra le carte del suo archivio. Quanto allo Hauer, per il momento il suo scheletro sta ancora nascosto da qualche parte...

In breve su Lang

Per un lettore non specificamente informato, traduciamo dall'inglese la voce che l'*Encyclopaedia Britannica* tuttora dedica alla sua persona⁹:

8 Da una lettera di sollecitazione di intenti scritta da de Martino a Einaudi il 18 nov. in cui viene avanzata una proposta di ristrutturazione della collana. In Angelini, *Cesare Pavese – Ernesto de Martino*, cit., p. 182.

9 *Encyclopaedia Britannica*, vol. 13, p. 690 – voce non firmata – cito dall'edizione del 1962, non disponendo dell'accesso a altri testi precedenti o successivi. L'*Encyclopaedia Britannica*, lo ebbe come collaboratore almeno per le voci *animism* (vol. 1, p. 999), *apparitions* (vol. 2, p. 127 sg.), *ballad* (vol. 2, p. 994), *ballade* (vol. 2, p. 996) e *Tale*. L'edizione del 1962, che possiedo, conserva solo, per intero, la voce *Apparition* e parte delle voci *Prometheus* e *Tale*.

LANG, ADREW (1844 – 1912) Studioso e letterato scozzese, nacque a Selkirk il 31 marzo 1844. Fu allievo alle elementari di Selkirk, all'Accademia di Edimburgo, all'Università di St. Andrews, all'Accademia di Edimburgo e al Balliol college di Oxford. Tenne un corso al Merton fino al matrimonio nel 1875, quando si trasferì a Londra. Lang fu uno dei più grandi giornalisti del suo tempo, sempre fresco e originale, e scrisse con una mente che spaziava in tutti i tipi di una conoscenza eccentrica. Scrisse fondi per il *Daily News*, articoli di letteratura e critica per il *Morning Post* e altri giornali; per la 9^a edizione dell'*Encyclopaedia Britannica* scrisse anche le voci: ballate, cristalloscopia, poltergeist, totemismo e molte altre.

Fu profondamente interessato alla storia scozzese, specialmente a quella degli Stuart; sarebbe quasi divertente definirlo l'ultimo dei Giacobiti. Aveva una grande passione per le trame *unravelling* e misteriose e la storia scozzese gliene dava molte opportunità. Tra le sue opere in questo campo citiamo: *The Mystery of Mary Stuart* (1901, rev. 1904), *The Portraits and Jewels of Mary Stuart* (1906), *John Knox and the Reformation* (1905), *Pickle the Spy* (1897), *History of Scotland from Roman Occupation to the Suppression of the last Jacobite Rising* (4 voll., 1900 – 1907).

Un lavoro che contiene molte piacevoli digressioni; e altre monografie su argomenti scozzesi. Si interessò anche di storia francese; scrisse un libro sull'“Uomo dalla Maschera di Ferro”, che intitolò *The Valet's Tragedy* (1903) e una polemica con il lavoro di Anatole France su Giovanna d'Arco nel libro *The Maid of France* (1908).

Lang fu un romantico incurabile, e questa è una sola delle ragioni del suo grande successo come scrittore per l'infanzia. Intere generazioni sono state deliziate con la lunga serie di libri di fiabe, a cominciare dal *Blue Fairy Book* (1889) e via di seguito col *Red*, il *Green*, il *Yellow* e poi con storie vere, ugualmente incantevoli. L'interesse principale di Lang è stata la poesia. Ha pubblicato molti volumi di versi, a cominciare da *Ballads and Lyrics of Old France*

(1872), nel quale si è provato a scrivere in vari metri. Fu deluso dalla recezione del suo poema narrativo su *Helen of Troy* (1882). I suoi seri studi omerici si sono realizzati nella collaborazione con S.H. Butcher in una versione in prosa dell'*Odissea* e con E. Myers e Walter Leaf in una dell'*Iliade*.

L'altro interesse principale di Lang fu rappresentato dal mito e dal folklore. Ha dato seri contributi all'argomento in *Custom and Myth* (1884), *Myth, Literature and Religion* (2 voll., riv. 1899), *The Making of Religion* (1898).

Morì a Banchory, il 20 luglio 1912.

E, in sintesi, leggiamo anche la voce dell'*Enciclopedia Italiana* che porta la data del 1933 e l'importante firma di un grande studioso, cui nell'*Enciclopedia* era anche affidata una sezione dedicata alla storia delle religioni, Raffaele Pettazzoni:

LANG, Andrew. - Nacque a Selkirk (Scozia) il 31 marzo 1844; studiò a S. Andrea e a Oxford; fu "fellow" del Merton College a Oxford, poi giornalista e scrittore libero a Londra; morì a Banchory (Aberdeenshire) il 20 luglio 1912. Fu scrittore brillante di straordinaria versatilità. Pubblicò alcuni volumi di versi, studî letterari e di storia scozzese. Lavorò alla traduzione dei poemi e degl'inni omerici, illustrandoli con riscontri etnologici. Senza essere uno specialista, lasciò traccia duratura negli studî di mitologia e di scienza delle religioni, spiegando l'irrazionale nel mito come un residuo della mentalità "selvaggia", mentre la religione sarebbe un prodotto del pensiero razionale, e soprattutto segnalando presso popoli incolti la nozione originale, non mitica né animistica, bensì religiosa, d'un essere supremo: con che egli si oppose alle teorie prevalenti della scuola antropologica e precorse in parte un movimento di studî oggi in pieno sviluppo.

A questo testo, fa seguito una bibliografia essenziale dell'Autore¹⁰, con una scelta molto ricca e diversificata, ma che omette però di accennare a quella dimensione rappresentata, negli studi e nella vita, da quanto allora si chiamava approccio all'occulto. Per Lang e per molti del suo tempo, era questo un contatto che assumeva la forma di uno studio "scientifico" dei fenomeni dai molteplici risvolti emotivi difficilmente spiegabili, come un "spostamento di oggetti" o una "visione a distanza". E magari anche una "premonizione", fino all'incontro con un terrificante gatto spettrale, che per Lang segnò l'approssimarsi di una morte annunciata e poi descritta e raccontata al lettore¹¹.

10 Alla biografia Pettazzoni aggiunge una bibliografia che sembra privilegiare il Lang letterato: «Opere principali: Versi: *Ballades in Blue China* (1880 e 1881); *Helen of Troy*, poema (1882); *Rhymes à la mode* (1884); *Ban and Arrière Ban* (1894); *Collected poems* (1923). Critica letteraria: *Books and Bookmen* (1886); *Letters to Dead Authors* (1886); *Letters on Literature* (1889); *Shakespeare, Bacon and the Great Unknown* (in difesa di Shakespeare, 1912). Storia: *History of Scotland to the suppression of the last Jacobite Rising* (1746), voll. 4 (1900-1907); *The Mystery of Mary Stuart* (1901; 2^a ed., 1904); *John Knox and the Reformation* (1905); *Pickle the Spy* (identificazione del personaggio cui allude W. Scott nell'introduzione a *Redgauntlet*; 1897); *The Companions of Pickle* (1898); *Prince Charles Edward* (1900). Su Omero: *Homer and the Epic* (1893); *The Homeric Hymns* (trad. ingl. e importante saggio introduttivo, 1899); *Homer and his age* (1906); *The World of Homer* (1910). Mitologia, religione e folklore: *Custom and Myth* (1884); *Myth, Ritual and Religion* (1887, voll. 2; 3^a ed., 1906); *Modern Mythology* (1897); *The Book of Dreams and Ghosts* (1897); *The Making of Religion* (1898; 3^a ed., 1909); *Magic and Religion* (1901); *Social Origins* (1903); *The Secret of the Totem* (1905)».

11 Charles Richet, *Traité de Métapsichique*, 2, Edition refondue, Paris 1923, p. 400.

Caleidoscopio

Lang fu autore stimato in entrambi i campi della sua produzione – letteraria e scientifica – e ai suoi tempi molto letto e discusso. A un caleidoscopio è stata paragonata la sua copiosissima attività, dai settori vari e cangianti a seconda di un movimento che ne ricomponga il disegno.

A ricostruirne la storia disponiamo della accurata biografia di Green, corredata da una bibliografia molto ampia: pur nei limiti di una trattazione più propensa a mettere tra parentesi l'interesse del nostro autore per i cosiddetti fenomeni “psichici”, ci fornisce le prime strade per penetrare l'ambiente frequentato dal nostro Lang, e ritrovarne i comuni stili culturali. E la sua duplice figura di studioso e di scrittore di *fiction* va ascritta, secondo Orel, in quella polimorfa generazione dell'età vittoriana caratterizzata dalla presenza di molteplici interessi e molteplici esplorazioni. Per l'antropologia poi, la critica storica troverà luogo e critica nel poderoso testo dello Stocking¹², che non trascura di diffondersi anche sul nostro autore per ambientarne l'opera.

La sua è una curiosità onnivora, ultraproduttiva, ma anche coerente nella diversità di registri, tra il funzionale e lo scientifico. Entra nel campo dell'antichistica traducendo l'Odissea e l'Iliade, rispettivamente con Butcher e con Myres e W. Leaf, di cui non sono ignote le simpatie spiritiste. Il suo contributo alla demolizione di una lettura filologica dei miti viene ormai unanimemente riconosciuto. Prose-

12 R. L. Green, *Andrew Lang*, ed. Ward, Leichester 1946 (ne ricaviamo le varie notizie sulla vita); H. Orel, *Literary Critics*, Macmillan, London 1984, v. cap. 5 intitolato Lang, pp. 124 – 150 e note pp. 214 – 217; W. Stocking, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York 1987, p. 320.

gue in una scrittura “fantastica”, fatta di storie per adulti e di fiabe per bambini con libri che continuano a tutt’oggi ad essere pubblicati in Inghilterra, e sono anche offerti on-line. Questi bambini Lang li chiamava “piccoli selvaggi” ovviamente per segnare un’identità che è tipica di quei tempi. Ma forse anche per riconoscere quella recente costruzione di una “infanzia” come categoria sociale tanto poderosamente affermata in questi ultimi tempi¹³.

Miti, fiabe, racconti, più o meno “finzionali”, più o meno “di storia” o di “antropologia”; opere talvolta letterarie talaltra oggetto di studio: tutta una produzione detta diversa, ma di cui evidentemente vedeva la possibilità di una convergenza.

Quanto poi al folklore, almeno dal 1889 Lang fu membro attivo della accreditata *Folk-Lore Society*, nella cui rivista interloquì, tra altri, con R. R. Marett, S. Hartland e P. Sébillot¹⁴ e alla sua morte la rivista gli dedicherà un *Obituary*¹⁵ – in cui possiamo vedere anche

13 Sull’infanzia come categoria sociale costruita nella modernità anche attraverso i libri per bambini, cfr. le varie fondamentali opere di Marc Soriano.

14 G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino 1952, pp. 476 ss, A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palumbo, Palermo 1973, pp. 166 ss. Nella rivista “Folk-Lore” vedansi: A. Lang, *Address to the Folk-Lore Society. Session 1889-90*, in “Folk-Lore”, I, 1890, pp. 4 – 15 (con lettera di P. Sébillot, ivi, p. 4- 5 e infine *Discussion*, pp. 15-16); A. Lang, *Australian Gods: a Reply*, in “Folk-Lore”, X, 1899, pp. 1 -46; E. S. Hartland, *Australian Gods: Rejoinder*, in “Folk-Lore” X, 1899, pp. 46 – 57; R. R. Marett, *Pre-animistic Religion*, in “Folk-lore”, XI, 1900, pp. 162 – 182; E. Sidney Hartland, *The ‘High Gods’ of Australia*, in “Folk-Lore”, IX, 1898, pp. 290 – 329; A. Lang, *Protest of a Psycho-Folklorist*, in “Folk-Lore”, VI, 1895, pp. 236 – 258; A. Lang, rec. a P. G. Schmidt, *L’Origine de l’Idée de Dieu*, s.e., Vienne 1910.

15 *Obituary*, in “Folk-Lore”, XXIII, 1912, pp. 358 – 375.

una sua foto che campeggia in prima pagina – cui partecipano le maggiori firme inglesi e francesi: R. Clodd – un avversario-amico con cui aveva polemizzato a lungo –, R. R. Marett, A. Van Gennep, W. M. R. Rivers e infine Padre Schmidt – tutti credenti in qualcosa di soprannaturale, comunque accomunabili nella categoria degli accreditati studiosi di un evoluzionismo ormai sull'orlo della fine.

Una vita interamente dedicata allo studio e alla scrittura – tutti i biografi convergono nel sottolineare questo aspetto. Qui, prendiamo atto dell'esistenza di una cerchia di amicizie forti che – attraverso frequentazioni, scambi epistolari, scherzi letterari – sono, per lo più, “amici scozzesi”, una bella lobby intellettuale del tipo di quella così denominata e descritta da Mauss a proposito degli amici di Frazer¹⁶. Queste relazioni legavano tra loro non soltanto Lang e Haggard, di cui diremo più avanti, ma anche altri personaggi: ad esempio, l'editore Longman, il quale si può dire abbia avuto l'esclusiva della produzione di questi due autori, il pittore W. B. Richmond, che riceverà in

16 Sugli “amici scozzesi” di Frazer scrive molto positivamente Mauss già nel 1928 (M. Mauss, *L'œuvre sociologique et anthropologique de Frazer*, in Id., *Oeuvres. Cohésion sociale et division de la sociologie*, vol. III, Les éditions de Minuit, Paris 1969, p. 526), che attribuisce anche a loro l'impulso verso gli studi antropologici, con citazione anche di Lang. Da varie fonti apprendiamo che al St. Andrew's di Oxford – diretto da Tylor e Max Müller – erano “scozzesi” Lang, McLennan e Robertson Smith. Nel tratteggiare il profilo di Lang viene spesso sottolineata la scozzesità dei suoi amici Mauss sottolinea: «Bisogna notare questa tradizione scozzese. È fatta di chiarezza, di libertà, di razionalismo, di coraggiosa eleganza» e raccoglie l'eredità di Hume, Adam Smith. Ma una delle facce di Lang guardava all'irrazionale, con continui riferimenti a Walter Scott, anche in *Making of Religion*. Varrebbe la pena di avvicinare la “scozzesità” di Lang allo stereotipo etnico, che rappresenta lo scozzese come essere istintivo e irrazionale.

omaggio la dedica di *The World's Desire*, ed è anche autore di un ritratto del nostro personaggio, rappresentato in una tipica posa piena di eleganza e di contenuto romantico *spleen*. Un altro amico è R. L. Stevenson, il fortunato autore di *L'Isola del Tesoro*, con cui Lang scriverà anche *Where is Rose?*, un racconto che si sviluppa attorno alla ricerca di una persona scomparsa e che addirittura costituirebbe il primo esempio di un thriller, persino in anticipo su Conan Doyle.

Ancora. Allievo di E. B. Tylor tenne rapporti epistolari anche quando lasciò Oxford per Londra e le sue idee sembravano divergere sempre di più da quelle del Maestro¹⁷. E della sua precoce e critica vicinanza a Frazer si parlerà per molti tratti della sua vita.

Mite e dolce nel carattere, a detta di tutti, una sorta di stile in un certo senso “romantico”, o meglio, “preraffaellita” ne contraddistinguerebbe vita ed opere. Una morbida curiosità spazia su territori diversi, di cui sembra peraltro avvertire la affinità, ma assieme – e con gli altri – contribuisce alla costruzione. E seppe navigare in ciascuno di essi con una leggerezza, che lo stesso Mauss alla fine del secolo avrebbe ritenuto degna di attenzione pur nella critica a una certa superficialità. A esser preso di mira da quest'ultimo studioso è l'adesione a uno spiritismo che andrebbe parallelo a quel criterio comparativo, facile e superficiale, che lo portava ad accostare, rendendoli eguali, fenomeni non sufficientemente messi a fuoco nelle loro dimensioni storiche e sociali. Ma non facevano così vari suoi contemporanei?

17 M. Demoor, *Friends over the Ocean. Andrew Lang's American Correspondants – 1881 – 1912*, Wetteren Universa, Wetteren 1989. Alle pp. 133 n. 6 e 162 n. 1 ci informa su questo discepolato, specificando che la corrispondenza con Tylor è conservata al Pitt Rivers Museum di Oxford.

Insomma, fiabe e leggende, miti e magia sono assieme argomento di scrittura e oggetti di uno studio che li accomuna tutti sotto quell'orientamento "mistico" che differenzierebbe le culture dei "selvaggi" da quelle Europee, in una storia che, dall'altra parte, imputerebbe anche a noi la colpa di aver trascurato la pur esistente forza di questo tanto vituperato "irrazionale".

Quasi inevitabile che su di lui operasse la seduzione di uno spiritismo che nella scienza cercava l'avallo dell'esistenza di oscure forze dell'anima. Il libro da cui siamo esorditi e ancor più quello che si intitolò *Magic and Religion* attesta di un suo forte interesse per quella che si sarebbe chiamata "metapsichica"¹⁸, un campo che, a fine secolo, sedusse non solo gente comune, ma anche uomini delle più svariate scienze accademiche e no¹⁹.

Fu anche un seguace attento di quella *Society for Psychical Research* (che operava già dal 1882) di cui sarebbe stato anche Presidente, nel 1911²⁰. Insomma, con Ellenberger possiamo trovarci d'accordo nel situare anche Lang come attivo e accreditato collaboratore nella strada di quella "scoperta dell'inconscio" di cui ha sapientemente ricostruito il percorso²¹.

Oggi la sua scrittura ci potrà magari apparire un composito, che accompagnava una grande inquietudine di giudizio e di ricerca, e

18 Sotto la voce *Ch. Richet* dell'*Enciclopedia Italiana* redatta da Emilio Servadio veniamo informati che questo termine sarebbe stato coniato da Richet.

19 J. Oppenheim, *The Other World. Spiritism and psychical research in England, 1850 - 1914*, Cambridge 1985, Cambridge University Press, Cambridge 1985 - alle pp. 39, 135, 262 rif. a Lang.

20 Ch. Richet, *op. cit.*, p. 37 nota 2.

21 H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1976 (trad.it.).

magari anche una certa superficialità e leggerezza, un insieme contraddittorio e tenuto assieme da una discussa sicurezza di sé e della sua volante persona. Insomma, Lang ci può oggi risultare anche noioso, sia per i temi trattati che per il linguaggio impiegato. Chi discetta più, arrovellandosi sull'esistenza di "selvaggi" col loro Essere Supremo? Chi va più alla ricerca di origini convalidate una volta per tutti? Chi condivide più la certezza di un traguardo da tutti condiviso? Continuano però ad attrarci quei territori della "magia" e dell'"irrazionale", che vediamo agire in un tempo e in un luogo, magari una Londra *fin de siècle*, certa di sé ma incerta sul proprio compito e sul proprio futuro. La guerra avrebbe radicalmente messo tutto in discussione²². Ma, alla sua vigilia, la vita di Lang era già finita.

E in Italia?

Che fortuna ebbe Lang, nella sua patria d'origine? Come fu recepito altrove? Come arrivò in Italia? Tentiamo qualche sondaggio, di certo parziale e necessariamente limitato alla sua fortuna di studioso.

In vita, fu stimato e discusso. Tutti accordano su questo punto. Ebbe però due avversari. Uno fu Edwar Clodd, il loquace oppositore in una polemica, poi riportata anche da de Martino²³. Un altro fu nientemeno che Padre Schmidt. Con quest'ultimo si affrontò a lungo, sostenendo la tesi di una storia umana che, nella fede in Dio, si sarebbe sviluppata esattamente nel senso contrario a quello ribadito dal potente sacerdote, fedele alle assolute Verità vaticanesche... Ma

22 Sul tema vedasi E. Gentile, *L'Apocalisse della Modernità. La grande guerra per l'uomo nuovo*, Mondadori, Milano, 2008; *Apocalisse. Modernità e fine del mondo*, a cura di N. Novello, Liguori, Napoli, 2008.

23 De Martino, *Il Mondo magico*, cit. pp. 179 ss.

alla fine anche i contrari si possono accordare ... E Padre Schmidt parteciperà anche alla sua commemorazione collaborando al numero speciale che la rivista "Folklore" dedica al suo *Obituary*²⁴.

In Francia, ogni ipotesi evoluzionista, nel bene o nel male, sarebbe stata finalmente presa di petto da Mauss, che tra l'altro, già alla fine del secolo, recensì ben tre libri di Lang²⁵. E' la forza della società che si impone, colle sue istituzioni e i suoi ordinamenti. Siamo tra fine e inizio secolo. Lang è ancora in vita, un contemporaneo da affrontare di petto. Ma è finalmente scosso tutto un sistema di certezze su cui si fondava la centralità dell'uomo europeo, persino quando fosse scosso da profondi dubbi.

E in Italia? Tra fine e inizio secolo la presenza di Lang era appena percepibile, e solo indirettamente attraverso i nomi degli antichi avversari, la cui parola in Italia appariva rafforzata dall'autorità vaticana, attenta a una controllata divulgazione del sapere.

Il primo esempio è quello di Clodd. Della variegata sua opera furono tradotti solo alcuni testi destinati all'"educazione" dell'infan-

24 Vedasi *supra* alla n. 14.

25 Le critiche di Mauss al metodo di Lang esordiscono già alla fine del secolo, con riferimenti nell'"Année Sociologique" e con tre recensioni a: *Modern Mythology, Making of Religion, Magic and Religion*, ora in: Marcel Mauss, *Oeuvres*, cit., vol. I, rispettivamente alle pp. 276 ss., 120 ss., 136 sgg. (anni: 1899, 1900, 1903). Precedenti riferimenti a Lang anche nelle recensioni a Jevons, Brinton, Müller. Una attenzione a Lang dimostrerà anche – in un senso che direi ancora evoluzionista – E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris 1912, cito dalla traduzione italiana della seconda edizione del 1971 di Id., *Le Forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1961: oltre a numerosi riferimenti all'autore, alle pp. 201 ss. e 317 ss. De Martino sviluppa i rilievi critici concernenti la natura del "religioso".

zia, non quanto riguardasse altri temi²⁶.

Il secondo esempio è quello di Padre Wilhelm Schmidt, devoto e potente interlocutore di Lang, in vita e in morte, e la cui opera principale era di certo conosciuta nella sua lingua originale tra i rappresentanti di un'alta cultura, non solo religiosa. All'inizio degli anni '20 possiamo collocare la prima traduzione di una sua opera divulgativa, il *Manuale di Storia comparata delle Religioni*, un libro di grande successo, che ebbe ben quattro edizioni ed è attualmente ancora consultabile in moltissime biblioteche di seminari e conventi. In questo testo possiamo incontrare numerosissimi riferimenti a Lang e perfino un intero capitolo intitolato *Il Gran Dio dei primitivi* interamente dedicato all'esposizione delle teorie e della fortuna di un autore, le cui teorie sull'origine dell'Essere Supremo erano valutate come fondatrici dello stesso indirizzo sostenuto dal possente Padre Schmidt²⁷.

È proprio all'inizio degli anni '20 che possiamo datare un certo studio dell'opera del nostro autore, che cercasse di farsi strada in un mondo tanto confessionalmente selettivo. Ci furono due studiosi che lessero Lang nella lingua originale e anche lo discussero: due diversissime persone, che non interloquirono tra loro su nessuna que-

26 Su Internet ho trovato le seguenti traduzioni di E. Clodd, *Le credenze religiose dell'umanità*, Lapi tipografo, Città di Castello, 1884; *I Pionieri dell'Indagine*, 1910; *Storia dell'Alfabeto*, 1903; *Fiabe e filosofia primitiva. Tim Ton Tot*, 1906; editi tutti da Bocca, Torino.

27 Padre W. Schmidt, *Manuale di Storia comparata delle Religioni*, Morcelliana, Brescia, 1923 – con edizioni successive: 1934, 1938, 1943. Su Lang, vedi passim e cap. XII, pp. 280-301. Cattolico è anche l'indirizzo di A. C. Blanc, (che leggo in libro con dedica autografa a de Martino), *Il Sacro presso i Primitivi*, Tipografia dei Quintili, Roma 1945; su Lang, pp. 113 ss.

stione, ma a vario titolo sono considerati Maestri di Ernesto de Martino: Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni. E il nostro Lang arrivò allora con una ulteriore scotomizzazione delle sue stesse tematiche “antropologiche”, ciascuna delle quali sarebbe stata assegnata a ambiti diversi, quello detto della magia e quello della religione. E sarà proprio questa scotomizzazione a far problema per de Martino, come vedremo più avanti.

L'Essere Supremo

Il Lang fu un letterato e fu un antropologo. Quando la scienza delle religioni era ancora dominata dalla dottrina della scuola “filologica” capitanata da Max Müller, il Lang era sceso in campo vigorosamente a sostegno dell'indirizzo antropologico, e più particolarmente tyloriano. Del Tylor aveva anche condiviso da principio, com'egli stesso dichiara, l'opinione delle origini missionarie degli esseri supremi dei selvaggi²⁸.

Il giudizio – con parole di cui forse si sarebbe più tardi ricordato lo stesso de Martino, nel brano citato all'inizio di questo nostro saggio – trova qui la sua sintesi. Edito nel 1922, *Dio. L'Essere Celeste nella Credenze dei Popoli Primitivi* di Raffaele Pettazzoni è unanimemente riconosciuto come il libro che diede un grande impulso all'avvio, in senso laico, della storia delle religioni in Italia, sino ed oltre quei tempi controllato da possenti detentori di un indirizzo cattolico. A Lang Pettazzoni riconosce un duplice primato: quello di aver individuato tra gli Australiani la presenza di una figura da lui

28 R. Pettazzoni, *Dio. L'Essere Celeste nella Credenze dei Popoli Primitivi*, Zanichelli, Roma 1922.

stesso indicata col nome di Essere Supremo²⁹.

Pettazzoni fa riferimento a Lang discutendo di due sue opere: *Myth Ritual and Religion* nell'ed. del 1906 – un'edizione dunque diversa da quella letta e citata da Macchioro – e lo stesso *Making of Religion* che cita nella terza edizione del 1909 – e in più pagine espone e discute la sua etnografia e il suo pensiero. E ribadisce che lo studio di questo autore fa da filo rosso a tutto il suo libro, il quale può così avanzare “di tappa in tappa”, seguendone le informazioni e riflettendo sui criteri secondo cui sono state raccolte e interpretate:

Con ciò intendiamo riprendere, con altro indirizzo, il disegno dal Lang; il quale già dallo studio degli esseri supremi australiani era tratto ad allargare il suo orizzonte d'osservazione alle credenze di altri popoli primitivi. [...] Ecco dunque che partendo dal continente australiano noi ci mettiamo in via, a percorrere sulla faccia della terra di tappa in tappa il nostro cammino³⁰.

Non ne condivide dunque il metodo, e più tardi la critica si farà più aspra e circostanziata³¹. Ma la sua attenzione resterà pur sempre dedicata a una delle due facce del nostro bifronte autore.

La magia

Nel 1920, era uscito *Zagreus* di Vittorio Macchioro³², libro assai dotto in tutti i riferimenti bibliografici, e forse però più leggibile

29 Su Lang in generale cfr. ivi, pp. 43 ss e 82 ss, riferimenti bibliografici alle pp. 26 ss, 43 ss.

30 Ivi, p. 83.

31 R. Pettazzoni, *L'Onniscienza di Dio*, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino 1955 (alle pp. 4 ss, 26, 41 ss le principali critiche).

32 V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'Orfismo*, Laterza, Bari 1920.

per un più largo pubblico, per il suo cattivante tema. Ad essere fatto conoscere al lettore italiano è il tema delle più varie manifestazioni di quanto veniva chiamato col nome di magia.

Seguendo un'istanza a suo tempo introdotta dallo stesso Lang, anche Macchioro ricorre alla comparazione tra greci e "selvaggi". In più punti ne discute ampiamente, con vari esempi tratti da una piccola ricerca personale, relativa al Vicino Oriente e all'India, e altri di cui cita la fonte in Frazer, Lévi Bruhl, Hubert e Mauss e nello stesso Lang, dal cap. X del suo *Myth, Ritual and Religion*, nella seconda edizione del 1901³³.

Ne fa da fulcro un'attenzione per la scena rituale in cui si manifesterebbero le oscure forze psichiche. Queste oscure forze sono intese e descritte da Macchioro come espressione di un "entusiasmo" – oggi lo indicheremmo col nome di *trance* –, uno stato psichico che muoverebbe il comportamento degli attori dei riti "iniziatici", di cui si troverebbe testimonianza sia nella Grecia antica sia tra i "primitivi" moderni. Queste forze peraltro non sono lette – come potrebbe anche fare il nostro Lang - in termini di ipotetici "poteri magici" per cui lo psichico opererebbe sul fisico, anche mettendo in questione la dialettica tra soggetto pensante e oggetto fisico pensato e magari anche costruito. Forse, l'autore di *Zagreus* riservava al livello orale la trattazione di una tematica così scabrosa, che Lang stesso aveva trattato con le pinze e che de Martino nel *Mondo Magico* avrebbe affrontato di petto, per poi ritirarsi in buon ordine di fronte ai rilievi di Croce.

33 Il confronto tra greci e "selvaggi" con riferimento a Lang, *Myth Ritual and Religion*, sono in Macchioro, *Zagreus*, cit., pp. 156 e 158 nota 2.

Passo a passo

Passo a passo dopo un ventennio arriviamo al primo de Martino: *Naturalismo e Storicismo*, del 1941³⁴. Un libro molto originale, ma che potremmo dire che è ancora “pettazzoniano”, nel senso che adotta il linguaggio severo e “accademico” del Maestro e ancora non sfiora lo scottante tema della “magia”. Ma la svolta che propone è radicale: già si prova nell’abbozzo di un disegno nuovo della natura del mito.

In particolare, nel cap. II – che non a caso si intitola *Un problema mal posto dell’etnologia religiosa: la prima forma di religione* – propone una riflessione critica sull’orientamento evoluzionistico, nel cui ambito iscrive anche le posizioni di Lang. In questo quadro, lo vediamo affrontare e discutere la «aberrante teoria del mito» proposta da questo autore, di cui tratta ampiamente anche altrove, citando *Magic and Religion* e *Myth Ritual and Religion*³⁵. Il primo libro pone qualche problema storico: abbiamo visto che una copia ne viene chiesta in prestito a Pettazzoni, in lettera datata 21 ottobre 1942. Chi glielo diede da leggere la prima volta? Chi dunque gli pose quel problema della “magia”, che sarebbe stato tenuto in caldo a lievitare?

Ma restiamo alle critiche a Lang. Vertono su un punto essenziale: la distinzione tra pensiero mitico (come sarebbe presente nella magia) e pensiero religioso (come sarebbe presente nella religione) è una distinzione che non regge, e lo dirà con poche parole:

34 E. de Martino, *Naturalismo e Storicismo nell’Etnologia*, Laterza, Bari 1941.

35 Per le critiche a Lang vedi ivi, pp.106 s. e 110 ss. Alle note 36 e 37 i rispettivi riferimenti alle due opere di Lang.

il cosiddetto pensiero logico-causale che Lang e Schmidt vorrebbero mantenere distinto dal mito, è invece mitico, e mitico è l'Essere Supremo della cultura teocentrica³⁶.

Poche parole, ma che ci indicano l'apertura di una nuova strada. Parlare di questa strada, altri l'hanno fatto e lo faranno.

The World's Desire

Ma Lang è mai stato tradotto in italiano? Se sì, quali opere, quando e perché?

Bastano poche parole: oltre all'armadio di Einaudi, non ci sono altri editori che ne conservino lo scheletro o ne abbiano fatto conoscere qualche opera "antropologica", destinata a un pubblico non limitato a una cerchia di studiosi che fosse in grado di leggerlo nella sua lingua originale.

Un lettore di lingua italiana dispone di Lang oggi di due sole traduzioni, e di un genere apparentemente molto distante dalla tradizione scientifica al cui interno si collocano appunto le sue opere "antropologiche". È il Lang "letterato", a godere di un paio di traduzioni, e anche recenti.

Le traduzioni delle opere di un autore rispondono sempre a criteri selettivi che andrebbero per lo meno dichiarati, almeno riportandoli al loro contesto storico. Sempre più si dà il caso che queste traduzioni circolino all'interno di circuiti differenziati e specialistici che le ricontestualizzano separatamente, quasi astraendo ciascuna di esse dal contesto originario dell'intera produzione dell'autore, con esiti che andrebbero per lo meno messi in discussione.

36 Ivi, p. 110.

Nel 2007 esce per Feltrinelli *La Maschera di Ferro*, una sorta di romanzo storico che sospetto meno fortunato dell'omonimo romanzo di Dumas, se ora su Internet lo troviamo in offerta. Ha avuto forse miglior fortuna, una decina di anni prima, *Ulisse. Il Viaggio del Desiderio*, edito da Fanucci nel 1998, dalla versione originale di *The World's Desire* uscito per Longman nel 1890. Secondo Green, sarebbero di Lang l'*Introduzione* e i primi quattro capitoli. A sua volta, cofirmatario fu H. Rider Haggard, autore oggi più noto, anche per le versioni cinematografiche di alcuni suoi romanzi, come *Le Miniere di Re Salomone* (1885) e soprattutto *She* (del 1886, dedicato a Lang) con le sue scene di vita selvaggia e di razze in rovina. E l'epistolario Lang – Haggard ai tempi di *Word's Desire* è dichiaratamente la fonte del libro di Green, come ci dice nella *Prefazione*.

Eclettico nelle sue suggestioni oniriche che qui danno esiti poetici un po' tra il preraffaellita e il *liberty*, *The World's Desire* è un singolare *patchwork* di prosa epico-lirica e di testi poetici, che si presenta come un proseguimento dell'Odissea. Vi si narra dell'ultimo viaggio di Ulisse, predetto dagli dei e mai cantato da Omero: un viaggio che parte da un'Itaca distrutta per snodarsi sino in Egitto, alla ricerca di colei che rappresenta il Desiderio del Mondo ed è l'unica capace di por fine a tanto vagare, Elena di Troia. Il testo viene rivalutato da Green – a mio avviso, con buone ragioni – come romanzo iniziatico che ruota attorno all'idea platonica della ricerca dell'unità duale delle “anime complementari”, e di qui si dovrebbe partire per rileggere oggi questo romanzo, in cui il mito dell'Oriente sapienziale viene declinato nei termini di un classicismo che, come vedremo, fu uno dei pilastri su cui Lang avrebbe costruito il suo castello fantastico e erudito assieme.

Come dicevamo, *Il viaggio del desiderio* è la prima occasione in cui un lettore italiano ha potuto accostarsi a un'opera che porti la firma di Lang, sia pure in un lavoro a quattro mani. L'operazione coglie il senso del testo, ma anche lo risemantizza, implicitamente suggerendoci di interpretarlo in quella moderna chiave *New Age* che sta alla base delle scelte di un editore di "fantasy e horror", in sintonia con la nuova cultura, più o meno di destra. In altri termini, la completa astrazione dell'opera dal suo contesto di riferimento – non viene neppure indicata la data dell'edizione inglese – rafforza quel processo di destoricizzazione, che costituisce la condizione prima per un ingresso proprio in quei mondi del mistero che Haggard e Lang hanno saputo così abilmente costruire.

Entrambi ne avevano gli strumenti. Haggard è, per così dire, l'inventore della versione orientalistica del romanzo imperialistico vittoriano, una penna che aveva già firmato *Le miniere di Re Salomone*, *Allan Quatermain*, *She* e altre avventurose storie di ricerche, scoperte ed incontri, che hanno per scenario l'Oriente misterioso, custode dei segreti dell'oro, del sesso e del sapere-potere: un mondo altro, seduttivo e repulsivo assieme, nei cui spazi assistiamo ai più variegati giochi del limite che si possono ingaggiare per mettere a rischio ogni britannica certezza³⁷.

Questo possibile confronto con il padre di Sherlock Holmes – che anche sappiamo essere stato convintamente spiritista – ci lascia intuire quanto vaste e composite possano essere categorie come quel-

37 Dell'orientalismo – con ovvi riferimenti all'opera fondamentale di Edward Saïd – mi sono occupata varie volte, anche con una mostra. Vedasi, tra l'altro, *Arabesque. Immagini di un mito*, in "La Critica Sociologica", 89, aprile-giugno, 1989, pp. 98-104.

la di “occulto” e di “mistero” (*mystery*), costruzioni culturali capaci di dar senso uniforme ai materiali più eterogenei dell’immaginario di determinati ambienti o periodi storici.

Andrew Lang è di certo un autore che sembra fatto apposta per essere oggi rilanciato in direzioni che già a suo tempo gli furono congeniali e che riteniamo politicamente asettiche nel loro postulare l’esistenza di un “oltre” occulto, non storicamente problematizzato e invece – e in modo laico – come richiamo di una sirena che noi stessi ci foggiamo in questo modo, oggetto mutante all’interno di una storia assai più moderna di quanto non voglia essa stessa rappresentarsi. Tra l’altro, è all’interno di questo medesimo terreno che assistiamo a quell’equanime muoversi tra scrittura mitica – come in *The World’s Desire* – e scrittura scientifica – come *The Making of Religion* – così tipico del nostro autore e che può tornare oggi a intrigarci come vecchia questione irrisolta. Per queste ragioni il solo approccio compatibile alla critica del nostro oggetto non potrà consistere che nel tentativo di restituirlo a quelle coordinate di tempo e di spazio che ne hanno attraversato costruzione e fortuna di una visione del mondo.

ERNESTO DE MARTINO
NEL MONDO ANGLOFONO

Scoprire de Martino

L'essere antropologa di formazione statunitense ma radicata in Italia da oltre due decenni, oltre all'aver tradotto opere antropologiche, tra cui due volumi scritti da Ernesto de Martino, mi concede una posizione in qualche modo privilegiata per osservare, con cauto ottimismo, uno sviluppo embrionale di interesse per Ernesto de Martino nel mondo anglofono. Mi sia concessa l'indulgenza del lettore nel contestualizzare questa discussione, aprendo con alcuni commenti autobiografici che ritengo possano offrire delle illuminazioni sul perché della difficoltà di far conoscere de Martino nel mondo anglofono, oltre a delle idee sui ponti che andavano costruiti — e che vanno ancora costruiti — per raggiungere questo obiettivo¹. Nei

1 Questo testo si è sviluppato da un contributo al seminario su Ernesto de Martino tenutosi a Parigi, LAHIC-EHESS, 20 maggio 2015. Ringrazio Marcello Massenzio, Giordana Charuty e i partecipanti al seminario per i loro commenti. Ha inoltre beneficiato del recente interesse di Roberto Beneduce e Simo-

primi anni Novanta sono venuta in Italia da studentessa di specialistica per condurre una ricerca sul campo in Basilicata, e per una serie di vicissitudini sono rimasta poi a lungo su questo territorio. Nel cominciare a intessere dei rapporti con i colleghi italiani, trovai il nome di Ernesto de Martino sulla bocca di tanti. Era un nome che avevo visto già, grazie a un saggio di George Saunders (1986), ma per il resto non ne sapevo altro: non ne avevo visto cenno da parte degli altri antropologi anglofoni, peraltro numerosi, che avevano svolto ricerca in Italia, a cui facevo riferimento nelle mie letture (cfr. Minicucci 2003)². Delle figure che provenivano dal panorama intellettuale italiano, nell'ambito angloamericano di quel periodo era piuttosto in voga Gramsci. Svolgendo il mio lavoro sul campo in Basilicata/Lucania, lessi con curiosità *Sud e magia*, ma non mi è parso molto agevole come primo approccio a de Martino: benché fossi già fluente in italiano, trovai il suo linguaggio alquanto ostico, un italiano molto erudito e corredato da una serie di termini e riferimenti che, avrei scoperto con le mie letture successive, attraversavano l'intera sua opera, caratterizzandola quasi come fosse una specie di idioletto. Un altro elemento che non ha certo facilitato la mia lettura di de Martino era la mia formazione intellettuale, assai diversa da quella del milieu demartiniano, carente nei riferimenti classici e abbastanza modesta per

na Taliani per una riflessione sull'esperienza di tradurre de Martino. Sono riconoscente a Odile Panetta per i suoi suggerimenti di revisione linguistica al testo.

2 In realtà il ruolo di de Martino nella storia degli studi anglofoni merita ulteriori approfondimenti: ringrazio Steven Feld, in comunicazioni personali, di avermi sottolineato quanto, per esempio, sia ancora da indagare la connessione di de Martino e il suo pensiero con Alan Lomax, etnomusicologo americano politicamente impegnato e attivo nella raccolta di musica popolare in Italia negli anni Cinquanta, che ha pure collaborato con Diego Carpitella.

quanto riguarda quelli filosofici. Ad ogni conto ho continuato a confrontarmi con de Martino nonostante queste difficoltà: traspariva molto chiaramente la profondità del suo pensiero e la qualità della sua scrittura, dotta e punteggiata a tratti, da un lato, da un umorismo molto sottile, dall'altro lato, da un pathos umano che risuonava bene con l'antropologia umanistica e riflessiva che impregnava i miei studi nel periodo del mio dottorato. Erano gli anni del grande impatto dei volumi collettanei di Marcus e Fischer (1986) e Clifford e Marcus (1986) che, come de Martino, mettevano in discussione il positivismo nella ricerca della conoscenza, e che si interrogavano sull'eredità dei rapporti di forza coloniali, con un'attenzione particolare alla storia degli studi. Ma era anche un'epoca in cui dalla prospettiva dell'antropologia anglofona, si poteva forse per la prima volta scorgere quanto de Martino fosse stato precursore di vari sviluppi della disciplina, senza ritenere etnocentricamente che fossero delle novità solo perché finora quell'antropologia egemone non ne se fosse occupata. Tra questi sviluppi si annoverano la "riscoperta" della storia, l'attenzione al pensiero di Gramsci e la sua interpretazione del marxismo – e, in parte collegati a questo, il pensiero postcoloniale, i *subaltern studies* e i *cultural studies*. Nei primi anni Novanta eravamo anche agli inizi di un antropologia fenomenologica, ivi compresa un'attenzione al corpo, che tutt'oggi è in grande via di approfondimento, e che ha confluito nell'espansione eclatante dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria negli ultimi vent'anni. Come approccio metodologico alla ricerca, poi, c'era chi enfatizzava lo studio di performance e di contesto, mentre de Martino aveva incorporato questi elementi nelle sue ricerche ben quarant'anni prima.

Il revival di de Martino

Contemporaneamente agli aspetti legati a quanto accadeva nell'antropologia anglofona di quell'epoca, ho ricevuto ancora ulteriori stimoli da un impulso di revival demartiniano tra i colleghi in Italia, in cui lo studioso è stato finalmente sottratto alla "damnatio memoriae" a cui era stato relegato dopo la morte (cfr. Gallini 1977). Alcuni colleghi della mia generazione, tra cui Gianni Pizza e Fabio Dei, si ispiravano a de Martino nei propri lavori. L'intensificarsi dell'attività attorno alla pubblicazione degli inediti dell'Archivio de Martino, egregiamente diretta da Clara Gallini, aveva contribuito a suscitare una rinnovata attenzione e discussione sull'autore. Infine, ci sono stati dei momenti importanti di incontro scientifico dedicati a de Martino, come il convegno di Messina-Taormina del 1994, e quello di Roma-Napoli nel 1995, "Ernesto de Martino nella Cultura Europea". È stato proprio in quest'ultima occasione che George Saunders ha offerto una fotografia istantanea della ricezione di de Martino negli Stati Uniti, definendola «un appuntamento mancato» (Saunders 1997). Le osservazioni avanzate da Saunders vent'anni fa sull'argomento dell'appuntamento mancato sono ancora valide: ha toccato il concetto di etnocentrismo critico, la critica al naturalismo e all'antropologia interpretativa, il recupero della storia. Era già da tempo, un decennio, che Saunders tentava in varie sedi di familiarizzare il pubblico antropologico anglofono con la figura di de Martino. Tra i suoi scritti, vanno menzionati la sua rassegna sull'antropologia italiana (Saunders 1986), poi il saggio su etnocentrismo critico (Saunders 1992) – successivamente tradotto e commentato in italiano su *Ossimori*. Nell'ambito della propria ricerca sui Pentacostali italiani, Saunders ha elaborato un'analisi con esplicito riferimento al con-

cetto demartiniano di *crisi della presenza*, pubblicandola sull'importante rivista *American Ethnologist* (Saunders 1995). La sua monografia sul tema rimasta incompiuta, sempre contenendo ampie discussioni di de Martino, è stata edita dai colleghi italiani grazie alla dedizione e impegno di Vincenzo Padiglione (Saunders 2010), ma purtroppo non ha ancora visto un'edizione inglese. Nonostante questi sforzi, e quelli di altri colleghi che lavoravano a stretto contatto con l'antropologia anglofona – penso a Mariella Pandolfi (1990), Tullia Magrini (1994), ma anche Thomas Hauschild (2011), e Emilio G. Berrocal (2009) – fino a tempi recenti il pensiero demartiniano non ha trovato sufficiente humus fertile per attecchire in Nord America o nel Regno Unito. Né l'ha trovato in Nuova Zelanda o in Australia, dove aveva visto la luce quella che sarebbe rimasta fino al 2005 l'unica traduzione in inglese di de Martino: *Il mondo magico*, tradotto *Primitive Magic* (de Martino 1988). Altrove ho sollevato le mie riserve sulla qualità di quest'edizione (Zinn 2015), che mi pare nata più per soddisfare un certo gusto esoterico degli anni Settanta, piuttosto che per mettersi a disposizione delle esigenze del mondo scientifico. Ad ogni modo, rimane il dato concreto che la figura di Ernesto de Martino non trovava posto né dentro né fuori l'accademia anglofona. Per me era chiaro che questo appuntamento mancato era dovuto, in buona parte, all'assenza di traduzioni accurate delle sue opere, e soprattutto di edizioni corredate di un apparato che aiutasse il lettore anglofono a superare lo scoglio del linguaggio ermeneutico demartiniano.

Tradurre de Martino

La traduzione di de Martino in inglese mi pareva dunque un progetto giusto e valido da intraprendere, e da neo-dottore di ricerca

e ancora con un percorso tutto da costruire in Italia, avevo il tempo per potermi dedicare a un lavoro del genere. Ma quale opera scegliere? I colleghi italiani parteggiavano per diversi volumi, chi per *Morte e pianto rituale*, chi per *Il mondo magico* (nessuno sapeva della traduzione esistente). Alla fine ho scelto *La terra del rimorso* per vari motivi. Innanzitutto ho pensato che sarebbe stato opportuno lavorare su una delle monografie meridionali, perché avrebbe potuto introdurre al lettore il pensiero teorico di de Martino, convogliato da un caso etnografico concreto e sviluppato nella sua interezza, pur discostandosi da un approccio sul campo che seguisse i canoni malinowskiani. Delle tre opere della trilogia meridionale, *La terra del rimorso* mi è parso il candidato più strategico per innescare la divulgazione di de Martino nel mondo anglofono. Le sue quattrocento pagine di testo, foto e trascrizioni musicali si presentavano come un affascinante tesoro per un variegato mondo intellettuale, in quanto, dal punto di vista del mercato editoriale anglofono, avrebbe avuto un appeal per un gran numero di discipline: non solo l'etnologia e l'antropologia culturale a me più vicine, ma anche l'italianistica, la storia e filosofia della scienza, la storia delle religioni, gli studi classici, l'etnopsichiatria e l'antropologia medica, l'etnomusicologia, folklore, *performance studies*, e *women's studies*. Nonostante il sostegno morale ricevuto da più parti, però, non è stata un'impresa facile trovare la casa editrice³. Ho scoperto ben presto che le case editrici anglofone sono restie a pubblicare traduzioni: si preoccupano molto del mercato e dei costi del lavoro di traduzione, che in genere non sono disposte ad assumere.

3 Vedi il mio contributo in *Aut Aut* (Zinn 2015) per un racconto dettagliato delle peripezie del tentativo di pubblicare l'edizione inglese.

È stato grazie all'interessamento dell'antropologo italo-americano Anthony Molino, che alla fine la traduzione è riuscita nel 2005 a venire alla luce con una piccola casa editrice di Londra, la Free Association Books. Tra le altre nicchie che ricopriva, questa casa editrice covava un interesse particolare per l'incrocio tra l'antropologia psicologica e la psichiatria. Quale è stata la reazione alla pubblicazione? Più che altro, mi sembra che sia stata accolta con grande entusiasmo dagli studiosi anglofoni di Italianistica (*Italian Studies*). Sono stata invitata a presentare il libro all'Università di Londra, presso l'Institute of Germanic and Romance Studies. Durante la mia partecipazione alla Robert Dombrowski Memorial Conference presso la University of Connecticut, che ha visto per lo più la presenza di italianisti e di storici dell'Italia, la notizia della recente pubblicazione de *The Land of Remorse* raccolse molta attenzione, specialmente tra alcuni studiosi italiani che insegnavano nelle università americane. Sono stata invitata successivamente a presentare la traduzione in diverse sedi negli Stati Uniti, cosa che ho fatto sempre contestualizzandola meglio con una discussione della figura e opera di de Martino: al Calandra Institute del Queens College (New York), dove c'erano principalmente folkloristi e ricercatori di Italian American studies; al seminario di storia presso la Columbia University; al Dipartimento di Italian Studies del Wellesley College. Una professoressa italiana che insegna a Wellesley, Flavia Laviosa, ha anche utilizzato il libro con i suoi studenti in una *summer school* tenuta nel Salento.

La preparazione del presente testo mi ha fatto riflettere un po' meglio sulla natura del canale che ha assunto l'ingresso di de Martino, almeno per gli Stati Uniti: colpisce il fatto che lo studioso abbia suscitato interesse soprattutto negli ambiti dell'italianistica. Dall'altro canto sembra che la diffusione di Gramsci abbia seguito un

canale analogo, con le traduzioni autorevoli di Joseph Buttigieg e le curatele di David Forgacs. Posso solo ipotizzare che questa modalità di diffusione di de Martino, come quella di Gramsci, sia dipeso, da una parte, dal carattere interdisciplinare dell'italianistica, che comprende in modo multiforme lo studio della lingua italiana, la letteratura e altra produzione culturale italiana, nonché lo studio della società italiana – spesso andando a braccetto con i *cultural studies*, che naturalmente hanno subito un forte influsso neo-marxiano e storico-sociale. Dall'altro canto, nei paesi anglofoni l'italianistica è anche uno dei settori accademici dove c'è più interscambio diretto con l'accademia italiana, poiché in questi dipartimenti nelle università anglofone insegnano molti docenti italiani. Va inoltre tenuto in conto il fatto che, in questa disciplina, per necessità i colleghi del posto non possono esimersi dalla conoscenza della tradizione italiana degli studi, a differenza purtroppo degli antropologi, per esempio.

Sebbene mi occupi qui della ricezione di de Martino nei paesi anglofoni, non va trascurata l'utilità della traduzione in inglese per la diffusione del lavoro di de Martino anche in altri contesti. Nel tentativo di convincere le case editrici anglofone a pubblicare *The Land of Remorse*, infatti, avevo argomentato che l'edizione inglese, attraverso lo strumento di una lingua franca, qual è l'inglese per molti ambienti accademici, avrebbe avuto il vantaggio di raggiungere dei paesi con delle lingue minori, dove con ogni probabilità si sarebbe letta la traduzione inglese piuttosto che fare lo sforzo di tradurlo e pubblicarlo ex novo nella lingua locale. Questa intuizione si è rivelata giusta, come ho potuto constatare dalle conferme successive: nel suo insegnamento di antropologia medica in Danimarca, per esempio, il collega Gianni Pizza si è avvalso dell'edizione inglese.

Le recensioni del libro furono scritte soprattutto da studiosi di varie discipline che avevano un interesse geografico per l'Italia e che già conoscevano de Martino: apparvero nelle riviste di folklore, di antropologia e di italianistica. C'è stata, tuttavia, qualche eccezione: sono stata contattata da una professoressa di *performance studies* in Inghilterra che era particolarmente interessata all'analisi demartiniana della danza. E poi il libro di Karen Luedtke sul neotarantismo (Luedtke 2009) ha certamente favorito ulteriore curiosità per de Martino, e per *La terra del rimorso* nello specifico. A questo proposito, va detto che questo volume ha beneficiato dello sviluppo nel Salento di un revival della pizzica, il neotarantismo, e tutto il fenomeno collegato alla crescita del mega-evento de La Notte della Taranta. Tali sviluppi, non inizialmente previsti, sono avvenuti in concomitanza con la pubblicazione di una traduzione inglese della "bibbia del tarantismo". Se l'appeal spettacolare del tarantismo poté forse captare maggiore attenzione rispetto ad altri elementi, non furono tuttavia interamente trascurati altri aspetti del libro. In seguito alla recensione pubblicata da uno studioso italiano in una rivista internazionale di psicanalisi, ad esempio, fui contattata da una psicanalista ungherese che lavorava sull'isteria e anoressia, molto colpita da quello che apprendeva di Ernesto de Martino e i suoi studi etnopsichiatrici.

Continuando a pensare a (e promuovere) de Martino

Una volta uscita la traduzione, dunque, ho colto l'occasione del centenario della nascita di de Martino nel 2008 per organizzare il primo panel dedicato alla sua figura presso il 107° Congresso annuale dell'American Anthropological Association (AAA). L'evento si è intitolato "Ethnologist, Theorist, Activist, Pioneer: Papers in Honor of the Ernesto de Martino Centennial." Più che una semplice commemorazione, lo spirito della sessione era quello di raccogliere alcu-

ni lavori attuali ispirati al pensiero di de Martino, portando così lo studioso direttamente dentro l'arena più prestigiosa dell'antropologia americana. I partecipanti non erano soltanto italiani che conoscevano de Martino, anche se erano preziosi i contributi di Mariella Pandolfi e Alessandro Duranti come discussant. Figuravano tra le ricerche presentate uno studio sulla magia di Sabina Magliocco, folclorista italo-americana che lavora sulla magia e la religione, una ricerca di una neo-dottore di ricerca statunitense che si occupava di etnopsichiatria e magia nella provincia di Brescia, e un paper di Marisa Honkasalo, antropologa medica finlandese. Si è pensato di dare un seguito al Congresso AAA con una pubblicazione che avrebbe raccolto questi contributi, e la scelta si è indirizzata sulla proposta di un numero tematico del *Journal of American Folklore*, pregevole rivista di un settore che poteva forse meglio accogliere de Martino in questa fase, visto che i suoi argomenti di ricerca si prestavano molto bene, non solo per i contenuti specifici – magia, lamento funebre, tarantismo, rituale, performance, musica – ma anche per il taglio critico-teorico, che poteva entrare nelle discussioni più avanzate e attuali sul *critical folklore* nel folklore americano. Il progetto è stato molto lungo nel suo sviluppo e ha cambiato forma nel corso dei lavori, ma è uscito finalmente agli inizi del 2015. Gli articoli comprendevano, oltre al mio saggio introduttivo sull'importanza di de Martino per gli studi folcloristici (Zinn 2015), una ricerca di Fabrizio Ferrari sull'etnomedicina nel Bengala occidentale (Ferrari 2015), un saggio di Marisa Honkasalo sul rapporto tra pratiche religiose e sofferenza tra le donne della Karelia occidentale in Finlandia (Honkasalo 2015), e un lavoro di Emilio G. Berrocal che segue de Martino nel problematizzare la posizione del ricercatore sul campo impegnato nel ten-

tativo di portare avanti un cambiamento sociale progressivo, elaborando una riflessione dalla sua ricerca sul rap a Londra (Berrocal 2015).

Nel tempo intercorso tra la concezione di questo numero di *Journal of American Folklore* e la sua pubblicazione, sono apparsi almeno altri due lavori importanti per la diffusione di de Martino nell'area anglofona. Fabrizio Ferrari ha pubblicato la prima biografia intellettuale di de Martino in inglese (Ferrari 2012), e Charles Stewart e Tobia Farnetti hanno tradotto il saggio "Crisi della presenza e rientegrazione religiosa" su *HAU Journal of Anthropological Theory*. Stewart mi aveva contattata nella fase di preparazione di questa edizione inglese, chiedendo molto gentilmente un confronto su alcuni problemi di traduzione. Allo stesso tempo, ho comunicato a Stewart che avevo un progetto lasciato a metà di tradurre *Sud e magia*. Così come per *La terra del rimorso*, ci stavo lavorando nei miei ritagli di tempo, in attesa di chiudere un contratto con una casa editrice. Da questo dialogo è nato, a sua volta, un contatto con il direttore della rivista *HAU*, Giovanni da Col, studioso originario di Trento, che ha fondato a Cambridge questa rivista online e open access con lo scopo di stimolare nell'antropologia un dibattito teorico di altissimo livello. Da Col conosceva de Martino dalla sua formazione pregressa in Italia, ma anche per via dei suoi interessi di ricerca sulla magia nel Tibet. In un incontro presso il Congresso AAA del 2012, Stewart ha messo da Col al corrente della mia traduzione di *Sud e magia*, e da Col mi ha scritto, poi, con la proposta di pubblicare la traduzione con la neonata collana *HAU* di libri classici di antropologia, molti dei quali sarebbero apparsi in traduzione inglese. Spianata così la strada, un accordo ha permesso a *HAU* di pubblicare nel 2015 una versione online e open access di *Magic: A Theory From the South*,

mentre la University of Chicago Press ne ha prodotto una versione cartacea.

È ancora presto per vedere gli sviluppi innescati dalla crescita, negli ultimi tempi, dell'attenzione a de Martino tra gli studiosi anglofoni. Se oltre vent'anni fa ho potuto percepire quanto de Martino fosse anticipatore delle scoperte anglofone, diverse tendenze attualmente in via di sviluppo suggeriscono che de Martino offrirebbe ancora altri stimoli preziosi: tra queste si annoverano il rinnovato interesse per la psicoanalisi, l'espansione del pensiero fenomenologico – comprese le recenti rivalutazioni di van der Leeuw e Otto, due autori sui quali de Martino ha riflettuto a lungo – e la cosiddetta “svolta corporale”, che vede la necessità di considerare in modo molto demartiniano il legame mente-corpo-esserci nel mondo. A questo proposito, va citato lo studio di comunità terapeutiche recentemente proposto in inglese da due studiose italiane sulla rivista *Social Anthropology*, nella quale si trae spunto da de Martino per un'analisi etnopsichiatrica (Solerio e Consigliere 2015). Al di fuori dall'antropologia, Sergio Fabio Berardini sta facendo circolare il nome di de Martino nei circuiti di studi anglofoni filosofici e religiosi (Berardini 2015).

La divulgazione del pensiero demartiniano, per di più, non dovrebbe necessariamente limitarsi al mondo accademico: non è da escludere che de Martino possa raccogliere il tipo di interesse di cui già gode in Italia tra le persone colte ma non dentro l'accademia. Le sue opere etnografiche “meridionali” potrebbero esercitare un fascino per chi si avvicina al Mezzogiorno d'Italia, attratto dalla fama della pizzica salentina, o da Matera, recentemente disegnata Capitale Europea della Cultura 2019, entrambe istanze che già da diversi anni attraggono i riflettori di un turismo internazionale di un certo livel-

lo culturale. Sarebbe inoltre da considerare il fatto che Ernesto de Martino, come intellettuale fortemente impegnato e pubblico, possa offrire suggerimenti per una antropologia anglofona alla quale, superata l'infatuazione con il postmodernismo – ma anche un certo disprezzo per l'antropologia “at home” –, si chiede di essere sempre più presente e rispondente alle concrete esigenze della società odierna. La crisi economica globale, partendo dall'epicentro del crollo finanziario americano, ha provocato un ritorno a categorie analitiche come “classe” – nei discorsi statunitensi, si parla del “1%” – che si potrebbero rinvigorire con approcci sofisticati che, come quelli di de Martino, incorporano illuminazioni gramsciane. Infine, sembra più che mai attuale tutta la costellazione di pensieri nati con *La fine del mondo*. Di fatti, nei vent'anni intercorsi dalla riflessione di Saunders al Convegno “Ernesto de Martino nella Cultura Europea”, il pensiero demartiniano a proposito del postcolonialismo e la globalizzazione pare ancora più pertinente e incisivo, così come è sempre più sentita l'esigenza di un etnocentrismo critico, come ho scritto altrove (Zinn 2012), nell'incontro interculturale. Se si aggiunge, poi, la crescente consapevolezza dell'urgenza di agire per fermare gli impatti più disastrosi dell'uomo sull'ambiente, e il contesto più ampio delle nostre peggiori preoccupazioni apocalittiche, si può ben concepire la potenzialità di de Martino di continuare a parlarci.

Opere citate

- S.F. Berardini *Indeterminacy and Ritual Symbol. Philosophical Remarks on Ernesto de Martino's The Land of Remorse*, in "International Journal of Philosophy and Theology", LXXV, 4, 2014, pp. 332-346.
- E.G. Berrocal *The Post-Colonialism of Ernesto de Martino: The Principal of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority*, in "History and Anthropology", XX, 2, 2009, pp. 123-38.
- E.G. Berrocal *Other-Hegemony in de Martino: The Figure of the Gramscian Field-worker between Lucania and London*, in "Journal of American Folklore", CXXVIII, 507, 2015, pp. 18-45.
- J. Clifford – G.E. Marcus, a cura di *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- E. de Martino *Primitive Magic: The Psychic Powers of Shamans and Sorcerers* (1948), trad. ingl., Prism, Dorset, 1988. [Orig. ed. Ingl. Bay Books, Australia, 1972].
- E. de Martino *Crisis of Presence and Religious Reintegration*, (1956) in "HAU", II, 2, 2012 [trad. e pref. di T. Farnetti – C. Stewart].
- E. de Martino *Magic: A Theory from the South* (1958), trad. ingl., University of Chicago Press, Chicago, 2015.
- F. Ferrari *Ernesto de Martino on Religion: The Crisis and the Presence*, Equinox, Sheffield 2012.
- F. Ferrari *"Illness Is Nothing But Injustice": The Revolutionary Element in Bengali Folk Healing*, in "Journal of American Folklore", CXXVIII, 507, 2015, pp. 46-64.
- C. Gallini *Introduzione* in *La fine del mondo* di E. de Martino, a cura di C. Gallini, Turin, Einaudi 1977, pp. ix-xciii.
- T. Hauschild *Power and Magic in Italy* (2002) trad. ingl., Berghahn, Oxford 2011.
- M.-L. Honkasalo *If the Mother of God Does Not Listen: Women's Contested Agency and the Lived Meaning of the Orthodox Religion in North Karelia*, in "Journal of American Folklore", CXXVIII, 507, 2015, pp. 65-92.
- K. Luedtke *Dances with Spiders: Crisis, Celebrity and Celebration in Southern Italy*, Berghahn, Oxford 2009.

- T. Magrini *The Contribution of Ernesto de Martino to the Anthropology of Italian Music*, in "Yearbook for Traditional Music", XXIV, 1994, pp. 66-80.
- G.E. Marcus - M.M.J. Fischer, e cura di *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- M. Minicuci *Antropologia e Mezzogiorno*, in "Meridiana", XLVII-XLVIII, 2003, pp. 139-74.
- M. Pandolfi *Boundaries inside the Body: Women's Sufferings in Southern Peasant Italy*, in "Culture, Medicine and Psychiatry", XIV, 2, 1990, pp. 255-73.
- G.R. Saunders *Contemporary Italian Cultural Anthropology*, in "Annual Review of Anthropology", XIII, 1984, pp. 447-66.
- G.R. Saunders "Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto de Martino, in "American Anthropologist", XCV, 4, 1993, pp. 875-93. (trad. it. in "Ossimori" VII, 2, 1995).
- G.R. Saunders *The Crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion*, in "American Ethnologist", XXII, 2, 1995, pp. 324-40.
- G.R. Saunders *Un appuntamento mancato. Ernesto de Martino e l'antropologia statunitense in Ernesto de Martino nella cultura europea*, Atti del Convegno (Roma 29 novembre – Napoli 30 novembre, 1-2 dicembre 1995) Liguori, Napoli, 1997, pp. 35-58.
- G.R. Saunders *Il linguaggio dello spirito. Il cuore e la mente nel protestantesimo evangelico*, Pacini Editore, Pisa, 2010.
- A. Solerio – S. Consigliere *Emotional ontologies: paradigm shifts in drug addiction treatment in a therapeutic community in Italy*, in "Social Anthropology/Anthropologie sociale", XXIII, 3, 2015, pp. 283-298.
- D.L. Zinn 2012 *L'umanesimo etnografico di Ernesto de Martino. Appunti per un progetto sociale interculturale*, in *Ernesto de Martino: storicismo critico e ricerca sul campo*, a cura di F. Ciccodicola, Domograf, Roma, pp.127-47.
- D.L. Zinn *An Introduction to Ernesto de Martino's Relevance for the Study of Folklore*, in *Journal of American Folklore*, CXXVIII, 507, 2015, pp. 3-17.
- D.L. Zinn *Tradurre Ernesto de Martino, dal travaglio al trascendimento*, in "Aut Aut", 366, 2015, pp. 105-13.

ERNESTO DE MARTINO IN JAPAN

1. We can find the first exposition of the work of Ernesto De Martino by the Japanese language in a note on *tarantismo* of the Southern Italy that is included in Kiyoto Furuno's *Genshi Bunka Nōto* (*Notes on the Primitive Culture*) published in 1967¹. As an anthropologist of religions in whose work ethnoentomology constitutes an important section, Furuno pays a special attention to De Martino's *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* in which the symbolic interpretation of the religious-cultural phenomenon called *tarantismo* is presented, and, after giving an outline of De Martino's analysis based on the field work at Salento 1959, he emphasizes, as De Martino does, that mimetism we can ascertain in those who maintain that they were bitten by a tarantula is not caused by physical disease but by mental one, and that this dis-

1 K. Furuno, *Minami Italia no Dokugumo Odori*, in Id., *Genshi Bunka Nōto*, Kinokuniya Shoten, Tokyo 1967, pp. 141-61; Id., *Genshi Bunka no Tankyū*, in Id., *Furuno Kiyoto Tyosakushū*, vol. IV, San'ichi Shobō, Tokyo 1972, pp. 222-39.

ease is a sort of collective representations of the society or culture they belong to.

To be noteworthy enough, in his postscript to *Genshi Bunka Nōto*, Furuno says that he was taught from De Martino's *La terra del rimorso* that the traditional research methods are nowadays at a turning point and that his work deserves a special attention in view of the recent academic trend that intends to substitute the "folk-life" studies for that of "folklore" as a word more suitable to indicate the studies of the forms of life of the various peoples in the world.

2. In order to get a more minute information of the whole work of De Martino, the Japanese readers must, however, wait the appearance of my essay *De Martino ni okeru "Seiyō no Kiki" to Jujutsuteki Sekai he no Tabi* (*The "Crisis of Europe" and the Journey to the Magical World in De Martino*) written as Introduction to my Japanese translation of Preface and Chapter II of *Il mondo magico* that was published in 1988².

In this essay, besides the value of its ethnological studies and its relations with social history or historical anthropology, I paid especially attention to the character of *Il mondo magico* as a unique and singular example of the philosophical self-reflections the Europeans attempted on the consciousness of "crisis of Europe" which manifested itself among them after the World War I. And, as an eloquent proof of its uniqueness and singularity, I took up the ambiguous re-

2 T. Uemura, *De Martino ni okeru "Seiyō no Kiki" to Jujutsuteki Sekai he no Tabi*, in E. De Martino, *Jujutsuteki Sekai. Rekishishugiteki Minzokugaku no tame ni*, trad. e intr. T. Uemura, Heibonsha, Tokyo 1988, pp. 207-44.

lationship between “storicismo assoluto” of Benedetto Croce and “etnologia storicistica” of De Martino.

I reminded the Japanese readers, first of all, that De Martino made his *début* in the world of ethnology not as a field worker but as a theorist of “etnologia storicistica” and that he owed a large part of his ideas to Croce’s conception of history, pointing out that the term “etnologia storicistica” appears as the name of an ethnological research after the fashion of Crocean historicism in his first work *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* (1941)³ and citing from *Il mondo magico* (1948) the following passage which attests the deep impact of *La storia come pensiero e come azione* (1938) of Croce upon De Martino: «La verità storica non si perde nelle profondità cronologiche, ma piuttosto scaturisce dalla attualità problematizzante di una certa coscienza storiografica»⁴.

At the same time, however, as an evidence that testifies a distance between Croce and De Martino, I called the Japanese readers’

3 Cfr. E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Laterza, Bari 1941, pp. 15, 201 ss.

4 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948, p. 198. Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari 1965⁷, pp. 4-5 «La storicità si può definire un atto di comprensione e d’intelligenza, stimolato da un bisogno della vita pratica il quale non può soddisfarsi trapassando in azione se prima i fantasmi e i dubbî e le oscurità contro cui si dibatte, non sieno fugati mercé della posizione e risoluzione di un problema teorico, che è quell’atto di pensiero»; «Il bisogno pratico, che è nel fondo di ogni giudizio storico, conferisce a ogni storia il carattere di ‘storia contemporanea’, perché, per remoti e remotissimi che sembrino cronologicamente i fatti che vi entrino, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni».

attention to the fact that De Martino did not overlook the lack of interest in the cultures of non-European primitive peoples in Croce and his followers and, in order to supply the lack and to promote «un allargamento della nostra autocoscienza storica» which would have been exactly the aim of Croce himself who was one of those who perceived the “crisis of Europe” most seriously, he maintained the necessity of ethnology whose task consists in the research of «storia delle civiltà più lontane da quella occidentale»⁵.

3. As the second point noticeable to understand the uniqueness and singularity of “etnologia storicistica” of De Martino, I indicated the fact that De Martino declares that ethnology cannot be but euro-centric.

In his first work *Naturalismo e storicismo*, we can, in fact, read the following messages:

L'etnologia non può non essere europeocentrica, non può, cioè, non essere accompagnata dalla coscienza che la civiltà occidentale, maturatasi attraverso il cristianesimo, la riforma, l'illuminismo e lo storicismo, rappresenta il livello più alto a cui, fin ora, il genere umano è riuscito ad elevarsi⁶;

L'etnologia deve illuminare la storia della civiltà occidentale, e deve concorrere, per quel che le spetta, a dare incremento e consapevolezza al nostro essere e al nostro dover essere⁷.

5 De Martino, *Naturalismo e storicismo*, cit., pp. 10-203.

6 Ivi, p. 206.

7 Ivi, p. 210.

And also in his essay entitled *Promesse e minacce dell'etnologia* which is included in *Furore Simbolo Valore* (1962), De Martino justifies his assertion that ethnology cannot be but euro-centric:

Malgrado gli elementi negativi, vistosi e spesso atroci, con cui la crisi si manifesta e minaccia, le alternative vitali che si impegnano oggi il mondo si chiamano ancora Europa. Che si debba mantener fede alla ragione, come *telos* dell'umanità rappresentato in modo eminente dall'Occidente, o che si debba invece abdicare davanti all'irrazionale e tornare a fare di esso il tema fondamentale della vita: questa alternativa si chiama Europa, poiché noi europei la stiamo vivendo con una drammaticità che non ha l'eguale in nessuna altra civiltà del nostro pianeta. [...]⁸.

These messages immediately remind us of the passage of *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* Edmund Husserl delivered at Prague in 1935, in which it is asserted that the Europeans bear in themselves «eine absolute Idee (an absolute Idea)» as a teleology of universal history which consists in the will to be «ein Menschentum aus philosophischer Vernunft (humanity based on philosophical reason)» and they are not a mere empirical anthropological type such as “China” or “India” and that the spectacle of Europeanization of all other nations of the world announces the manifestation of «eine absolute Sinn (an absolute meaning)» belonging to the meaning of the world⁹: the passage that, in

8 E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 156.

9 Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel (1954), Martinus Nijhoff, Den Haag 1962², pp. 13-4.

one of notes concerning the cultural apocalypses in the contemporary world which were posthumously published under the title of *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* in 1977, De Martino writes down as a passage that induces the ethnologist to a particular reflection¹⁰.

Encountered such messages of De Martino, we who are now living in the post-colonial era are tempted to blame him of self-righteous and self-conceited attitude peculiar to the Europeans toward the non-Europeans, as it has been often done with Husserl.

I called, however, the Japanese readers' attention to the fact that, in the preface to *Il mondo magico*, De Martino says that his study intends to analyze not only the magical world, but also the Western approach to it¹¹, and that we can find a penetrating critical self-consciousness upon the ontological bases of the European civilization and its historical conditions an ethnologist belongs to, in the following passage of *La fine del mondo* De Martino explains the significance of an "ethnographical encounter":

Di solito viene raccomandato all'etnografo di osservare senza preconcetti i fatti etnografici e di descriverli con esattezza. Ma tale raccomandazione, proprio in ragione della sua ovvietà, dice molto poco quando si ritiene di aver dato con essa il fondamento della ricerca etnologica: in realtà proprio questo 'fondamento' chiede di essere 'fondato.' Quando l'etnografo osserva fenomeni culturali alieni [...], l'osservare è reso possibile da particolari categorie di osservazione, senza le quali il fenomeno non è osservabile. [...] Ora già soltanto l'impiego di queste categorie nella osservazione etno-

10 Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, pp. 401-2.

11 De Martino, *Prefazione*, in *Il mondo magico* cit., p. 14.

grafica delle culture aliene [...] trascina inconsapevolmente con sé la intera storia della cultura occidentale, le sue decisioni e le sue scelte, le sue polemiche e le sue distinzioni, senza che l'etnografo sia minimamente garantito, finché dura tale inconsapevolezza, dal proiettare arbitrariamente quelle decisioni e quelle scelte, quelle polemiche e quelle distinzioni, nella cultura aliena che ne è invece impartecipe o partecipe secondo modalità storiche diverse. [...] Si profila così il caratteristico paradosso dell'incontro etnografico: [...] L'unico modo di risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione, del "proprio" e dell'"alieno". [...] Questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il 'proprio' e l'alieno' sono sorpresi come due possibilità storiche di essere umano, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche 'noi' avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale del incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'esser umano ha avuto l'occidente¹².

4. Thirdly, I paid a special attention to the fact that De Martino uses the Heidegger's method of *Dasein*-analysis in order to elucidate the structure of the magical world where he assumes that a historical drama is played which consists in, on the one hand, the risk of the human beings to lost their "presence" (*presenza*) without

12 De Martino, *La fine del mondo* cit., pp.389-92.

compensation, and, on the other hand, their endeavor to redeem themselves from its danger, and that this motif we may call existentialistic performs a singular symphony with the one of Croce's historicism.

To tell the truth, De Martino's judgment of existentialism is bitter and severe: the individual as a given and singularized being which existentialists think to be derived from the limitedness and finiteness of the human beings, and so-called "debt" (*Schuld*) such a singularization requires us to pay is itself, De Martino says referring to Heidegger's *Sein und Zeit* (1928), nothing but a reflected image of «nostro debito storiografico, non ancora scontato» to the magical age of history¹³. Although knowing well about such critical comments of De Martino on existentialism¹⁴, I reconfirmed, however, that, as for what the "crisis of Europe" has brought among the Europeans, De Martino shares his understanding of it with the existentialists, and called again the Japanese readers' attention to the fact that also the method of analysis used by him is that of Heidegger's essentially existentialistic *Dasein*-analysis.

On the other hand, as for the relation of De Martino to Croce, the distance we found already in *Naturalismo e storicismo* seems to be more apparent in *Il mondo magico*. In the latter text, we encounter, in fact, a flat refusal to the theory of categories that consist of four forms of the spiritual activity whose philosophical systematization Croce attempted as a tool for historical judgments. According to De Martino, it cannot be available to the magical world, for

13 De Martino, *Il mondo magico* cit., p. 190.

14 Ivi, p. 14.

l'interesse dominante del mondo magico non è costituito dalla realizzazione delle forme particolari della vita spirituale, ma dalla conquista e consolidamento dell'esserci elementare, o presenza, della persona¹⁵.

But it was my understanding that this denial of Croce's theory of categories is itself done from the point of view undoubtedly historical. As a convincing testimony of it, we can find in his critical comment on Jean Wahl's *Etudes kirkegaardiennes* (1938) the following sentence:

L'esistenzialismo ha posto in risalto un punto oscuro, un problema irrisolto, del razionalismo moderno: l'individuo come dato. Ma in luogo di allargare la coscienza storicistica di tale razionalismo sino a sciogliere la concrezione di questo dato nel dramma storico del farsi magico della presenza, ha spinto la sua polemica tant'oltre da mandare in pezzi ogni forma di razionalismo, e da promuovere a dignità di pensiero non la soluzione del problema, ma la esperienza della crisi, sia pure appassionatamente vissuta. Ora attraverso la storia della magia la ragione storica riprende i suoi diritti, e di nuovo torna a giudicare al suo tribunale le pretese di coloro che vorrebbero detronizzarla¹⁶.

This is the sentence which corresponds precisely with his eulogy of "storicismo eroico" in his preface to *Il mondo magico*, which would, through an effective historical thinking, melt one by one the intellectualistic concretions that seem to put a limit to immanence and bring back one by one the inertia of "fatto" to "fare" and to

¹⁵ Ivi, pp. 193-4.

¹⁶ Ivi, p. 191, n 1.

“plasmare”¹⁷. As far historicism is concerned, De Martino was from beginning to end a faithful disciple of Croce.

5. My translation of *Il mondo magico* had an impact on some of the Japanese scholars. Especially noticeable is Tetsuya Takahashi's essay *Rekishi, Risei, Bōryoku* (*History, Reason, Violence*) which was published in 1990¹⁸.

As a philosopher who takes a particular interest in Jacques Derrida and his deconstructive reading of texts, in the first and second chapters of his essay Takahashi takes up for discussion a teleological conception of history (“teleology of history”) Husserl put forward in his last days in *The Crisis of European Sciences*, and points out that, as far as his teleological conception of history is based on the definition of the essence of human beings as the will to be «ein Menschentum aus philosophischer Vernunft» and the justification of Europeanization of all other nations of the world as the manifestation of «eine absolute Sinn», it contains a «violence of Reason» in itself.

Then, entering into the third chapter in which is took up the logic of anamnesis in De Martino, Takahashi gives a special attention to the passage in *Il mondo magico* in which De Martino points out «un limite caratteristico della attuale consapevolezza storiografica propria della nostra civiltà»:

17 Ivi, p. 12.

18 T. Takahashi, *Rekishi, Risei, Bōryoku*, in *Sabetsu no shosō* (*The Various Aspects of Discrimination*), ed. M. Hirota, Iwanami Shoten, Tokio 1990, pp. 1-68.

Le scelte e le opzioni che tale consapevolezza raggiunge riconosce concernono unicamente la plasmazione che lo spirito compie secondo forme particolari [...]. Ma non entra nella storia lo scegliere e il decidere per entro la forma fondamentale -- il 'supremo principio' -- dell'unità trascendentale dell'autocoscienza. Invero l'esserci elementare della persona, che l'unità trascendentale condiziona e fonda, vale per noi come un immediato che ci accompagna costantemente nella nostra vita culturale. [...] La nostra presenza decisa e garantita è pertanto assunta [...] come il modello di ogni possibile presenza storica [...]. Si ha così la ipostasi metafisica di una formazione storica»¹⁹

And he acknowledges in the attitude of De Martino presented in this passage a rare example of philosophical attempt to historicize Reason more radically than Husserl's teleology of history and to break up a tautology of European Reason toward the relationship with the other of Europe.

However, in De Martino's definition of the magical world as «un'epoca storica in cui l'esserci non è ancora deciso e garantito»²⁰, Takahashi finds out the same "boria culturale" of our moderns De Martino says that historical reason is summoned to dissipate²¹, for under such a definition all civilizations which were formed in the historical drama of the magical world would not be but a civilization «che accenna a noi, uomini moderni»²². De Martino called his journey to the magical world as the process of "anamnesi" of the past of

19 De Martino, *Il mondo magico* cit., p. 189.

20 Ivi, p. 179.

21 Ivi, p. 98.

22 Ivi, p. 181.

European civilization²³. Reminding us of this De Martino's phrase, Takahashi asserts that to define the historical status of the magical world as the past of European civilization means to assimilate to the self the former which properly should be the other, namely, to integrate the outside into the inside, and that the transformation of traditional reasons to the historical one is, therefore, nothing but an enlargement of European civilization.

What a brilliant and penetrating reading it is! Takahashi's essay gave a precious inspiration to my project of "heterology of history" that intends to deconstruct historical reason from the viewpoint of its other²⁴.

6. The complete Japanese translation of *Il mondo magico* is now planned by me together with Takeshi Matsushima, a medical anthropologist who translated my 1988 essay *De Martino ni okeru "Seiyō no Kiki" to Jujutsuteki Sekai he no Tabi* into Italian, which will be published in the next issue of *AM (Rivista della società italiana di antropologia medica)*.

In the meantime, Jun'ichi Egawa, a Japanese scholar of history of religions, mentions to De Martino's conception of religion in his recent work on the religious thoughts of Raffaele Pettazzoni²⁵.

23 Ivi, p.16.

24 Cfr. T. Uemura, *Rekishiteki Risei no Hihan no tame ni (For the Criticism of Historical Reason)*, Iwanami Shoten, Tokio 2002.

25 Cfr. J. Egawa, *Italia Shūkyōshigaku no Tanjō. Pettazzoni no Shūkyō Shisō to sono Rekishiteki Haikai (The Birth of the history of religions in Italia: The Religious Thoughts of Pettazzoni and Their Historical Background)*, Keisō Shobō, Tokio 2015.

In seeking for the essence of De Martino's conception of religions, Egawa pays a special attention to the following notes edited posthumously by Marcello Massenzio and published under the title of *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro* in 1995²⁶, where the birth of religion is explained in the relationship with "crisi della presenza" which was the main theme of *Il mondo magico*, and it is defined as «un sistema organico di destorificazioni mitico-rituali».

La destorificazione di un momento critico dell'esistenza è, innanzitutto, il 'mito' di tale momento. In secondo luogo è possibilità di ripetere il mito tutte le volte che quel determinato momento critico si presenta; è cioè 'rito.' Un sistema organico di destorificazioni mitico-rituali, tale da comprendere i momenticritici ricorrenti di un certo regime di esistenza, forma un religione, un ordine di credenze religiose. [...] La storiografia religiosa ha il compito di identificare i momenti critici di un certo regime di esistenza e di narrare come la loro destorificazione mitico-rituale ridischiude la reintegrazione nella storia umana²⁷.

Tutte le religioni nascono dalla esperienza della presenza che non si mantiene davanti alla storia (che si angoscia della storia), e costituiscono un modo culturale di permettersi la storia attraverso la mediazione della destorificazione: le religioni sono sistemi di destorificazione dei momenti critici dell'esistenza, affinché la presenza li attraversi indenne²⁸.

26 E. De Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995.

27 Ivi, p. 123.

28 Ivi, p. 129.

It is Edawa's contention that, on the one hand, there is a similarity between De Martino's conception of religions as «sistemi della destorificazione mitico-rituale di un momento critico dell'esistenza» and that of Mircea Eliade who viewed religious phenomena as a contact zone between history and metahistory and, at the same time, as an occasion to escape from "terror of history," and that, on the other hand, although De Martino belonged to the school of Pettazzoni, such a radical understanding of religions as stated in the passages above quoted is De Martino's original one²⁹.

Egawa is now preparing an essay on De Martino's conception of magic in which a high valuation is given to De Martino who found in magic a mechanism of recovery and repetition of the origin³⁰.

7. Finally one more noticeable information. In the anonymous diary of members of the Japanese translation committee of *L'insurrection qui vient* (2007), which was written immediately after the accident at Fukushima nuclear power generation plant caused by the earthquake of Mw 9.0 and Tsunami that occurred in the Pacific Ocean side's offing of Tōhoku areas on March 11, 2011, I found an interesting reference to the passage of *Il mondo magico* in which an answer is given to the question «Gli spiriti ci sono?»³¹.

29 Egawa, *Italia Shūkyōshigaku no Tanjō* cit., p. 207.

30 Cfr. J. Egawa, *Magia to ha Nanika? De Martino to Jujutsu no Ninshikiron* (What is 'Magic'? De Martino and the Epistemology of Magic), in *Jujutsu no Jubaku* (Under the Spell of Magic), vol. 2, ed. J. Egawa – Hiroshi Kubota Lithon, Tokyo (in corso di stampa).

31 Cfr. K. Hōki, H. Iinkai, Tiqqun, *Han-Sōchi Ron. Atarashii Luddaitoteki Tyokkan no Tōrai* (Against the Dispositive: The New Luddite Intuition That Is

De Martino's answer is as follows:

Se per realtà si intende il dato deciso e garantito del nostro mondo culturale, gli spiriti non ci sono. Ma se riconosciamo una forma di realtà che nel corso del dramma esistenziale magico storicamente determinato emerge come riscatto di una presenza in rischio in un mondo in rischio, dobbiamo altresì accogliere la realtà per entro la civiltà magica. In questo senso, gli spiriti non ci sono, ma ci sono stati, e possono tornare nella misura in cui abdichiamo al carattere della nostra civiltà, e ridiscendiamo sul piano dell'esperienza magica³².

This answer of De Martino called attention of the diary's writer who witnessed the disaster-affected area of Fukushima immediately after March 11, 2011 which negates even the memory of the dead and made him write down that we are now confronted with the problem of «riscatto di una presenza in rischio in un mondo in rischio» and that there is not a way to get rid of the dispositive of nuclear power generation except one of re-descending to the magical world.

In this book is translated an anonymous essay *Une métaphisique critique pourrait naître comme science des dispositifs...* published in the French radicals' magazine *Tiqqun*, no. 2 (2001), in which De Martino's *Il mondo magico* is taken up as the most remarkable attempt to historicize presence. It seems to be through the translation work of the essay of *Tiqqun* that the diary's writer got an

(Coming), Ibunsha, Tokyo 2012), pp. 34-46. Comité invisible, *L'insurrection qui vient* was translated by Kitarubeki Hōki Hon'yaku Linkai into Japanese and published from Sairyūsha in 2010.

32 De Martino, *Il mondo magico* cit., p. 197.

occasion to give attention to De Martino's *Il mondo magico*. In any way, we must remember the fact that the group of *Tiqqun* gave birth to Comité invisible which published *L'insurrection qui vient* and that some members of Comité who were engaged in anti-nuclear movements were arrested on charges of sabotage operation against the catenaries of TGV lines at November 7-8, 2008 (so-called "Affaire de Tarnac"). To be noticeable enough, we find the unexpected influence of reflections of De Martino in both French and Japanese anti-nuclear groups.

ERNESTO DE MARTINO IN FRANCIA:
DALLO STORICISMO
ALL'ANTROPOLOGIA DELLA STORIA

Poco più di venti anni fa, nel 1995, ebbe luogo fra Napoli e Roma un importante convegno su studi dedicato al ruolo di «Ernesto De Martino nella cultura europea»¹. L'occasione costituì un significativo momento di riflessione intorno ad un capitolo della storia culturale italiana rimasto a lungo abbastanza marginale rispetto alle grandi correnti del pensiero europeo novecentesco. Un destino per lo meno insolito, considerate le peculiarità di Ernesto De Martino, che in qualità di principale esponente della etnologia e dell'antropologia italiane, di quel capitolo fu protagonista, e di quelle correnti un conoscitore critico e profondo.

De Martino è rimasto per molto tempo “imprigionato” nel ruolo di antropologo delle plebi rustiche del Mezzogiorno. Un ruolo

1 Gli atti del convegno sono pubblicati in *Ernesto De Martino nella cultura europea*, a cura di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Liguori Editore, Napoli, 1997.

lo che ha permesso di cogliere solo parzialmente la grande complessità di un pensatore i cui interessi, tutt'altro che limitati all'ambito dello studio etnologico al quale sin da giovane si era votato, spaziavano per i vasti territori della filosofia, della storia, della storia delle religioni, dell'arte, della critica letteraria, della psicanalisi e della psicopatologia. Insieme, essi contribuivano ad alimentare la riflessione intorno al tema dell'umanesimo occidentale nei suoi aspetti critici e problematici: crisi e rinnovamento della civiltà era, potremmo dire, il *leitmotiv* dell'opera demartiniana, ed il punto di fuga che conferiva organicità al vasto panorama dei suoi interessi.

Il convegno che ha sancito la riconosciuta dimensione internazionale del pensiero demartiniano non è stato, ovviamente, un elemento isolato nella storia recente della critica. Un ulteriore fattore di spinta, che ha accelerato il processo di rivalutazione della figura di Ernesto De Martino e propiziato una decisiva ripresa degli studi intorno alla sua vita ed opera, certamente è stato costituito dalla scoperta della "preistoria" demartiniana²: nel corso degli ultimi due de-

2 I principali riferimenti bibliografici, per quanto concerne lo studio del "rimosso" della biografia demartiniana, sono i seguenti: Riccardo Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in «Studi storici», 1989 (ora in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, a cura di Riccardo Di Donato, ETS, Pisa, 1990, pp. 41-67; ID., *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Manifestolibri, Roma, 1999; Giordana Charuty, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Édition Parenthèses, Marseille, 2009 (tr. it. *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano, 2010); Domenico Conte, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXII, Liguori, Napoli, 2010, pp. 485-505; Emilia Andri, *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropa, Massa, 2014; *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de*

cenni, la pubblicazione di scritti, materiali, carteggi, risalenti agli anni in cui De Martino, da universitario, fu fervente fascista e interlocutore di una personalità complessa quale quella di Vittorio Macchioro – di cui divenne anche genero, avendone sposato la figlia Anna – ha suggerito l'opportunità di abbandonare l'immagine stereotipa dello studioso politicamente impegnato a sinistra. In realtà De Martino fu considerato figura irregolare³ sin dagli anni in cui, ancora vivente, scriveva delle plebi rustiche lucane e salentine tenendo fra le mani i *Quaderni del carcere* gramsciani e contemporaneamente, nello studio che ospitava le riunioni della sua *équipe*, il ritratto di Benedetto Croce che osservava vigile⁴. L'uscita della *Fine del mondo*, nel 1977, sancì la definitiva conferma della sua distanza critica dall'orientamento marxista, che era all'epoca dominante nel mondo accademico. Tanto è vero che le reazioni di più sincero disappunto, di fronte ai contenuti del libro postumo, vennero proprio dagli intellettuali che in quell'orientamento si riconoscevano e che, a ragione o a torto, ritenevano si riconoscesse anche De Martino⁵.

Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni, a cura di Riccardo Di Donato e Mario Gandini, Edizioni ETS, Pisa, 2015.

3 Sulle polemiche che “da sinistra” furono suscitate dai tentennamenti di Ernesto De Martino, si veda in particolare quella di Renato Solmi, *Ernesto de Martino e il problema delle categorie*, «Il Mulino», I, n° 7, 1952, pp. 315-327. Una breve ricostruzione del contesto storico e culturale in cui videro la luce le opere di De Martino si trova in Cesare Cases, *Introduzione a Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, (Torino, 1948), Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

4 Cfr. Ernesto De Martino, *Introduzione a La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (Milano, 1961), Il Saggiatore, Milano, 2002.

Che oggi in Francia si realizzi la pubblicazione in traduzione proprio dell'opera postuma⁶ deve essere fatto oggetto di una riflessione attenta: si tratta di un avvenimento nella storia della cultura (non più solo italiana, ma europea ed internazionale) da cogliere forse nella sua connessione con gli eventi cui abbiamo appena fatto cenno, e che proietta l'opera demartiniana – troppo a lungo rimasta appannaggio quasi esclusivo degli studiosi nostrani, a dispetto della sua forte vocazione internazionale – in una dimensione nuova. Possiamo appena provare a delineare il significato che questa operazione può rivestire e cogliere le nuove sfumature che il pensiero demartiniano ha già prodotto innestandosi su una tradizione per altro ricchissima, in ambito di studi antropologici, quale è quella francese.

Eppure non sembra esserci solo questo ad alimentare l'interesse oltralpe per l'opera demartiniana. Un libro come *La fine del mondo*, che condensa suggestioni di origini molto diverse all'interno di un problema dominante – il *leitmotiv* della crisi e del rischio apocalittico, che affligge la cultura occidentale – ha il pregio di fornire un solido strumento per orientarsi nei labirinti della modernità ricorrendo a categorie alternative a quelle del marxismo. In tal senso De Martino può essere inserito, come è stato proposto recentemente,⁷

5 Si veda a tal proposito Vittorio Lanternari, *Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo*, «Studi storici», I, 1978, pp.187-200; ma anche Clara Gallini, *Introduzione a La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.

6 Ernesto De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi et traduit de l'italien sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre et Marcello Massenzio, EHESS Translations, Paris, 2016.

7 Cfr Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, «La ricerca folklorica», Ernesto De

dentro una tradizione di studiosi interessati osservatori dei tormenti e delle scissioni del mondo moderno, per la comprensione dei quali essi hanno rinunciato alla lettura marxistica seguendo ed inseguendo nuove piste. Esse si snodano attraverso un proficuo dialogo con orientamenti quali esistenzialismo, ad esempio, o storia delle religioni, entrambi veicolo di una visione dell'uomo e del concetto stesso di cultura umana alternativa a quella materialistica, e per certi riguardi opposta.

Questi aspetti del pensiero demartiniano saranno oggetto della prima parte del presente studio. Cercheremo di coglierli anche nella loro dinamica storica, considerando lo sfondo di problemi che ha reso fecondo il loro "trapianto" nel dibattito culturale francese, e delle consonanze con quanto accaduto in Italia dove, anche grazie allo stesso De Martino, si avviava una profonda riflessione intorno allo storicismo di Croce.

Vi è poi un secondo aspetto della ricezione francese di De Martino. E esso riguarda in modo particolare il contributo che la sua riflessione può offrire in un campo di studi molto fiorente anche in Francia. È quello che prova a definire il significato che l'affermarsi delle scienze umane, ed in particolar modo degli studi etno-antropologici, riveste nella storia della cultura moderna. È un ambito della ricerca cui la formulazione demartiniana di «umanesimo etnografico» può essere messa in relazione e fornire spunti significativi. Alcuni di questi fermenti li vediamo già all'opera nella proposta, avanzata recentemente, di definire il metodo demartiniano nei termini di una «antropologia della storia»⁸, da contrapporre all'altra ipotesi, a lungo egemonica in Francia, di una antropologia strutturale.

Martino: etnologia e storia, 67-68, Grafo, Brescia, 2013, p. 158.

Come vedremo, questa prospettiva potrebbe offrire elementi di assoluta novità, per approfondire lo studio dell'opera demartiniana a partire da nuovi punti di riferimento e per aprire frontiere inesplorate intorno alla metodologia di ricerca storica ed antropologica.

1. Nel suo contributo intitolato *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese*⁹ Daniel Fabre ricostruiva la storia della prima ricezione oltralpe dell'opera demartiniana. Una storia che si svolge in un lasso di tempo molto breve, fra il 1963 ed il 1971 e che si interrompe in modo brusco, esaurendo in una fiammata il grande slancio iniziale. «Eccezionale, centrale, densa, ma effimera»¹⁰: è con questa formula che Fabre sintetizzava la presenza demartiniana nel panorama di studi francese. Le traduzioni di *Sud e magia* (1963), *La terra del rimorso* (1966) e *Il mondo magico* (1971) – rese possibili soprattutto grazie all'interessamento di due figure centrali degli studi etnologici, come Michel Leiris ed Alfred Métraux – presentarono i lavori dell'etnologo italiano nel momento in cui la forza espansiva dello strutturalismo di Lévi-Strauss era massima. Un'atmosfera culturale dentro la quale l'etnologia storicistica di De Martino non poteva tro-

8 Daniel Fabre, *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, in «Archives des sciences sociales des religions», *Messianisme et anthropologie entre France et Italie*, a cura di Daniel Fabre e Marcello Massenzio, I, Éditions de l'EHESS, 2013, pp. 14-162; ID., «La fine del mondo», *une anthropologie de l'histoire*, in *De Martino: Occidente e alterità*, a cura di Andrea Alessandri e Marcello Massenzio, «Annali del dipartimento di Storia», Biblink, Roma, 2005, pp. 57-76.

9 Daniel Fabre, *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese*, «Ernesto De Martino nella cultura europea», cit., pp. 139-176.

10 *Ivi*, p. 140.

vare lo spazio per respirare e crescere. E di fatto ha attraversato i decenni, fino ai nostri giorni, passando quasi inosservata.

La triangolazione fra i nomi di Leiris, Métraux e De Martino, cui allude Fabre nel suo contributo, dischiude un interessante orizzonte di questioni, al centro del quale ci sono Jean-Paul Sartre, il ruolo dominante che questi giocò per la cultura francese negli anni immediatamente successivi alla fine della Seconda Guerra Mondiale e, ancora, quello che Fabre definisce il momento «poetico» della etnologia francese, facendo riferimento anche all'importanza che Leiris e Métraux attribuirono ad un libro come *L'Essere e il Nulla*. Dal canto suo Leiris fu associato alla rivista sartriana *Les Temps Modernes* sin da subito, ed è indicativo constatare che l'intento manifesto dei principali redattori della rivista, Sartre e Merleau-Ponty, fosse quello di farsi «etnografi della nostra società»¹¹.

L'orientamento “sartriano” di certa etnologia francese, deve essere messo nel giusto risalto: si tratta infatti di un aspetto caratterizzante anche la riflessione di De Martino e in quanto tale va sottolineato, perché mette in luce i motivi dell'originario interesse della cultura francese per la sua opera.

L'interesse di De Martino per la “filosofia dell'esistenza” fu abbastanza precoce e, se vogliamo, anche incoraggiato e reso possibile dalle feconde prospettive che Benedetto Croce, negli ultimi anni, seppe aprire al suo storicismo, in apparenza refrattario al tema del primitivo e della alterità culturale: nell'ipotesi crociana questi rientravano fra le forme inferiori dello sviluppo morale e storico dell'essere umano. Andavano pertanto considerate come manifestazioni espressive in cui a prevalere è l'elemento vitale e animale e del-

¹¹ *Ivi.*, p. 149.

le quali non era possibile fare storia nel pieno senso del termine. Proprio il nodo teorico, di assoluta complessità, relativo al problema del Vitale, fu al centro di un intenso dibattito intellettuale fra Croce ed Enzo Paci, avvenuto nel corso di tutti gli anni '50¹².

C'era una "radice esistenzialistica" nello storicismo, che Enzo Paci, allora giovane allievo del filosofo milanese Antonio Banfi, seppe portare alla luce. Alla stessa radice si alimentava anche lo storicismo eterodosso di Ernesto De Martino. Il tema potrebbe apparire a prima vista eccessivamente legato a dinamiche tutte interne al dibattito italiano. Ma il problema del Vitale è, a ben vedere, il problema del materialismo e dell'introduzione, all'interno della vita spirituale, dell'elemento del bisogno, del desiderio, dell'istinto conservativo ed autoconservativo dell'umano: riguarda da vicino anche il rapporto di De Martino con il marxismo, dunque, che non possiamo leggere al di fuori del tema appena introdotto.

A maggior ragione in un momento, quale l'attuale, in cui il tema del Vitale – o, per ricorrere a un lessico più moderno, della "materia vivente" e del "bios" – viene riproposto dal dibattito italiano ed europeo sulla cosiddetta *Italian theory*¹³, che si interroga sulla

12 Per una contestualizzazione storica del dibattito sul Vitale fra Benedetto Croce ed Enzo Paci si veda Giovanni Orecchioni, *Il dibattito tra Benedetto Croce ed Enzo Paci e le ultime meditazioni crociane sulla vitalità*, in *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di Stefano Zecchi, Bompiani, Milano, 1991, pp. 251-262.

13 Sul tema qui accennato si rimanda a Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna, 2012; *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconvolgimenti*, a cura di Dario Gentili e Elettra Stimilli, DeriveApprodi, Roma, 2015.

storia del pensiero italiano rimarcandone i tratti asistematici, anti idealistici e critici, che ne costituirebbero il carattere essenziale. Lo stesso De Martino, che ha posto con notevole forza, nel *Mondo magico*, il problema scandaloso della “origine delle categorie”, come ha sottolineato Marcello Mustè in un recente articolo, non sembra essere affatto estraneo a questa linea tematica¹⁴, che interpreta la modernità come frattura e scissione del nesso fra mondo reale e pensiero.

2. Il tema del Vitale è uno dei luoghi teoreticamente più ardui del dibattito intorno alle prospettive dello storicismo¹⁵ e della etnologia, che De Martino immaginò come naturale filiazione del primo. Lo stesso Croce, ormai anziano, parlava del tema del Vitale nei *Discorsi di varia filosofia* come di un punto di capitale importanza, su cui raccomandava ed auspicava si continuasse a riflettere. Fu, questa, una delle strade intraprese da De Martino, che conosceva molto bene quella pagina crociana. E la strada fu seguita col sostegno di due importanti alleati: da una parte, lo abbiamo detto, Enzo Paci e la sua riflessione sull'esistenzialismo; dall'altra Gramsci, i cui *Quaderni del carcere* iniziarono ad essere pubblicati nel 1948, lo stesso anno in cui vide la luce *Il mondo magico*.

14 Cfr. Marcello Mustè, *La filosofia italiana come problema*, «Filosofia Italiana», Aprile 2015.

15 Una profonda riflessione intorno al tema delle categorie nell'ambito della ripresa critica dello storicismo assoluto operata da De Martino, si trova in Gennaro Sasso, *Ernesto de Martino. Fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli, 2001. Il tema della “storicizzazione delle categorie”, nei suoi aspetti teoretici, è approfondito anche in Sergio Fabio Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Università degli Studi di Trento, Trento, 2013.

È certamente grazie alla lettura di Gramsci che De Martino può intraprendere la sua personale revisione del marxismo, ed in modo particolare della versione che, della filosofia di Marx, si era imposta attraverso Engels. In un primo momento, tuttavia – in quello che è stato non a torto definito «il momento neorealista dell'antropologia demartiniana»¹⁶ – è sempre allo storicismo di Croce che De Martino rivolge lo sguardo critico. Gramsci rappresentò il *medium* che, nel momento dell'impegno sul terreno, negli anni '50, permise all'antropologo napoletano di evitare banalizzazioni nello studio del mondo popolare, ovvero di appiattirsi sul metodo della ricerca folklorica.

Lo studio del mondo popolare e del mondo dei subalterni, anziché concedere spazio agli intenti meramente classificatori del folklore, impegnava l'etnologo in una laboriosa opera di radicale messa in causa dei paradigmi della ricerca. Il problema non è dissimile rispetto a quello già affrontato nel *Mondo magico*, anche se si è aggiunta una evidente connotazione politica. Prendendo parte al dibattito che nel secondo dopoguerra si riaccese intorno al tema del Mezzogiorno e del suo ritardo di sviluppo, De Martino così chiosava dalla sua prospettiva di etnologo: «finché i popoli primitivi sono “popoli di natura” e le plebi rustiche del Mezzogiorno soltanto le portatrici di “appetiti e passioni elementari” o le protagoniste di “*jacqueries* furiose” i documenti della loro vita culturale arcaica non possono ri-germinare [...] come documenti storiografici»¹⁷. Riprendendo un argomento già in parte utilizzato nel *Mondo magico* – quando pure il

16 Giordana Charuty, *Le moment néoréaliste de l'anthropologie demartinienne*, in «Archives des sciences sociales des religions», III-IV, 2010, pp.247-281.

problema era stato di riconoscere la vitalità storica degli istituti culturali primitivi – De Martino proseguiva la sua polemica: « [...] io non credo affatto che sia giusta la ripartizione delle categorie crociane in modo che ai contadini toccherebbe prevalentemente il “vitale”»¹⁸. Il problema “politico” per De Martino consisteva nel riconoscere al mondo contadino e popolare un tratto ed un fermento “progressivi”, che potessero mediare il loro riscatto storico e la loro partecipazione al processo di modernizzazione del Paese.

Strettamente intrecciato a quello politico, vi era anche un problema di metodo: lo studio del mondo popolare e del mondo subalterno non poteva non prevedere una radicale messa in causa dei paradigmi di ricerca storiografici che, lo abbiamo appena visto, tendevano facilmente a negare svolgimento storico alle società allo stato etnologico. Ora anche le masse contadine, che con i primitivi condividono forme di espressione culturale rudimentali e sovente disgregate, non possono che essere studiate storicisticamente, anche a costo, ed è questo il punto in questione, di ridefinire il concetto stesso di storia e di cultura.

Il tratto storico, e non “naturalistico”, del mondo popolare, lo si poteva riconoscere soltanto allargando la prospettiva intorno a ciò che fino ad ora abbiamo definito con il termine di Vitale. Un allargamento di cui la lettura di Gramsci aveva reso evidente la possibilità. Gli aspetti più fecondi di quella lettura, De Martino li coglieva nella

17 Ernesto De Martino, *Intorno a una polemica [Intellettuali e Mezzogiorno]*, «Nuovi Argomenti», 12, 1955 ora in ID., *Mondo popolare e magia in Lucania*, a cura di Rocco Brienza, Basilicata Editrice, Matera, 1979, p. 88.

18 *Ibid.*

ripresa dei motivi del giovane Marx proposta da Gramsci¹⁹: il mondo materiale, il concetto di “materia” «che non è quindi da considerare come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione»²⁰. «Gramsci – scriveva De Martino nei suoi appunti – restituiva alla “materia” il suo significato storico di risultato – in continuo divenire – dell’attività sensibile dell’uomo in società; onde questa attività, sempre di nuovo condizionante e modificante, è per un verso “oggettivazione” come “percezione di oggetti” e per un altro verso “oggettivazione” come trasformazione di situazioni, senza che sia mai possibile incontrare l’oggetto in sé, la natura in sé, ecc., o lo Spirito assoluto»²¹.

L’elemento “materiale”, o il “Vitale”, veniva riconosciuto come produttore e prodotto della prassi storica, ed integrato al suo interno, di fatto riscrivendo i margini che consentono la distinzione fra natura e cultura. Con essi cadevano anche i motivi della distinzione crociana fra *Naturvölker* e *Kulturvölker*, stigmatizzata dallo stesso De Martino²²: la natura, che in quanto tale non esiste, è già cultura e storia ed è un prodotto vivente della demiurgia umana.

Il punto appena individuato sembrerebbe portare De Martino nella schiera dei lettori ortodossi della pagina gramsciana, e dunque dentro la tradizione del marxismo. E invece è a questa altezza che

19 Cfr. Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali* (Torino, 1977), a cura di Clara Gallini e Marcello Massenzio, Einaudi, Torino, 2002, p. 439.

20 *Ivi.*, p. 438.

21 *Ivi.*, p. 439.

22 Ernesto De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, «Società», IX, 1953, n. 3, ora in *Mondo popolare e magia in Lucania*, cit., p. 54.

collochiamo la sua parziale presa di distanza critica dal materialismo storico: essa fa leva su un punto cruciale della riflessione demartiniana, che riguarda la sua antropologia e la connessione al tema del religioso. Religioso del quale l'uomo, anche l'uomo moderno, che vivesse nella società socialista, non può disfarsi in modo indolore, a differenza di quanto la pagina gramsciana lascerebbe intendere. Lo "smascheramento" del religioso, ovvero la scoperta dell'origine integralmente umana della storia, che rappresenta uno dei contributi essenziali del pensiero storicistico e materialistico, getta sull'uomo il fardello della solitudine e della inquietudine: si scopre in sostanza che l'essere-alienato, lungi dall'essere conseguenza contingente degli squilibri nell'organizzazione sociale del lavoro, è condizione strutturale dell'umano, che è continua necessità di conquistare e costruire "l'oggettività", il naturale, il mondo dell'ovvio. Si tratta dei valori elementari costitutivi ogni orizzonte culturale, che per De Martino non sono garantiti una volta per tutte, ma stanno come compito da realizzare: «L'alienazione – scrive De Martino nel dossier dedicato a *Marxismo e religione* – è un rischio ineliminabile della condizione umana»²³ e l'utopia socialista di un mondo in cui i rischi di alienazione e di conflitto siano ormai eliminati «appartiene ovviamente alla eredità mitica del marxismo, a un quadro di azione per muovere le masse»²⁴: la gramsciana lotta per l'oggettività, potremmo dire, diventa per De Martino un processo infinito, che continuamente occorre ricapitolare, come per la *presenza* labile del *Mondo magico*, sempre in predicato di perdersi.

²³ *La fine del mondo*, cit., p. 450.

²⁴ *Ibid.*

«Il marxismo – in questo senso – carica l'uomo di una immensa responsabilità»²⁵: la citazione è di un autore che poca attenzione ha ricevuto dalla critica demartiniana, ma che per la riflessione dell'ultimo De Martino ebbe notevole importanza: si tratta delle pagine di *Sens et non-sens* che Maurice Merleau-Ponty dedicava al tema del marxismo e del suo rinnovamento. Un tema che Merleau-Ponty affrontava rimarcando il contributo che l'esistenzialismo e la fenomenologia potrebbero fornire ad una revisione del pensiero di Marx, che lo liberi delle incrostazioni positivistiche. Il nucleo più vivo della riflessione di Merleau-Ponty – presentato al pubblico italiano, in quegli anni, grazie soprattutto al lavoro di Enzo Paci – che De Martino sembra voler accogliere, riguarda proprio la polemica contro i nodi irrisolti del marxismo deteriore: il marxismo come filosofia della storia, il problema della alienazione e quello, ad essa strettamente legato, del religioso.

Sempre citando dal saggio di Merleau-Ponty, *Polemiche sull'esistenzialismo*, De Martino sottolinea «la scoperta marxista dell'esistenza sociale come dimensione della nostra vita più interna»²⁶: il potere che la *relazione* e soprattutto le *relazioni* interumane hanno di produrre soggettività cattura De Martino, che vi leggeva un risvolto filosofico del suo tema della presenza. Intesa come prodotto e come produttore di relazioni, l'idea di *soggettività* che così si afferma accenna ad una dimensione labile, indefinita, liquida e quindi anche potenzialmente esposta al pericolo della caduta. Non a caso, d'altra parte, lo scritto di Merleau-Ponty nasceva dalla lettura di *L'Essere e il*

²⁵ *Ivi*, p. 441.

²⁶ *Ibid.*

Nulla di Sartre e dalle polemiche che seguirono alla sua uscita, specie da parte di intellettuali di orientamento marxista.

Mi pare di poter rintracciare una profonda consonanza fra questi temi e gli interessi che animano De Martino: si potrebbe individuare un punto di contatto nel comune intento di ripulire il materialismo dei suoi tratti *logocentrici*, che lo avevano trasformato in una scienza politica ed in una filosofia della storia, recuperandone i contenuti originari, che, a posteriori, potremmo definire “esistenzialistici”. In luogo della sua versione scientifica, si afferma l’ipotesi di un marxismo come filosofia della libertà creativa dell’umano e soprattutto della sua incompletezza: una filosofia della scissione, anziché della ricomposizione, «che rinuncia allo Spirito assoluto come motore della storia, che fa camminare la storia sui piedi e che non riconosce nelle cose altra ragione che non sia quella rivelantesi nel loro incontro e nella loro azione reciproca»²⁷. Una filosofia di questa tempra si fonda sul principio per cui l’alienazione non può risolversi nello scioglimento delle contraddizioni interne al sistema sociale e produttivo. «La decomposizione del capitalismo può condurre il mondo non alla rivoluzione ma al caos», scrive Merleau-Ponty in pagine che riecheggiano quelle di Gramsci ben note anche a De Martino.

Vi era, d’altra parte, nel marxismo, la sopravvivenza di una promessa escatologica di chiara derivazione religiosa: la storia umana, vista da quella prospettiva, risultava svilupparsi nella forma di un inesorabile processo di adeguamento all’ideale metafisico della società senza classi. Agli occhi dell’antropologo napoletano ciò costituisce

27 Maurice Merleau-Ponty, *Senso e non senso* (Milano, 1962), Il Saggiatore, Milano, 2009, p. 105.

un limite profondo, che consiste nel non aver fatto i conti fino in fondo con la propria radice storica, una radice da cui si alimentano tutte le manifestazioni culturali della civiltà occidentale, e che De Martino riconosce chiaramente nella tradizione giudaico-cristiana. Si tratta, lo si intuisce, di un elemento paradossale, perché il marxismo, espressione di un atteggiamento di pensiero che pone, al di sopra di tutto, il valore del laicismo, sarebbe così debitore di una tradizione religiosa, che concepisce la storia teologicamente, come un processo lineare in cui una verità superiore si realizza nel tempo. Questa concezione lineare del tempo storico appartiene alla civiltà occidentale in modo eminente e la individua fra tutte le altre culture dell'ecumene: si tratta infatti del residuo più evidente che il Cristianesimo ha prodotto e che De Martino prova a recuperare alla consapevolezza dei moderni attraverso il suo studio delle apocalissi culturali.

3. Il nodo problematico individuato rappresenta uno dei motivi di maggior interesse della produzione demartiniana, che non ha mancato di catturare l'attenzione degli osservatori francesi. Potremmo definirlo, in un'espressione, "il nodo della *modernità*", intesa come svuotamento critico dei *grands récits* tradizionali, ed incapacità di formularne di nuovi, adatti allo scopo di indicare una fondazione integralmente laica della storia umana, dell'etica e della politica: «une éthique sans transcendance religieuse»²⁸, come si è detto di recente, riflettendo sul carattere delle ricerche dell'ultimo De Martino e della loro connessione coi problemi della moderna sensibilità culturale.

Ed in effetti, lo svuotamento dell'orizzonte trascendente è, secondo De Martino, uno degli esiti già iscritti nel destino della cul-

28 *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, cit., p. 157.

tura occidentale. È stato infatti il dispositivo mitico-rituale cristiano a dare avvio, duemila anni fa, al processo di “secolarizzazione” di cui oggi osserviamo la piena realizzazione. «L’incarnazione è sì – scrive De Martino – un evento storico avvenuto “una sola volta”, ma il suo privilegio è così “decisivo” che nulla di veramente nuovo può accadere “dopo” di esso»²⁹. Con il mito della venuta di Cristo, dunque, prende avvio un corso storico di carattere del tutto particolare, perché l’efficacia salvifica del simbolismo della Croce è tale da esaurire la necessità stessa del simbolismo religioso: l’incarnazione di Cristo individua il momento centrale in cui storia sacra e storia profana entrano in risonanza, inaugurando il processo di “agonia del sacro” e mediando in maniera *irreversibile* «il passaggio dal simbolo-mitico rituale all’umanesimo storicistico dispiegato»³⁰.

Eppure, come abbiamo visto per il marxismo, un’idea di storia e di sviluppo fondata sul recupero della dimensione escatologica di un percorso di salvezza, non smette di operare nemmeno dietro alle forme più moderne dell’umanesimo occidentale. Di qui certi loro caratteri distopici, inattuali, artificiosi e sostanzialmente inadeguati, in una parola: patologici. Ed è infatti da «clinico della cultura» che De Martino intende porsi di fronte ad essi, nel tentativo di individuarne, e rimuoverne, il «limite storico», come in un processo psicanalitico.

29 Ernesto De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, «Nuovi Argomenti», 37, 1959, ora in ID., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 70; sull’argomento si veda anche Marcello Massenzio, *Religion et sortie de la religion. Le christianisme selon De Martino*, «Gradhiva», 28, 2000.

30 *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, cit. p., 71.

In un recente contributo critico, a margine di una lunga riflessione condotta sulla tematica apocalittica del pensiero demartiniano, leggiamo il seguente passaggio: « [...] non è la nostra “patria culturale” che è stata privata di senso e che è diventata straniera e ostile, ma è il rapporto tradizionale, etnocentrico, con essa, che ha esaurito il suo senso e la sua funzione»³¹. Come a dire che un’uscita progressiva dall’orizzonte tradizionale – impregnato di caratteri religiosi, che ha costituito per secoli il punto di vista dell’Occidente sulla propria storia e su quella del mondo – che sia allo stesso tempo consapevole dell’esigenza essenziale, per l’umanità, di ricorrere alla protezione dei simboli culturali, non può realizzarsi senza un radicale mutamento di prospettiva.

«Alla mente abbiamo già davanti il quadro di un umanesimo integrale, ma in noi e intorno a noi – scrive De Martino nella *Fine del mondo* – c’è l’insidia dell’angoscia e il bisogno del porto sicuro»³². E il porto sicuro, che non può più essere rappresentato dall’autentica adesione ai valori della religione, deve essere raggiunto percorrendo la via lunga dell’*umanesimo etnografico*. L’umanesimo etnografico è l’atteggiamento di pensiero che, corroborato dalla pratica della scienza dell’*ethnos*, consente di collocare la civiltà occidentale fra le altre possibili modalità storiche di essere uomini, senza concedere nulla alla tentazione, consapevole o inconsapevole che sia, di considerare l’Occidente come la più piena, ed unica, manifestazione delle possibilità umane: esso rappresenta, pertanto, la messa in liquidazione

31 Marcello Massenzio e Andrea Alessandri, *La problématique apocalyptique dans l’anthropologie italienne: de Vittorio Lanternari à Ernesto De Martino*, «Archives des sciences sociales des religions», cit.

32 *Fine del mondo*, cit., p. 356.

della radice idealistica del marxismo (e dello stesso storicismo), che si sono dimostrati non adatti, agli occhi di De Martino, ad uscire dal paradosso etnocentrico, per cui la storia occidentale è la fenomenologia dello spirito umano e l'unica sua manifestazione consapevole. Questa idea di storia, d'altra parte, costituisce l'ultimo mascheramento con cui il pensiero religioso si è presentato, perfettamente nascosto, nelle sembianze di una filosofia che nobilita l'uomo e la potenza creatrice e trasformatrice del suo pensiero.

La presenza, nel pensiero demartiniano, di una così profonda riflessione intorno ai limiti delle filosofie di matrice idealistica – rispetto alle quali, questi, si pone ai margini³³ – ed in particolar modo del marxismo, ha permesso di cogliere sensibili punti di contatto, ad esempio, col pensiero di Michel Foucault, che di lì a pochi anni avrebbe pubblicato i suoi studi sulla *Storia della follia*; o con Marcel Gauchet, che nel 1985, in un saggio molto importante, *Le désenchantement du monde*, metteva in evidenza i nodi fra cristianesimo e categorie della moderna politica occidentale. De Martino si inserirebbe, dunque, all'interno di un filone di ricerche che, più o meno chiaramente individuato, si propone lo studio della storia occidentale in chiave *antropologica*, inaugurando un programma di ricerche destinato a qualificare l'Occidente, e i suoi sviluppi culturali, nei loro aspetti singolari e non più universali.

Si tratta di una sconfitta della filosofia? O, come si è detto di recente, di operare, attraverso l'antropologia, una «relève de la philosophie»³⁴? È estremamente difficile dimostrare la reale concretezza di

33 Cfr. Marcello Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma, 2008, pp. 189-200.

34 *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, cit., p. 157.

un proposito così ambizioso. Tuttavia, ridimensionando i tratti di un quadro teorico tanto esteso, potremmo senza dubbio riconoscere, nella antropologia demartiniana, il desiderio di fornire un ricambio di quei sistemi di pensiero ancora troppo vincolati ad un atteggiamento “etnocentrico”, fra i quali spicca, più evidente degli altri, l'eurocentrismo dell'idealismo. Non una «*relève de la philosophie*», dunque, intesa in senso letterale, ma un approfondimento, ed una presa di coscienza, intorno al fatto che nessuna cultura, e nessuna sistemazione filosofica che ne sia espressione, possa pretendersi a priori come universalmente valida. D'altra parte non poteva sfuggire – ad un lettore dei *Tristi tropici* di Lévi-Strauss, quale fu De Martino – che la stessa etnologia è una disciplina fortemente connotata in senso eurocentrico. Ma solo l'etnologia, ed in ciò sta il suo contributo innovatore, porta alla coscienza il contenuto latente di ogni operazione di confronto culturale con gli “altri”. L'“altro” non ci appare che attraverso il filtro deformante del “proprio”, e se questo pregiudica fin dall'origine la possibilità di una conoscenza universale, che sia sintesi di tutte le identità culturali, al contempo ci garantisce dal grande pericolo del relativismo culturale, che è l'illusione per cui tutti i punti di vista appaiono legittimi.

È questo, ritengo, il tassello che completa il quadro dell'interesse di De Martino per l'*analisi delle apocalissi culturali*, che lo ha impegnato negli ultimi anni di vita: non soltanto, quindi, una diagnosi del carattere patologico che ha assunto la cultura novecentesca, ma anche una proposta *terapeutica*, e di riscatto. «L'etnologo – scrive Jean Jamin in un saggio dedicato al pensiero di Victor Segalen – arri-

va quando tutto ha già un sapore di cenere, che risveglia la nostalgia»³⁵: la nostalgia è, in questo caso, nostalgia del mondo ordinato ed orientato nella direzione che il pensiero religioso gli aveva data. Questo mondo l'etnologo può sperare di trovarlo ancora intatto fra i primitivi, o nei tratti arcaici che il mondo popolare, anche in seno alla civiltà moderna, ha conservato. Ma resta, questo mondo, solo un limite critico da cui procedere per tracciare una mappatura del "proprio" universo culturale.

Ed è la cognizione della limitazione culturale sempre operante, il punto decisivo per cogliere un tratto essenziale del pensiero antropologico demartiniano, che sembra di fatto rinunciare all'ambizione, molto viva invece in Lévi-Strauss, di attingere alle invarianti strutturali della cultura umana³⁶. Se esiste, questa invariante strutturale non ha, per De Martino, una forma "archetipa" e fissa, ma è un principio mobile, che si è cristallizzato in una serie di sedimenti storici in continua trasformazione, cui l'etnologo più attingere tramite il suo lavoro di scavo nell'inconscio culturale. La definizione utilizzata dallo studioso François Hartog di «regimi di storicità»³⁷ è quella che probabilmente esemplifica meglio l'idea demartiniana di un mondo culturale sommerso, che agisce e determina le forme superficiali della storia delle civiltà umane, di fatto individualizzandole.

35 Jean Jamin, *Exotisme et écriture. Sur Victor Segalen*, Edition Qumran, Paris, 1982, p. 404.

36 Cfr. su questo argomento: Daniel Fabre, *Ernesto De Martino, La fin du monde et l'anthropologie de l'histoire*, cit.

37 François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2002 (tr. It. *Regimi di storicità*, Sellerio Editore, Palermo, 2007).

Nel suo lungo dialogo con Husserl, uno degli autori più presenti fra quelli “convocati” da De Martino al suo tavolo di lavoro per il progetto incompiuto della *Fine del mondo*, si leggono riflessioni molto dense³⁸. Vi viene riconosciuta la forza del metodo fenomenologico di portare alla luce, al di sotto di ciò che appare ovvio, scontato e improblematico nel nostro universo culturale, la fitta rete di rapporti intenzionali che costituisce la trama nascosta del mondo quotidiano. La stessa trama che, nel mondo di Antonio Roquentin, il protagonista della *Nausea* di Sartre, si sfilaccia fino a rendere problematici e «indigesti»³⁹ anche i gesti più semplici, quelli che scandiscono i rituali dell'abitudine. È risalendo a questa trama sotterranea che l'Occidente, ispirandosi ai principi di un umanesimo etnografico, può ritrovare il *telos* della sua funzione storica, riappropriandosi dei deboli, ma vitali, punti di riferimento che costituiscono l'orizzonte di una patria culturale.

38 Gli scritti demartiniani dedicati, fra gli altri, ad Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Paci, Abbagnano, Pareyson, fanno parte degli appunti preparatori alla stesura della *Fine del mondo*. Non compaiono tuttavia nell'edizione italiana del libro postumo e sono stati pubblicati solo successivamente nel volume Ernesto de Martino, *Scritti filosofici*, a cura di Roberto Pàstina, Il Mulino, Bologna, 2005. Saranno invece tradotti e integrati nell'edizione francese.

39 *La fine del mondo*, cit., p. 528.

L'INTELLETTUALE E IL POPOLO DALLA CRISI MORALE AL RISCATTO SOCIALISTA*

Introduzione

Prima di essere dato alle stampe nella *collana viola* di Cesare Pavese presso Einaudi, *Il mondo magico* di Ernesto De Martino fu proposto per pubblicazione nel 1946 al Centro di studi sociali legato alla sinistra del Partito socialista di Lelio Basso e Raniero Panzieri, ma fu rifiutato poiché, secondo le parole del direttore del Centro riportate da Cesare Bermani, «il suo “storicismo” st[ava] con un piede nella staffa crociana e con l'altro su quella del “destriero” marxista»¹. Come noto, anche Benedetto Croce, nella sua seconda recensione a *Il mondo magico* del 1949, ben più critica della prima², accusava De Martino di essere giunto, con tale opera, all'idea di

1 C. Bermani, “Le date di una vita”, in *Il De Martino*, 1996, n. 5-6, pp. 7-32, p. 15-6.

2 B. Croce, “Recensione a *Il mondo magico*”, in *Quaderni di critica*, 1948, n. 10, pp. 79 e ss.

poter “storicizzare le categorie” dello spirito³. Il filosofo napoletano si chiedeva se questo non fosse dovuto alla seduzione, esercitata sul giovane storico delle religioni, dalla «spiritosa invenzione» del materialismo storico o di quel che Croce già indicava come «filosofia della prassi», impiegando, con un certo sarcasmo virgolettato, il vocabolario dei *Quaderni del carcere* di Gramsci pubblicati proprio in quegli anni.

Da una prima lettura filologica della stesura de *Il mondo magico*, questi sospetti di affinità con il marxismo sembrerebbero poco giustificati o perlomeno difficilmente spiegabili. Pubblicato ad inizio '48, l'idea generale dell'opera era stata originariamente concepita e maturata all'inizio degli anni '40; allo stesso modo, una parte delle riflessioni sviluppate in maniera compiuta nella stesura definitiva, soprattutto per quanto riguarda il primo capitolo, erano già state pubblicate in uno scritto di inizio decennio⁴. In quel periodo, l'interesse di De Martino per la storia delle religioni si iscriveva nettamente nello storicismo crociano, grazie tra l'altro alla frequentazione a Bari della Villa Laterza, dove Croce aveva un'influenza determinante e dove gli orientamenti politici si

3 B. Croce, 1949, “Intorno al magismo come età storica”, in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, pp. 193-208), ora in appendice a E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015 (1948), pp. 242-253, p. 243.

4 E. De Martino, “Percezione extrasensoriale e magismo etnologico”, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XVIII, 1942, pp. 1-19. Sulla questione vedasi E. Andri, *Il giovane De Martino e le origini de Il mondo magico*, Tesi di dottorato in Antropologia ed epistemologia della complessità, XXV ciclo, Università di Bergamo, p. 218.

spinsero, in senso progressista, non oltre il liberalsocialismo⁵. Si trattava dunque per De Martino di un periodo, quello di inizio anni '40, non sospettabile di influenza marxista, di cui peraltro non c'è traccia negli scritti dell'epoca⁶. Lo stesso *Mondo magico* non sembra fare alcun riferimento esplicito al marxismo: esso tratta di questioni lontane dalle preoccupazioni classiche del materialismo storico, come in particolare la storicità della magia, interpretata come risposta a crisi esistenziali collettive in "società di interesse etnologico" lontane dalla modernità capitalistica, lasciando esposta all'accusa crociana di seduzione marxista la sola idea di storicizzare la magia e con questo, appunto, le categorie dello spirito. Ma De Martino era stato già effettivamente sedotto dal marxismo o tale convergenza con il materialismo storico fu autonoma? Come rispondere a tale domanda in assenza nell'opera di riferimenti espliciti al marxismo? Eppure, nonostante questa assenza, come rilevato da Gino Satta⁷, il finale de *Il mondo magico* sorprende il lettore. Proprio nella pagina conclusiva, scritta con ogni probabilità nei periodi finali della stesura, appare un accenno alla «lotta moderna contro ogni forma di alienazione dei prodotti del lavoro

5 V.S. Severino, "Ernesto De Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942. Contributo a una contestualizzazione politica de 'Il mondo magico'", in *La cultura*, 2002, 40(1), pp. 89-108.

6 Vedasi in particolare P. Angelini (a cura di), *Dal laboratorio del "Mondo magico": carteggi 1940-1943*, Argo, Bari 2007; G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, nota 54 a p. 325 e ss.

7 G. Satta, "Le fonti etnografiche del *Mondo magico*", in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 57-77, ora in appendice a E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, cit., pp. 275-299.

umano». Per Satta, si tratta giustamente di un accenno «apparentemente incongruo», ma che può essere spiegato con il tentativo di De Martino di ricongiungere, con «inattesi colori», la sua riflessione sulla “presenza” con il «nuovo clima d’impegno politico dell’immediato dopoguerra» segnato dal suo approdo al socialismo e al marxismo.

Questo articolo si iscrive in questa prospettiva di studio della transizione di De Martino dallo storicismo crociano verso il tentativo di una sua sintesi con il marxismo e con l’impegno civile del dopoguerra. La riflessione parte dall’ipotesi che tale nuovo orientamento sia da mettere in relazione con le esperienze umane, politiche e intellettuali di De Martino in un periodo poco conosciuto – e anche relativamente poco documentato – del suo itinerario biografico: si tratta del suo soggiorno nella Bassa Romagna, nel paese di Cotignola e poi tra Ravenna e Forlì, tra l’estate del 1943 e l’inizio estate del 1945. Si tratta dunque di un periodo “intermedio”, per così dire, tra le due fasi baresi di inizio guerra e del dopoguerra con le quali *Il mondo magico* è spesso associato. È quello romagnolo, infatti, il periodo in cui De Martino diede forma compiuta all’opera⁸, ricomponendo alcuni scritti

8 *Il mondo magico*, secondo Cases (p. XVI) che si appoggia a Galasso, fu scritto tra il ’44 e il ’45, anche se era stato pensato già dal ’40, come confermato da G. Satta, cit., p. 280. Satta dimostra peraltro che i due terzi del testo (ossia il primo e il terzo ed ultimo capitolo) costituiscono delle ricomposizioni inedite di testi già scritti e pubblicati, certo modificati nel vocabolario, nella sequenza logica delle parti e nel senso complessivo che nel nuovo scritto è differente dai precedenti per i quali i brani furono originariamente pensati. Inedito risulta tuttavia il secondo capitolo, che è quello, secondo Satta, più significativo ed innovativo per il modo in cui sviluppa la

precedenti e integrandoli con un capitolo nuovo, il secondo, che rimane la parte più originale e significativa del testo. Tale ricomposizione di scritti anteriori e nuovi diede forma a un manoscritto che, come recita la dedica alla moglie Anna con cui si apre l'opera, fu «salvato dalla rovine di Cotignola» e che sarà consegnato a Pavese nel '47 in condizioni materiali disastrose. Questo perché, proprio nel paese di Cotignola, dove De Martino era sfollato con la famiglia dal '43, si arrestò il fronte – la Linea Gotica – per diversi drammatici mesi di occupazione e bombardamenti, tra il novembre '44 e l'aprile '45. In realtà, De Martino scappò a fine novembre '44 a Masiera, un villaggio poco distante, da dove riuscì poi a riparare, a fine dicembre '44, al di là del fronte, nella Ravenna e nella Forlì liberate, lasciando però a Cotignola il resto della famiglia e il suo manoscritto, che sopravvissero dunque alle bombe.

In Romagna De Martino visse gli stravolgimenti della guerra e dalla Romagna fu osservatore e partecipe del disorientamento politico del paese, dato non solo dall'effettiva caduta del regime fascista, ma anche e soprattutto dalla presa di coscienza della degenerazione civile e morale che tale regime aveva rappresentato. Proprio a Cotignola, De Martino fece esperienza o fu testimone di manifestazioni inedite e sorprendenti di solidarietà sociale e impegno civile: nel quadro della guerra di Liberazione contro l'occupazione, nel paese romagnolo si sviluppò un'interessante rete di lotta partigiana, di propaganda politica e intellettuale e di solidarietà per la protezione di rifugiati, clandestini ed ebrei. Guerra, fascismo e

riflessione sul rapporto tra crisi e riscatto e quindi per la trattazione della questione della “presenza”, che sarà il cuore di tutta la sua opera antropologica e filosofica seguente.

occupazione da una parte e Resistenza dall'altra apparivano dunque come manifestazioni, rispettivamente, di crisi e riscatto.

In questo articolo non si tratterà di stabilire un rapporto di causalità tra l'esperienza romagnola durante la guerra e il contenuto de *Il mondo magico*. Si tratterà, tuttavia, di insistere sulla contemporaneità dell'esperienza della guerra e della stesura effettiva di tali riflessioni sulla crisi della presenza e la capacità di farvi fronte – di riscattarsi culturalmente. Si propone così di offrire elementi di discussione di un'ipotesi che si sottopone alla disanima della comunità accademica: se, all'origine, l'idea della “crisi della presenza” proposta ne *Il mondo magico* fu pensata come esperienza specifica delle società “primitive”, il dramma esistenziale collettivo di cui egli fu partecipe durante la guerra ha potuto suggerire la possibilità di pensare alla società “occidentale” negli stessi termini, inaugurando quel tentativo di tradurre l'etnologia delle società “primitive” in antropologia della società contemporanea che solo più tardi sfocerà nell'etnocentrismo critico dell'antropologia demartiniana più matura.

Il periodo romagnolo – particolarmente prolifico, nonostante le condizioni difficilissime, sul piano della scrittura sia scientifica che politica e ideologica – ha rappresentato, in maniera analoga, un momento chiave nella riflessione demartiniana sul rapporto tra intellettuale e masse. Il riscatto di cui De Martino era testimone – e in maniera relativa, come vedremo, anche “partecipe” – appariva, forse un po' romanticamente, ai suoi occhi, condotto da un nuovo soggetto storico e politico autonomo: il “popolo”. È infatti nel periodo romagnolo e nella testimonianza della Resistenza, come si cercherà di dimostrare, che De Martino cominciò a pensare al lavoro

dell'intellettuale come indissociabile dall'impegno civile e dalla ricerca di un legame, che Gramsci avrebbe chiamato "organico", con il "popolo" in quanto questi ormai soggetto della propria storia. De Martino affrontò la questione di tale connessione – e quindi del contributo della lotta culturale alla guerra di Liberazione e al riscatto del paese – sul piano soprattutto ideologico e teorico, nell'attività di scrittura e propaganda attraverso pamphlet e articoli teorico-politici sulla stampa clandestina. Tale riflessione però si scontrava con l'evidenza di una debole presa dei suoi scritti e della sua incapacità o impossibilità ad attivarsi concretamente sul piano politico. Di fronte all'agire autonomo delle forze popolari, il "Professore" – com'era chiamato in zona – sentiva una certa frustrazione nel tentativo di farsi interprete e rappresentante delle masse a cui, nei suoi scritti, si appellava in modi che potrebbero sembrare spesso idealisti e perfino demagogici.

È solo in questo quadro di riflessione sull'altalena della storia tra crisi e riscatto, della scoperta del "popolo" come attore autonomo della storia e di ricerca di un legame con esso di un intellettuale attivo sul fronte culturale nella rigenerazione civile che si può comprendere l'avvicinamento di De Martino al socialismo, sul piano politico, e al marxismo, sul piano teorico, durante il suo soggiorno romagnolo. In effetti, come dimostrato nelle pagine che seguono, è in Romagna, tra il '44 e il '45, che De Martino decise di confluire, a partire da posizioni azioniste, in un fronte di partiti socialisti; ed è in quel periodo romagnolo, secondo quanto si desume dagli scritti del periodo a lui riconducibili che citano per la prima volta Marx, che egli cominciò a pensare la storia e la libertà all'interno di un quadro marxista. Mettendo in luce questi nuovi

orientamenti, il presente saggio non intende dare al periodo romagnolo i caratteri del momento fondante. Esso tenta, cionondimeno, di gettare nuova luce, nella direzione già intrapresa da Giordana Charuty nella pagine riguardanti Cotignola della sua biografia del giovane De Martino⁹, a una fase altrimenti considerata come semplice parentesi tra le due fasi baresi: tale fase costituisce, al pari di altre, una tappa decisiva, per quanto intermedia – e che possiamo definire “populista” –, nella transizione verso un tentativo di sintesi tra la sua “religione della libertà” e il marxismo che si dispiegherà pienamente nel dopoguerra, periodo quest’ultimo già descritto e discusso, in maniera esemplare, da Riccardo Di Donato e Valerio S. Severino¹⁰.

L’articolo si sviluppa in tre parti interdipendenti. Una prima tenta di ricostituire, a partire dalle fonti disponibili, l’esperienza personale ed esistenziale di De Martino prima a Cotignola sotto occupazione e poi a Ravenna e Forlì in zona liberata, analizzandola nel quadro degli avvenimenti storici che toccarono la regione. Nel secondo, si offre una disanima del contesto politico, in particolare dei movimenti e partiti politici clandestini legati alla Resistenza e alla lotta di Liberazione, nel quale si inseriscono l’attività, soprattutto propagandistica, di De Martino; la sua evoluzione verso posizioni socialiste; e il suo tentativo di ritagliarsi un ruolo nella

9 G. Charuty, *Ernesto De Martino: les vies antérieures d’un anthropologue*, Parenthèses, Marsiglia 2009, pp. 268-78.

10 R. Di Donato, «Un contributo su De Martino politico», in R. Di Donato (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto De Martino a Pietro Secchia*, La nuova Italia, Scandicci 1993; V.S. Severino, «Ernesto De Martino nel PCI degli anni ’50, tra religione e politica culturale», in *Studi storici*, 2003, anno 44, n. 2, pp. 527-553.

rifondazione della società italiana come intellettuale militante sul fronte della lotta culturale. Infine, la terza parte esamina tale attività ideologica e propagandistica attraverso l'analisi critica e filologica dei testi riconducibili in tutto o in parte a De Martino, mettendo in evidenza le transizioni teoriche ed ideologiche e soprattutto il suo approdo, seppur del tutto personale perché sotto il segno della “religione della libertà”, al marxismo.

1. La Romagna, la guerra e la Resistenza

Elementi di itinerario biografico di De Martino in Romagna durante la guerra sono stati finora raccolti e discussi in un numero ristretto di lavori, tra i quali compaiono: uno scritto di Cesare Bermani, basato su interviste e ricerche su fonti locali effettuate negli anni '90¹¹ al fine di introdurre alcuni scritti demartiniani del periodo

11 Le interviste di Bermani, come riportato più avanti in nota, sono state effettuate con Aurelio Macchioro, Lia De Martino e Celsa Resta Macchioro. Ad esse si aggiunge una conversazione con il capo partigiano di Cotignola Luigi Leno Casadio condotta da Bermani assieme con Franco Coggiola e Sergio Lolletti. Le interviste apportano soprattutto note di colore, aneddoti, impressioni e ricordi personali. Per quanto riguarda la ricostruzione fattuale della resistenza e della guerra a Cotignola, così come dell'attività di De Martino in tale contesto almeno fino a inizio '45, Bermani si appoggia quasi interamente su scritti di storia locale, tra cui in particolare le memorie del partigiano Leno (L. Casadio, *I dissidenti antifascisti e Resistenza a Cotignola*, Walberti, Lugo 1995), più alcuni altri testi di memorie (Comune di Cotignola, *XXX anniversario della Liberazione. Scritti, testimonianze e documenti*, Walberti, Lugo 1975; Comune di Cotignola, *XXXV anniversario della Liberazione. Documenti, scritti e testimonianze*, Walberti, Lugo 1980; A. Viana Annaratone, *Senio, piccolo fiume...*, Cappelli, Bologna 1961). Per la ricostituzione del profilo politico dei partiti e movimenti di cui De Martino fece parte, Bermani si

bellico vissuto in Romagna¹²; e un articolo di Alfredo Belletti, storico locale, bibliotecario e personalità sociale e culturale di spicco di Fusignano, paese distante una decina di chilometri o poco più da Cotignola¹³. Altre notizie, soprattutto sul collocamento professionale di De Martino in Romagna in qualità di professore di liceo, ci sono offerte dalla ricerca archivistica di Valerio S. Severino¹⁴; mentre alcuni episodi legati alla guerra, soprattutto così come essi furono evocati più tardi da De Martino nei suoi corsi universitari, sono stati raccolti e discussi da Placido Cherchi¹⁵. Basandosi essenzialmente su tali fonti, Giordana Charuty ha potuto

appoggia essenzialmente a D. Mengozzi, “L’Unione dei Lavoratori Italiani e il movimento «Popolo e libertà» in Romagna”, in *Id.*, *La Romagna e i generali inglesi*, Franco Angeli, Milano 1982, pp. 117-182. È utile qui segnalare che i dati di Mengozzi sono a loro volta tratti spesso dall’*Enciclopedia dell’antifascismo e della Resistenza*, a cura di Pietro Secchia, La Pietra, Milano 1968, le cui voci riguardanti i movimenti e partiti in questione sono redatti a partire da fonti di storia locale: A. Zanelli, *La Resistenza nel forlivese*, Cappelli, Bologna 1962 (Biblioteca della Fondazione Istituto Gramsci – Roma – RM); G. Cavalli, *Il Partito Italiano del Lavoro*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Urbino, Anno Accademico 1966-67; S. Flamigni – L. Marzocchi, *La Resistenza in Romagna*, Edizioni La Pietra, Milano 1969.

12 C. Bermani, “La guerra di liberazione”, in *Il De Martino*, 1996, n. 5-6, pp. 54-60.

13 A. Belletti, “Ernesto De Martino a Cotignola (fronte del Senio)”, in *Etnosistemi*, II, 1996, pp. 79-83.

14 V.S. Severino, *Italia religiosa. Percorsi nella vita di Ernesto De Martino*, Tesi di dottorato in Storia delle religioni, Università di Roma La Sapienza, 2003, pp. 19 e ss.

15 P. Cherchi, *Ernesto De Martino pensatore dell’anno zero*, in *Id.*, *Il signore del limite*, Liguori, Napoli 1994, pp. 23-33.

reinquadrare tale passaggio romagnolo nello sviluppo dell'esperienza umana e del pensiero intellettuale dell'antropologo, insistendo – giustamente, come vedremo – sull'importanza di tale fase nell'evoluzione del concetto di “religione della libertà”¹⁶.

Per quanto riguarda questa prima parte del nostro articolo sulla traiettoria individuale di De Martino a Cotignola e poi nella Romagna liberata, ci limitiamo a incrociare le diverse informazioni tratte da tali scritti e a completarle con notizie, spesso di dettaglio ma talvolta rilevanti, a cui abbiamo avuto accesso da nuove fonti indicate in nota. In alcuni casi, gli autori di tali fonti sono presentati nel testo perché testimoni diretti, se non addirittura compagni politici, di De Martino. Un esempio tra i più rilevanti di questo tipo di fonti è rappresentato dagli scritti del cesenate Pietro Spada, conosciuto anche come “Rino Sala”, pseudonimo con il quale egli, in terza persona, chiamerà se stesso in racconti autobiografici pubblicati sotto la firma di “Anonimo romagnolo”: uno di questi racconti, dal titolo *1943-45. Storie ai margini della storia*, ha un capitolo, il secondo, interamente consacrato al suo incontro a Cotignola con De Martino, di cui lo stesso Spada diventerà compagno di partito. Fino ad ora, questa fonte era sconosciuta alla letteratura demartiniana perché, oltre ad essere di diffusione limitata e locale, essa nasconde la figura di De Martino dietro lo pseudonimo di “Professore”. A questi resoconti di tipo autobiografico di personaggi che incontrarono De Martino, nel secondo capitolo aggiungeremo le informazioni e le letture critiche offerte dalla letteratura storiografica sulla guerra e sulla Resistenza a Cotignola o più generalmente in Emilia-Romagna. Tale letteratura si concentra

16 G. Charuty, cit., p. 260 e ss.

essenzialmente sull'andamento del conflitto bellico, ma anche e soprattutto sull'evoluzione del fronte antifascista e resistenziale in cui l'attività di De Martino si inserì. Nell'insieme di queste fonti si parla di De Martino come di uno dei tanti attori delle esperienze delle genti di Romagna durante la guerra, cosa che dovrebbe offrirci il vantaggio di restituire una visione ampia e plurivocale dell'esperienza romagnola del Nostro.

Le informazioni tratte attraverso questo insieme di fonti a proposito del soggiorno romagnolo sono messe a complemento della ricostruzione dell'itinerario biografico di De Martino, per poi essere messe in dialogo, nei due capitoli successivi, con le riflessioni critiche più larghe degli studi demartiniani sull'itinerario intellettuale e ideologico dell'autore. L'obiettivo principale di questo primo capitolo è così di offrire una ricostruzione soprattutto biografica di tale soggiorno che permetta, nel secondo, di ricollocare tale esperienza nel contesto politico locale durante la Resistenza e poi di approfondire, ancora nel secondo e poi nel terzo capitolo, la nostra comprensione dell'impatto che essa ha potuto avere nell'evoluzione del pensiero e nello sviluppo della posizione intellettuale, civile e poi scientifica di De Martino.

I De Martino-Macchioro a Cotignola, paese dei "Giusti"

Cosa ci faceva Ernesto, nel luglio del '43, a Cotignola, un villaggio di 6.000 abitanti della "bassa" romagnola, a mezza strada tra Faenza, Forlì, Ravenna e il ferrarese? Questa storia è legata indissolubilmente al destino dei Macchioro, famiglia della moglie Anna, ai cui membri, come noto, Ernesto era profondamente legato dal punto di vista sia sentimentale che intellettuale, cosa che ci

richiede di fare un passo indietro al periodo precedente il suo arrivo in Romagna. È noto che, fin dall'inizio degli anni '30, De Martino aveva instaurato un sodalizio, presto trasformato in discepolato intellettuale, con il padre di Anna, Vittorio Macchioro¹⁷. Originario di Trieste, ebreo convertito al cristianesimo, professore coltissimo ma dalla traiettoria ambigua nella sua ricerca esistenziale e religiosa, Macchioro era uno dei principali studiosi di storia religiosa e del magismo e in tale veste aveva acquisito un ruolo fondamentale nella formazione e nella direzione scientifica degli studi e degli interessi intellettuali di Ernesto. Per quest'ultimo, Macchioro fu anche un interlocutore cruciale dal punto di vista ideologico e politico, orientando Ernesto nella sua adesione, filosofica e formale, al regime fascista, al quale Macchioro era organicamente legato. Nel 1935, il matrimonio con Anna rafforzava provvisoriamente il legame con il suocero¹⁸, ma esso cominciò a indebolirsi non appena i coniugi si trasferirono a Bari. Tra il '37 e il '38, in un periodo di assenza dall'Italia di Macchioro, partito per l'India per conto del regime¹⁹,

17 Su tale rapporto, vedasi, tra gli altri, G. Charuty, cit.; E. Andri, *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropa, Massa 2014; R. Di Donato – M. Gandini (a cura di), *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto De Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, ETS, Pisa 2015.

18 Come ricorda E. Andri nella sua presentazione del carteggio tra Macchioro e De Martino, il triestino aveva regalato al napoletano in occasione del matrimonio di questi, nel 1935, con la figlia Anna, la sua opera *Zagreus* “come simbolo del rapporto di discepolato”, E. Andri, “Presentazione”, R. Di Donato – M. Gandini (a cura di), cit.

19 Macchioro fu inviato in missione per conto del fascismo in India per sviluppare legami culturali con il movimento nazionalistico locale in un'ottica anti-britannica I. Capiluppi, “Un “inviato speciale” di Mussolini in India. La

Ernesto e la moglie furono raggiunti in Puglia dalla madre di Anna, Rosita Parra Macchioro, e infine dal fratello, Aurelio Macchioro²⁰. Nel 1938, una volta tornato dall'India, il padre Vittorio fu costretto al pensionamento anticipato dall'applicazione delle leggi razziali, nonostante fosse aderente al regime. Con l'entrata in guerra dell'Italia nel giugno del '40, Vittorio fu addirittura internato in un campo di concentramento²¹. Gli altri membri della famiglia Macchioro erano dunque in situazione di pericolo: come ricorderà Aurelio, lui ed Anna dovevano cercare rifugio perché avevano sangue "misto", avendo padre ebreo e madre "ariana" ed essendo battezzati cattolici²². In tale situazione Anna decise di lasciare Bari assieme alla madre Rosita e alle figlie Lia e Vera. È allora che esse decisero di *sfollare* a Cotignola, paese natale di Rosita dove ancora abitava la madre di questa²³, Luisa Parra, e altri membri della famiglia materna.

missione culturale di Vittorio Macchioro (1933-1935)", in *Storiografia* 2003, 7, pp. 1000-21. Sullo sviluppo del rapporto epistolare tra Macchioro e De Martino in quel periodo, vedasi R. Di Donato, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999 e G. Charuty, cit.

20 T. Maccabelli – L. Michelini, "La storia del pensiero economico come storia 'etico-civile'. Intervista ad Aurelio Macchioro", in *Il pensiero economico italiano*, 2002, 10(1), pp. 1000-41, p. 96.

21 Secondo diverse fonti e scritti di compagni di prigionia, fu internato nel campo di Urbisaglia (MC) nelle Marche dal giugno all'ottobre del 1940, ossia fino all'entrata in guerra dell'Italia. La sua ricerca scientifica si arrestò a favore di un'opera letteraria sempre più segnata dallo sprofondare nel misticismo, nel satanismo e nella psicopatologia.

22 T. Maccabelli – L. Michelini, cit., p. 96.

23 Vittorio Macchioro e Rosita Parra si erano conosciuti all'Università di Bologna dove entrambi seguivano gli studi e si erano sposati nel 1907. Rosita Parra era dunque originaria di Cotignola, dove aveva assunto un ruolo

Poco dopo, grazie all'invito di Anna²⁴, trovò rifugio a Cotignola anche Luigia Macchioro in Schwarz, sorella di Vittorio, e i suoi parenti della famiglia Oppenheim-Schwarz²⁵. Per quanto riguarda il fratello di Anna, Aurelio – il quale si rivelerà una figura importante per comprendere la traiettoria politica di Ernesto –, dal '41 al '43 fu di stanza a Firenze come soldato, ma nei primi mesi del '43 fu

importante dal punto di vista intellettuale, al punto di redigere, nel 1907, la commemorazione del cotignolese Pietro dal Rio (Cotignola 1803- Firenze ?), critico letterario di Ovidio, Virgilio e Alfieri, commemorazione pronunciata al Palazzo Sforza di Cotignola: R. Parra, *Pietro Dal Rio cotignolese: commemorazione tenuta nel Palazzo Sforza a Cotignola il 25 agosto 1907*, Tipografia Ferretti e C., Lugo 1907, 16 p.; 21 cm, SBN: RAV1244211, disponibile alla Biblioteca comunale di Cotignola. Sembra che la famiglia Parra fosse originaria della Toscana e, nel corso dell'800, si recasse a Cotignola in villeggiatura, avendovi costruito una villa che porta il nome della famiglia e la cui immagine, bombardata durante la guerra che la distruggerà, è disponibile a p. 23 di Comune di Cotignola, *XXXV anniversario della Liberazione*, cit. Secondo alcune fonti, durante la guerra tale villa era occupata non dalla famiglia Parra, ma dalla famiglia Drei che l'aveva acquistata precedentemente (G. Baldini e G. Sangiorgi, *Vita in villa: le ville storiche del Lugheze e della bassa Romagna*, Pendragon, Bologna 2007, p. 61). Ci sfugge il luogo di abitazione della famiglia Parra a Cotignola durante il periodo di permanenza di De Martino.

24 G. Caravita, *Ebrei in Romagna (1938-1945). Dalle leggi razziali allo sterminio*, Longo, Ravenna 1991, p. 268.

25 Di questa Luigia Marchiorro Schwarz ritroviamo traccia in una foto del 1924 (all'interno di un albero genealogico telematico di una famiglia affine, <http://web.tiscali.it/isman/caia.html>) dove è presente tutta la discendenza del padre di Vittorio Macchioro con tutti i membri della famiglia di cui si parla in queste pagine. A Cotignola Luigia Schwartz è associata piuttosto a un'altra famiglia di ebrei rifugiati, gli Oppenheim, con i quali i Macchioro erano dunque imparentati. Degli Oppenheim, la memoria locale ricorda in particolare il

inviato alla Scuola Allievi Ufficiali di Ravenna, città dalla quale poteva facilmente ricongiungersi a madre e sorella nella vicina Cotignola²⁶, sempre continuando però a soggiornare di frequente nel capoluogo romagnolo. Ancora nel '43, Cotignola, paese rurale della bassa romagnola distante sufficientemente dalle città più grandi e ritirato rispetto all'asse della via Emilia, doveva apparire come il migliore rifugio da scegliere per nascondersi dalle persecuzioni e dalla guerra. Non si poteva certo immaginare che, di lì a poco, il piccolo e placido fiume Senio, tecnicamente un "torrente", avrebbe costituito, per lunghi mesi, una zona di ferrea occupazione tedesca e persecuzione razziale e politica e, più tardi, uno dei principali fronti della fase decisiva e finale della guerra²⁷.

Con la partenza per la Romagna della moglie e dei familiari di quest'ultima, Ernesto rimase in un primo momento a Bari, dove continuò a lavorare come professore di liceo. Nel 1942, tuttavia, secondo quanto ricostruito da Severino, il Ministero dell'educazione

dottor Marco, capace a quanto sembra di un eroismo inaudito nell'operare come medico in tutta la zona, spostandosi con la sua bicicletta, nonostante la persecuzione razziale, l'occupazione e i bombardamenti.

26 Aurelio era a Cotignola il 25 luglio del '43, poi fu mandato a Novara, dove si troverà ad inizio settembre, al momento della dichiarazione dell'armistizio, per poi scapparne e ritornare a Cotignola, T. Maccabelli – L. Michellini, cit., p. 8. Nel '43 farà anche un passaggio a Napoli per un concorso pubblico, Testimonianza di A. Macchioro, in O. Manzelli, *Il Partito d'Azione a Ravenna dal 1943 al 1945*, Tesi di laurea, Università di Bologna, 1975-6, p. 215.

27 Il Senio scende dagli Appennini tosco-romagnoli e attraversa Cotignola per continuare tagliando la pianura longitudinalmente attraverso Fusignano e Alfonsine, prima di immettersi sul Reno che scorre parallelo al Po per sfociare nell'Adriatico sopra Ravenna.

lo assegnò a Lucca, a quanto sembra perché fu scoperta la sua adesione al movimento clandestino liberalsocialista barese, che gli costò anche la revoca della tessera del partito fascista²⁸. Da Lucca, chiese ripetutamente di essere trasferito a Roma, dove aveva prima insegnato, o di essere ricondotto alla sede barese e chiese diversi congedi, tutti accolti, tra l'autunno del '42 e la primavera del '43. Secondo quanto ricostruito da Severino, nell'aprile del '43, per persuadere il ministero nelle sue richieste, De Martino evocò il fatto che stesse lavorando a una "introduzione sul magismo" che aveva già ricevuto l'accordo di pubblicazione dalla casa editrice Einaudi: annunciava già allora quel che sarebbe diventato, cinque anni dopo, *Il mondo magico*. È difficile, da queste ricostruzioni, capire in quale momento De Martino raggiunse la sua famiglia a Cotignola. È però certo, sulla base dei resoconti dello stesso De Martino, ma anche, come vedremo, della memoria locale, che Ernesto avesse già raggiunto la famiglia della moglie e le figlie al momento della caduta del fascismo, il 25 luglio '43. Il 26 luglio, infatti, De Martino prese parte al comizio tenutosi in piazza a Cotignola e sempre da Cotignola inviò l'1 agosto la famosa lettera a Croce in cui evocava una «tiepida alba di libertà»²⁹. Una volta stabilitosi in Romagna, nell'autunno del '43 De Martino fu assegnato dal Ministero dell'istruzione a Roma ma, impossibilitato a raggiungere la capitale a

28 V.S. Severino, *Italia religiosa*, cit., pp. 19 e ss. Tutte le fonti di queste informazioni sono rintracciabili in queste pagine della tesi di Severino, tranne quando indicato altrimenti.

29 In tale lettera De Martino chiedeva al filosofo un aiuto per avere un trasferimento a Roma da Lucca, dove quindi era ancora assegnato, ma da dove era partito durante la pausa scolastica estiva o forse già durante i precedenti congedi. Vedasi P. Angelini, *Dal laboratorio del "Mondo magico"*, cit., p. 147.

causa degli sconvolgimenti politici in corso, non si spostò da Cotignola. Non potendo percepire lo stipendio dal liceo romano a cui era destinato, a partire dal novembre '43 cominciò a essere pagato dal liceo Torricelli di Faenza³⁰, dove egli cominciò a insegnare filosofia come supplente e dove già insegnava il cognato Aurelio, del quale probabilmente prese il posto. Alcune fonti locali fanno pensare che già da quel periodo De Martino insegnasse a pieno regime. Secondo Pietro Spada, un testimone di eccezione che rincontreremo più volte e che fu ospite di Ernesto e Anna a Cotignola nell'autunno del '43, De Martino «insegnava filosofia nel liceo della città vicina, e di solito stava via l'intera mattinata»³¹, facendo i dieci chilometri d'andata e i dieci di ritorno in bicicletta. Secondo gli archivi del liceo faentino³², nell'aprile del '44 fu deciso, con l'accordo del ministero, di mettere il professore di filosofia definitivamente a servizio del Torricelli, anche se in realtà, come detto, De Martino vi insegnava già da diversi mesi. A partire dal gennaio del '44, De Martino fu supplente di Storia e Filosofia, poiché il professore titolare Sante Alberghi era stato arrestato per sospetta attività sediziosa dalle forze fasciste rigenerate sotto la bandiera della Repubblica Sociale³³. Le lezioni di quell'anno, a quanto pare, furono incentrate sulla storia del magismo...

30 Lettera del Provveditorato agli studi di Ravenna al preside del Liceo Torricelli di Faenza, 11 novembre 1943. Secondo quanto riportato da Severino, «il preside lo descriverà, nella relazione di fine anno, come “appassionato ai problemi di storia delle religioni”». V. Severino, *Italia religiosa*, cit.

31 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), *1943-45. Storie ai margini della storia*, Litoadma, Milano 1984, p. 102.

32 Liceo Torricelli, Faenza, Insegnanti celebri, <http://bit.ly/2dfhfy1>.

33 Liceo Torricelli, Faenza, Insegnanti celebri, <http://bit.ly/2dfhfy1>.

I Macchioro-De Martino si stabilirono dunque a Cotignola come semplici “sfollati”. Ma dopo l’8 settembre ’43, con l’occupazione tedesca dell’Italia e poi la fondazione della Repubblica sociale fascista nel Nord del paese, i rastrellamenti e le persecuzioni razziali si intensificarono anche in Romagna, rappresentando una minaccia sempre più grande per il nucleo familiare. A Cotignola, i Macchioro ebbero la fortuna di poter beneficiare di una rete clandestina di protezione degli ebrei che si sviluppò nel paese romagnolo dopo il loro arrivo. Tale rete fu dovuta in particolare all’attività del commissario prefettizio di Cotignola, Vittorio Zanzi (detto *Minzulé*), un repubblicano antifascista accettato contro voglia dalla Repubblica di Salò perché conoscitore del territorio. Con il sostegno dell’artista Luigi Varoli (*Varoul*) e la complicità attiva di gran parte della popolazione e del clero locale, Zanzi riuscì a costruire una “rete di ospitalità” clandestina per proteggere gli ebrei da persecuzioni e rastrellamenti³⁴. È in questo quadro, in parte, che bisogna intendere la situazione dei membri della famiglia Macchioro-De Martino a Cotignola a partire dall’estate del ’43 come ebrei “protetti”. Difatti, i nomi del Prof. Aurelio Macchioro, di Rosita Parra Macchioro, della Prof.ssa Anna De Martino Macchioro e di Lia e Vera De Martino compaiono oggi sulla pietra della memoria di Cotignola – inaugurata nel 1987 – in una lista a colonna di 40 nomi dove sono indicati gli ebrei che trovarono rifugio nel paese romagnolo, mentre una seconda colonna indica i “Giusti”

34 Grazie al dirottamento di Zanzi della sua attività di commissario prefettizio, Cotignola divenne l’unico comune italiano a organizzare una rete di ospitalità degli ebrei con l’appoggio dell’istituzione politico-amministrativa locale.

cotignolesi che li ospitarono³⁵.

nostos 1 2016



La pietra della memoria di Cotignola

La pietra si trova al centro di un giardino della memoria, che è stato inaugurato nel 2002 in occasione del riconoscimento, da parte dello Yad Vashem d'Israele, di Vittorio Zanzi e Luigi Varoli, assieme alle mogli Serafina e Anna, come “Giusti tra le nazioni” e di Cotignola come “Paese dei Giusti”³⁶. In tale giardino sono stati piantati tanti alberi quanti furono gli ebrei salvati a Cotignola: ad ogni albero corrisponde un nome. È interessante notare che, pur non essendo De Martino ebreo (perlomeno secondo le conoscenze correnti



L'albero Ernesto De Martino

sulla sua biografia), il suo nome – probabilmente aggiunto in un periodo successivo – appare oggi, sorprendentemente, sulla pietra della memoria come quarantunesimo ebreo salvato³⁷: allo stesso modo, un albero del giardino, tra i più alti e frondosi, è associato al suo nome.

36 Vedasi la pagina web dello Yad Vashem dedicata a Vittorio Zanzi: <http://bit.ly/2dfMOEP>.

37 La lista segue un ordine alfabetico, ma il nome di Ernesto De Martino è posto in una colonna distinta, dopo un segno di separazione. Inoltre, nelle prime trascrizioni della lista, come quella di G. Caravita del 1991, i nomi sono 40 poiché quello di Ernesto è assente. G. Caravita, cit., p. 270. Presumibilmente, il nome di Ernesto fu aggiunto in previsione della visita della delegazione israeliana ad inizio anni 2000.

Per avere qualche informazione sulla vita di De Martino a Cotignola abbiamo la fortuna di disporre di alcune fonti storiche e letterarie locali che descrivono la sua figura e il suo quotidiano. Anche se sotto pseudonimo e in terza persona, alcune descrizioni preziose ci sono offerte, di nuovo, dal resoconto autobiografico di Pietro Spada il quale, lo ricordiamo, fu ospite e compagno politico di De Martino³⁸. Secondo Spada (“Rino” nel testo), a Cotignola «il Professore era di casa: lo si poteva dedurre dal ‘Buongiorno Professore’ che accompagnava ogni loro incontro con persone civilmente vestite, alle quali il Professore rispondeva con un cenno confidenziale della mano, oppure con un dignitoso chinare del capo, a seconda dei casi»³⁹. Fino all’autunno del ‘44, De Martino e tutto il nucleo familiare alloggiarono nella casa di via Roma 34⁴⁰, nel centro di Cotignola.

Ed ecco come Spada descrive l’interno della casa, ricordando quando egli vi entrò la prima volta accompagnato da De Martino⁴¹:

Entrarono [Rino e il Professore] nella vasta stanza di una vecchia casa, dal pavimento di mattoni qua e là sconnessi e con in fondo un grande camino. Non c’erano mobili, fuorché un vecchio divano-letto accanto al camino e una rozza tavola di legno abbastanza grande, con intorno delle sedie dozzinali

38 Pietro Spada (Rino Sala nella clandestinità e talvolta Renato Sala o Anonimo Romagnolo nelle pubblicazioni) nacque a Cesena il 14 marzo 1907 e morì a Milano il 31 luglio del 1990.

39 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 98.

40 Secondo alcune fonti, la casa di via Roma era di proprietà delle sorelle Amadei, L. Casadio, cit., p. 85. Tuttavia, altre fonti lasciano intendere che i Macchioro-Parra la frequentassero già da diversi anni.

41 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 98-99.

grossolanamente impagliate. Lungo tutte le pareti, pile di libri e riviste ammucchiate alla rinfusa, dal pavimento fino ad altezza d'uomo, accentuavano in quello stanzone disadorno un senso sgradevole di disordine polveroso. Unica nota allegra, il fuoco nel camino, che ardeva sotto un grande paiolo di rame a cono tronco, tipicamente meridionale.



La casa dove ha abitato la famiglia De Martino a Cotignola

Il racconto di Spada continua offrendo dunque descrizioni della vita domestica e familiare ed evocando talvolta l'intimità della dinamica di coppia tra Ernesto e la moglie. Una volta entrato in casa, "Rino" incrociò "Rosaria" (pseudonimo con cui Spada chiama Anna), la quale gli avrebbe chiesto di sorvolare sul disordine domestico: «non fare caso a quello che vedi», poiché «qui siamo nel

provvisorio da dieci anni»⁴². “Rosaria” avrebbe ugualmente invitato Spada a «non fare caso a quello che si mangia»: «io non so fare di cucina e d'altronde non ne varrebbe la pena, perché mio marito dice che il mangiare serve unicamente a nutrirci per sussistere». A quanto sembra, in casa De Martino si mangiava sempre «un piatto di brodaglia acquosa con cavoli, patate, rape, cipolle e chissà cos'altro ma sempre verdure, tritate a pezzi e pezzetti in parte sfatti, da mangiare col pane e basta [...] perché la cucina di Rosaria consisteva in quel paiolo, che riempiva una volta alla settimana con le verdure di stagione, le cuoceva con qualche poco d'olio o di lardo, e poi le riscaldava ogni giorno per pranzo e per cena, con l'aggiunta ogni volta di un poco d'acqua, finché duravano»⁴³. Nel suo resoconto, Spada insiste sulla trascuratezza della vita domestica del “Professore” e di “Rosaria”, il che sembra del tutto coerente con l'immagine che altri testimoni dell'epoca hanno trasmesso di De Martino: l'immagine certo di un “Professore” colto e raffinato nei modi, ma anche un individuo trascurato nell'apparenza e nelle abitudini, sempre trasandato nei vestiti sporchi di frittelle, tanto che il capo partigiano Luigi *Leno* Casadio lo ricordava, in romagnolo, come uno

42 Da quest'ultima frase si desume forse che la casa fosse luogo di soggiorno della famiglia già da prima della guerra, plausibilmente durante pause e vacanze.

43 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 100. Per chi volesse riprendere i passaggi di Spada riguardanti il suo incontro con De Martino e sua moglie – sui quali noi torneremo solo per gli aspetti più politici ed ideologici – apparirà chiaro che il discorso di Spada deve essere letto anche in una prospettiva di simpatia nei confronti di Anna e contro un marito rappresentato come distaccato e talvolta perfino maschilista. La storia personale esula però dal nostro interesse più storico, politico ed ideologico.

smulghé (stropicciato, trasandato, vestito male)⁴⁴, mentre la memoria collettiva, da *Leno* chiamata in causa, lo ricorda bizzarro perché se ne andava in giro in pantaloncini e in bicicletta da donna. Forse il “Professore” era troppo intento a scrivere per preoccuparsi della qualità della vita, visto che è ricordato localmente come perennemente piegato sulla sua macchina da scrivere al lume di candela in quella casa di via Roma; o ciò forse è da mettere in relazione, come Spada a volte sottintende e a volte rende esplicito, dalla crisi ormai irrimediabile del rapporto matrimoniale che si consumava in quegli anni, con una moglie che, stando a quanto riportato da Spada, si occupava poco di un marito ormai definitivamente distante, burbero e talvolta non certo gentile nella vita domestica e che, per orgoglio, non avrebbe mai più osato domandare di più alla moglie. Come vedremo, però, i racconti non proprio encomianti di Spada nei confronti di De Martino e della sua relazione coniugale sono forse da mettere in rapporto anche con una competizione interna tra i due all’interno del movimento politico ai quali entrambi parteciperanno.

De Martino e la Resistenza

I mesi tra il settembre '43 e l'aprile '45 a Cotignola sono straordinariamente ricchi di avvenimenti storici, che catapultano il piccolo villaggio – scelto all'origine come rifugio dai Macchioro-De Martino per ripararsi dalla storia – al centro della guerra di Liberazione. A Cotignola fu attivo un movimento clandestino locale che cercò più volte di connettersi al più ampio movimento regionale e nazionale della Resistenza. In un primo momento, Cotignola

44 Testimonianza di Mario Baldini, Cotignola, giugno 2016.

faceva spesso da base agli spostamenti e alle attività di Giovanni de Lorenzo, il quale fu, fino al febbraio del '44, il principale fomentatore di reti e attività clandestine romagnole, soprattutto in un'ottica di resistenza pro-badogliana⁴⁵. Dopo quel mese di febbraio, la rete partigiana della Romagna fu sviluppata piuttosto, e in maniera massiccia, dalle forze socialiste e soprattutto comuniste che si misero alla guida di tutte le compagini antifasciste per costituire, in particolare, le famose Brigate Garibaldi romagnole⁴⁶. È in tale quadro che si sviluppò un movimento partigiano a Cotignola sotto la direzione del comunista Luigi *Leno* Casadio.

Trovandosi a soggiornare in un paese certo periferico, ma che fungeva da centro di protezione e sviluppo della rete resistenziale clandestina, quale fu il rapporto di De Martino con la Resistenza? È spesso oggetto di dibattito tra gli antropologi italiani, a dire il vero più negli scambi informali che nella discussione scritta, il vero coinvolgimento di De Martino nelle attività della Resistenza e della lotta di Liberazione. Da parte dei più scettici, sono solite le accuse di ricostruzione agiografica nei confronti di chi insiste sulla Resistenza

45 L. Casadio, cit., p. 114. A Cotignola De Lorenzo, soprannominato *Signorei*, viene ricordato come un instancabile ciclista che attraversava gli Appennini per mettere in contatto la Romagna con l'Italia in corso di liberazione. F. Melandri, "Testimonianze di Israeliti", in Comune di Cotignola, *XX anniversario della Liberazione*, cit., p. 43. Si tratta dello stesso Giovanni De Lorenzo che diventerà poi noto, nella storia italiana del dopoguerra, come capo dei servizi, comandante dell'arma dei carabinieri e dell'esercito e capo di stato maggiore dell'esercito, oltre che pianificatore del cosiddetto "Piano Solo".

46 I membri delle diverse Brigate Garibaldi romagnole erano in maggioranza associati al Partito comunista e avevano in Riccardo Fedel (*Libero*), Arrigo Boldrini (*Bulow*) e Ilario Tabarri (*Pietro Marchi*) i principali esponenti.

come momento di profondo impegno civile e politico di un intellettuale che, lo si ricorda spesso in questi casi, veniva pur sempre da una precedente affiliazione fascista consapevole, proclamata e difesa. È certo, però, che nel '43-'44, De Martino era un fervente antifascista, in quanto già passato attraverso il movimento liberalsocialista e ormai approdato, seppur provvisoriamente, al Partito d'Azione (PdA): tali orientamenti lo avvicinavano, perlomeno sul piano morale ed ideologico, agli obiettivi e alle prospettive del movimento resistenziale. Come ricorda Bermani, non sembra però che De Martino abbia dimostrato grande temerarietà nell'attività resistenziale cotignolese: in un'intervista degli anni '90, Aurelio – il cognato di Ernesto che viveva con questi e la sorella Anna a Cotignola e che ebbe un ruolo attivo nel movimento resistenziale romagnolo – dichiarò a Bermani che Ernesto era un «fifone»⁴⁷. La cosa era già stata sostenuta da Aurelio in più occasioni, come nella testimonianza rilasciata a Oscar Manzelli negli anni '70: «De Martino aveva una gran fifa, di bombe, della vita»: certo «era antifascista» e «non era vigliacco», ma «con De Martino non si poteva parlare» [di iniziative militari e politiche concrete, ndr]⁴⁸. Questa esitazione di Ernesto era messa in contrasto con l'attitudine della moglie Anna. Quest'ultima era piuttosto attiva sul piano resistenziale, tanto da associarsi al Gruppo di Difesa della Donna locale – ossia la cellula “femminile” di “assistenza” alla Resistenza⁴⁹ – e da diventare militante politica in maniera

47 C. Bermani, “La guerra di liberazione”, cit., nota n. 10 a p. 71.

48 Testimonianza di Aurelio Macchioro, in O. Manzelli, cit., p. 217.

49 «I “Gruppi di difesa della donna e per l'assistenza ai combattenti della libertà” (GDD) nascono a Milano e Torino nel novembre 1943 su

indipendente rispetto al marito, segno anche questo, se non della crisi coniugale, dell'autonomia morale e intellettuale e dell'intraprendenza politica della donna.

L'idea di un De Martino refrattario all'azione partigiana o ad altre attività rischiose è confermata anche da altri militanti locali della Resistenza, come il capo partigiano Leno, intervistato in proposito da Mario Baldini, quest'ultimo oggi tra i depositari e principali promotori della memoria cotignolese⁵⁰. Bisogna però ricordare, come suggeritoci da Baldini, che la maggior parte dei militanti più intraprendenti sul piano militare, come *Leno*, erano giovani audaci, mentre De Martino era già un adulto con una

iniziativa del Partito Comunista [...]: i GDD devono promuovere la Resistenza, aiutare le famiglie “dei partigiani, dei fucilati, dei carcerati, degli internati in Germania”. Devono, inoltre, combattere espressamente per le donne, chiedendo la “proibizione delle forme più pesanti di sfruttamento, [l']uguaglianza di retribuzione”, e pensare al domani, cioè all’“accesso alle donne a qualsiasi impiego, [...] a qualsiasi organizzazione politica e sindacale in condizioni di parità” (F. Pieroni Bortolotti, *Le donne della Resistenza antifascista e la questione femminile in Emilia (1943-45)*, in *Donne e Resistenza in Emilia-Romagna*, v. 2, Milano, Vangelista, 1978) [...]. I GDD si diffondono presto in tutta l'Italia occupata dai tedeschi e dai fascisti [...]. Il compito puramente assistenziale, che va a confermare il ruolo ausiliario degli elementi femminili, è tuttavia immediatamente contraddetto, e materialmente contestato, dall'impegno attivo di molte delle donne coinvolte, un impegno consistente nell'attività di informazione, contropropaganda, collegamento, trasporto di ordini, stampa clandestina, armi e munizioni, sabotaggio e partecipazione diretta alla lotta armata (G. Bonansea, *Donne nella Resistenza*, in *Dizionario della Resistenza*, a cura di E. Collotti - R. Sandri - F. Sessi, Torino, Einaudi, 2000, v. 2, p. 272)». *Gruppi di difesa della Donna – GDD*, ANPI, <http://bit.ly/2dNyWDm>.

50 Testimonianza di Mario Baldini, Cotignola, giugno 2016.

carriera di intellettuale alle spalle e una famiglia da proteggere e mantenere. Da quanto dichiarato da *Leno* a Baldini, si desume che De Martino, renitente all'azione, giocasse, anche agli occhi dei giovani cospiratori, piuttosto un ruolo di intellettuale, utile nella formazione politica e ideologica dei giovani durante i numerosi incontri clandestini, il che è confermato, come vedremo, dai suoi compagni di attività politica dai quali era chiamato "il Professore". Questo sembrerebbe coerente con la situazione più generale in cui si trovavano gli intellettuali in una lotta partigiana romagnola condotta essenzialmente da contadini e altra gente del "popolo" e con il ruolo che ad essi veniva attribuito. Secondo storici locali, infatti, nella preparazione della lotta, i partigiani e «[le] persone delle classi subalterne, [...] pretend[evano] dai più preparati un'istruzione di base con cui divenire più consapevoli della lotta che sostengono»⁵¹. Se De Martino nella Resistenza non fu dunque certo un "partigiano combattente", egli fu quantomeno un "Professore" attivo sul piano della "lotta culturale", come dimostrato dalla sua attività propagandistica e ideologica che analizzeremo ampiamente in seguito.

Per il momento, soffermiamoci sul coinvolgimento effettivo di De Martino in attività resistenziali concrete. Da questo punto di vista, se non si può parlare, come detto, di partecipazione ad attività

51 A. Andreoli, L. Avellini, A. Battistini, C. Bragaglia, M. Ermilli, E. Raimondi, *L'Emilia Romagna nella guerra di Liberazione*, vol. IV, *Crisi della cultura e dialettica delle idee*, De Donato, Bari 1976, p. 181. Secondo questi storici, era la zona delle "Ville disunite" a sud-ovest di Ravenna (e confinante con la zona di Cotignola) quella in cui «è più avvertita la necessità di una preparazione ideologica e di dibattiti storico-politici».

militari e sediziose, De Martino contribuì nondimeno alla ripresa di una vita politica antifascista locale e offrì la sua complicità, il suo sostegno logistico e materiale, e spesso la sua ospitalità assieme alla moglie Anna, per proteggere perseguitati politici e partigiani rifugiatisi a Cotignola. Per quanto riguarda il primo aspetto, sappiamo dalle fonti che, fin dal suo arrivo a Cotignola nell'estate del '43, De Martino contribuì alla riattivazione dei partiti antifascisti, venendo immediatamente riconosciuto, a livello locale, come esponente del Partito d'Azione. Ecco, infatti, come il partigiano Leno ha ricostruito cosa successe a Cotignola il 26 luglio, l'indomani della caduta di Mussolini: «La sera viene organizzato un comizio. Giuseppe Badiali socialista, il prof. Aurelio (Lello) Macchioro e il prof. Ernesto De Martino azionisti, il dott. Avv. Domenico Taroni repubblicano», i quali furono «oratori improvvisati della esaltante e gioiosa manifestazione popolare»⁵². Dopo l'8 settembre, secondo diversi esponenti della resistenza cotignolese (tra cui il comunista Leno e il socialista Badiali)⁵³, De Martino fu poi membro attivo del movimento resistenziale e poi del Comitato locale di Liberazione Nazionale locale fin dalla sua origine, in qualità di rappresentante del PdA. Tuttavia, come avremo modo di vedere nel dettaglio, De Martino si stava allontanando dal PdA per partecipare, tra la fine del '43 e l'inizio del '44, alla fondazione di un nuovo partito antifascista – il Partito Italiano del Lavoro (PIL) – assieme ad altri intellettuali e attivisti locali di orientamento repubblicano e socialista. Nell'ottobre del '44, De

52 L. Casadio, cit., p. 67.

53 L. Casadio, cit. p. 115; A. Badiali, "Memorie", in Comune di Cotignola, *XXX anniversario della Liberazione*, cit., pp. 15-7.

Martino redasse il “Proclama” della Liberazione di Cotignola, quando l’avanzata degli Alleati sembrava ancora inarrestabile e la liberazione imminente. Visti gli esiti contrari a tale aspettativa, con la tenuta del fronte e l’occupazione tedesca, tale proclama fu nascosto per lunghi mesi da Alvaro Badiali, rappresentante socialista del CLN di Cotignola, tra le travi del granaio di Palazzo Maltoni⁵⁴, per essere poi riesumato e pronunciato il 10 aprile ’45, al momento della Liberazione. Ma allora De Martino, come vedremo, non era più a Cotignola da diversi mesi, perché scappato nel novembre del ’44 e poi rifugiatosi in zona liberata tra la fine del ’44 e l’inizio del ’45.

Soffermiamoci però, per il momento, sulle esperienze di De Martino a Cotignola. Dalle fonti appare chiaro che, nel corso del ’44, egli era spesso costretto a scappare per sottrarsi ai rastrellamenti di agitatori politici antifascisti, tra i quali erano riconosciuti i membri del suo Partito Italiano del Lavoro. Nell’aprile di quell’anno, gran parte dei suoi compagni di partito ripiegarono sugli Appennini per unirsi alla guerriglia partigiana; una scelta in parte dettata dal fatto, secondo quanto riportato da uno dei protagonisti, che «in pianura non ci si poteva più muovere»⁵⁵: De Martino,

54 A. Badiali, cit., citato anche in C. Bermani, cit., p. 61.

55 Considerazioni del Maggiore Tolloy sull’8° Brigata Garibaldi, pubblicate in un articolo dal titolo «Lotta partigiana in Romagna» di Tolloy senza alcun riferimento a testata e data, riportate da 8° Brigata Garibaldi (*Diario di un partigiano*), documento anonimo presente tra la documentazione del Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, Fondo dell’Archivio del Partito Comunista Italiano (Pci), *Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna*, 7 settembre 1943 - 16 maggio 1948, Serie “Corrispondenza” (14 marzo 1944 - 17 aprile 1945, Unità archivistica «Federazione di Ravenna», fascicolo di 19

tuttavia, non li seguì. Rimasto a Cotignola, nel mese di luglio del '44, riuscì a sottrarsi a una retata delle SS che si erano presentate a casa di Leno proprio durante una riunione del CLN locale: riuscì a fuggire, racconta Leno⁵⁶, in pantaloncini corti e in bicicletta da donna. Nel suo scritto – sulla cui versione manoscritta si basa anche Bermani – Leno sostiene che nella casa di via Roma De Martino avesse creato un pertugio sul muro che faceva da confine con l'abitazione del vicino (un certo Bruno Ferlini, nominato nella lista dei “Giusti” cotignolesi che aiutarono gli ebrei) per poter scappare, cosa che, come confermato dallo storico Michele Bassi, avvenne più volte: «[personalità come De Martino e Aurelio Macchioro], oltre essere perseguitate dalle leggi razziste, corrono altri seri rischi, in quanto attivamente impegnate nel movimento antifascista. Sono perciò costretti a cambiare frequentemente nascondiglio»⁵⁷. Secondo entrambe le fonti, essi trovavano rifugio presso le case dei contadini Luigi Cornacchia (detto “Canavé”) e Claudio Liverani in via Peschiera, già fuori città in aperta campagna, oppure presso l'insegnante Giovanni Randi detto “Bartos” in via d'Azeglio, una traversa di via Roma nel centro cittadino a pochi metri dalla residenza principale di De Martino.

Per quanto riguarda il suo contributo alla protezione di ricercati, bisogna ricordare che Cotignola vide lo sviluppo non solo

documenti, segnatura attuale 7 (busta 1), conservato presso l'Istituto Gramsci Emilia-Romagna, p. 61.

56 L. Casadio, cit., p. 85.

57 L. Casadio, cit., p. 85; M. Bassi, *Cotignola: un approdo di salvezza per gli Ebrei e i perseguitati politici durante la guerra (1943-1945)*, in *Testimonianze di fede e di carità nel tempo di guerra (1943-1945)*, Diocesi di Faenza e di Modigliana, Litografica Faenza, Faenza 1985, senza indicazioni di pagina.

di un movimento partigiano, ma anche di una rete clandestina per la protezione, oltre che degli ebrei, di ex-prigionieri politici, oppositori



I caratteri della Tipografia Tampieri

e partigiani. Tali attività presero piede grazie, anche in questo caso, al commissario prefettizio Zanzi, il quale offriva sostegno ai ricercati distribuendoli tra le case di cotignolesi complici e procurando loro documenti contraffatti, stampati nella tipografia Tampieri del centro di Cotignola⁵⁸.

58 Tali documenti venivano stampati nella tipografia Tampieri, ancora attiva oggi grazie a figli e nipoti. La tipografia si trova in pieno centro di Cotignola, a due passi dalle istituzioni, il che dimostra la pericolosità delle operazioni di contraffazione e il coraggio del commissario prefettizio Zanzi nell'attivarsi in ciò nonostante la presenza delle forze tedesche di occupazione.

Anche Ernesto ed Anna contribuirono a nascondere, presso la loro abitazione, alcuni ricercati politici⁵⁹. Nella loro casa, trovavano ospitalità rifugiati di origine diversa.

Pietro Spada ha raccontato del caso di un giovane aspirante partigiano che ebbe De Martino come professore al liceo di Faenza. Poco dopo l'8 settembre, lo studente aveva ucciso un tedesco e, dopo averne rubato la motocicletta, era scappato in montagna con l'intenzione di associarsi ai partigiani. In montagna, però, dovette rendersi conto che il movimento partigiano, in quella fase storica, non si era ancora formato e che, per il momento, «i partigiani erano una fantasia di quelli che stavano a casa». Fu allora che il giovane, disperato e disilluso, pensò al suo professore e lo raggiunse a Cotignola: secondo Spada, «allora si è precipitato qui [in casa di De Martino], in preda a una crisi di coscienza», mettendo però così in pericolo «il Professore, che è uno dei nostri; e che con questa storia rischia di finire al muro, lui e sua moglie»⁶⁰. Le figure più significative ospitate da Ernesto e Anna a Cotignola furono però altre, in particolare alcuni membri della resistenza fiorentina, già conosciuti in precedenza da Aurelio durante la permanenza di questi in Toscana. Si tratta di Carlo Campolmi e Marco De Simone, due partigiani di cui fortunatamente ci sono giunte testimonianze dirette della loro esperienza cotignolese e della loro permanenza presso i De Martino.

Campolmi era un membro del Partito d'Azione di Firenze, dove era stato segretario di Carlo Ragghianti⁶¹, uno dei capi storici del PdA a livello nazionale. Aurelio e Ernesto avevano già avuto

59 C. Bermani, «Le date di una vita», cit., p. 13.

60 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 91-2.

modo di conoscere Ragghianti, alla fine degli anni '30 a Bari, quando il leader azionista aveva stabilito contatti con il gruppo liberalsocialista locale di cui Ernesto e Aurelio facevano parte⁶². Avvicinandosi al gruppo azionista di Firenze durante il suo soggiorno militare, Aurelio aveva dunque ritrovato Ragghianti e conosciuto Campolmi nel corso del '42. L'anno seguente, con Aurelio ormai partito per la Romagna, Campolmi era entrato nella Resistenza, dove assunse il ruolo di comandante delle formazioni partigiane "Giustizia e Libertà" e quello di rappresentante del PdA nel CLN toscano, attivandosi nella radio clandestina CORA la quale, tra il gennaio e il giugno del '44, assicurava il contatto tra la resistenza fiorentina e gli Alleati. Da una lettera inviata dallo stesso Campolmi al Comune di Cotignola nel 1965⁶³, ma pubblicata soltanto nel 1980⁶⁴, si evincono alcune informazioni interessanti sul suo percorso resistenziale, sulle ragioni della sua presenza a

61 S. Contini Bonaccorsi – L. Ragghianti Collobi (a cura di), *Una lotta nel suo corso. Lettere e documenti politici e militari della Resistenza e della Liberazione*, Neri Pozza Editore, Venezia 1954, p. 328.

62 A. Becherucci, "«Vien voglia di andare in Svizzera». L'impegno politico di Ragghianti dagli entusiasmi della lotta per la libertà alle speranze tradite del dopoguerra", in *Predella*, n. 28, <http://bit.ly/2dwe6V4>.

63 Comune di Cotignola, *XX anniversario della Liberazione*, cit. In questa pubblicazione, il nome di Ernesto De Martino, che doveva morire qualche settimana dopo, appare nella lista dei membri del «Comitato d'onore» della Commemorazione.

64 C. Campolmi, "Lettera inviata il 12 marzo 1965 dal Sig. Campolmi di Firenze, membro del comitato toscano di liberazione nazionale, tenente colonnello comandante la divisione «Giustizia e Libertà» operante in Toscana. Decorato di due medaglie d'argento al valor militare", in Comune di Cotignola, *XXXV anniversario della Liberazione*, cit., pp. 21-23.

Cotignola e quindi sul suo incontro e sulla sua collaborazione con De Martino. Tra l'8 settembre '43 e il giugno '44, Campolmi soggiornò diverse volte nel paese romagnolo, approfittando della presenza e della collaborazione di Aurelio, per mettersi «a contatto con elementi del movimento clandestino locale» e tentare così di attivare una rete resistenziale tra i due versanti dell'Appennino⁶⁵, venendo messo in collegamento con De Lorenzo e poi altri capi della Resistenza romagnola⁶⁶. Da parte sua, Aurelio poteva, attraverso Campolmi, riallacciare il rapporto con il movimento giellista e azionista fiorentino.

La lettera di Campolmi del '65 che costituisce la nostra fonte principale si concentra sul più lungo soggiorno effettuato a Cotignola dal partigiano fiorentino, quando vi risiedette diversi mesi tra l'estate e l'autunno del '44. Il 7 giugno del '44, Campolmi fu arrestato dalle forze di occupazione tedesche assieme ad altri compagni di Radio CORA, di cui alcuni furono fucilati. Campolmi fece parte del gruppo destinato piuttosto ai campi di prigionia in Germania⁶⁷. Una volta arrestato fu trasferito nel campo di concentramento di Fossoli (Modena) in previsione di essere spedito verso Dachau. Durante il viaggio in treno verso la Germania, giunto all'altezza di Verona, Campolmi riuscì a fuggire e quindi a ripiegare su Bologna il 29 luglio. Da qui, in agosto decise di recarsi a

65 C. Campolmi, cit., p. 21.

66 L. Casadio, cit., p. 114.

67 Rivista mensile *Il Ponte*, Anno I, n. 5, agosto, Le Monnier, Firenze 1945, pp. 450-5; C. Campolmi, "Processo Carità", in Enrico Bocci, *Una vita per la libertà, Testimonianze...*, a cura di L. Tumiatì Barbieri, Firenze, G. Barbèra Editore, 1969, p. 108. Vedasi anche P. Calamandrei, *Uomini e città, della Resistenza. Discorsi, scritti ed epigrafi*, Roma-Bari, Laterza 2006.

Cotignola, dove poteva dunque contare su Aurelio e lo stesso Ernesto, che aveva incontrato durante soggiorni precedenti, e poteva beneficiare della rete clandestina di supporto partigiano per i ricercati di Zanzi, il quale gli procurò documenti contraffatti⁶⁸. Durante quel soggiorno, Campolmi tentò soprattutto di mettersi in contatto con gli Alleati che avanzavano verso Ravenna per far passare informazioni importanti (nascoste all'interno di filoni di pane)⁶⁹. Era appoggiato in tali operazioni soprattutto da Aurelio, che aveva contatti già avviati e frequenti con il gruppo azionista di Ravenna, dove risiedeva spesso⁷⁰, e a quanto pare anche da Ernesto⁷¹.

Oltre a questa operazione, da quanto emerge dalle fonti, si può dire che il ruolo di De Martino nel sostegno alle attività e alla protezione di Campolmi a Cotignola fu quello di ospite, di compare di ventura e di compagno di discussione politica. Nella sua lettera del '65, il partigiano fiorentino afferma di aver soggiornato presso la casa di De Martino di via Roma per molto tempo. Dal suo resoconto apprendiamo ugualmente che la casa era tenuta in ordine da una massaia (*azdora* in romagnolo), una certa Maria Babini, la cui presenza era forse conseguenza di un tentativo dei coniugi De Martino di risolvere, nel corso del '44, le difficoltà nella gestione domestica che Spada aveva notato nel '43. In ogni caso, ciò che importa davvero è che fu la massaia Babini, nel mese di settembre, a

68 L. Casadio, cit., p. 114.

69 C. Campolmi, cit., p. 22.

70 L. Casadio, cit., p. 115.

71 Precisiamo che, dopo la guerra, Campolmi – insignito della Medaglia d'argento al valore militare – sarà tra i fondatori dell'Istituto Storico per la Resistenza della Toscana.

salvare De Martino, la moglie e Campolmi da una retata delle SS, intrattenendo con astuzia i militari ormai entrati in casa e dando così tempo ai ricercati di evadere dal retro. Secondo Leno, in quell'occasione le SS avevano indicato De Martino tra i dieci prescelti per la fucilazione a seguito del ritrovamento di un soldato tedesco ucciso, secondo il rapporto matematico della rappresaglia nazista (il progetto di fucilazione fu poi revocato perché già altre persone – una ventina – furono trucidate a Solarolo al loro posto)⁷². I tre fuggitivi ripararono nella casa colonica dei Cornacchia, dei quali giunge a noi una testimonianza del capofamiglia: «noi aiutavamo queste persone perché erano in un momento difficile e perché Zanzi ci assicurava che non avevano fatto nulla di male. Dopo la guerra abbiamo saputo che Zanzi ad ogni famiglia cercava di mandare un unico genere di persone: a noi sempre ebrei. Per un breve tempo ospitammo anche il prof. Ernesto De Martino con la moglie, la prof.ssa Anna Macchioro»⁷³. Se i motivi razziali della persecuzione, al tempo ignoti ad un inconsapevole “giusto” contadino, potevano valere per Anna, a Ernesto e Campolmi la protezione era offerta certamente per motivi politici. Dalla lettera di Campolmi si evince che quel soggiorno presso i Cornacchia offrì agli intellettuali “urbani” occasioni di contatto con una realtà contadina, che

72 È plausibile l'ipotesi che si trattasse del caso, riportato da alcuni documenti riguardanti i crimini nazifascisti in Romagna, della compilazione di una lista di «persone politicamente sgradite» da parte del comandante del presidio militare dei repubblicani di Cotignola, poi processato per il fatto dal tribunale nel dopoguerra. Cf. E. Andreini - S. Carnoli, *Camicie nere di Ravenna e Romagna: tra oblio e castigo*, Artestampa, Ravenna 2006, pp. 339-40.

73 Relazione Tosetto, Istituto Storico della Resistenza di Ravenna, citato in G. Caravita, cit., p. 479.

appariva semplice ed ospitale, che li commosse. Ricordando la famiglia contadina, Campolmi si lasciava andare ad una confessione romantica sugli ideali e sulle speranze sue e dei suoi compari di ventura venuti d'altrove, ideali e speranze suggerite da quel contatto: «in fondo non volevamo la Luna come ora sembra che da tanti si voglia, volevamo un Mondo Semplice, buono, onesto, laborioso»⁷⁴. Le case dei contadini intorno alla dimora dei Cornacchia in cui i tre risiedettero per diverso tempo divennero allora “punti di incontri” di più persone – chissà quanti “intellettuali” e quanti “contadini” – dove «la politica e i problemi militari erano i temi delle nostre conversazioni»⁷⁵. Nell'ottobre del '44, Campolmi scappò, come farà De Martino qualche settimana dopo, per sottrarsi al censimento di sfollati e abitanti deciso in quel periodo dal regime di occupazione, ma anche perché ricevette, il 24 ottobre 1944, l'ordine di attraversare fisicamente le linee per portare direttamente materiale informativo importante alle forze alleate⁷⁶. Una volta superato il fronte con successo, Campolmi arriverà nella Firenze ormai liberata a metà novembre.

L'altro partigiano con cui De Martino ebbe a che fare fu Marco De Simone, del quale è ugualmente disponibile una lettera sulla sua esperienza in Romagna⁷⁷. Originario di Cosenza, fin dal '35 De Simone aveva seguito i suoi studi presso l'Istituto di Scienze Sociali e Politiche di Firenze, dove entrò in contatto con i movimenti

74 C. Campolmi, cit., p. 22.

75 C. Campolmi, cit., p. 22.

76 L. Casadio, cit., p. 115.

77 M. De Simone, “Testimonianza”, in Comune di Cotignola, XXXV *anniversario della Liberazione*, cit., pp. 26-30.

liberalsocialisti e conobbe anch'egli Aurelio. Dopo l'8 settembre De Simone era diventato rappresentante del Partito Comunista in seno al CLN toscano. Aurelio lo invitò a Cotignola ad inizio '44 per una breve visita durante la quale De Simone incontrò anche Ernesto e Anna. Braccato dai tedeschi a Firenze, nel mese di maggio, riuscì a sfuggire alla cattura, come farà poi Campolmi, riparando nel ravennate. A Cotignola De Simone era conosciuto come *È student* ("lo studente"), perché giovane intellettuale⁷⁸, anche se diverse fonti riguardanti la Resistenza in Toscana lo definiscono già "professore". In Romagna contribuì alla lotta partigiana della regione nelle fila del Partito Comunista in quanto responsabile del Fronte della Gioventù dalla provincia di Ravenna⁷⁹, attivo nelle zone di Bagnacavallo, Cotignola e Russi, e poi di Lugo, Fusignano e Sant'Agata⁸⁰. Durante i sette mesi di permanenza in Romagna, De Simone soggiornò spesso a Cotignola, proprio perché qui abitavano Aurelio e i suoi familiari e fu ospitato a casa di De Martino. Con quest'ultimo, come vedremo più avanti, De Simone collaborò per lanciare un'importante iniziativa politico-culturale degli "intellettuali" (vedasi nel Capitolo II la sezione "L'intellettuale sul 'fronte culturale' della lotta di Liberazione").

Il fronte sul Senio e De Martino in zona liberata

Nell'estate del '44, arrivati a livello degli Appennini nella liberazione dell'Italia da Sud verso Nord, gli Alleati avevano

78 L. Casadio, cit., p. 116.

79 A. Boldrini, *Diario di Bulow: pagine di lotta partigiana, 1943-1945*, Odradek, Roma 2008, p. 321-2.

80 "Intervista a Marco de Simone", in I. Sangineto, *I calabresi nella guerra di liberazione*, vol. 1, Pellegrini, Cosenza 1992, p. 241.

incontrato una resistenza inattesa da parte delle forze tedesche. Con una mossa che spiazzò provvisoriamente i tedeschi, gli Alleati riuscirono a sfondare sul lato adriatico, tra le Marche e Rimini, e si misero a risalire, anche se faticosamente, tutta la Romagna, liberandola città per città e spostando il fronte da fiume a fiume, fino oltre Ravenna e Forlì. Tuttavia, il processo di liberazione si bloccò tra novembre e dicembre per la congiuntura di fattori diversi, tra i quali non ultimi l'arrivo di un inverno insolitamente rigido e umido, che ostacolava le operazioni sul terreno, e la linea difensiva approntata dai tedeschi proprio sul Senio, che passa da Cotignola, e sul fiume Reno di cui il Senio è affluente e che passa a nord di Ravenna. Il fronte di guerra si stabilizzò dunque sul Senio dal novembre del '44 fino addirittura al 10 aprile '45, giorno della Liberazione della zona.

Con lo stabilizzarsi del fronte, il controllo tedesco sulle operazioni clandestine locali si fece più serrato, soffocando ogni velleità di attività di sabotaggio e sedizione⁸¹. Ormai noto alle forze di occupazione, De Martino decise di lasciare Cotignola. Secondo lo storico Michele Bassi⁸², questa decisione fu presa a seguito dell'arresto di Zanzi, il commissario prefettizio che elargiva documenti contraffatti ai partigiani e che si era adoperato in tal senso per aiutare il gruppo fiorentino ospitato da De Martino, ma

81 "Racconti partigiani", in *XX anniversario della Liberazione*, cit., p. 36.

82 M. Bassi, *Cotignola...*, cit.. Bassi fa risalire al maggio del '44 lo spostamento dei De Martino-Macchioro verso il ferrarese. Ciò non dovrebbe corrispondere al rifugiarsi di De Martino a Masiera, ma dovrebbe fare piuttosto riferimento ai contatti che De Martino e soprattutto Aurelio ebbero con alcuni abitanti a nord, verso Alfonsine.

tale arresto era in realtà avvenuto diversi mesi prima, nel mese di maggio. Un'altra ipotesi è che De Martino seguì la pista aperta da Carlo Campolmi che era riuscito a superare le linee tedesche già da fine ottobre. In ogni caso, nel novembre del '44, la situazione a Cotignola si era fatta troppo complicata per i membri clandestini della rete di protezione e di partiti antifascisti, di cui De Martino faceva parte. A titolo d'esempio, si ricorderà che, a fine ottobre, furono trucidati dai tedeschi sette giovani partigiani, tutti di 17 e 18 anni, della zona tra Lugo e Cotignola, tra i quali Renzo Berdondini, membro dei GAP e SAP di Cotignola, nonché responsabile del Fronte della Gioventù del paese e organizzatore di riunioni clandestine⁸³.

Nel novembre, dunque, De Martino si rifugiò a Masiera, una frazione di Fusignano (oggi di Bagnacavallo) a una decina di chilometri a nord di Cotignola sulla riva destra del Senio. De Martino trovò ospitalità nel "Palazzo" della famiglia Annaratone⁸⁴ assieme ad una trentina di persone e poi a una quarantina di tedeschi che occuparono la dimora⁸⁵. Secondo quanto riportato da Bermani,

83 L. Casadio, cit., p. 119.

84 Una veduta recente del Palazzo Annaratone di Masiera è disponibile all'indirizzo seguente: <http://bit.ly/2dwe67p>.

85 I padroni di casa del "Palazzo" erano Mario Viana e la moglie Antonietta Annaratone. Nel suo resoconto autobiografico *I trenta di Masiera*, De Martino li dipinge come dei nobili. Mauro Viana era un intellettuale che aveva introdotto Sorel in Italia e fautore di un nazionalismo socialista, ma gli eccidi di cui si resero responsabili i partigiani nel dopoguerra lo convinceranno a sposare la causa monarchica. Nel 1909, fu tra i fondatori del *Tricolore* di Torino, nel solco del movimento nazionalista italiano emerso dopo la sconfitta di Adua e sviluppatosi nel confluire di nazionalismo imperialista e sindacalismo

che si basa tra l'altro su una conversazione con il cognato Aurelio, De Martino sarebbe scappato da Cotignola per rifugiarsi a Masiera perché questa era lontana dal fiume e quindi dal fronte, lasciando intendere che fu la paura a farlo fuggire, lasciando la famiglia sotto le bombe. In realtà, Aurelio – o il Bermani nel trascrivere il dialogo – sembra sbagliarsi, poiché Masiera è pur sempre sul Senio. Il torrente separa Masiera da Fusignano tenendo la frazione sulla riva destra. Il malinteso deriva forse dal fatto che, secondo quanto ricordato dalla padrona di casa nelle sue memorie⁸⁶ sulle quali si basa anche il Bermani, De Martino arrivò nella villa Annaratone dicendo di volersi allontanare dal ponte e dunque dalla prossimità del fiume. Questo non significa che Masiera, distante dal Senio un solo chilometro in linea d'aria, non fosse per nulla esposta alla guerra⁸⁷. Tutta la zona rimase terreno di scontri fino alla fine di dicembre del

rivoluzionario, come evidenziato da Robert Paris nel suo “Nationalisme et irrédentisme en Italie de l'unité à la Première Guerre mondiale”, in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 43, 1, 1996, pp. 38-43. Fu dunque sostenitore di un nazionalismo populista, nella corrente di Corradini, Olivetti e Labriola (Arturo) di provenienza socialista e soreliana, spesso confinante con quel nazional-sindacalismo di matrice anti-parlamentare che approderà al fascismo. La moglie Antonietta Annaratone era figlia di Angelo Annaratone, garibaldino, funzionario nella pubblica amministrazione, prefetto tra i più solidali di Giolitti, che lo fece poi senatore: nato a Frascarolo (Pavia), diventa un funzionario pubblico inviato nella zona di Ravenna nel 1870 (Bagnacavallo, Lugo ecc.) fino al suo trasferimento a Roma nel 1973 (è dunque in quel periodo che si lega al territorio e forse occupa la villa), ma poi torna come consigliere di prefettura a Imola fino al 1976. È interessante notare che Angelo Annaratone appoggiò la repressione crispina dell'irredentismo e del sindacalismo, mentre sua figlia sposerà un rappresentante di spicco di questi movimenti.

86 A. Vania Annaratone, *Senio piccolo fiume*, cit.

‘44, per cui non si può dire che De Martino fosse scappato dalle bombe del fronte e da altri pericoli. Al di là della riva destra del Senio, si creò una “terra di nessuno” per diverse settimane, con i tedeschi che sorvegliavano la zona dall’argine rialzato del torrente. Quella stessa zona in cui si trovava il Palazzo divenne poi, nei giorni precedenti il Natale di quell’anno, il teatro di una sanguinosa e conclusiva battaglia con l’avanzata Alleata, condotta dalle forze canadesi, e la ritirata sulla riva sinistra dei tedeschi che lasciava dietro di sé, come strascichi di rappresaglia, diverse stragi di civili, come quella tristemente nota di Borgo Pignatta, proprio nella zona di Masiera. Il 24 dicembre l’attacco finale costrinse alla ritirata definitiva i tedeschi. È in tale contesto storico che si può comprendere il brano di De Martino su quella giornata: si tratta di “I trenta di Masiera”, pubblicato più tardi, dopo la guerra, su *Socialismo*⁸⁸. In esso, lo storico delle religioni descrive i momenti concitati e drammatici del bombardamento del Palazzo Annaratone e poi della liberazione da parte degli Alleati. Il racconto è toccante e drammatico⁸⁹. Nascondendosi dietro un personaggio fittizio nel quale è tuttavia riconoscibile, De Martino esprimeva tutti i suoi dilemmi morali, riguardanti soprattutto il fatto che avesse lasciato

87 Palazzo Annaratone si trova in via Stradello di Sotto, al civico 44-46, in una strada di campagna fuori paese che lascia il Senio e Masiera alle spalle andando verso Est: <https://goo.gl/maps/ww7HAWS2CnD2>.

88 Ernesto De Martino, 1946 (1945), “I trenta di Masiera”, in *Socialismo*, A. II, n. 9-10, settembre-ottobre 1946, pp. 256-258, con un’introduzione secondo Bermani a lungo attribuita a Raniero Panzieri ma in realtà dello stesso De Martino.

89 *I trenta di Masiera* servirà anche da traccia a delle messe in scena teatrali cotignolesi per la commemorazione della Liberazione nel 2015.

moglie e figlie sotto le bombe di Cotignola. Ma da lì a qualche ora, almeno lui si sarebbe trovato in zona liberata. I canadesi liberarono la zona fino all'argine destro del Senio, senza però riuscire a spingersi oltre, mentre i tedeschi ripiegarono sul lato sinistro, facendo del torrente la nuova linea di fronte per i successivi quattro mesi.

Dopo l'arrivo dei canadesi a Masiera, De Martino rimase ancora a Palazzo Annaratone per qualche giorno⁹⁰. Si spostò allora a Ravenna, già liberata dall'inizio del mese di dicembre. Nella città romagnola fu accolto da Celsa Resta. Quest'ultima era membro del Partito d'Azione. Il cognato Aurelio, nei primi anni '40, l'aveva conosciuta a Firenze, dove anche lei era attiva nel circolo azionista di Ragghianti. Tornata in Romagna nel corso della guerra, Celsa era diventata, dopo il settembre '43, staffetta e combattente partigiana tra le più attive di Ravenna. Era il contatto azionista principale a Ravenna per Aurelio nel corso dei suoi frequenti soggiorni in città per conto del partito: i due avevano allora instaurato un sodalizio profondo⁹¹. Accolto dunque a Ravenna da una persona vicina ad Aurelio, De Martino si spostò poi a Forlì (liberata fin dal novembre '44). Durante quei mesi in zona liberata, poté svolgere attività politica, in particolare in qualità di rappresentante del Partito Italiano del Lavoro (vedi *infra*) nel CLN locale forlivese.

90 Il Bermani sembra sbagliarsi in proposito, sostenendo che la casa fu sgomberata dai tedeschi, quando invece la zona fu liberata dagli Alleati, come è appurato dalla storiografia e deducibile anche da *I trenta di Masiera* di De Martino; cf. C. Bermani, cit., p. 59.

91 Una testimonianza orale di Celsa Resta, che parla però del solo Aurelio, è trascritta in O. Manzelli, cit., p. 222. Tale Celsa Resta acquisirà il cognome Macchioro, da cui si può supporre che si sposò con Aurelio.

Nel frattempo, moglie, figlie e suocera erano rimaste sotto le bombe a Cotignola. Durante i 145 giorni di arresto del fronte sul Senio⁹², il paese si trovò a costituire uno dei più cruenti campi di battaglia della guerra di Liberazione, a causa soprattutto degli enormi bombardamenti alleati, i quali hanno fatto meritare a Cotignola il soprannome di Monte Cassino del Nord. Tra il novembre '44 e il 10 aprile '45⁹³, fu distrutto l'83% della consistenza edilizia del paese e il 77% del comune (ossia del paese più le frazioni e le case isolate), come testimoniato dalle fotografie dell'epoca: i senza tetto furono l'82% della popolazione del paese e il 48,5% degli abitanti del comune nel suo complesso. Anna riuscì a salvare se stessa, le figlie e il manoscritto de *Il mondo magico*⁹⁴ e a trasportarlo fino a Bologna e poi a Roma, a Liberazione avvenuta, un atto tanto più lodevole quanto si consideri che il rapporto coniugale con l'autore di quell'opera era ormai finito.

2. *L'intellettuale e la politica, dall'azionismo al socialismo*

In questo capitolo analizzeremo l'evoluzione di De Martino all'interno dei partiti, movimenti e gruppi politici presenti in Romagna e attivi sul fronte resistenziale. Questo è importante

92 G. Dalmonte, *Centoquarantacinque giorni: sul fronte di Cotignola: 17 novembre 1944 – 10 aprile 1945*, Primola, Cotignola 2003.

93 M. Bassi, "Aspetti della vita civile nella città assediata", in Comune di Cotignola, *XX anniversario della Liberazione*, cit., pp. 19-31, p. 31.

94 La storia di Anna che porta sempre con sé il manoscritto del marito è raccontata anche nel romanzo di L. Rossi Ravaioli, *Con i grilli in testa*, Aletti editore, Villanova di Giudonia 2012, ma il racconto sembra troppo influenzato da ricostruzioni *ex post* (De Martino, ad esempio, è indicato come professore di etnologia all'università).

poiché, come vedremo, ci permette di comprendere come si sia operato, durante e non dopo la guerra, il passaggio di De Martino dall'azionismo al socialismo attraverso adesioni a partiti e movimenti sviluppatisi proprio in Romagna. Questo confluire verso il socialismo, tuttavia, non è comprensibile se non si considera il contrasto che prende forma, in seno alla coscienza politica e civile di De Martino, tra la sua esperienza concreta della guerra e della politica in seno a movimenti resistenziali, così come esse si svilupparono in Romagna, e gli orizzonti politici, culturali e ideologici più ampi nei quali egli immaginava di inserire la propria attività propagandistica e la propria attività in seno a nuovi partiti politici. Durante la sua permanenza a Cotignola tra l'estate del '43 e la fine del '44, De Martino era non solo restio alla partecipazione ad attività militari, ma anche refrattario ad esporsi fisicamente sul piano della visibilità politica al di fuori del paese romagnolo. Qui, appartato nella campagna profonda e dietro anonimato, De Martino – chiamato “il *Professore*” – andava piuttosto ritagliandosi un ruolo, a lui del tutto congeniale, di elaboratore teorico ed ideologico attraverso i suoi scritti propagandistici per la fondazione e lo sviluppo di nuove formazioni politiche. Tale ruolo era dunque svolto nel quadro di movimenti e dinamiche politiche locali; tuttavia, De Martino indirizzava i suoi scritti e pensava la propria attività ideologica nel quadro di orizzonti più alti e più vasti: da quello nazionale fino, addirittura, a quello della civiltà e dell'umanità intera. Se nella sezione finale potremo analizzare nel dettaglio i contenuti di tale produzione ideologica e propagandistica, in questo capitolo vedremo come De Martino si ritagliò concretamente il proprio ruolo di “intellettuale” all'interno e nel quadro mutevole

delle formazioni politiche locali del fronte resistenziale romagnolo, avendo però sempre presente l'orizzonte geografico e culturale più vasto.

L'azionismo demartiniano dalla Puglia alla Romagna

Per capire il modo in cui De Martino si inserì nelle dinamiche politiche e nelle attività di propaganda ideologica in Romagna è necessario fare un passo indietro e ricordare la sua evoluzione politica fin dagli anni '30. All'inizio di quel decennio, nel contesto di dialogo e confronto con il futuro suocero Macchioro, De Martino aveva sviluppato l'idea che il fascismo costituisse una positiva "religione civile"⁹⁵, ossia un sistema pratico e ideologico capace di imitare e rimpiazzare la religione nel produrre adesione dei cittadini a simboli e valori della comunità attraverso nuove ritualità civili, apportando quella dose di adesione mistica alla politica civile necessaria a combattere la decadenza morale della società occidentale e così ricostituire legami e senso di comunità⁹⁶. Una volta arrivato a Bari nel 1935, in assenza del suocero, De Martino cominciò però ad allontanarsi dal fascismo e a sviluppare l'idea di "religione civile" in un'altra direzione, quella della "religione della libertà", in una

95 E. Capocasale, *Gli appunti inediti giovanili di Ernesto De Martino per un «Saggio sulla Religione civile»*, Tesi di dottorato in Antropologia, Istituto Universitario Orientale di Napoli, Università degli Studi "Federico II" di Napoli, Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, Università degli Studi di Roma-Tor Vergata, 2000.

96 Sul concetto di "religione civile" e la sua evoluzione, si vedano: le discussioni in proposito di De Martino con il suocero Macchioro nell'epistolario R. Di Donato – M. Gandini (a cura di), cit.; Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001.

prospettiva dunque liberale influenzata dalla filosofia di Croce. Questo soprattutto perché, a Bari, De Martino ebbe l'occasione di entrare in contatto con i circoli che facevano capo alla Villa dell'editore Laterza, presso il quale il filosofo napoletano era spesso presente e dove l'idealismo liberale influiva sulla formazione filosofica e civile di De Martino e compagni⁹⁷. Fu quello dal fascismo all'idealismo crociano un primo slittamento politico e intellettuale di De Martino che prese poco dopo direzioni ulteriori. Sotto l'influenza del movimento Giustizia e Libertà (il movimento liberalsocialista fondato a Parigi da Carlo Rosselli nel 1929) attorno al '42, De Martino fondò con altri compagni baresi, senza l'approvazione di Croce, un gruppo liberalsocialista che da circolo culturale prese la forma di movimento politico. Tale gruppo comprendeva intellettuali locali di spessore e in particolare professori antifascisti come Tommaso Fiore (con i figli Vincenzo e Vittore), Fabrizio Canfora, Mario Melino e Tommaso Ciffarelli. De Martino redasse il giuramento politico di adesione al movimento liberalsocialista, un documento dalle tonalità mazziniane che appare oggi sovraccarico di retorica e verbosità idealista, dimostrando se non altro l'impeto civile e l'animosità politico-ideologica del De Martino di quell'epoca⁹⁸. Il gruppo barese di cui De Martino fece parte, sotto la guida in particolare di Fiore, confluì a partire dalla fine del '42 nel nascente Partito d'Azione (PdA)⁹⁹. Anche il cognato Aurelio, come detto, era intanto entrato in contatto con un altro

97 V.S. Severino, "Ernesto De Martino nel circolo crociano di Villa Laterza...", cit.

98 E. De Martino, "Giuramento", del novembre 1941, in *Il Nuovo Risorgimento*, 15 giugno 1944.

centro di propulsione del movimento azionista, quello toscano, aderendo al gruppo locale di sinistra del PdA¹⁰⁰, dove erano presenti rappresentanti importanti del movimento azionista a livello nazionale come Ragghianti, Codignola e Agnoletti. Il PdA, lo ricordiamo, nacque nell'estate del 1942 da movimenti culturali, ideologici e politici, tra i quali in particolare Giustizia e Libertà, con orientamenti liberalsocialisti e repubblicani e più generalmente profondamente antifascisti.

Al loro arrivo a Cotignola, Ernesto e Aurelio erano dunque rappresentanti del PdA e in tale veste entrarono nelle dinamiche politiche antifasciste locali. Aurelio in particolare fu la figura nevralgica della penetrazione, seppur ridotta, del PdA nel ravennate, anche se egli, con un po' di sobrietà, avrebbe poi retrospettivamente definito "modesto" il suo contributo¹⁰¹. Questo ruolo nell'attività del partito in Romagna era dovuto in particolare ai contatti che egli fu in grado di mantenere con la sezione fiorentina amica, la quale forniva quasi tutto il materiale propagandistico del partito per la zona di Ravenna¹⁰². Dalla sezione di Firenze, tra l'altro, erano usciti, come Aurelio, gli altri principali esponenti del partito operanti in Romagna i quali, come Celsa Resta, si erano socializzati

99 C. Nassisi, «*Il Nuovo Risorgimento*» (1944-1946). *Gli anni della grande speranza. Il polo liberal-socialista pugliese*, Milella, Lecce 1990.

100 T. Maccabelli – L. Michelini, cit., p. 97.

101 Testimonianza di Aurelio Macchioro, in O. Manzelli, cit., p. 217.

102 P. Alberghi, *Partiti politici e CLN, L'Emilia-Romagna nella guerra di Liberazione*, Vol. II, De Donato, Bari 1975, p. 164. A Ravenna si sviluppava in contemporanea un altro nucleo azionista nella zona della Riviera tra il capoluogo e Cervia, grazie anche alla presenza di Celsa Resta che diventerà, secondo quanto riportato da diverse fonti, una Macchioro.

politicamente nel mondo universitario fiorentino. Considerato “il principale esponente azionista ravennate”, Aurelio sarà più tardi l’artefice dell’integrazione del PdA nel Comitato di Liberazione Nazionale romagnolo ad inizio ’44¹⁰³.

Rispetto a quella del cognato, l’attività di Ernesto per conto del PdA in Romagna fu più esigua: essa si limitò, peraltro per qualche mese soltanto, a una funzione di rappresentanza nel solo contesto cotignolese. Ad esempio, dopo il 25 luglio, contribuì alle operazioni di riorganizzazione pubblica a Cotignola dei partiti soppressi o obbligati alla clandestinità dal regime:

[...] a Cotignola, nel mese di agosto si cercano di organizzare i partiti politici soppressi dal regime. Animatori dell’iniziativa unitaria sono: Vittorio Zanzi, anziano esponente antifascista, e l’avv. Domenico Taroni per il Partito repubblicano, Alvaro Badiali per il Partito socialista, il prof. Ernesto De Martino e un certo prof. Parra per il Partito d’Azione, la signora Anna Macchioro De Martino (ebrea) per il Partito italiano del lavoro [sic]. Dal 26 luglio 1943 all’8 settembre si organizzano quattro riunioni pubbliche: due nell’osteria di “Cavallotti”, la terza nell’osteria di “Bisaca” e l’ultima in quella di “Parigi”¹⁰⁴.

103 P. Alberghi, cit., p. 163.

104 L. Casadio, cit., pp. 67-8. Risulta perlomeno strano che Anna Macchioro venga designata responsabile del Partito Italiano del Lavoro, non tanto perché questa sarebbe una formazione diversa da quella di suo marito e di suo fratello, ma perché il PIL non esisteva ancora, essendo nato solo nel gennaio del ’44 dall’associazione dell’Unione Italiana del Lavoro (ULI) e del movimento “Popolo e Libertà” effettivamente presenti in zona dalla primavera del ’43 (Vedi *infra*). È possibile che Luigi Casadio, scrivendo le sue memorie 50 anni dopo, abbia confuso il PIL con l’ULI.

Tuttavia, pur essendo riconosciuto localmente come rappresentante del PdA, il contributo di De Martino al partito fu, secondo Aurelio, tutt'altro che assiduo: "De Martino contò poco; fu legato genericamente al PdA ma non fu mai utilizzabile..."¹⁰⁵.

In Romagna, come altrove, al PdA aderivano soprattutto intellettuali antifascisti (socialisti, repubblicani, liberali) desiderosi – in maniera unitaria nonostante le diverse origini politiche – di smarcarsi dall'antifascismo comunista, come ricordato da uno dei più prominenti rappresentanti del PdA in Romagna, l'avvocato Vincenzo Cicognani¹⁰⁶. Questo tentativo di coalizione di forze antifasciste e non-comuniste veniva fatto in nome di tre "elementi di coesione": "la totale avversione al fascismo, lo spirito laico e l'ispirazione repubblicana"¹⁰⁷, quest'ultima spesso tradotta in profonda avversione per la monarchia. Inoltre, vi era nel PdA una spiccata tendenza critica per tutta la classe dirigente italiana, fascista ma anche prefascista, e per tutti i partiti detti tradizionali della politica italiana, andandosi così a configurare come un movimento critico della "politica tradizionale". Tuttavia, le adesioni al PdA in Romagna erano poco numerose¹⁰⁸, il che lasciava soprattutto Aurelio (soprannominato "Biondi" e conosciuto anche come "Raffaele") il

105 Testimonianza di Aurelio Macchioro in O. Manzelli, cit., p. 217.

106 Testimonianza di Vincenzo Cicognani, in L. Bergonzini, *La Resistenza a Bologna. Testimonianze e documenti*, vol. 1, Istituto per la Storia di Bologna, Bologna 1967, p. 253-255, p. 254.

107 P. Alberghi, cit., p. 31.

108 Secondo documenti ufficiali del partito dell'agosto 1945 riportati da Manzelli, nella città di Ravenna vi erano 70 adesioni, più qualche decina in provincia O. Manzelli, cit., p. 253. Vedasi in proposito anche la testimonianza di Vincenzo Cicognani, cit.

ruolo di animatore, ma anche di leader senza seguito né base, della zona tra Cotignola e Ravenna, ruolo condiviso da pochi compagni, come in particolare Vincenzo Cicognani, avvocato di Lugo che, di stanza a Lecce nel '41 come soldato, era entrato nei circoli liberalsocialisti e giellini pugliesi e aveva avuto contatti con Croce e tutto il gruppo riunitosi attorno a Villa Laterza, prima di diventare, nel '42, una volta tornato in Romagna, esponente di livello nazionale del nascente PdA. Il PdA, nato a Milano e forte nel fiorentino, aveva trovato sviluppo e seguito in Emilia, ma non aveva sfondato in Romagna. Secondo la memoria orale di un esponente repubblicano di spicco della zona, infatti, “il Partito d'azione, in Romagna, aveva scarsa consistenza, vi aderivano prevalentemente uomini di una certa statura intellettuale come professori, avvocati, medici, ecc.”¹⁰⁹.

Dal Partito d'Azione al richiamo delle nuove formazioni romagnole

Il debole radicamento locale del PdA è molto importante per comprendere come De Martino, così come suo cognato, si inserirono nel dibattito ideologico e negli sviluppi politici del movimento resistenziale romagnolo. Essi erano rappresentanti di un movimento che aveva radici e orizzonti altrove e i cui discorsi sul “popolo” stridevano con l'assenza di un legame organico con una qualsivoglia base locale. In Romagna, Ernesto e Aurelio incontravano altre formazioni che, proprio perché molto vicine al PdA in termini di orientamento e di tradizioni politiche, ne saturavano lo spazio ideologico e la possibilità di rappresentanza

109 Memorie di Antonio Manuzzi, riportate in *Alcuni anni della nostra storia: testimonianze sulla resistenza*, a cura degli studenti della classe II E dell'Istituto Tecnico Commerciale di Cesena, 1973, oggi in *Resistenza a Cesena*, Memoteca della Provincia di Forlì-Cesena, Capitolo 3, p. 5, www.memoteca.it.

popolare, impedendo il diffondersi di adesioni al movimento azionista. Si tratta in particolare delle formazioni repubblicane che avevano in Romagna la figura di riferimento nel ravennate Arnaldo Guerrini. Sia detto per inciso – cosa interessante per la storia degli studi demologici – che fu attivista e sostenitore del movimento repubblicano romagnolo il medico Aldo Spallicci da Filottrano, principale studioso del folklore della Romagna e fondatore della rivista di studi locali, ancora esistente, *La Piê* (la “Piadina”): tuttavia, egli non entrerà nella storia che stiamo raccontando perché al tempo esule, prigioniero o confinato altrove.

Esponente storico del Partito repubblicano in Romagna prima che fosse fagocitato dal regime, Guerrini aveva guidato, negli anni '20, la minoranza del partito che rifiutò il compromesso con il fascismo¹¹⁰. Arrestato, fu inviato al confino di Lipari dove incontrò esponenti di Giustizia e Libertà come Carlo Rosselli e inaugurò l'avvicinamento del repubblicanesimo romagnolo alle posizioni gielliste e liberalsocialiste. Scappato poi dall'esercito a cui era stato coscritto, Guerrini tornò, sotto falso nome, nella sua Romagna, dove si adoperò fin dal 1935 per unire repubblicani e socialisti, con la mediazione delle posizioni e delle forze gielline e liberalsocialiste, in un unico fronte antifascista, contrastando così la tradizione repubblicana romagnola di avversione, pur all'interno del fronte progressista, al socialismo. Il liberalsocialismo giellino, infatti, poteva costituire un punto di incontro e un tetto comune, come

110 Per comprendere il retroterra e il contesto politico e ideologico più largo in cui si inseriva tale movimento, vedasi L. Casali, “Fascisti, repubblicani e socialisti in Romagna. La «conquista» di Ravenna”, in *Il movimento di liberazione in Italia*, n. 3, 1968.

spiegato dal liberalsocialista e poi azionista Cicognani¹¹¹. È in questa prospettiva che, in un primo momento, Guerrini e altri presero parte, a Bologna e altrove nella regione, alla nebulosa di movimenti antifascisti – di orientamento liberalsocialista, liberale, repubblicano e socialista – che tentavano di organizzarsi in un fronte comune. In questa prospettiva, tra il '36 e il '40, Guerrini partecipò alle riunioni emiliano-romagnole in cui si preparava la fondazione del PdA, poi nato nel '42 e ufficializzato pubblicamente nel marzo del '43. A tali riunioni, Guerrini era accompagnato da altri romagnoli, come i forlivesi Francesco Lami e Giuseppe Casadei, per noi importanti poiché, come vedremo, saranno più avanti compagni di partito di De Martino.

Nonostante il contributo alla fase preparatoria per la fondazione del PdA, una volta nato il partito Guerrini, Lami e Casadei rifiutarono di farvi parte. Decisero invece di fondare una formazione distinta, l'Unione dei Lavoratori Italiani (ULI). Quest'ultima nacque dunque ufficialmente ad inizio '43 a partire da gruppi e formazioni ad esso riconducibili già attivi dal '38¹¹², indebolendo sul piano locale il PdA che già, sul piano nazionale, aveva scontato la defezione del Movimento di Unità Proletaria (MUP) di Lelio Basso¹¹³. Rimpiazzando il PdA a livello regionale, l'ULI ebbe “il merito” di essere la principale forza, almeno fino al luglio del '43, capace “di coagulare le forze antifasciste della Romagna”¹¹⁴, nel periodo dunque precedente la caduta del fascismo. Attività dell'ULI in questo senso fondamentale fu la pubblicazione,

111 Testimonianza di Vincenzo Cicognani, cit., p. 254

112 D. Mengozzi, cit., p. 118.

113 Testimonianza di Vincenzo Cicognani, cit., p. 254.

a partire dal 1 maggio '43, del giornale clandestino *La voce del popolo* – primo esempio di stampa clandestina in Romagna e tra i primissimi in Italia – che si voleva organo di “un movimento rivoluzionario tra il popolo e per il popolo”¹¹⁵.

Il rifiuto a entrare nel PdA e la decisione di fondare l'ULI potrebbero apparire, ad una prima lettura, poco giustificabili, se si tiene conto della convergenza ideologica delle due formazioni. Secondo lo storico Massimo Morigi, che ha ricostruito la storia dell'ULI dal punto di vista dell'evoluzione della tradizione repubblicana romagnola, tale partito non deve essere inteso come “una bizzarria regionale” della Romagna, poiché “si ricollegò [...] ai movimenti antifascisti che più acutamente avvertirono la senescenza dell'edificio dello stato liberale prefascista” proprio come il movimento giellista e il PdA¹¹⁶. Secondo lo storico Pietro Alberghi, essendo costituito in maggioranza da “giellisti, repubblicani e liberalsocialisti”¹¹⁷, l'ULI condivideva col PdA “la sfiducia nei partiti tradizionali e aspirava a raccogliere sotto la sua guida le forze antifasciste di qualsiasi provenienza”¹¹⁸, così come, secondo Dino

114 A. Andreoli et al., cit., p. 200. L'ULI riuscì perfino ad attirare la simpatia nientemeno che di Nullo Baldini – celebre socialista romagnolo che fu all'origine delle prime cooperative di braccianti di inizio secolo e che aveva guidato i Romagnoli nella bonifica di Ostia – tornato in Romagna nel '41 dall'esilio in Francia.

115 Citato in G. Cavalli, cit., p. 31.

116 M. Morigi, *ULI e PIL nell'antifascismo e nella Resistenza*, tesi di laurea, Università degli Studi di Bologna, relatore Prof. Luciano Casali, 1990-1, p. 2.

117 D. Mengozzi, cit., p. 118.

118 P. Alberghi, cit., p. 39.

Mengozzi, “una forte avversione per il sistema partitico tradizionale e la critica di ‘una classe dirigente corrotta’”¹¹⁹. *La voce del popolo* dell’ULI pubblicava d’altronde interventi di azionisti come Ragghianti, perlomeno in un primo periodo in cui la convergenza tra PdA e ULI sembrava ancora possibile.

Nonostante le affinità, le differenze dell’ULI rispetto al PdA furono decisive per motivarne il distacco. Tali differenze sono per noi importanti: fu, infatti, nel confronto tra PdA e ULI che si definirono le strade, in parte diverse, intraprese da De Martino e dal cognato Aurelio nella scelta del proprio campo politico. Il distacco tra ULI e PdA trovava le proprie ragioni nel diverso radicamento popolare e nella diversità di orizzonti geografici. A differenza del PdA e pur avendo qualche diramazione a Milano e qualche ambizione di sviluppo nazionale, l’ULI si presentava come una formazione piuttosto locale, propriamente romagnola, che si radicava soprattutto nella “provincia del duce” di Forlì e nel cesenate. Secondo Morigi¹²⁰, i romagnoli rifiutarono di aderire al PdA, in primo luogo, perché esso appariva ai romagnoli caratterizzato in maniera eccessiva da prospettive teoriche e riflessioni intellettuali e meno da un concreto interesse per il proprio radicamento tra le masse¹²¹. Come ha ricordato l’avvocato Vincenzo Cicognani di Lugo, figura importante del PdA che tentò ripetutamente di mediare con il movimento repubblicano “romagnolo” dell’ULI per includerlo nel PdA “nazionale”, alla fine

119 “Unione dei lavoratori italiani. Dichiarazione di princìpi”, in *La Voce del Popolo*, luglio 1943, I, n. 4, citato in D. Mengozzi, cit., p. 119.

120 M. Morigi, *UIL e PIL...*, cit., p. 69 e ss.

121 Testimonianza di Codignola, O. Manzelli, cit., p. 200.

“si rivelò addirittura impossibile [...] coordinare due realtà così diverse, per un verso una parte degli intellettuali del PdA, persi in un loro perfetto mondo ideale e completamente digiuni di pratica politica, e dall’altro i romagnoli, che provavano, tranne lodevoli eccezioni, tra le quali Guerrini [...], quasi insofferenza verso la cultura astratta”¹²². Nella prospettiva di radicamento popolare, diversamente dal PdA, infatti, l’ULI sembrava in grado di associare il discorso “populista” dei suoi animatori a un’effettiva capacità di rappresentanza e d’identificazione popolare. La sua attività non era solo propagandistica, ma anche sociale e assistenziale: i membri di una formazione successiva nata dall’ULI hanno parlato di quest’ultima come di un “movimento rivoluzionario sorto tra il popolo e per il popolo” che ha svolto un’“azione educatrice ed assistenziale” nella provincia di Forlì nonostante le frequenti rappresaglie fasciste¹²³. Con tale radicamento, l’ULI “era riuscita ad attrarre e ad organizzare al suo interno molti giovani di diverse tendenze, anche comunisti”, fino ad avere, nel ’43, “una propria organizzazione abbastanza solida e ramificata che copriva quasi tutta la Romagna”¹²⁴, e ad essere, dopo la caduta del fascismo nel mese di luglio, “dopo il PCI, la forza più efficiente della regione”¹²⁵.

Un’altra ragione di distacco dell’ULI dal PdA era che quest’ultimo era considerato non abbastanza radicale sotto il profilo ideologico, essendo ancorato a orientamenti liberaldemocratici più

122 Citato in M. Morigi, *ULI e PIL...*, cit., p. 101.

123 *Partito Italiano del Lavoro*, libretto pubblicato nel gennaio 1944, p. 3.

124 *Resistenza a Cesena*, cit.

125 P. Secchia – F. Frassati, *Storia della Resistenza*, Editori Riuniti, Roma 1965, p. 333.

moderati di quelli repubblicani e soprattutto socialisti che i romagnoli impressero al proprio partito¹²⁶. Secondo fonti storiche locali, l'ULI “cercava di fondere socialismo e liberalismo nel tentativo di superare le vecchie barriere che avevano diviso i partiti della sinistra e aperto la strada al fascismo”¹²⁷, accettando che si tenessero insieme, secondo le parole dello stesso Guerrini, persone che portavano ognuna per proprio conto “e Croce, e Marx, e Mazzini, e Cristo” per trovare una “via [...] intermedia [...] fra la via del PdA e quella del Movimento n. 2”, ossia del MUP di Basso¹²⁸. I cinque valori proclamati nei volantini e manifesti dell'epoca mostrano l'incrocio “ulista” di repubblicanesimo, liberalismo e socialismo (a cui si aggiungeva un federalismo europeo radicato tanto nel pensiero mazziniano quanto nel municipalismo federativo romagnolo): la Repubblica, la Federazione europea, la Libertà della persona umana, l'Autogoverno e l'Economia socializzata e cooperativa¹²⁹.

Nonostante la ricerca di un equilibrio misurato tra le diverse tradizioni, prese presto spinta l'orientamento socialista, sotto l'impulso in particolare del cosiddetto “gruppo liberalsocialista”¹³⁰. Di esso facevano parte personaggi che si riveleranno più tardi importanti nello sviluppo dell'attività politica di De Martino in

126 G. Sircana, “Guerrini, Arnaldo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 60, Treccani, Roma 2003, <http://bit.ly/2dHTzy9>.

127 D. Mengozzi, cit., p. 118.

128 Citato in M. Morigi, cit., p. 87.

129 Archivio Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea della provincia di Forlì-Cesena, casa “Saffi”, Fondo Augusto Flamigni, contenitore 1, fascicolo 1.

130 O. Bandini et al., cit., p. 136.

Romagna, come i già citati forlivesi Giuseppe Casadei e Francesco Lami, il cesenate Otello Magnani e soprattutto quel Pietro Spada (“Rino Sala”) che, come già in parte mostrato nel primo capitolo, condividerà interessanti esperienze politiche e di vita con De Martino, restituendocene poi in un prezioso quanto poco conosciuto resoconto letterario¹³¹. Definito un “capo politico e fanatico antifascista” da un generale inglese¹³², dalla “personalità travolgente ed alti ideali politici”, Spada era lo “scrittore più vivace del gruppo, ex operaio, lettore di Michelet, emigrato in Francia, poi incarcerato a Forlì e quindi confinato a Bernalda (Matera) per un anno”¹³³, prima di tornare nella sua Romagna e da lì combattere la sua guerriglia armata e la sua battaglia politica antifascista e liberalsocialista. La sua influenza in seno all’ULI nel suo sbilanciamento verso sinistra fu data soprattutto dal ruolo determinante che egli svolse, sia dal punto di vista della logistica che della scrittura, nei primi numeri – essenzialmente quelli del ’43 – de *La voce del popolo* in quanto foglio clandestino dell’ULI: come vedremo, solo con l’arrivo di altre figure dominanti, come Giusto Tolloy e lo stesso De Martino, il contributo di Spada a tale pubblicazione perderà la sua centralità, per poi diminuire drasticamente con il suo spostamento a Milano, nel febbraio del ’44.

La questione del radicamento locale e popolare e quella del rapporto con il socialismo sono per noi importanti al fine di

131 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit.

132 P. Neame, “Autobiografia di un soldato”, in O. Nandini et al., cit., p. 40.

133 O. Bandini et al., cit., p. 120; Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), *Storia di povera gente*, Litoadma, Milano 1979.

comprendere il posizionamento di Aurelio ed Ernesto nei confronti dell'ULI in qualità di rappresentanti del PdA in Romagna. Per quanto riguarda Aurelio, egli rimase fedele al PdA, di cui condivideva l'opinione a proposito dell'ULI: proprio a ragione della convergenza di intenti e visioni, l'ULI era visto dagli azionisti come una formazione equivalente e concorrente, la cui esistenza non faceva che frammentare e indebolire l'azione e la forza del movimento. In una lettera del febbraio '44 indirizzata a Leo Valiani a proposito degli sviluppi del PdA nel quadro della Resistenza¹³⁴, Ragghianti si lamentava della situazione romagnola dove l'ULI – e altre formazioni come il movimento “Popolo e Libertà” che incontreremo più avanti – avrebbe rappresentato il “sintomo della disintegrazione politica della regione”. Pensandosi come partito nazionale, il PdA si opponeva alla moltiplicazione, sul piano locale, di forze che, pur essendo affini ideologicamente, agivano autonomamente, disperdendo dunque il potenziale del partito stesso. È in questo quadro che Ragghianti vedeva proprio in Aurelio (detto anche “Biondi” o “Raffaele”), una testa di ponte in terra romagnola:

A Ravenna, un nostro elemento [Aurelio, ndr] è stato invitato ad entrare nel CLN, ed intorno a lui e ad altri pochi si spera di creare una situazione favorevole, sia pure di minoranza, ma che avrebbe la prerogativa di esser connessa alla politica generale e nazionale di un partito, di fronte alle altre fazioni spesso campanilistiche.

134 Lettera di Ragghianti a Valiani, 27 febbraio 1944, in S. Contini Bonaccorsi – L. Ragghianti Collobi (a cura di), *Una lotta nel suo corso. Lettere e documenti politici e militari della Resistenza e della Liberazione*, Neri Pozza Editore, Venezia 1954, pp. 40-50.

Aiutiamo con stampa, lettere, invii, e speriamo che ne esca qualcosa di buono¹³⁵.

In una lettera a lui destinata, Aurelio era esortato da Ragghianti a “dedicarsi con raddoppiata energia a costituire un nucleo ben selezionato qualitativamente del PdA: non curarsi se saranno pochi in principio, non sottovalutare la forza che viene dalla chiarezza di idee e dall’essere parte di un movimento a carattere nazionale”¹³⁶.

Se Aurelio continuava dunque a operare in Romagna, e soprattutto nel Ravennate, per conto del PdA, per il cognato Ernesto la situazione era un po’ differente. Lo stesso Aurelio, in una testimonianza degli anni ’70¹³⁷, ricordò che suo cognato non lo seguiva nell’opera di propaganda azionista nel ravennate, non solo perché più timoroso, ma anche perché maggiormente attratto dalle iniziative dell’ULI. Dal punto di vista formale, De Martino non lasciò il PdA fino al giugno del ’44 per alcune ragioni che vedremo più avanti, ma è certo che all’epoca egli si trovasse, perlomeno nel quadro delle formazioni locali, in maggiore sintonia con alcuni membri dell’ULI per l’insistenza di questi su tematiche da lui sentite allora come cruciali: quella “populista” di un legame con le masse; quella della “moralizzazione” della società italiana; e quella dell’avvicinamento progressivo al socialismo. La sua adesione, in un

135 Lettera di Ragghianti a Valiani, 27 febbraio 1944, cit., p. 45

136 Lettera di Ragghianti a Macchioro, 28 marzo 1944, in S. Contini Bonaccorsi – L. Ragghianti Collobi (a cura di), *Una lotta nel suo corso. Lettere e documenti politici e militari della Resistenza e della Liberazione*, Neri Pozza Editore, Venezia 1954, pp. 105-109, p. 105.

137 Testimonianza di Aurelio Macchioro, in O. Manzelli, cit., p. 217.

primo momento solo morale, alle prospettive dell'ULI, infatti, si spiega con i tentativi – che egli cominciava a sperimentare all'epoca – di operare nuove sintesi ideologiche: una sintesi tra il suo lavoro di intellettuale, più congruo alle prospettive del PdA, con un necessario radicamento “popolare”, rappresentato piuttosto dall'ULI; e una sintesi tra le prospettive liberaldemocratiche e gielliste del PdA, che erano sedimentate in lui fin dagli anni baresi, con una più recente attrazione per il socialismo. Infatti, il richiamo socialista faceva presa, in seno al PdA, solo nella minoranza di sinistra; in seno all'ULI, invece, esso era destinato a diventare dominante: un richiamo che sarà presto udito anche de De Martino. Se il cognato Aurelio manteneva saldo il suo ruolo in seno al PdA anche in Romagna, De Martino, dunque, si lasciava attrarre dalla vena più idealistica e populistica, nonché socialisteggiante, che emergeva dalle formazioni locali. Com'egli stesso ha ricordato in una lettera a Tommaso Fiore¹³⁸, De Martino continuò comunque a fare parte del PdA almeno fino al giugno del '44, ma in parallelo, in Romagna, andava costruendo nuove alleanze intellettuali e contribuendo alla nascita o allo sviluppo di altre formazioni politiche. Tale sviluppo fu promosso in particolare da una personalità che si rivelerà fondamentale per l'evoluzione politica e intellettuale di De Martino in quel periodo: Giusto Tolloy.

138 Lettera di Ernesto De Martino a Tommaso Fiore del 21 febbraio 1945, inviata da Cesena, Archivio Fiore, Epistolario Fiore, 11/67, Biblioteca Nazionale di Bari Sgarbini-Visconti-Volpi.

Le “intrecciate vie” di Giusto Tolloy ed Ernesto De Martino

Vista l'importanza del personaggio per la comprensione dell'evoluzione di De Martino verso la politica attiva e il socialismo, è indispensabile fare un passo indietro e ricostruire l'itinerario biografico di Tolloy e il percorso che lo condusse a diventare una figura di riferimento del fronte antifascista romagnolo. Ufficiale militare di carriera originario di Trieste ma di famiglia romana, l'itinerario ideologico di Tolloy era simile a quello di De Martino. Aderente in un primo momento al fascismo, Tolloy si era anch'egli avvicinato nel '39 al movimento Giustizia e Libertà diventando un fervente antifascista. Giordana Charuty ha insistito giustamente sulla similitudine dei percorsi di formazione intellettuale e di socializzazione politica di Tolloy e De Martino: «ils ont le même âge [Tolloy era del 1907, ndr], ont fait les mêmes études au lycée classique, sont entrés très jeunes au PNF [partito nazionale fascista], suivis une formation de cadre militaire puis passés, à peu près au même moment, dans une opposition non communiste au régime, également inspirée par les analyses du mouvement *Giustizia e Libertà* [...]»¹³⁹.

Nel '41, come condanna per le sue attività anti-regime, Tolloy fu inviato sul fronte greco-albanese. Di ritorno sul suolo italiano, Tolloy, conosciuto in clandestinità con il nome di Mario Tarchi, fu di stanza con l'esercito a Lecce. In questa “città dell'Italia meridionale”¹⁴⁰ – come egli stesso l'indicava nei suoi scritti clandestini per non lasciare riferimenti geografici di sé – Tolloy-Tarchi fu molto attivo nel movimento antifascista clandestino,

¹³⁹ G. Charuty, cit., p. 272.

¹⁴⁰ *Bollettino* del movimento “Popolo e Libertà”, n. 1 e 2, p. 2.

inserendosi nei gruppi giellini, liberalsocialisti e azionisti leccesi, identificati dalla polizia segreta fascista¹⁴¹, e impegnandosi soprattutto sul piano della propaganda e della mobilitazione politico-culturale. Nell'ottobre del '41, con una manciata di giovani commilitoni e di intellettuali antifascisti, fondò un proprio movimento, chiamato "Popolo e Libertà", all'immagine di "Giustizia e Libertà": come quest'ultimo, esso presentava un orientamento liberalsocialista e antifascista e si configurava come movimento più intellettuale che propriamente politico. Rispetto al movimento giellino ispiratore, tuttavia, come vedremo, la scelta del termine "Popolo" rivelava una preoccupazione particolare, perlomeno sul piano teorico, per il contatto con le masse, da associare a quella della critica moralistica della "corrotta società italiana" che, secondo Tolloy, aveva condotto il paese alla catastrofe. Sono questi i termini usati da Tolloy nel suo primo pamphlet, dal titolo *Agli italiani*, pubblicato dunque a Lecce nel '41, in cui l'autore esortava, con toni talvolta lirici, i compatrioti a riscattarsi.

Agli italiani ebbe una certa diffusione nei circoli antifascisti pugliesi: è lo stesso Tolloy, in una pubblicazione successiva¹⁴², a spiegarci che il pamphlet permise ai membri del suo movimento "Popolo e Libertà" di mettersi «in relazione con taluni ambienti rivoluzionari dove trovarono insegnamento e conforto». Cosa per noi alquanto importante, il riferimento implicito ad "ambienti rivoluzionari" è da considerarsi rivolto ai circoli culturali baresi di Villa Laterza: Tolloy, infatti, conobbe Croce e intrattenne

141 G. Charuty, cit., p. 272.

142 M. Tarchi (G. Tolloy), *Con l'armata italiana in Russia*, Partito Italiano del Lavoro, Livorno 1944, VII, 209 p.

importanti scambi con quello che da lì a poco sarebbe diventato il movimento “liberalsocialista” sotto la guida di Tommaso Fiore, di cui faceva parte lo stesso De Martino¹⁴³. In quel 1941, il contatto tra Tolloy e Croce e il gruppo barese fu stabilito grazie all’intercessione di Vincenzo Cicognani, anche lui di stanza a Lecce come soldato e già frequentatore dell’editore Laterza¹⁴⁴. Si tratta dello stesso Cicognani che abbiamo incontrato più in alto, avvocato di Lugo di Romagna, giellista, che l’anno seguente, nel ’42, ormai diventato esponente prominente del PdA, testerà la possibilità di fare convergere in esso il fronte repubblicano romagnolo di Guerrini che stava fondando separatamente l’ULI.

Per quanto riguarda il rapporto con Croce, Tolloy ne subì l’influenza in modo determinante. Diventò adepto dell’idealismo crociano, anche se in una versione personale, perché venata di ideali mazziniani. Lo stesso Tolloy ha spiegato, con i toni lirici che contraddistinguevano talvolta la sua prosa, quali fossero, almeno fino al ’42, le sue influenze spirituali, ideologiche e politiche¹⁴⁵:

Con fierezza mi accostavo, in intimità sempre maggiore, ai nostri grandi nei quali, attraverso difficili prove, ho saputo ritrovare i miei padri. Il mio cuore batteva all’unisono con quello vampeggiante di Carducci – il poeta –, il mio pensiero era sospinto dalla serena interpretazione dei fatti da Croce – il pensatore – e la

143 In quel periodo, tra l’altro, era di stanza nel leccese il figlio di Tommaso Fiore, Vittore, anch’egli come Tolloy in qualità di soldato, cosa che lascia plausibile l’ipotesi che quest’ultimo l’avesse conosciuto.

144 Cicognani parla in proposito di uno scambio epistolare tra Tolloy e Croce della cui copia lui sarebbe stato in possesso. M. Morigi, cit., p. 110.

145 M. Tarchi (G. Tolloy), *Con l’armata italiana in Russia*, Partito Italiano del Lavoro, Livorno 1944, VII, 209 p., p. 86

mia coscienza si affannava reverente a ricercare le vie del dovere indicatami da Mazzini – l’apostolo.

Abbiamo qui un ulteriore dato di convergenza tra l’itinerario intellettuale di Tolloy e quello di De Martino. La frequentazione di Croce a Villa Laterza di cui fecero entrambi l’esperienza – anche se quella di Tolloy fu più sporadica e più limitata nel tempo – spiega in modo simile l’influenza dell’idealismo crociano. Cosa ancora più interessante, però, in entrambi i personaggi tale idealismo si trovava, a causa di un diverso temperamento politico rispetto al filosofo, declinato in senso mazziniano, con slanci utopistici e romantici. Convergenze di questo tipo erano destinate peraltro a moltiplicarsi. In entrambi gli intellettuali, il bagaglio comune di radici e prospettive ideologiche assumeva, proprio in quegli anni di guerra, caratteri propriamente “populistici” e ad alto contenuto moralistico: derivanti dalla comune miscela di influenze mazziniane e crociane, tali caratteri furono in entrambi esasperati prima dalla presa di coscienza del fascismo come degenerazione e poi dalla percezione della crisi morale e civile che ne conseguì, crisi in cui, con la guerra, il paese sprofondò ulteriormente e tragicamente. Infine, in Tolloy come in De Martino, i diversi riferimenti ideologico-culturali dovevano declinarsi in maniera più progressista a partire proprio dai primi anni ’40. In questa prospettiva, possiamo intendere l’avvicinamento in Puglia di Tolloy, oltre che a Croce, al gruppo di Fiore, che proprio in quel periodo si stava emancipando dalla tutela crociana per approdare al fronte liberalsocialista. Dalle fonti disponibili, sappiamo con certezza che Tolloy fu con Fiore in stretto

contatto, al punto che alcuni li definiscono addirittura “amici”¹⁴⁶. Con ciò, può essere considerata plausibile l'ipotesi che Tolloy e De Martino si fossero incontrati in quel periodo, senza però che tale ipotesi possa essere confermata dalle fonti disponibili: purtroppo, non ci è dato sapere se i due si fossero semplicemente trovati a frequentare gli stessi circoli senza incrociarsi o se invece si fossero conosciuti, magari confrontandosi e leggendo ognuno gli scritti dell'altro¹⁴⁷. In ogni caso, quel che è importante, è che la convergenza dei loro itinerari ideologici e la comunanza dei riferimenti culturali e politici erano sorprendenti: essi spiegheranno le ragioni di un loro sodalizio immediato, quando si incontreranno, nell'estate del '43, in Romagna.

Verso l'unione di “Popolo e Libertà” e dell'ULI

Nel '42, Tolloy dovette lasciare la Puglia. Fermato e condannato ancora per la sua attività politica recidiva, fu inviato nuovamente al fronte, questa volta in Russia. Nel frattempo, qualche compagno di “Popolo e Libertà”, prima che questo fosse disperso dalla persecuzione, riuscì a diffondere alcune copie di un suo nuovo scritto dal titolo *Ai migliori degli Italiani*. Riprendendo il tema del pamphlet del '41, il nuovo scritto si appellava alla “virile fermezza” dei giovani che rifiutavano di sottomettersi a logiche umilianti –

146 M. De Giorgi, *Antifascismo e lotte politiche*, in M. De Giorgi - C. Nassisi, *Antifascismo e lotte di classe nel Salento 1943-1947*, Milella, Lecce 1979, pp. 55-6.

147 C. Bermani, nella ricostruzione cronologica della biografia di De Martino, sostiene che Tolloy e De Martino si fossero già conosciuti in Puglia, ma non c'è indicazione di fonte che possa confermarlo. C. Bermani, “Le date di una vita”, cit., p. 14.

come quella di piegarsi all'arbitrio del comando per compiacenza e viltà – per organizzare le forze del riscatto dell'Italia dal fascismo. Nella primavera del '43, Tolloy tornava dal fronte russo. In Italia, braccato dalla polizia ancora una volta per attività antifascista, Tolloy trovò rifugio in Romagna. Non sappiamo se fu il contatto con l'azionista lughese Cicognani, maturato nell'esercito a Lecce e nel contesto laterziano, a suggerire e permettere a Tolloy di giungere in Romagna. Sappiamo però che determinante fu il suo incontro con un altro attivista romagnolo, quel Pietro Spada che abbiamo già incontrato più volte e che, in quella primavera del '43, stava sviluppando una tendenza liberalsocialista all'interno all'ULI ancora dominato dai repubblicani. Tolloy decise così di ripiegare nella zona di Forlì, Cesena e Rimini alla ricerca di un posto sicuro e da lì rilanciò la sua attività politica e propagandistica clandestina¹⁴⁸.

Con l'arrivo di Tolloy nacque un sodalizio tra quest'ultimo, Spada e gli altri romagnoli dell'ULI. Le loro prime azioni comuni, tra la primavera e l'inizio dell'estate, furono di natura militare nella zona appenninica. Fin dal mese di giugno, infatti, Tolloy fu presto ingaggiato dalla guerriglia per le sue competenze militari e strategiche. Ma egli si mosse, fin da subito, anche in ambito politico, alimentando la propria sintonia con gli stessi membri liberalsocialisti dell'ULI, come Lami e Spada. Fu su tale nucleo, infatti, che si innestò l'attività organizzativa e propagandistica di Tolloy, diventato

148 Ferruccio (Rino) Biguzzi, esponente del PIL cesenate, intervistato nel 1999, citato in *Resistenza a Cesena*, cit. La famiglia di Tolloy soggiornerà a Cattolica, ma le attività clandestine portarono Giusto a spostarsi continuamente tra l'Appennino, la Bassa e la Riviera e poi a operare essenzialmente nel forlivese.

instancabile promotore e animatore politico nel forlivese, come suggerito da un testimone dell'epoca:

[Tolloy] era uccel di bosco e andava a sbattere la testa dappertutto. Non aveva un gruppo di gente (...). Il gruppo lo fece qui. Praticamente lo trovò già. Già fatto e lui intervenne. Aveva una dialettica che incantava (...). Si parlava della guerra, delle prospettive. Si parlava dell'Unione Sovietica (...). Si parlava della Francia (...). Di rafforzarsi. "Il partito vale per quello che conta. Perché qui bisogna contarsi!" (...). E allora a cercare degli operai nelle fabbriche¹⁴⁹.

«Essi parlano al popolo di socialismo, ma prima di parlare ne fanno una norma di vita»¹⁵⁰: sono queste le parole con cui Tolloy descriveva i membri dell'ULI con cui stringeva il proprio sodalizio. Il gruppo di sinistra dell'ULI fu, infatti, coinvolto da Tolloy in "Popolo e Libertà", movimento che, a partire dal giugno del '43, riprese dunque le proprie attività, questa volta non dalla Puglia ma dalla Romagna. Tale movimento constava di una mezza dozzina di membri soltanto e intraprese una vasta attività propagandistica. Tale attività prese forma, in particolare, con la pubblicazione clandestina del *Bollettino del movimento "Popolo e Libertà"*, a partire dal 1 giugno '43, ossia a un solo mese di distanza dal primo numero de *La voce del popolo* dell'ULI. Nel *Bollettino* vennero riprodotti di Tolloy i testi *Agli italiani* e *Ai migliori degli Italiani*, più uno scritto fino ad allora inedito, dal titolo *Orientamenti*, risalente all'ottobre '41, che ribadiva l'ispirazione mazziniana di "Popolo e Libertà". Nell'attività editoriale, "Popolo e Libertà" entrò in un rapporto di stretta

149 Ferruccio (Rino) Biguzzi, cit.

150 Citato in D. Mengozzi, cit., p. 126.

collaborazione con *La voce del popolo* dell'ULI diretta da Spada. Infine, Tolloy si presentava agli antifascisti romagnoli con un terzo pamphlet allora ancora inedito – dattilografato nel mese di maggio del '43, ma redatto già a partire dall'agosto '42 – dal titolo *Con l'armata italiana in Russia*¹⁵¹. In tale saggio, Tolloy, memore della sua esperienza al fronte, criticava la pazzia fascista dell'invio di sguarniti soldati italiani in una guerra suicida: un testo denso e drammatico, che meriterebbe una nuova edizione per la maniera in cui descrive un'Europa del tempo straziata e divisa, dal Brennero alla steppa, attraverso le immagini di prigionieri politici disperati, di armate allo sbando, di generali dell'esercito italiano alla ricerca d'acqua, di donne ebreë racimolanti l'immondizia altrui, di contadini russi piegati dal peso della natura e della storia e di miraggi sovietici di modernizzazione forzata¹⁵².

Data la convergenza di prospettive tra “Popolo e Libertà” e l'ULI, quantomeno per quanto riguarda la corrente liberalsocialista di Spada, una loro fusione fu prima preconizzata nell'agosto del '43 sul *Bollettino*¹⁵³ e poi discussa in una riunione a Lugo l'8 settembre. A partire da quella faticosa data, Tolloy assunse un ruolo dirigenziale nell'ULI, nonché divenne prima collaboratore¹⁵⁴ e poi redattore de

151 M. Tarchi (G. Tolloy), cit.

152 Nel suo resoconto biografico della sua esperienza resistenziale in Romagna al fianco di Tolloy, Pietro Spada lo descrive con queste parole: «dominante con il suo metro e mezzo di altezza, il pizzetto nero e gli occhi tondi dietro gli occhiali spessi da miope, il quale narrava ignoti episodi di cui era stato protagonista o testimone nella campagna di Grecia e durante la ritirata in Russia». Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 9.

153 *Bollettino* del movimento “Popolo e Libertà”, n. 3, agosto 1943.

154 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 23.

*La voce del popolo*¹⁵⁵, tanto che il *Bollettino* di “Popolo e Libertà” e *La voce del popolo* dell’ULI ristampavano ognuno gli articoli dell’altro. Ma l’8 settembre, con i suoi ribaltamenti badogliani e monarchici di fronte nel conflitto mondiale e l’occupazione del paese da parte delle forze naziste e repubblicane, doveva scompigliare le carte del fronte antifascista, a partire dalla questione della lotta armata. Nei mesi di ottobre e novembre, Tolloy, Spada e compagni parteciperanno, in appoggio alla Brigata Garibaldi “Romagna”, sugli Appennini, nella zona di Ridracoli¹⁵⁶, alle celebri operazioni di salvataggio di ufficiali e generali militari inglesi scappati dai campi di prigionia fascisti¹⁵⁷. Ma soprattutto, sotto la direzione di Tolloy, l’ULI costituì, assieme al Partito Comunista, il Fronte Nazionale di Liberazione (FN)¹⁵⁸, altrimenti detto Comitato di Liberazione

155 “Giusto Tolloy”, in E. Bonali - D. Mengozzi (a cura di), *La Romagna e i generali inglesi*, cit., p. 42.

156 Su O. Bandini et al., cit., si trova una foto del loro rifugio “la Rondinaia”.

157 D. Mengozzi, *La Romagna e i generali inglesi*, cit.

158 «La prima riunione di coordinamento, a livello interprovinciale (Forlì e Ravenna) del Fronte nazionale, si tenne a Milano Marittima il 13 settembre 1943. Quel giorno si decise di costituire un comitato politico composto dalle due sole forze che, al momento, potevano disporre di un’organizzazione efficiente: il partito comunista e l’unione dei lavoratori. Il comitato, era così composto: due rappresentanti del PCI (a turno: Mario Gordini e Salvaggiani R. di Ravenna, Romolo Landi e Guido Miserocchi di Forlì), due dell’ULI (a turno: Pietro (Rino) Spada, Otello Magnani di Cesena e Arnaldo Guerrini di Ravenna) e un indipendente, ma piuttosto vicino all’ULI, il conte Virgilio Neri di Faenza. Repubblicani, liberali, cattolici e socialisti, sino a quando non riuscirono a riorganizzare i propri partiti, furono rappresentati all’interno dei comitati locali del fronte nazionale, da propri esponenti o

Romagnolo, il cui esecutivo militare era guidato proprio da Tolloy insieme a De Lorenzo¹⁵⁹. Tuttavia, il FN ebbe vita breve, perché si spaccò sulla questione della lotta armata¹⁶⁰. Dopo l'armistizio tra il governo italiano e gli Alleati e poi con la dichiarazione di guerra alla Germania del 13 ottobre, nelle fila del PCI prevalse la linea della guerriglia. La posizione dell'ULI era diversa, spesso definita come "attesista". Alla maggioranza dei membri dell'ULI lo spirito repubblicano, così come lo spiccato moralismo intransigente, facevano rifiutare l'idea di poter intervenire nella guerra al fianco della monarchia, anche se in nome del nemico comune tedesco e fascista. Inoltre, vi era una sorta di "populismo" in questo rifiuto dell'idea di combattere una guerra, sia essa dell'Asse o degli Alleati, perché ritenuta estranea alle logiche e agli interessi del "popolo": «i tedeschi combattono in Italia la "loro" guerra, così come combattono la "loro" gli Inglesi e gli Americani. Nessuno di essi, come è giusto e come è logico, si batte per noi: né dobbiamo lamentarcene»¹⁶¹. Si sosteneva che la monarchia avesse cambiato di sponda solo per mettersi dalla parte dei vincitori. L'obiettivo imputato alla monarchia era, secondo "Popolo e Libertà" e l'ULI, lo

comunque, simpatizzanti, che partecipavano solo a livello personale», *Resistenza a Cesena*, cit.

159 "Unione dei lavoratori", in *Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, cit., p. 216 e ss. Vedasi anche *L'Emilia Romagna nella guerra di Liberazione*, vol. I, De Donato, Bari 1976, pp. 40 e ss.

160 Sulla questione della posizione dell'ULI e poi del PIL di fronte alla lotta armata, vedasi la ricostruzione di P. Temeroli, *Nel laboratorio della Resistenza. Aspetti politici della lotta di Liberazione a Forlì e in Romagna (luglio 1943 – marzo 1944)*, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», Cesena 1995.

161 "La nostra guerra", in *La Voce del popolo*, n. 9, 20.12.1943.

stesso che sotto il fascismo, ossia reprimere il popolo, per cui non sarebbe stato possibile, per chi si ritenesse rivoluzionario, aderire a un processo di normalizzazione politica all'interno di un quadro costituzionale monarchico¹⁶². Il FN smetterà di esistere, ormai senza funzione alcuna, nell'estate del '44¹⁶³. Con questi presupposti, "non restava agli antifascisti che attendere lo svolgersi degli eventi praticando e diffondendo la non collaborazione con qualsiasi governo che non fosse diretta espressione della volontà popolare"¹⁶⁴. Questa posizione attesista dell'ULI è stata criticata dalle altre forze antifasciste come una neutralità irresponsabile. Tolloy e compagni si giustificavano però sostenendo che, piuttosto che combattere al fianco delle forze monarchiche e dell'esercito sabaudo di cui non ci si poteva fidare perché "nemici", fosse meglio immaginare di costituire un nuovo esercito italiano, questo sì repubblicano e popolare, capace di un'azione autonoma rispetto alla guerra alleata. In tal senso, fu addirittura individuata la zona degli Appennini forlivesi in cui

162 "Coraggio morale", in *Bollettino* del movimento "Popolo e Libertà", n. 5 del 1 ottobre 1943; "Realismo", in *La voce del popolo*, n. 6, 15 ottobre 1943. Gli articoli sono entrambi stati ristampati in *Fuori dall'equivoco*, raccolta di scritti pubblicati in seguito dal Partito Italiano del Lavoro, il 1 maggio 1944, di cui una copia è conservata nella Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea di Roma.

163 Secondo quanto riportato da Ilario Tabarri, esponente di spicco della resistenza romagnola legata al Partito comunista che redasse un "rapporto" sulla situazione delle forze della resistenza nella zona, si estinse definitivamente nel novembre '44 a causa della «pregiudiziale repubblicana e anti-badogliana», N. Fedel – R. Piccoli, *Edizione critica del rapporto Tabarri*, Fondazione Riccardo Fedel – Comandante Libero, Milano, p. 36.

164 "Unione dei lavoratori", cit.

raccogliere le giovani forze degli italiani antifascisti e prepararle allo scopo, in un'iniziativa che però si rivelò presto illusoria¹⁶⁵.

Sul fronte politico, la spinta di Tolloy data all'ULI in una direzione socialista e populista produsse una frattura insanabile con il nucleo storico repubblicano romagnolo di Guerrini¹⁶⁶. Fu in tale contesto che il triestino, pur non essendo radicato in quel territorio con cui l'ULI era identificato, mise in minoranza la compagine repubblicana, peraltro decimata dalle persecuzioni e dagli arresti¹⁶⁷. A tale proposito è significativo il ricordo di Vincenzo Cicognani, l'azionista romagnolo che aveva già conosciuto Tolloy in Puglia. Cicognani non è molto tenero nei confronti di Tolloy e compagni e li considera addirittura responsabili di avere frantumato il fronte antifascista non-comunista romagnolo sviluppatosi attorno ai repubblicani di Guerrini, mettendosi a capo di esso in maniera

165 In effetti, Tolloy non era contro l'intervento armato. Ma contrariamente al PCI e in particolare al capo partigiano Ilario Tabarri (*Pietro Mauri*) che ideava una lotta di guerriglia, Tolloy voleva creare sull'Appennino romagnolo una zona liberata, con un proprio esercito che avrebbe costituito il fulcro del futuro esercito italiano, senza lottare in un primo momento e aspettando di recuperare tutti i giovani pronti a mettersi in battaglia. N. Graziani, "Libero Riccardi capo della Resistenza armata nella Romagna", in *Studi romagnoli*, LV, 2004, pp. 243-300, p. 260.

166 La tradizione repubblicana era particolarmente forte in Romagna dove assumeva, nonostante la sua vocazione mazziniana e quindi progressista, delle posizioni talvolta antisocialiste e anticomuniste, come ricordato dallo stesso Macchioro. T. Maccabelli – L. Michelini, cit., p. 98.

167 Arrestato nel '44, Guerrini morirà nel luglio di quell'anno a causa delle sevizie inflitte dalle SS. Su tal figura, vedasi M. Morigi, *Arnaldo Guerrini: note biografiche, documenti e testimonianze per una storia dell'antifascismo democratico romagnolo*, Ravenna 1989.

“militare” e scimmiettando con diletterismo le teorie socialiste, con il risultato che essi lasciarono campo aperto all’imporsi egemonico del Partito Comunista nella Resistenza locale¹⁶⁸:

Tolloy si rivelò una vera disgrazia per il movimento antifascista democratico romagnolo, cui Guerrini aveva tanto contribuito. Dopo l’8 settembre 1943, gli esponenti più in vista e rappresentativi – Guerrini, Angeletti, io stesso e tanti altri – o perché totalmente scopertisi durante i 45 giorni [tra il 25 luglio e l’8 settembre, ndr] oppure perché reduci da carcere e dal confino, dovettero dileguarsi, e lui, con cipiglio militare – semel miles, semper miles – s’impadronì dei mezzi e delle idee del movimento portandolo in posizione di neutralità sulla guerra in corso sul territorio italiano [...]. Ideologicamente parlando, era un assoluto dilettante: da un crocianesimo puro [...] passò celermente ad un marxismo di tipo stalinista e anche più oltranzista e, rinnegando continuamente il suo pensiero precedente... sia pur di poche settimane..., mal assimilando i libri che di volta in volta veniva leggendo, giunse fino al punto di obbligare i suoi adepti a bruciare i suoi precedenti bollettini di ben diverso orientamento. È certo difficile immaginare una più plateale e grossolana abiura! [...] L’unico vero... “merito” che si può attribuire a Tolloy è quello di aver dato un determinato contributo a distruggere l’organizzazione che Guerrini e gli altri avevano tanto faticato a creare, con il risultato che nella resistenza romagnola le forze comuniste emersero egemoni.

Mentre alcuni repubblicani dell’ULI superstiti confluivano in formazioni per la rinascita del Partito Repubblicano, Tolloy guidava la maggioranza dell’ULI – e in particolare il gruppo liberalsocialista

168 Citato in M. Morigi, *UIL e PIL...*, cit., p. 110-1.

di Lami, Casadei, Magnani e Spada¹⁶⁹ – verso un'unione definitiva con “Popolo e Libertà”. Secondo Mengozzi, tale unione costituiva l'esito inevitabile di una «sorprendente comunanza d'idee e di motivi ispiratori»¹⁷⁰. Altri storici, come Morigi, interpretano invece la separazione dai repubblicani nei termini di un tradimento – una sorta di colpo di stato di palazzo senza consenso popolare – da parte del gruppo di Tolloy¹⁷¹, insistendo sull'esogeneità, rispetto al contesto antifascista romagnolo, dei suoi principi ideologici e dei suoi orizzonti politici e culturali.

In ogni caso, resta vero che Tolloy e “Popolo e Libertà” innestavano nell'ULI un'ambizione filosofica e ideologica e una tensione teorica che prima erano state respinte dal partito in nome di quel radicamento popolare e di quell'attività essenzialmente pratica che avevano precedentemente giustificato il rifiuto ad entrare nel PdA. L'obiettivo era quello di trovare una sintesi tra i due aspetti. La nuova intenzione di elaborazione ideologica e filosofica, certo più elitaria e teorica, ma anche di più ampio respiro rispetto al radicamento locale, non poté che sedurre De Martino in quel fine estate del '43. Pur essendo un intellettuale ben ancorato alla dimensione puramente speculativa, infatti, egli era ormai desideroso, forse non di attivarsi personalmente, ma quantomeno di vedere il prodotto della sua attività filosofica tradursi in storia concreta.

169 G. Sircana, “Guerrini, Arnaldo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 60, Treccani, Roma 2003, <http://bit.ly/2dHTzy9>.

170 D. Mengozzi, cit., p. 122.

171 M. Morigi, cit., p. 120 e ss.

Il ruolo del “Professore” nella fondazione del Partito Italiano del Lavoro

La lunga disanima dei personaggi e delle evoluzioni del fronte antifascista romagnolo per quanto riguarda le formazioni facenti riferimento a Tolloy e Spada era necessaria al fine di meglio intendere ora come De Martino, a partire dall'autunno del '43, prese parte alle loro attività. Attraverso Tolloy, De Martino conobbe i membri del gruppo liberalsocialista dell'ULI. De Martino divenne prima di tutto membro attivo di “Popolo e Libertà”, un nome i cui termini si inserivano bene nell'universo ideologico dello studioso. Da questo punto di vista, De Martino ritrovava in esso radici ideologiche comuni, piantate nel solco crociano e liberalsocialista. Inoltre, il profilo intellettuale che Tolloy aveva conferito fin dall'origine in Puglia al suo movimento era molto congeniale a De Martino, anche se, come vedremo, esso dovrà più tardi fare i conti con il versante più pratico e meno idealista rappresentato dal nucleo romagnolo liberalsocialista dell'ULI con cui “Popolo e Libertà” collaborava. De Martino assunse un ruolo importante, ma poco visibile, nell'attività propagandistica. A fine '43, diventò uno dei principali redattori in seno al *Bollettino*, anche se il suo nome restava per lo più ignoto ai lettori, a differenza di quello dei compagni conosciuti e riconosciuti, anche se sotto pseudonimo, dai simpatizzanti. Poco dopo, quando *La voce del popolo* dell'ULI era ormai anch'essa sotto la direzione di Tolloy, De Martino cominciò a scrivere articoli e testi anche per questo secondo foglio clandestino. Egli divenne responsabile principalmente degli scritti inerenti all'orientamento ideologico, filosofico e politico generale e alla critica morale e culturale del paese; Tolloy si occupava anch'egli di tali questioni, trattando di tematiche come la decadenza della classe

politica, ma anche e soprattutto della tematica socio-economica, soprattutto per quanto riguarda questioni “socialiste”, come il cooperativismo e il collettivismo; infine Spada, tra gli autori più prolifici, si occupò anch’egli delle questioni economiche, ma anche e soprattutto di articoli di natura pedagogica nella prospettiva di una formazione politica dei lettori¹⁷².

Nel capitolo del suo libro consacrato al suo incontro con De Martino, troviamo un passaggio in cui Spada (“Rino Sala”) racconta di come fu Tolloy (“Mario Tarchi”) a presentare i due, un brano che vale la pena citare nella sua interezza poiché ci offre, come altri dell’opera di Spada, passaggi letterari molto significativi sul personaggio nascosto dietro il soprannome di “Professore”. Il primo incontro tra il “Professore” e “Sala” – e un suo compagno di cui non siamo riusciti a ricostituire la vera identità –, avvenne prima in un rifugio fuori Cotignola e poi nella casa di via Roma nell’autunno del ’43:

Oltre la piccola radura cominciava la boscaglia, e seminascosto nel folto si scorgeva un casello cadente, quasi interamente coperto da un groviglio di viti e vitalbe che, così spoglio di foglie, appariva come un intrico di legamenti e di tendini, quasi l’intreccio sinistro di una mano gigantesca, scarnita e mummificata dal tempo. “Venite” disse Tarchi, precedendoli lungo il sentiero, in direzione del casello. Prima di arrivarci udirono un cigolio di cardini, e da una porta sgangherata uscì un uomo, che si fermò ad attenderli. “Il Professore”, annunciò Tarchi, indicandolo con il capo. I due lo guardarono con curiosità, e Sala fu colpito dalla somiglianza di

172 Altre firme che contribuivano al *Bollettino* erano quelle dei ferraresi Paolo Bassani, Claudio Savonuzzi e Sivano Balboni, cf. O. Bandini et al., cit., p. 122.

costui con Togliatti: non tanto nel viso, che Togliatti aveva affilato con alcunché di volpino, mentre questi l'aveva piatto con zigomi sporgenti; quanto nel corpo, con le stesse gambe corte sotto il sedere basso e pesante, il torace ambiguo, fasciato dalla giacca a doppiopetto. "Forse è tutta una questione del doppiopetto", si disse per scacciare un'impressione sfavorevole, certo ingiustificata. Perché il Professore, a detta di Tarchi, benché ancora giovane, era un uomo eccezionale: un filosofo di prim'ordine che, a differenza dei soliti intellettuali, sapeva rischiare e all'occorrenza pagare di persona. E del resto i suoi modi sembravano confermarlo: serio e sicuro di sé, sobrio di parole, l'aspetto imperturbabile e il tratto cortese. Peccato che non sapesse ridere e neppure sorridere. No, a questo riguardo, il suo viso era come di pietra. Ma di ciò si dirà poi.

Come abbiamo visto nel primo capitolo, l'immagine che Spada, a posteriori, restituisce di De Martino non è sempre lusinghiera, cosa da mettere in relazione, oltre che a un'antipatia forse di natura personale, con ciò che si rivelerà essere un antagonismo politico interno, o quantomeno una divergenza di sensibilità e prospettive. Il tentativo di sintesi proposto da Tolley tra teoria e pratica in seno all'ULI provocava, in effetti, una sottile ma sensibile opposizione interna tra un'anima più filosofica, rappresentata proprio da De Martino e un'anima apparentemente più pratica e politica, rappresentata da Spada. Se il "Professore" ragionava nei termini addirittura di una rifondazione ideologica della società, Spada – un "operaio intellettuale" con ambizioni filosofiche più modeste, ma non per questo assenti, e con superiore impegno nell'azione effettiva – pensava alla propaganda piuttosto nei termini pedagogici di formazione della base. Tra tali posizioni, mediava

Tolloy. Figura dai tratti “egemonici” propri del capo militare in senso gramsciano – al contempo pensatore e soldato, tattico e stratega, animatore ideologico e organizzatore pratico – Tolloy doveva fare da intermediario tra le due tendenze, in uno sforzo di sintesi tra teoria e pratica, tra lavoro intellettuale d’élite e pratica politica radicata nel “popolo”, alla quale ambivano, seppur da posizioni di partenza opposte, tutti i membri del movimento, inclusi De Martino e Spada.

La fusione tra ULI e “Popolo e Libertà” fu decisa definitivamente nel mese di dicembre¹⁷³ per essere annunciata pubblicamente poco dopo, nel gennaio ’44: nacque così il Partito Italiano del Lavoro (PIL), di cui Tolloy divenne immediatamente segretario. De Martino prese parte all’atto istitutivo, che avvenne a Bologna, non fisicamente, ma inviando alcuni “principi filosofici” che dovevano costituire la base ideologica del partito e che noi discuteremo nel dettaglio più avanti. Sull’opuscolo di presentazione e di fondazione del PIL di quel mese di gennaio si legge che il nuovo partito «nasce dalla fusione del movimento “Popolo e libertà” con un’aliquota della “Unione dei Lavoratori Italiani”»¹⁷⁴. L’espressione “Popolo e libertà” diventava il motto del partito¹⁷⁵, mentre dell’ULI

173 Bollettino del Movimento “Popolo e libertà”, n. 6, novembre-dicembre 1943, pag. 3. Vedasi anche la testimonianza di Vincenzo Cicognani, in L. Bergonzini, cit.

174 *Partito Italiano del Lavoro*, libretto pubblicato nel gennaio 1944, fotocopia disponibile presso la Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea. Le stesse parole sono riprese sul numero 10 de *La voce del popolo* dello stesso mese.

175 Articolo 1 della *Dichiarazione costitutiva* del PIL, in *Partito Italiano del Lavoro*, cit.

il PIL ereditava tutta la redazione di *La voce del popolo*¹⁷⁶, che ne diventa organo ufficiale a partire dal numero 10 uscito nello stesso mese di gennaio. Dal punto di vista prettamente politico-strategico, in un primo momento, il PIL non fece altro che proseguire la campagna di propaganda clandestina di “Popolo e Libertà” e dell’ULI e affermò con ancora più forza il proprio rifiuto della lotta armata al fianco della monarchia, come dimostra la pubblicazione dell’opuscolo *Fuori dall’equivoco*¹⁷⁷. Si trattava, ancora una volta, di una critica “all’opportunismo” di quelle formazioni politiche che, inneggiando alla guerra al fianco della monarchia e degli alleati, tradivano, secondo il PIL, la loro promessa rivoluzionaria in nome del popolo: era questa un’accusa che sembrava rivolta al Partito Comunista con cui i membri dell’ULI, poi confluiti nel PIL, erano stati in seno al Fronte Nazionale romagnolo¹⁷⁸. Questa prima fase di rifiuto dell’idea di entrare nella lotta armata si concluse nell’aprile del ’44, quando il PIL decise infine di aggregarsi al Comitato di Liberazione Nazionale (CNL).

Rispetto all’ULI, il PIL intendeva presentarsi come partito nazionale che potesse superare i limiti regionalistici, anche se non voluti, di cui aveva sofferto il predecessore sotto la direzione dei repubblicani romagnoli. Certamente, però, il PIL continuava ad avere la sua base e il suo centro propulsivo in Romagna, dove

176 *Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 3.

177 In esso, il PIL raccoglieva degli articoli pubblicati in precedenza dal *Bollettino* del movimento “Popolo e Libertà” e da *La voce del popolo* – organo prima dell’ULI e poi direttamente del PIL. *Fuori dall’equivoco*, cit.

178 “Presentazione del Partito Italiano del Lavoro”, in *Partito Italiano del Lavoro*, cit.

risiedevano i suoi principali promotori, mentre solo più tardi, nel febbraio del '44, ebbe qualche sottosezione a Milano, quando Pietro Spada si trovò costretto a lasciare la Romagna e a ripiegare nel capoluogo lombardo. I contatti del gruppo di Milano con il centro romagnolo saranno comunque alquanto deboli¹⁷⁹, limitati alla ricezione e alla diffusione reciproca del materiale di propaganda¹⁸⁰, e con direzioni ideologiche non sempre uniformi. Dagli scritti di Claudio Pavone – oggi tra i principali storici della Resistenza, nonché presidente dell'Istituto storico della Resistenza, ma che allora, all'età di 23 anni, entrò a far parte della sezione milanese del PIL – sappiamo che la sezione di Milano era stata fondata a partire da un nucleo di “Popolo e Libertà” di cui faceva parte l'architetto Giancarlo De Carlo, già conoscente di Tolloy, e un gruppetto di “giovani intellettuali”¹⁸¹ e di pochi operai, che si metteranno «sotto la guida del più anziano Rino Spada» (ossia Pietro Spada *alias* “Rino Sala”). In ogni caso, secondo lo storico Giovanni Cavalli, di cui ci giunge un'utile ricostruzione storica del partito, il PIL «rimase

179 G. Cavalli, cit., p. 6.

180 C. Pavone, *La mia Resistenza. Memorie di una giovinezza*, Donzelli, Roma 2015, pp. 105-6.

181 Pavone cita Piero e Lucio D'Angiolini, Giovanni De Carlo e la sua compagna Giuliana e Carlo Doglio con la sua compagna Diana. Si tratta di personaggi che avranno un ruolo di rilievo nel rinnovamento culturale italiano del dopoguerra, alcuni in particolare, come De Carlo e Doglio, in ambito architettonico e urbanistico. Per noi è interessante ricordare che Carlo Doglio lavorerà per Mondadori collaborando con il filosofo marxista Antonio Banfi, in contatto durante la guerra con il gruppo “Labriola” vicino ai liberalsocialisti, azionisti e pilisti emiliano-romagnoli.

ancorato al mondo romagnolo e alle sue convinzioni»¹⁸²; eppure, il PIL aveva una fisionomia differente rispetto all'ULI. Come visto, la nascita del PIL era dovuta all'innesto decisivo, sulle forze locali romagnole, dell'attività e dell'influenza politica di Tolloy, un intellettuale combattente originario di altra regione (Trieste), con prospettive e orizzonti politici che andavano ben al di là della dimensione locale. Il PIL si presentò dunque come una formazione in parte elitista, animata da una parte da figure di spicco dell'antifascismo forlivese e cesenate con un orientamento più pratico e, dall'altra, da un manipolo di intellettuali, tra i quali soprattutto Tolloy, originari di altre zone d'Italia e capitati in Romagna, dunque, per combattere una lotta di liberazione nel loro animo non locale, ma nazionale con l'ambizione di fondare una nuova ideologia riformatrice e redentrice. De Martino poteva dunque riconoscersi facilmente in questa seconda anima esogena, intellettuale e idealista del PIL, poiché essa gli permetteva di attivarsi in un ruolo di propaganda e formulazione teorica e ideologica con prospettive ben superiori e di scala più larga rispetto alla lotta locale: era questo, peraltro, il ruolo che i suoi compagni gli attribuivano. Questa dimensione intellettuale, per certi versi slegata dall'orizzonte romagnolo, aveva però una conseguenza negativa sul movimento, creando uno scarto sensibile tra il debole seguito che il PIL ebbe sul piano dell'adesione popolare locale e, per contrasto, la grande attività del movimento sul piano della propaganda ideologica. Secondo Cavalli, il PIL era un partito "più teorico che pratico". L'orientamento filosofico, impresso soprattutto da Tolloy e poi da De Martino, creava un contrasto tra i propri slanci populistici e

182 G. Cavalli, cit., p. 6.

ideali e la debolezza di un radicamento che fu tutt'altro che di massa: il PIL arriverà ad avere, alla conclusione della sua breve esistenza nel marzo del '45, un massimo di 500 aderenti.

De Martino fu membro attivo del PIL fin dal suo atto fondante nel gennaio del '44; eppure egli, come detto, restò ufficialmente anche nel PdA fino al mese di giugno. Questa duplice appartenenza si spiega per due ragioni. In primo luogo, rimanere ancora ufficialmente in seno al PdA permetteva a De Martino di partecipare al CLN di Cotignola in un periodo in cui, fino all'estate del '44, il PIL non vi era entrato sia per il suo rifiuto della lotta armata, sia perché ciò era vietato ai movimenti nati dopo il 25 luglio '43 e dunque non riconosciuti dal movimento resistenziale ufficiale. In secondo luogo, De Martino viveva a Cotignola, perlomeno per quel periodo transitorio, una sorta di sdoppiamento del proprio orizzonte politico: da una parte, la sua attività pratica non poteva che inserirsi nella realtà locale romagnola ed era dalla Romagna che egli doveva interpretare le evoluzioni politiche dettate dalla guerra e dalla profonda riconfigurazione del panorama politico sia regionale che nazionale; dall'altra, l'adesione al PdA faceva parte della sua eredità intellettuale e politica legata alla Puglia e lo inseriva in un panorama politico nazionale. Al di là della comunanza di origini e orientamenti ideologici tra PdA e PIL, l'appartenenza di De Martino al PdA, che aveva un seguito locale quasi nullo, era motivata dunque, fino al giugno del '44, dalla sua volontà di rimanere connesso a dinamiche d'ordine geografico differente: il PdA sembrava al principio una forza di livello nazionale – a differenza dell'ULI, di “Popolo e Libertà” e poi del PIL – e soprattutto era all'interno del PdA che si sviluppava l'azione politica

ed intellettuale dei suoi compagni di Puglia, ancora piccola patria putativa di identificazione civile e politica di De Martino anche durante il suo “esilio” romagnolo.

Cosa succede dunque tra la fine del '43 e il giugno del '44 perché De Martino prima continui ad adoperarsi al contempo nel PdA e nel PIL e poi lasci definitivamente il primo partito per consacrarsi completamente al secondo¹⁸³, come dichiarato nella lettera a Fiore del febbraio '45? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo prima di tutto identificare quale fosse la funzione concretamente svolta da De Martino in seno al PIL. Nella lettera a Fiore lo stesso De Martino rivendicava per sé addirittura il ruolo di fondatore del PIL assieme a Tolloy: «Durante il periodo della lotta clandestina e attualmente – scriveva – ho lavorato e lavoro nelle file del partito italiano del lavoro, un partito socialista non marxista che ho fondato qui in Romagna insieme a Giusto Tolloy»¹⁸⁴. Secondo la ricostruzione fatta dall'*Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*¹⁸⁵, De Martino era infatti tra i dirigenti del partito, assieme a Giusto Tolloy, Floriano Tumidei e Francesco Lami. Eppure, altre fonti, come quelle derivate da comunisti forlivesi o da

183 Secondo la ricostruzione che ne fa il capo partigiano Leno, alla fondazione del CNL di Cotignola, De Martino era ancora rappresentante del PdA, ma la moglie Anna era già rappresentante del PIL o dell'ULI. L. Casadio, cit., p. 109-10. Secondo Casadio, Anna era rappresentante del PIL nel primo CLN, ma sembra confondersi in questo con l'ULI. In effetti, il PIL non era ancora stato creato e peraltro non poteva ancora partecipare ai CLN perché forza costituitasi dopo il 25 luglio.

184 Lettera di Ernesto De Martino a Tommaso Fiore del 21 febbraio 1945, cit., citata in C. Nassisi, cit., p. 85.

185 *Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, cit., p. 288.

ricostruzioni di memoria locale¹⁸⁶, non citano De Martino, aggiungendo piuttosto i nomi di altri personaggi da noi incontrati, come Mario Laghi, Giuseppe Casadei, Otello Magnani e soprattutto Pietro Spada. Anche le diverse ricostruzioni della storia del PIL nella memoria locale non riconoscono a De Martino un ruolo preminente. Peraltro, la sua partecipazione alle riunioni di partito non appare o quantomeno, nei pochi casi contrari, è subordinata a quella di Tolloy e associata a quella degli altri compagni.

Ciò conferma l'idea che De Martino – forse per prudenza nell'esporsi nell'attività politica o per diversa vocazione – fosse appunto poco attivo, dal punto di vista della costruzione e dell'organizzazione del partito. Poco presente a Forlì e Cesena, dove si sviluppava essenzialmente il partito, perché stabile a Cotignola, sembra che la sua attività fosse soprattutto d'ordine ideologico e propagandistico, concentrandosi nella stesura di contributi sui fogli e sui libretti clandestini, come vedremo più avanti nel dettaglio. Come detto, il suo contributo alla quattro giorni di riunione clandestina a Bologna del gennaio '44 con cui una decina di suoi compagni, tra i quali Tolloy e Spada, definirono la nascita della nuova formazione, fu sicuramente più teorico che pratico: De Martino rinunciò a partecipare personalmente, preferendo inviare alcuni punti basilari d'ordine filosofico, redatti già a fine '43, su cui torneremo più tardi, per lo statuto del partito. Queste sono le parole che Spada attribuisce a Tolloy per quell'occasione: «Anche il professore non verrà [...]. Pare che sia malato, ma ho il sospetto che ci sia

186 Vedasi ad esempio S. Flamigni – L. Mazzocchi, *La resistenza in Romagna*, cit., p. 143.

qualcos'altro. Il nostro filosofo è un tipo ardimentoso, ma a volte nel suo ardimento si avvertono strane lacune...»¹⁸⁷.

Se la sua partecipazione alle attività politiche concrete fu sempre abbastanza tenue, perlomeno fino al suo passaggio nella Ravenna e nella Forlì liberate nel dicembre del '44, il suo contributo intellettuale in giornali e opuscoli fu da subito importante. Tra il marzo e il giugno del '44, De Martino pubblicò diversi articoli su *La voce del popolo*. Ma il vero cambiamento avvenne nel mese di giugno. Spada se n'era ormai andato a Milano per ragioni di sicurezza fin dal mese di febbraio. In una prima fase, Spada dovette disinteressarsi della rivista, proprio quando De Martino cominciava a collaborare assiduamente alle pubblicazioni. In un secondo momento, Spada decise di riprendere la pubblicazione de *La voce del popolo* da Milano, con l'intenzione di dare un maggiore profilo nazionale al giornale¹⁸⁸. L'edizione milanese continuava a pubblicare gli articoli di Tolloy e De Martino, recapitati a Milano da qualche complice graduato dell'esercito¹⁸⁹. Con la partenza di Spada, tuttavia, la direzione ideologica del partito fu lasciata completamente in mano a De Martino e a Tolloy. I due assunsero la direzione di una nuova

187 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 161.

188 "La voce del popolo. Notizie e precisazioni", Lettera di Pietro Spada all'Istituto Storico della Resistenza di Forlì in reazione alla pubblicazione *Giornali dell'antifascismo forlivese*, cit., in cui grande importanza viene attribuita a Tolloy e De Martino, 6 novembre 1975, Archivio Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea della provincia di Forlì-Cesena, Fondo Augusto Flamigni, Contenitore n. 5, fascicolo «Giornali Antifascisti» 1.

189 C. Albonetti – V. Flamigni – R. Maltoni, *Giornali dell'antifascismo forlivese*, Istituto Storico della Resistenza di Forlì, Forlì 1975, p. 17.

pubblicazione¹⁹⁰, *La voce dei giovani*, che intendeva essere, dopo il trasferimento de *La voce del popolo* a Milano, il “foglio emiliano-romagnolo” del PIL. È significativo il fatto che il primo numero de *La voce dei giovani* fu pubblicato il 16 giugno del '44, la stessa data di pubblicazione di un altro scritto, questo davvero fondamentale, di De Martino. Si trattava del celebre opuscolo “La religione della libertà”, che si presentava come la guida filosofica e ideologica del partito. Il testo era tra l'altro pubblicato dal “Centro studi del PIL”, una struttura appena creata per volontà e sotto la direzione dello stesso De Martino e destinata a pubblicare il resto degli opuscoli del PIL da lui scritti o quantomeno elaborati collettivamente sotto la sua supervisione. Siamo in un momento cruciale dell'evoluzione e dell'esperienza politica di De Martino in Romagna. Dalla fine del '43 al giugno '44 il suo impegno in “Popolo e Libertà”, nell'ULI e poi nel PIL era stato di stretta collaborazione. Ora, nel giugno del '44 – non a caso, il periodo a cui De Martino faceva riferimento nella sua lettera a Fiore per indicare il suo passaggio definitivo dal PdA al PIL – il suo ruolo si trasformava in quello di elaboratore ideologico del partito, in quanto capo-redattore del giornale locale, direttore del Centro studi e guida filosofica. L'Istituto Storico della Resistenza di Forlì, nel ricostruire la storia del giornalismo antifascista forlivese, lo ricorda in questo modo¹⁹¹:

Nell'ambito dell'esperienza romagnola ha avuto una parte di rilievo nella storia de “La voce del popolo” e de “La voce dei giovani” il prof. Ernesto De Martino, amico e collaboratore di Tolloy, teorico del nuovo partito e autore di una concezione

190 C. Albonetti – V. Flamigni – R. Maltoni, cit., p. 17.

191 C. Albonetti – V. Flamigni – R. Maltoni, cit., p. 17.

filosofica (La Religione della Libertà) che si impone come guida politica e morale per gli aderenti del PIL.

La confluenza nel socialismo

Il ruolo svolto da De Martino in seno al PIL deve essere spiegato anche alla luce di altre due evoluzioni della posizione politica e ideologica del partito rispetto alle formazioni che l'avevano preceduto. Si tratta, in primo luogo, dell'evoluzione del PIL sul campo prettamente politico e strategico, prima nella lotta di Liberazione, con la scelta della lotta armata nella primavera del '44, e poi con la sua riconfigurazione nel contesto dell'Italia liberata, una volta che i suoi membri si trovarono, come De Martino, a Ravenna e Forlì dopo la loro liberazione a fine '44. Il secondo aspetto cruciale per la comprensione del ruolo di De Martino nel PIL è il confluire del partito verso una federazione delle forze socialiste, con l'affermazione di un'identità marcatamente "socialista" e un orientamento ideologico sempre più attirato dal marxismo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, la decisione del PIL di aderire alla guerra di Liberazione e di rinnegare le proprie posizioni attesiste fino allora sostenute non sembra riguardare direttamente De Martino. In effetti, la posizione del PIL su tale tema dipendeva essenzialmente da Tolloy, che dava la linea al partito attraverso i suoi articoli e i suoi interventi su tale questione¹⁹². Tuttavia, per noi la faccenda è importante perché avrà un riflesso indiretto su De Martino e sul suo contributo alla propaganda. Nell'aprile del '44,

¹⁹² Discorso di Tolloy ai membri del PIL, 1 maggio 1944, pubblicato il 23 maggio del 1944 su *La voce del popolo*, n. 15.

con la cosiddetta “svolta di Salerno” Togliatti apriva il fronte resistenziale dominato dal PCI all'integrazione di tutte le forze antifasciste. In quel nuovo contesto, Tolloy e altri militanti del PIL di Forlì e Cesena – tra i quali vi era anche il giovane Luciano Lama¹⁹³ – decisero di raggiungere l'Appennino romagnolo, dove entrarono a far parte dell'VIII Brigata Garibaldi¹⁹⁴ e chiesero di entrare nel CLN al capo partigiano comunista Arrigo Boldrini (*Bulow*)¹⁹⁵. Questa adesione non fu però frutto di una conversione immediata per la lotta armata. Sappiamo da fonti che citano direttamente alcuni scritti di Tolloy pubblicati apparentemente nel '45¹⁹⁶, che lui e i suoi compagni del PIL lasciarono la pianura perché qui i rastrellamenti

193 Originario di Gambettola, in provincia di Forlì, Luciano Lama partecipò alla Resistenza e poi confluitò nel PCI per diventare uno storico segretario del sindacato CGIL.

194 Seguendo il suo orientamento per l'opzione della resistenza armata, Tolloy aveva lasciato, nel '44, la bassa romagnola raggiungendo, sugli Appennini forlivesi, le operazioni dell'VIII Brigata Garibaldi legata al PC (e guidata in una prima fase dal comandante Riccardo Fedel e poi da Ilario Tabarri), tra le quali la liberazione di importanti ufficiali inglesi prigionieri dei nazi-fascisti e la fondazione della prima repubblica partigiana di Corniolo – tanto effimera quanto significativa – proprio nelle terre forlivesi del duce. E. Bonali – D. Mengozzi, cit.

195 A. Boldrini, cit., p. 97, diario del 5 luglio 1944.

196 8° Brigata Garibaldi (*Diario di un partigiano*), documento anonimo presente tra la documentazione del Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, Fondo dell'Archivio del Partito Comunista Italiano (Pci), *Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, 7 settembre 1943 - 16 maggio 1948*, Serie “Corrispondenza” (14 marzo 1944 – 17 aprile 1945, Unità archivistica «Federazione di Ravenna», fascicolo di 19 documenti, segnatura attuale 7 (busta 1), conservato presso l'Istituto Gramsci Emilia-Romagna, p. 59-60.

rendevano impossibile qualsiasi operazione: la guerra partigiana poteva sembrare, paradossalmente, una sorta di rifugio. Le sue parole sono importanti per noi perché permettono di immaginare il contesto di persecuzione del PIL nel quale doveva trovarsi anche De Martino, anche se probabilmente non era così esposto come Tolloy e compagni, essendo questi, a differenza del Nostro, attivi nelle grandi città e guerriglieri armati:

In pianura non ci si poteva più muovere: gli uomini di qualsiasi età venivano rastrellati ed inviati ai lavori obbligatori o in Germania; nella migliore delle ipotesi ci si vedeva sequestrare la bicicletta. Nemmeno i documenti falsi di lavoro servivano più ad evitare sequestri e rastrellamenti, perché il Comando tedesco aveva annullato i documenti d'ogni specie. In tali condizioni nessun lavoro di organizzazione e propaganda era più possibile: non restava altro da fare che raggiungere qualcuno di quegli eroici GAP, che vivono in pianura, armati in permanenza, cambiando posto continuamente e sgusciando tra le fittissime maglie tedesche [...] o raggiungere la Brigata Garibaldi che controlla l'Appennino tosco-romagnolo¹⁹⁷.

Tra i mesi di maggio e settembre '44, Tolloy si avvicinò alla Brigata, ma mantenne, con i suoi compagni, una posizione ambigua nei confronti della lotta armata, nell'inerzia delle posizioni attesiste

197 8° Brigata Garibaldi (*Diario di un partigiano*), documento anonimo presente tra la documentazione del Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, Fondo dell'Archivio del Partito Comunista Italiano (Pci), *Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, 7 settembre 1943 - 16 maggio 1948*, Serie "Corrispondenza" (14 marzo 1944 - 17 aprile 1945, Unità archivistica «Federazione di Ravenna», fascicolo di 19 documenti, segnatura attuale 7 (busta 1), conservato presso l'Istituto Gramsci Emilia-Romagna, p. 59-60.

fino allora manifestate. Secondo quanto riportato da un partigiano della Brigata legato al Partito Comunista che lo incontrò e lo accolse nel gruppo combattente, una «condizione espressa dal rappresentante del PIL era quella che i suoi uomini non dovevano operare fino a quando i tedeschi non erano in fuga ed attendere gli inglesi»¹⁹⁸. Altra condizione era quella di poter continuare ad avere un'identità politica propria all'interno della Brigata, come si desume dalla lettera inviata dal Consiglio provinciale di Forlì del PIL del 28 giugno '44¹⁹⁹. La risposta del comando della Brigata, di orientamento comunista, fu chiaramente negativa:

Ci domandammo, benché ci fosse noto, che cos'era questo PIL. Noi che sapevamo di poter giungere alla vittoria solo coll'unità nazionale guardammo attentamente che c'era di fronte. Sapevamo che questo partito era tra i repubblicani e i socialisti e che tendeva a unificare queste forze per poi a seconda del dire dovevano essere convogliate verso il PSI, ma quello che preoccupava era quella posizione attesista forse riflesso di una posizione di dirigenti repubblicani [...]. Pietro spiegò che in Brigata non vi poteva essere posto per gli attesisti e tantomeno potevamo permettere che un forte gruppo armato circolasse nella zona da noi controllata, il

198 8° Brigata Garibaldi (*Diario di un partigiano*), documento anonimo presente tra la documentazione del Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, Fondo dell'Archivio del Partito Comunista Italiano (Pci), *Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, 7 settembre 1943 - 16 maggio 1948*, Serie "Corrispondenza" (14 marzo 1944 - 17 aprile 1945, Unità archivistica «Federazione di Ravenna», fascicolo di 19 documenti, segnatura attuale 7 (busta 1), conservato presso l'Istituto Gramsci Emilia-Romagna, p. 59-60.

199 Lettera del Consiglio provinciale di Forlì del PIL al CLN di Forlì, 28 giugno '44, riprodotta in *La provincia di Forlì nella Resistenza e nella guerra di Liberazione*, Istituto Storico della Resistenza di Forlì, Forlì 1979, p. 98.

quale avrebbe compromesso le nostre formazioni nei cicli operativi e senza avere assicurazione della loro condotta politica e militare [...]. Dopo diversi giorni tornò con gli uomini senza porre condizioni²⁰⁰.

L'adesione totale del PIL alla Brigata Garibaldi avvenne dunque nel mese di settembre, con un distaccamento autonomo comandato da Otello Magnani. È importante per noi ricordare che le norme con le quali si istituivano le formazioni partigiane GAP del PIL erano annunciate su *La voce dei giovani*, allora diretta da De Martino²⁰¹. Dal canto suo, mentre i compagni forlivesi del PIL partivano, De Martino rimase a Cotignola. Qui il movimento resistenziale, inevitabilmente più debole ma comunque presente, si limitava ad alcuni gruppi SAP, ossia piccoli gruppi di organizzazione flessibile, connesse con la 28° Brigata Garibaldi "Gordini" operante nel ravvenate, ma non sembra che De Martino o altri membri del PIL ne facessero parte. Non abbiamo fonti che ci possano attestare anche solo di una presa di posizione di De Martino riguardo alla

200 8° Brigata Garibaldi (*Diario di un partigiano*), documento anonimo presente tra la documentazione del Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, Fondo dell'Archivio del Partito Comunista Italiano (Pci), *Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, 7 settembre 1943 - 16 maggio 1948*, Serie "Corrispondenza" (14 marzo 1944 - 17 aprile 1945, Unità archivistica «Federazione di Ravenna», fascicolo di 19 documenti, segnatura attuale 7 (busta 1), conservato presso l'Istituto Gramsci Emilia-Romagna, p. 59-60.

201 *La voce dei giovani*, numero di agosto '44, pag. 1, riprodotta in *La provincia di Forlì...*, cit., p. 127 e disponibile nell'Archivio dell'Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea della provincia di Forlì-Cesena, Fondo Augusto Flamigni, Contenitore n. 3A, Fascicolo «La voce dei giovani - La voce del popolo».

lotta armata. È certo però che egli non seguì i suoi compagni in tale attività “pratica”.

Il cambiamento di orientamento del PIL nei confronti dell'opzione della lotta armata non è senza rapporto con le evoluzioni della composizione del partito e verso un suo sbilanciamento progressivo verso posizioni socialiste. Persecuzioni e arresti avevano interessato soprattutto gli aderenti locali del PIL di origine repubblicana. Secondo Vincenzo Cicognani, il militante azionista di Lugo, fu infatti a causa dell'occupazione tedesca e «della conseguente necessità di dover defilare i più compromessi», tra i quali Pietro Spada, che, nel corso del '44, «il PIL finì per rimanere in mano ad alcuni pochi», tra i quali evidentemente De Martino, anche se il giudizio di Cicognani su di loro non fu molto lusinghiero, poiché li descrisse come «di idee non completamente chiare»²⁰². Quella che era per alcuni mancanza di chiarezza derivava da un tentativo di orientare l'azionismo e l'eredità repubblicana verso un suo innesto nel socialismo. In realtà, tutti i membri, come lo stesso Spada, erano di quest'orientamento come dimostrano alcuni articoli, ma ciò che veniva rimproverato a Tolloy e De Martino era che l'avvicinarsi al socialismo era permeato²⁰³, come vedremo, da una grande enfasi sulla moralizzazione della politica e, addirittura, sulla sua dimensione simbolica e religiosa.

Rispetto all'adesione alla lotta armata, l'evoluzione del PIL verso posizioni socialiste sembra essere un elemento maggiormente

202 Testimonianza di Vincenzo Cicognani, in L. Bergonzini, cit., p. 252.

203 Pietro Spada (Roberto Sala), “Conversazioni con i giovani e con il popolo. Seconda conversazione”, *Bollettino* del movimento “Popolo e Libertà”, n. 8, luglio – agosto 1944, p. 12 e ss.

decisivo e significativo per la traiettoria intellettuale e politica di De Martino. In quel giugno del '44 in cui De Martino lasciava definitivamente il PdA per il PIL, De Martino riconosceva in quest'ultimo partito non solo un'uguale capacità di proporsi sul piano nazionale e non solo romagnolo, ma anche dei caratteri propri che superavano i limiti del movimento azionista: i caratteri "socialisti". Secondo De Martino, il PIL era dunque in grado di farsi vero movimento nazionale di massa solo con l'innesto decisivo del socialismo e in tal senso cominciò a operare in quanto guida ideologica del partito. Il PIL si orientava così, rispetto all'ULI, verso nuovi orizzonti ideologici: verso il terreno del socialismo marxista, sul quale il PdA restava molto prudente; verso la volontà di rappresentare le classi "proletarie" – operai e contadini – e non un generico "popolo" che, nel caso del PdA, finiva per piacere solo ai "ceti medi"; e verso l'opzione di un inserimento strategico del PIL in seno al Partito Socialista di Unità Proletaria (PSUP). Dato per noi significativo, De Martino intendeva questo avvicinamento del PIL al PSUP come l'occasione di immettere nel campo socialista la sua "religione della libertà", come vedremo meglio in dettaglio nel capitolo seguente. Ecco un passaggio della lettera del febbraio '45 a Fiore che si rivela emblematico di questa transizione verso prospettive socialiste:

Sarebbe lungo dirti le ragioni che mi hanno indotto ad allontanarmi del P.d'A. nel quale ho lavorato fino al giugno 1944. Noi svolgiamo qui in Romagna politica di unità d'azione proletaria con i socialisti e comunisti e divulgiamo la "religione della libertà" tra operai e contadini. È in progetto una fusione del nostro partito col P.S.U.P., ponendo come condizione di fusione

la libera propaganda della religione della libertà nel senso stesso del P.S.U.P. Noi insomma intendiamo non già guadagnare i ceti medi all'idea socialista (come mi pare faccia il P.d'A.), ma piuttosto guadagnare il proletariato alla religione della libertà, mostrandogli come solo nell'idea di libertà liberatrice esso possa trovare l'energia morale necessaria e il diritto politico di edificare il socialismo. E però noi tendiamo a penetrare nella cittadella stessa dell'ortodossia marxista, cioè in uno dei due partiti socialisti proletari oggi esistenti in Italia, e quindi ottenere il diritto di poter parlare in nome del nostro ideale religioso e morale²⁰⁴.

L'integrazione del PIL al PSUP costituiva per De Martino una presa di distanza nei confronti delle affiliazioni politiche precedenti, in particolare quella liberalsocialista e azionista rappresentata dal suo gruppo di compagni di Bari²⁰⁵. Il distacco dal PdA e l'avvicinamento al PSUP fu effettuato, in effetti, tenendo a mente distintamente le due arene politiche e geografiche romagnola e pugliese. Da quanto si può desumere da diverse fonti del PSUP e del PdA, fu proprio nell'estate di quell'anno che De Martino riuscì a lasciare temporaneamente Cotignola per soggiornare in diverse città del Mezzogiorno. Nel mese di giugno, era già a Bari per partecipare a un convegno provinciale organizzativo indetto dal segretario del PSUP

204 Lettera di Ernesto De Martino a Tommaso Fiore del 21 febbraio 1945, cit.

205 Vedasi in tal senso, ad esempio, la reazione di Fiore al distacco di De Martino dal PdA comunicato nella lettera del febbraio '45 o la reazione sarcastica di De Martino alle posizioni di Fabrizio Canfora dell'immediato dopoguerra, in cui il professore barese sembrava assumere una posizione equidistante tra destra e sinistra in nome di una critica alla loro violenza. E. De Martino, "Una importante scoperta", *La Gazzetta del Mezzogiorno*, 6 luglio 1945.

locale Eugenio Laricchiuta²⁰⁶. Tale convegno, a cui partecipò anche Sandro Pertini, ebbe luogo in un contesto segnato dall'indecisione dei socialisti nei confronti dell'opzione di un'alleanza progressista con i comunisti e dunque dal contrasto tra "autonomisti", che volevano preservare un ruolo autonomo dei socialisti, e i "frontisti" che volevano la costituzione di un'alleanza progressista. Il campo frontista, a quanto pare, era guidato proprio da De Martino – dunque già riconosciuto come interno al PSUP – che propose "lucide analisi"²⁰⁷, e da Raniero Panzieri²⁰⁸. Quest'orientamento verso il socialismo sul piano politico e verso il marxismo sul piano ideologico dell'estate del '44 è confermato anche da quanto ricordato da Riccardo Di Donato, e precedentemente segnalato da Giuseppe Galasso, a proposito di un contrasto sorto tra De Martino e Adolfo Omodeo, suo professore di università nonché membro del PdA, al congresso di quest'ultimo partito tenutosi a Cosenza nel mese

206 G. de Gennaro – S. Merli, *Una scelta storica. Eugenio Laricchiuta e il socialismo riformista in terra di Bari*, Dedalo, Bari 1993, pp. 60-3.

207 G. de Gennaro – S. Merli, cit., p. 63.

208 Inviato da Roma a Bari, nel dopoguerra Panzieri sarà destinato ad alimentare la corrente di sinistra del PSUP che faceva capo a Lelio Basso e a sviluppare proprio in Puglia un sodalizio politico con De Martino nella Federazione socialista, prendendo in esame nel '46, in seno al Centro studi sociali del partito (fondato a Roma subito dopo la sua liberazione nel '44), la possibilità di pubblicare *Il mondo magico*. S. Merli – L. Dotti, "Introduzione" a R. Panzieri, *Lettere 1944-1964*, Marsilio, Venezia 1987, p. XII. Panzieri prolungherà peraltro di De Martino, negli anni '50, l'attività di pubblicazione di opere antropologiche presso l'editore Einaudi. È giusto ricordare anche che in tale corrente si svilupperà la scuola di studi, concentrati soprattutto al Nord, di cultura popolare di Gianni Bosio e Cesare Bermani che confluirà nell'Istituto Ernesto De Martino, nonché il movimento operaista.

d'agosto, a proposito delle «posizioni socialisteggianti del giovane (trentaseienne)»²⁰⁹. Lo stesso Tolloy si adoperò per l'avvicinamento ai socialisti da parte del PIL, almeno a partire dal novembre del '44. In una lettera di quel mese indirizzata a Pietro Nenni, dirigente del PSUP, Tolloy indicava alcuni membri del PIL di Romagna come persone su cui il capo socialista poteva contare e affermava di «già collabor[are] strettamente con i socialisti del posto»²¹⁰.

In questi sdoppiamenti del De Martino politico su più fronti – quello romagnolo e quello pugliese, e poi quelli del PdA, del PIL e del PSUP – tra il giugno del '44 e la fine della guerra, il suo convergere verso posizioni socialiste e comuniste è dunque già ampiamente avviato. Una volta attraversato il fronte e giunto nell'Italia liberata nel dicembre del '44, De Martino si ricongiunse con i suoi compagni di partito, di ritorno dalla guerriglia sull'Appennino, a Ravenna e soprattutto a Forlì. Secondo quanto riporta Cavalli, che ha potuto consultare documenti interni del PIL nell'archivio privato di Tolloy negli anni '60, ecco che una posizione importante di De Martino in seno al partito è riconosciuta nel dicembre '44: egli risultava secondo membro, appena dopo “Mario Tarchi” (Giusto Tolloy) in seno al “Consiglio centrale del PIL nell'Italia liberata”, come confermato anche da altre fonti storiche²¹¹. Dalle fonti interne al PIL, si apprende che egli aveva anche le seguenti cariche: secondo responsabile, dopo Tolloy, della

209 R. Di Donato, «Introduzione...», cit., p. XL.

210 Lettera di Tolloy a Nenni, 14 novembre 1944, Fondazione Pietro 1 Nenni, Serie 1: carteggi, Sottoserie III, carteggio 1944-79.

211 E. Collotti - R. Sandri - F. Sassi (a cura di), *Dizionario della Resistenza*, vol. II, pp. 228, 335-6 e 343.

“Federazione romagnola del PIL”, con delega in particolare “alla gioventù e alla propaganda femminile della Federazione”; caporedattore della redazione de *La voce dei giovani*; terzo membro (supplente) del PIL in seno al Comitato di Liberazione di Forlì, dopo Tolloy e Lami; terzo membro della redazione de *La voce del popolo* dopo Tolloy e Lami (da notare la scomparsa definitiva di Spada dalla direzione della rivista). Infine, cosa ancora più importante, i verbali delle riunioni²¹² confermano che De Martino era direttore responsabile del “Centro studi” del partito e che a tali incontri delineava il programma delle attività scientifiche da intraprendere: anche se il “Centro” ebbe vita breve e le attività previste non furono svolte, ritrovare oggi tale programma costituirebbe un’importante ed utile scoperta per comprendere come De Martino intendesse, nei primi mesi del ’45, un programma scientifico di un partito diventato ormai “socialista”.

È nei mesi passati in zona liberata, infatti, che De Martino si attiva per far confluire il PIL verso la federazione con i partiti socialisti. A una riunione a Forlì del febbraio del ’45 (lo stesso periodo a cui risale la lettera a Fiore), De Martino propone l’unione col PSUP, in qualità di membro del Consiglio Centrale del PIL. Durante la stessa riunione, di cui Cavalli ha potuto consultare e trascrivere i verbali, De Martino definisce «le condizioni necessarie per trattare la fusione», tra le quali spiccano significativamente: la «piena libertà [...] di propagandare la religione della libertà»; la possibilità di continuare a pubblicare *La voce dei giovani* di cui era capo redattore; e, tra altre cose, l’autorizzazione a pubblicare una

²¹² Verbale del PIL, riunione del 6 febbraio 1945, PIL, citato in G. Cavalli, cit., p. 309.

nuova rivista autonoma del PIL. A quanto pare, quest'ultima non vide mai la luce, ma essa avrebbe dovuto assumere il nome alquanto emblematico di "Libertà proletaria". Potremmo dunque dire che in quel periodo, i concetti-guida della filosofia politica demartiniana si andavano precisando, anche se provvisoriamente, in un nuovo modo: se la sua "religione" da "civile" era diventata "della libertà", quest'ultima era ormai specificata come "proletaria". Durante la stessa riunione del febbraio '45, De Martino già promuoveva ulteriori passi verso «l'unità completa del proletariato, nella collaborazione di tutte le forze socialiste», appoggiandosi in ciò a un articolo postumo di Rosselli, apparso su *Italia libera* dal titolo "Per l'unificazione politica del proletariato". Il partito accettò la sua proposta di fusione del PIL con il PSUP, ferma restando la condivisione dei seguenti obiettivi:

1° Attuazione di una democrazia proletaria intendendo per proletariato coloro che sono sfruttati dall'ordine capitalistico e che hanno coscienza di esserlo e per Democrazia l'autogoverno dei lavoratori. 2° Soppressione della proprietà privata degli strumenti di produzione e instaurazione dell'ordine collettivistico sia nella forma della statizzazione che in quella della cooperativizzazione o di forme altrimenti consociate di vita economica. 3° Composizione proletaria del partito. 4° Ove non sia possibile ottenere subito una fusione con il PCI per il dogmatismo marxista di quest'ultimo, unità di azione proletaria con il PCI. 5° Libertà concessa all'interno del Partito Socialista Unificato alla libera propaganda delle varie ideologie (marxiste, mazziniane,

idealistiche, cristiane) entro cui può inquadrarsi il programma politico del partito²¹³.

Infine, come si desume dal verbale della riunione del 6 febbraio²¹⁴, fu progettato anche un libretto esplicativo della fusione, dal titolo *La politica di unità proletaria del PIL* che sembra purtroppo irreperibile, ma la cui compilazione era stata affidata a De Martino. Secondo Cavalli, il libretto sarà “ampiamente diffuso”²¹⁵.

Nel marzo del '45, sul n. 3 del Bollettino interno del PIL, il Comitato Centrale – composto da Tolloy, Magnani e De Martino – annuncia la decisione dell'unione del PIL con il PSUP, appoggiata dalla maggioranza dei suoi aderenti con la sola opposizione di una minoranza facente capo a Pietro Spada. In ambito propriamente politico, fu poi Tolloy ad attivarsi per prendere in mano le operazioni di fusione. In tale prospettiva, il 28 marzo, egli annunciava a Nenni²¹⁶ l'intenzione del PIL di dissolversi definitivamente nella compagine socialista²¹⁷ integrandovi 500 aderenti così come poi sarà annunciato sulle pagine dell'ultimo numero de *La voce del popolo* del 31 marzo. Secondo gli Atti del PIL citati da Cavalli, il PSUP accettò la proposta di fusione, ma mise comunque l'accento sulle differenze ideologiche tra i due partiti, dovute al «fatto che il PIL si fondava su una dottrina idealistica che

213 Verbale riunione del 6 febbraio 1945, citato in G. Cavalli, cit., p. 185-6. Il verbale è interamente trascritto a partire da pag. 305.

214 Verbale del 6 febbraio 1945, PIL, cit., p. 309.

215 G. Cavalli, p. 187.

216 G. Cavalli, cit., p. 6.

217 Tolloy sarà segretario del Partito socialista di Forlì già nel '45 e poi della Federazione provinciale dal '47.

in Italia aveva posto salde radici attraverso l'apostolato mazziniano e l'insegnamento crociano, e che il PSIUP aveva [invece] tratto origine della sua vita gloriosa dalla dottrina del materialismo storico»²¹⁸. Per smussare tale opposizione e rassicurare i socialisti, i pilisti ribadirono allora che, «pur restando fermi nella loro visione della vita e del mondo e nella loro religione della libertà, hanno compreso e accettato pienamente il marxismo come guida per l'azione, ravvisando unicamente nella lotta di classe e nella democrazia proletaria lo strumento per l'abbattimento della società capitalistica e l'instaurazione di quella socialista». De Martino fece così parte – primo citato nella lista – del “Consiglio provvisorio della Federazione per la discussione delle modalità di fusione con le Federazioni Socialiste”²¹⁹, per essere poi eletto, secondo dopo Tolloy, rappresentante pilista in seno al “Comitato Federale” di PIL e PSUP di Forlì²²⁰.

218 G. Cavalli, cit., p. 190-1.

219 Atti della Federazione Romagnola del PIL, Direttive alle Comunità, citato in G. Cavalli, cit., pp. 312-6, p. 313.

220 Dopo la guerra, tutto il gruppo confluirà nel PSIUP. *La voce dei giovani* diventerà “Organo della Federazione socialista giovanile di Forlì” a partire dall'anno II, n. 1, del dicembre 1945. Tolloy rimarrà per diversi anni in Emilia-Romagna assumendo un ruolo di primo piano nella vita politica forlivese e regionale. Sarà deputato e poi senatore eletto nella circoscrizione di Bologna e sarà, per un certo periodo, Ministro del commercio estero. È interessante notare che a Forlì rappresentò, negli anni del dopoguerra, la corrente “fusionista” del partito socialista – che desiderava una fusione di tutte le forze socialiste e marxiste – che si opponeva alla corrente “autonomista” rappresentata da Alessandro Schiavi. Quest'ultimo era un intellettuale romagnolo di rilievo nazionale, che come Tolloy e De Martino, pur essendo di tendenza socialista (fu studente del Labriola), era stato in precedenza influenzato da Croce, con il quale

Alla luce di questo contributo di De Martino nel confluire del PIL nel PSUP, si può dunque affermare che la sua adesione al socialismo, solitamente identificata con il suo ritorno a Roma e a Bari a guerra conclusa nel giugno del '45, deve essere intesa come una tappa di un processo già pienamente avviato e dispiegato durante l'esperienza romagnola. Ciò si evince d'altronde, oltre che dalla lettera a Fiore più volte evocata, dalla corrispondenza con Pavese a proposito del rilancio dell'idea di ciò che sarebbe diventato, nel '48, la "collana viola". La prima lettera di questo scambio, con data del 29 maggio '45, è di Pavese e fu inviata a De Martino all'indirizzo di Cotignola. Qui De Martino non era più presente e non è dunque chiaro se l'abbia mai ricevuta. Tuttavia, sembra costituirne una risposta la lettera che De Martino invia a Pavese a poca distanza, il

aveva collaborato in seno alla casa editrice Laterza. Per l'editore barese e sotto la supervisione di Croce, Schiavi aveva curato e tradotto, tra l'altro, le opere del socialista belga Henri de Man, le quali furono analizzate criticamente da Gramsci, nei suoi *Quaderni*, come esempio di una scienza sociale positivista incapace di cogliere, presso gli operai, le loro aspirazioni per una trasformazione radicale della società, attenendosi alla sola espressione di richieste limitate di aumento salariale. Una pista ulteriore di ricerca potrebbe essere quella di capire se vi furono contatti, tanto in Puglia attraverso Laterza, quanto poi in Romagna, tra Schiavi e De Martino. Su Schiavi, vedasi A. Schiavi, *Carteggi 1892-1965*, 2 v., a cura di C. De Maria, Lacaita, Manduria 2003-2004 e A. Schiavi, *Diari e note sparse: 1894-1964*, a cura di C. De Maria e D. Mingozzi, Lacaita, Manduria 2003. Per un'analisi della critica di Gramsci a de Man e le sue implicazioni per l'antropologia del "popolare" e dunque dell'analisi demartiniana del potenziale politico della cultura popolare, vedasi R. Ciavolella, "Anthropology as a Science of the Political Subject. Naturalism and Historicism in a Gramscian Perspective", in M. Badino – P. Omodeo, *Gramsci and Science*, Brill, Leiden (in pubblicazione), contributo n. 6.

16 giugno. La lettera fu inviata da Roma, da dove De Martino transitava nel viaggio di ritorno in Puglia. In essa egli affermava che, pur essendo interessato al rilancio dell'idea della collana dopo essere sopravvissuto alla guerra, sarebbe stato per qualche mese occupato di nuovo in Romagna con il PSUP locale. In effetti, a quanto pare De Martino tornò per diverse settimane in Romagna nella seconda metà del '45 per occuparsi, in seno al partito socialista, della ripartizione delle case agli sfollati.

Risulta quantomeno emblematico che ancora oggi, sul muro esterno della casa di via Roma 34 di Cotignola in cui alloggiò De Martino fino nell'autunno del '44, appaia due volte la scritta rossa "W Nenni e il socialismo".

Essa non è riconducibile al periodo del soggiorno demartiniano, ma sembra essere immediatamente successiva, essendo intrisa nel cemento con cui la casa fu ristrutturata a conflitto concluso²²¹. Nenni era originario della vicina Faenza e subito dopo la fine della guerra, nel settembre '45, visitò tutti i villaggi del fronte del Senio, tra i quali Cotignola, per poi ricordare "lo spettacolo [...] atroce" della distruzione e al tempo stesso "l'accoglienza entusiasta" che vi ricevette²²². Senza stabilire un legame diretto e fattuale tra essa e De Martino, tale scritta appare oggi come una metafora del nuovo corso ideologico che il pensiero demartiniano – e con lui quello di

221 Questo perlomeno è quanto sostiene Pietro Bertini, abitante di Cotignola nato nel 1940, che ricorda la scritta con gli occhi di "uno scolaro di prima classe elementare". Testimonianza raccolta da Mario Baldini nel luglio del 2016 a Cotignola.

222 P. Nenni, *Diari. Tempi di Guerra Fredda (1943-1971)*, vol. 1, SugarCo, Milano, 1981, p. 147.



W Nenni e il socialismo

decine di cotignolesi e di milioni di italiani – prendeva emergendo dalle ceneri della guerra, in particolare verso un’idea di “fronte” (di cui Nenni sarà poi tra i realizzatori) che riunisse tutte le forze progressiste – socialiste e comuniste – e in cui l’eredità azionista di sinistra, di cui De Martino era custode, doveva inevitabilmente confluire.

L’intellettuale sul “fronte culturale” della lotta di Liberazione

Nella stessa ottica di un orientamento verso il socialismo bisogna intendere un’altra iniziativa nella quale De Martino fu coinvolto in Romagna, quest’ultima riguardante questioni non prettamente politiche, ma di politica culturale. La cultura costituì, a partire dal ’44, uno dei nuovi “fronti” della guerra di Liberazione soprattutto per la compagine comunista nella prospettiva di

rigenerazione civile e sociale dell'Italia. Essendosi ritagliato un ruolo nella Resistenza come intellettuale militante, più che come politico, De Martino non poteva non pensarsi un combattente proprio su tale "fronte culturale". Durante il periodo cotignolese, De Martino si adoperò, proprio a Cotignola, per la fondazione del Fronte Democratico della Cultura (FDC), un'associazione di intellettuali il cui nome evoca, non a caso, sia il "frontismo" degli azionisti convergenti con i socialisti e aperti a un'alleanza strategica con i comunisti, sia alcune iniziative simili che individuavano nella cultura un nuovo fronte, appunto, nella lotta di Liberazione. Il programma e lo statuto dell'FDC furono redatti nell'agosto del '44 da un gruppo di "intellettuali" di cui facevano certamente parte, oltre a De Martino (il "Professore"), il cognato Aurelio e il partigiano comunista De Simone (lo "Studente"), ospite di De Martino a Cotignola. Secondo quanto ricordato dallo stesso De Simone²²³, alla fondazione dell'FDC parteciparono anche altri intellettuali, di cui però il nome non è ricordato. Il partigiano calabrese ricordava però, in quel contesto, che abitava nella zona (a Granarolo, a qualche chilometro) Luigi Dal Pane²²⁴, storico romagnolo con cui De

223 M. De Simone, cit.

224 Nativo di Castel bolognese e faentino d'adozione, prima specialista e biografo di A. Labriola e poi storico economico, Dal Pane era stato professore all'Università di Bari negli anni '36-'37 – senza però che ci sia traccia al momento di un eventuale intreccio all'epoca con l'itinerario demartiniano – e poi, nel dopoguerra, nell'Università di Bologna. In qualità di storico, Dal Pane fu il principale iniziatore di studi locali, dove la storiografia si apriva agli studi folklorici e alla geografia economica regionale, sviluppando sempre una prospettiva anti-crociana perché materialista. In tale prospettiva, già nel '29 aveva pubblicata una ricerca in tal senso anticipatrice sulla ferrovia che da

Martino, dopo la guerra, collaborerà pubblicando le sue riflessioni sul folklore emilano-romagnolo sulla rivista *Emilia* fondata proprio da Dal Pane.

Nella sua lettera del 1980, De Simone inserisce l'iniziativa dell'FDC del '44 all'interno di una riflessione più ampia sul contributo che avrebbero dovuto apportare gli intellettuali a una guerra di Liberazione "popolare", condotta da contadini e uomini e donne "semplici". Il Fronte doveva costituire il luogo di convergenza e di propulsione dell'azione degli intellettuali, come complemento delle attività clandestine e sediziose che vedevano piuttosto il "popolo" come attore e che De Simone non dimentica di ricordare, come l'adesione entusiasta di molti giovani partigiani alle Brigate partigiane e il contributo delle donne nelle staffette partigiane e in manifestazioni pubbliche di dissenso nei confronti dell'occupazione. De Simone ricorda anche, tra le azioni "popolari", l'importante sabotaggio delle operazioni indebite di accaparramento, da parte dei

Faenza percorre la bassa ravennate (passando da Cotignola e Granarolo), ma che fu criticato addirittura da Antonio Gramsci per la sua tendenza localista. Nel dopoguerra, sarà all'origine di diverse pubblicazioni emiliano-romagnole, partecipando alla direzione di *Studi romagnoli*, ma soprattutto, importante per il nostro interesse, fondando la rivista *Emilia* sulla quale De Martino pubblicherà il suo articolo sul folklore progressivo in Emilia (o meglio, in Romagna). In una prossima pubblicazione ci proponiamo di sviluppare il confronto tra Dal Pane e De Martino e sulla possibilità di un loro possibile incontro e discussione attorno in particolare alla questione del folklore e degli studi storico-etnografici. Durante la guerra, Dal Pane aveva da Granarolo molti contatti con famiglie di Cotignola, anche sul piano culturale, come con la famiglia Sangiorgi. Cf. A. Campana, "Ricordo di Luigi Dal Pane e dei suoi studi sulla Romagna", in *Giornata di studio in onore di Luigi Dal Pane*, Società torricelliana di Scienze e Lettere, Faenza 1984, pp. 89-113, p. 97.

tedeschi, del grano prodotto dai contadini, decidendo collettivamente per il ritardo della trebbiatura e per la distribuzione clandestina del grano, una volta raccolto, ai locali, ai partigiani e agli sfollati. È in questo contesto che De Simone evoca l'iniziativa sua, di Ernesto e di Aurelio, di fondare l'FDC, poiché «anche gli intellettuali della zona sentirono profonda l'esigenza di una loro presenza autonoma nella lotta di liberazione e per il rinnovamento della cultura e della società»²²⁵.

Per capire meglio la nascita e il senso dell'FDC dobbiamo situarlo all'interno della politica sul “fronte culturale” dei gruppi politici partecipanti alla lotta di Liberazione e più in particolare del PCI. Per fare ciò, possiamo fortunatamente basarci sulle copie originali del *Manifesto* e dell'*Ordinamento del Fronte Democratico della Cultura*, datati entrambi 18 agosto 1944, accompagnati da una lettera di presentazione, datata 22 agosto, redatta da un membro del Partito Comunista che aveva partecipato alla loro stesura²²⁶: tali copie sono allegate a un plico di documentazione del Partito Comunista riguardante la Resistenza in Romagna tra il '44 e il '45 depositata presso l'Istituto Gramsci emiliano-romagnolo²²⁷. Alcuni

225 Marco de Simone, cit., p. 29.

226 Potrebbe trattarsi di una lettera scritta e inviata dallo stesso De Simone. La copia della lettera depositata all'Archivio dell'Istituto della Resistenza di Ravenna è firmata però «Giovanni», come riportato da A. Andreoli et al., cit., p. 192.

227 “Relazione sulla costituzione del Fronte democratico della cultura in provincia di Ravenna”, più *Manifesto* e *Ordinamento del Fronte Democratico della Cultura*, contenuti nel Fondo dell'Archivio del Partito Comunista Italiano (Pci), *Triumvirato insurrezionale Emilia Romagna, 7 settembre 1943 - 16 maggio 1948*, Serie “Corrispondenza” (14 marzo 1944 - 17 aprile 1945, Unità

storici locali che hanno ricostruito in parte la fondazione del Fronte hanno avuto accesso diretto a documenti riguardanti il FDC depositati nell'Archivio dell'Istituto Storico della Resistenza di Ravenna²²⁸, ora purtroppo inaccessibili, per cui ignoriamo se vi siano elementi ulteriori rispetto a quanto a noi conosciuto, ma quanto citato dagli storici coincide con quanto ora è disponibile alla consultazione. La ricostruzione degli storici è importante perché permette di collocare l'iniziativa all'interno di una politica culturale portata avanti soprattutto dal PCI, anche se qui si cercherà, per quanto possibile, di fare l'economia della prospettiva di tale partito per cogliere gli aspetti e le intenzioni rigorosamente interpartitiche del Fronte.

Già dal mese di giugno del '44 era pubblicato nel ravennate un foglio clandestino denominato "Fronte della cultura", un bollettino quindicinale rivolto a intellettuali, professionisti e impiegati della provincia. L'iniziativa anticipava, sul piano locale, una politica culturale nei confronti degli intellettuali che il Partito Comunista avrebbe teorizzato da lì a poco a livello nazionale. Quello comunista era il partito più attivo nel riflettere sul contributo degli intellettuali alla lotta popolare, al bisogno di una formazione storico-politica e ideologica di massa e alla creazione di una connessione autentica tra

archivistica «Federazione di Ravenna», fascicolo di 19 documenti, segnatura attuale 7 (busta 1), conservato presso l'Istituto Gramsci Emilia-Romagna.

228 A. Andreoli et al., cit., p. 192. Secondo questa fonte, i documenti originali riguardanti la fondazione del Fronte Democratico della Cultura sono conservati nell'archivio dell'Istituto Storico della Resistenza di Ravenna, A. ISR, C.L I/II.h.3. L'inventario dell'Istituto presenta anche dei documenti sul "Fronte della cultura" proprio nel fondo Luigi Casadio – ossia del capo partigiano comunista di Cotignola.

intellettuali e popolo. Secondo gli storici, il partito avrebbe capito che gli intellettuali che avevano aderito al fascismo l'avevano fatto spesso per inerzia di classe e che essi avrebbero potuto presto capire la natura grossolana dell'ideologia fascista e dunque accogliere il messaggio marxista. In tale ottica, il partito invitava a effettuare una recensione degli intellettuali classificati in base al grado di disponibilità potenziale ad aderire o a collaborare, ma anche e soprattutto a inaugurare delle "associazioni culturali" locali.

L'iniziativa cotignolese di De Martino, Macchioro, De Simone e altri si iscriveva dunque in questo contesto, ma aveva in realtà una forte autonomia rispetto alla politica culturale promossa dal PCI. Al momento non è possibile ricostituire per noi l'eventuale legame tra il Fronte Democratico della Cultura e il foglio comunista locale "Fronte della cultura": la prossimità terminologica è certo evidente, ma la questione del "fronte culturale" nella lotta di Liberazione era, come detto, preoccupazione diffusa. Il Fronte pensato a Cotignola aveva alcune particolarità che lo distinguevano dalle iniziative pensate dal PCI su base sia nazionale che locale, senza tuttavia essere con queste in contrasto. La prima specificità era che il Fronte non si immaginava, diversamente da quanto sollecitato dal PCI, come un'associazione locale, ma si poneva in un orizzonte direttamente nazionale: pensato a partire da un piccolo villaggio della bassa Romagna, esso aveva vocazione a federare tutti gli intellettuali italiani antifascisti, mostrando quantomeno l'audacia e l'aspirazione alta di chi ne redasse il programma. In questa prospettiva nazionale e slegata dal contesto locale, l'iniziativa era del tutto congrua con gli orizzonti politici vasti all'interno dei quali De Martino immaginava il suo ruolo e rivolgeva le sue parole, così come con la sua idea di

attribuire all'intellettuale un ruolo di rigenerazione politica del paese. La seconda particolarità che distingue l'FDC dalle associazioni invocate dal PCI era che esso fu da subito concepito come un'istituzione interpartitica. Certamente, questo poteva derivare anche dalla volontà del Partito comunista, dopo la svolta di Salerno, di creare appunto dei "fronti" antifascisti, cosa che poteva teoricamente essere caldeggiata in seno al gruppo cotignolese da esponenti comunisti, come effettivamente lo era De Simone. In effetti, tale strategia frontista da parte del PCI aveva già permesso la costituzione di associazioni interpartitiche particolarmente attive in Romagna, come il Fronte della Gioventù o i Gruppi di difesa della donna, ma nei quali il PCI si ritagliava una posizione dominante. Tuttavia, dai documenti riguardanti la fondazione dell'FDC non emerge una posizione privilegiata dei comunisti e appaiono piuttosto delle adesioni paritarie di diversi gruppi politici. Nella lettera che, negli archivi del PCI, accompagna il piano programmatico del Fronte si comunica che hanno aderito all'istituzione «il partito democratico cristiano, il partito d'azione, il partito italiano del lavoro, il partito socialista e il partito comunista»²²⁹.

Secondo Giovanna Bosi Maramotti, storica degli istituti culturali ravennati, il Fronte «svolse un attivissimo lavoro clandestino»²³⁰, senza però offrirci ulteriori informazioni né fonti.

229 Lettera di presentazione del manifesto e dell'Ordinamento del Fronte Democratico della Cultura, cit.

230 G. Bosi Maramotti, "Le istituzioni culturali ravennati", in P.P. d'Attorre - M. Ridolfi, *Ravenna e la Padania dalla Resistenza alla Repubblica*, Longo Editore, Ravenna, 1996 pp. 381-7, p. 384.

Quel che ci interessa, tuttavia, è il modo in cui tale iniziativa si iscriveva nello sviluppo di una riflessione attorno al rapporto tra intellettuali e popolo. Secondo quanto affermato dall'*Ordinamento* dell'FDC (e come peraltro riportato quasi fedelmente da De Simone nella sua lettera del 1980)²³¹, esso si proponeva di «raggruppare gli intellettuali italiani al di sopra di ogni distinzione politica e di ogni concezione religiosa, purché animati da sincero spirito democratico e da odio verso il nazismo e il fascismo» e aveva come obiettivo quello di «dare alla cultura italiana un carattere unitario sulla base di una comune coscienza democratica e di una comune esigenza emancipatrice, miranti a liberare l'uomo da ogni forma di servitù e sfruttamento economico politico e spirituale»²³². La dimensione apartitica è estremamente forte, poiché il Fronte si rivolge addirittura ai «non aderenti a nessun partito». Questa dimensione autonoma rispetto ai partiti non implica che il Fronte non «esercit[i] un'importante funzione politica, quella cioè di combattere con tutti i mezzi a sua disposizione e nei limiti delle sue possibilità la mostruosa minaccia nazi-fascista alla civiltà e alla cultura, come anche ogni altra eventuale reincarnazione politica di tali nefaste ideologie»²³³. La rigenerazione culturale diventa una questione, appunto, di lotta di civiltà:

Dinnanzi all'asservimento della cultura a cupe ideologie razzistiche e imperialistiche, dinnanzi a regimi politici che hanno

231 A distanza di 35 anni, de Simone citava letteralmente alcuni passaggi dell'*Ordinamento*, cosa che fa presumere che ne abbia conservato una copia. Marco de Simone, cit., p. 29.

232 *Ordinamento del Fronte Democratico della Cultura*, cit.

233 *Manifesto del Fronte Democratico della Cultura*, cit.

teorizzato l'oppressione dei popoli e la guerra come forme ideali di vita politica, dinnanzi ad uomini che hanno elevato l'assassinio in massa a mezzo di conquista, dinnanzi all'insana pretesa di voler risolvere sul piano nazionale problemi economici e sociali che solo un'attiva collaborazione tra popoli rende possibile, dinnanzi al disprezzo di quei regimi e di quegli uomini verso ogni forma di solidarietà umana, si deve maturare negli uomini colti la coscienza viva che ogni diserzione civile della cultura è dannosa e che la cultura deve essere mobilitata e schierata a battaglia a tutela dei suoi interessi, che sono poi gli interessi della stessa società.

In tale passaggio si intende già che la battaglia sul fronte culturale deve essere combattuta trasformando al tempo stesso la concezione corrente della "cultura" e quella del ruolo di "intellettuale" nella società. Per quanto riguarda il concetto di cultura, è considerata colpevole del declino morale e civile degli intellettuali italiani la specializzazione tecnica e scientifica del sapere, il cui "atomismo" si sarebbe prestato al fascismo e al nazismo nel diffondere «aberranti teorie razziste e imperialistiche»²³⁴. Il riscatto resistenziale avrebbe dunque dovuto fondarsi su un superamento delle divisioni interne al campo intellettuale stesso, rifiutando le divisioni specialistiche, in nome di «una concreta unità della cultura», e il superamento delle divisioni di grado, raggruppando assieme intellettuali che vanno dal professore universitario al maestro elementare. Il rifiuto della specializzazione del sapere avrebbe condotto al «risvegliarsi nel tecnico l'uomo, a fargli sentire la limitatezza del suo orizzonte meramente professionale, a stimolarlo a una consapevole adesione alla società di cui è membro e a una più viva coscienza della solidarietà sempre più ampia che deve

234 A. Andreoli et al., cit., p. 193.

stringere fra loro i popoli». È così che «appare insufficiente il vecchio concetto di una cultura aristocratica fondata esclusivamente sull'intimo superbo senso della superiore dignità dell'uomo aperto alla pura contemplazione del vero e del bene», da sostituire, in risposta alla «esigenza di un più largo umanesimo», affidando «all'uomo colto il compito deliberato di diffondere i beni della cultura, e di renderne partecipe la società tutta, nel modo più largo e profondo possibile, sì che si stabilisce un interessante e permanente ricambio fra cultura e società». Il Fronte, dunque «assolve una funzione largamente politica, sociale e culturale [...], in quanto ritiene che la cultura deve attivamente partecipare alla vita politica e sociale del paese rendendosi conto dei bisogni e delle necessità fondamentali del paese stesso [...] assumendosi la sua propria diretta responsabilità nella edificazione di una società più rispondente alle esigenze di vita della collettività». Portatore di una nuova cultura non più aristocratica o specializzata, ma aderente ai bisogni storici della società nel suo complesso, l'intellettuale si vede così attribuire un ruolo e una responsabilità politica e sociale nella sua attività culturale, concorrendo «alla soluzione dei problemi concreti che travagliano la società» e al «formarsi di una chiara coscienza della funzione e della destinazione altamente umana e sociale della cultura» come «promotrice di idee, di programmi, di concrete iniziative tendenti a favorire la collaborazione politica ed economica tra i popoli».

I redattori del *Manifesto* e dell'*Ordinamento* del FDC stavano prendendo coscienza di un problema storico centrale, emerso in tutta la sua drammaticità con la guerra di liberazione e con la dimostrazione da parte del “popolo” di una capacità autonoma

dell'azione di fronte ai vari tradimenti di una classe intellettuale che aveva cercato gloria nel riconoscimento di italica fama o che aveva cercato riparo isolandosi dalla storia o dalla società. Si poneva così il problema del legame di rappresentanza degli intellettuali e di aderenza della cultura di cui erano portatori rispetto alle aspirazioni e ai bisogni di tale "popolo". IL FDC era dunque consapevole di tale problema e tentava di darne una risposta nel presentare al tempo stesso una funzione specifica dell'intellettuale nella società e il bisogno di una sua più concreta aderenza e rappresentanza popolare. La risposta, forse, non era ancora del tutto soddisfacente: gli intellettuali, in effetti, pur tentando di superare la frontiera che tradizionalmente li separava dal "popolo", si auto-attribuivano un ruolo comunque specifico ed elitario di avanguardia culturale.

Non abbiamo molte notizie delle attività successive e dell'esito delle iniziative e dei programmi del FDC, anche se sappiamo, dalla lettera di presentazione e dall'ordinamento, che i partiti firmatari invitarono le diverse sezioni locali a fondare fronti della cultura locali e provinciali. Sappiamo soltanto che l'FDC pubblicò anche un numero, a quanto pare rimasto unico, di una propria rivista, intitolata *Cultura e società*, per noi al momento irreperibile. A guerra conclusa, l'FDC si trasformò in *Associazione Intellettuali Democratici* e trovò sede nella "Casa Oriani" del capoluogo romagnolo²³⁵: tuttavia, non abbiamo al momento informazioni sul

235 Ente di interesse pubblico per decreto regio dal 1927 in ricordo dello scrittore e pensatore Alfredo Oriani, fu trasformata in «Biblioteca Mussolini» fino alla liberazione di Ravenna nel '44, quando il CLN locale e l'Amministrazione comunale la trasformarono in biblioteca di storia contemporanea, che oggi detiene tra l'altro l'archivio dell'Istituto della

contributo eventuale di De Martino a tale trasformazione. In ogni caso, nel Fronte si riverberavano ancora una volta gli slanci retorici e ideali di De Martino che attribuivano alla figura dell'intellettuale, in cui egli si riconosceva, una sorta di ruolo eroico – uno “stregone” si avrebbe voglia di dire nei termini de *Il mondo magico* – nel rifondare la cultura italiana al di là delle appartenenze politiche nel campo progressista²³⁶. Ciò forse strideva sia con la difficoltà, sua e dei suoi compari, di creare un vero movimento di massa fondato su tali principi, sia con la sua intenzione d'essere al tempo stesso parte dell'élite intellettuale e rappresentante del popolo. Ed è proprio qui che si notano i primi tentennamenti e indecisioni, che De Martino si prometteva di risolvere dialetticamente, tra una vocazione trans-ideologica nel campo progressista propria della tradizione liberalsocialista e azionista e un confluire nel campo socialista e

Resistenza di Ravenna. Per informazioni, vedasi G. Bosi Maramotti, cit. Purtroppo, al momento di questa ricerca, il fondo archivistico di Casa Orianì è inaccessibile a tempo indeterminato per cause tecniche, ma sarebbe utile un giorno indagare nella storia dell'Associazione.

236 Non possono non venire in mente, a questo proposito, le parole autobiografiche di De Martino – riportate da Giordana Charuty –, scritte molti anni dopo, in una fase finale della vita segnata dalla malattia e dalla riflessione retrospettiva sul proprio lascito intellettuale, in cui la stessa posizione di interfaccia tra due mondi – il vecchio e il nuovo – si trasforma, da quella dello stregone risolutore, in quella dell'intellettuale atipico incompreso: «Senza che questo mi tolga la più piccola responsabilità, è da osservare che nei grandi periodi di crisi e di rinnovamento della civiltà, quando vecchi rapporti si dissolvono, e se ne annunziano dei nuovi, senza tuttavia poter dire che un nuovo ordine sia sorto, sono frequenti uomini atipici, che violano tutte le norme. Io credo di essere uno di questi uomini [...]». Citato in G. Charuty, cit., p. 58.

comunista; e, similmente, tra una tendenza idealistica nel considerare il ruolo dell'intellettuale nei termini dell'eroe culturale e la necessità della prassi rivoluzionaria di essere parte del popolo e rappresentante di quelle che imparerà poi a chiamare "classi subalterne". Solo più tardi la lettura dei *Quaderni* di Gramsci permetterà un passo ulteriore nel superamento della separazione tra intellettuali e masse, grazie all'idea che ogni uomo è intellettuale.

Da parte loro, i movimenti socialisti e soprattutto comunisti, come visto, cercavano sintesi e risposte nuove al problema del rapporto tra intellettuali e "popolo", riflettendo su come integrare organicamente la rappresentanza di massa dei movimenti e partiti con il lavoro ideologico degli intellettuali e cominciando a riflettere sulla possibilità di una "cultura popolare", ossia di una forza spirituale delle masse agente nella storia. In questo quadro erano, i movimenti comunisti, destinati ad assorbire tutte le iniziative sviluppatesi sul "fronte culturale". Non è un caso che, una volta trasformatosi in *Associazione Intellettuali Democratici* a Ravenna, l'FDC fu interamente "recuperato" dalla Federazione comunista locale. Il suo organo "Romagna proletaria", nel numero 4 dell'agosto '45, invitava compagni, intellettuali e lavoratori ad aderire all'Associazione nell'ottica di «suscitare nell'intellettuale una più viva coscienza della propria funzione sociale, richiamandolo ad una più diretta partecipazione nella vita pubblica, e nel tempo stesso di promuovere in sempre più larghi strati popolari la diffusione della cultura»²³⁷.

²³⁷ *Romagna proletaria*, n. 4, agosto 1945. Bosi Maramotti cita questo passaggio, ma con riferimento al numero 1 della rivista del mese di gennaio. G. Bosi Maramotti, cit., p. 384. Tuttavia, nell'unica copia del numero 1, forse

Rimane solo una suggestione l'ipotesi che l'FDC possa essere messo in relazione con un'altra associazione di intellettuali equivalente e quasi omonima, ma che avrà maggiori conseguenze per il mondo intellettuale e culturale italiano del dopoguerra. Si tratta del *Fronte della Cultura*, fondato a Milano nel '45 dal filosofo marxista e comunista Antonio Banfi, assieme a Eugenio Curiel ed Elio Vittorini, poi riconosciuto dal CLN dell'Alta Italia al pari del Fronte della Gioventù (creato in precedenza dalle stesse personalità) per occupare, a Liberazione avvenuta, i locali milanesi del Minculpop repubblicano. Dalla trasformazione del *Fronte della Cultura* nell'immediato dopoguerra, prenderanno vita diverse istituzioni fondamentali della ripresa della vita culturale nazionale: la *Casa della Cultura* di Milano, centro nevralgico della rinascita culturale della capitale economica italiana, inaugurato nel '46 dal dirigente azionista e primo ministro Ferruccio Parri; e la rivista "Il Politecnico" di Elio Vittorini, faro del rinnovamento culturale italiano di quei primissimi anni postbellici. Per corroborare l'ipotesi di un'influenza dell'FDC sul Fronte di Banfi e Vittorini, si potrebbe indagare, trovate le dovute fonti, sui contatti che gli intellettuali antifascisti romagnoli legati al PdA, all'ULI e al PIL intrattennero con Banfi durante la guerra attraverso il gruppo "Labriola" di Bologna, che aveva "molti punti di contatto" con il Fronte Democratico della Cultura²³⁸, e sullo scambio epistolare tra Banfi e

parziale, a cui abbiamo avuto accesso presso la Biblioteca Classense di Ravenna, tale riferimento non appare. Le fonti su cui si è basta Bosi Maramotti restano al momento oscure e la questione meriterebbe certamente di essere studiata più in profondità da storici delle istituzioni culturali ravennati.

238 A. Andreoli et al., cit., p. 193.

De Martino, già avviato nel '41²³⁹. Sulla base delle fonti a noi disponibili, il legame tra i due “Fronti” rimane solamente una seducente congettura e da questo non ci si può certo spingere oltre²⁴⁰. Rimane però significativo che il *Fronte della Cultura* di Banfi avesse un obiettivo identico a quello del suo gemello romagnolo, ossia quello di riconnettere l'attività intellettuale alla vita delle masse: proprio Banfi, si interessò in quel periodo, come poi farà lo stesso De Martino, al significato storico e politico della “cultura popolare”. In quegli anni della lotta di Liberazione, la questione era dibattuta in tutti i circoli intellettuali emiliano-romagnoli sviluppatasi a prossimità di De Martino²⁴¹, come il gruppo “Labriola”: esso, non a caso, pubblicava sul foglio “Tempi nuovi” interventi come quello di Banfi in cui già si rifletteva sulla cultura popolare in Italia come base di rigenerazione civile e culturale nazionale grazie all'assunzione di responsabilità storica da parte dei ceti subalterni nella lotta di liberazione, un testo che sarà significativamente ripreso da *Rinascita* nell'immediato dopoguerra²⁴². Per tutti questi pensatori che riflettevano sul rapporto tra cultura popolare e soggettività storica e politica, solo l'incontro con i *Quaderni* gramsciani a partire dal '47 costituirà un momento risolutivo per i dilemmi sorti attorno a tale questione, e così sarà,

239 E. Andri, cit., p. 242.

240 Sappiamo che il concetto di “Fronte della cultura” era stato espresso dal gruppo milanese una prima volta già nel gennaio del '44 per denunciare gli “intellettuali traditori” che avevano appoggiato il regime. Cf. “Fronte della cultura: intellettuali traditori”, *Bollettino del Fronte della gioventù*, n. 1, 5 gennaio 1944, p. 12.

241 A. Andreoli et al., cit.

242 A. Banfi, in “Tempi nuovi”, anno I, n. 6, p. 3.

per un certo periodo, anche per De Martino. Ma questa discussione attorno alla “cultura popolare” deve necessariamente essere interpretata alla luce dell’approdo della filosofia politica demartiniana al marxismo.

3. Tra populismo, religione della libertà e marxismo

Per comprendere l’approdo di De Martino al socialismo, consumatosi in Romagna ancor prima che in Puglia, e il suo inserimento nei dibattiti sulla cultura promossi soprattutto dai comunisti, è ora indispensabile analizzare non solo la sua adesione a partiti, movimenti e associazioni locali e il suo ritagliarsi in esse un ruolo di intellettuale militante sul fronte culturale, ma anche e soprattutto la sua attività propriamente ideologica e teorica. Per fare ciò, ci concentreremo ora sull’analisi del contenuto degli scritti riconducibili a lui o a collettivi di autori di cui egli fece parte e dei quali fu la figura più significativa assieme a Tolloy. Ciò mostrerà due cose. Prima di tutto che lo scollamento tra la realtà politica locale e il ruolo di intellettuale combattente che De Martino si riservava sfociava in una produzione propagandistica tanto più demagogica quanto più proponeva temi populistici senza aver tuttavia appigli e connessioni organiche con una larga e solida base sociale. In secondo luogo, che lo slittamento di De Martino verso il socialismo sul piano politico si manifestava anche, per la prima volta nella sua biografia intellettuale, con il suo incontro con le teorie marxiste. È in questo quadro che si comprende la sua personale ambizione di fare della “religione di libertà”, posta al vertice delle priorità ideologiche del PIL – senza per questo fare molti proseliti –, una risposta al marxismo che ne sia al contempo sintesi e superamento, in un primo

tentativo di mediazione ideologica tra socialismo e idealismo crociano e di definizione di un ruolo storico degli intellettuali nella rigenerazione della cultura italiana.

Abbiamo già visto che, dal punto di vista ideologico e propagandistico, l'attività del PIL si concretizzava, oltre che nella diffusione dei due fogli clandestini – *La voce del popolo* e poi *La voce dei giovani* –, nella pubblicazione di opuscoli aventi come obiettivo pedagogico quello di riassumere organicamente il pensiero, l'azione e le intenzioni del partito. I documenti ufficiali del PIL – tranne un opuscolo purtroppo scomparso e come detto a probabile firma di De Martino dal titolo *Il PIL e la politica di unità proletaria* del '45 – sono disponibili presso diverse biblioteche italiane. A ciò possiamo aggiungere alcuni documenti interni del PIL, grazie alla trascrizione effettuata da Cavalli degli originali consultati nell'archivio personale che Tolloy gli rese accessibile negli anni '60²⁴³.

Gli opuscoli disponibili, che incontreremo nella nostra disanima, sono sei:

1. *Con l'armata italiana in Russia* di Tolloy che, pur essendo scritto da questi prima della fondazione del partito e rimasto per un certo periodo solo dattiloscritto per la lettura degli aderenti, fu pubblicato dal PIL nel gennaio del '44 con una prefazione a firma collettiva del partito stesso con cui si affermava che esso ne faceva propri i principi espressi;
2. *Partito Italiano del Lavoro*, libretto di fondazione del partito che ne stabiliva l'orientamento, i principi e lo statuto, pubblicato anch'esso nel gennaio '44;

243 G. Cavalli, cit., p. 3.

3. *Fuori dall'equivoco*, in cui sono raccolti articoli apparsi precedentemente sui due fogli clandestini, del 1 maggio '44;
4. *La religione della libertà*, opuscolo attribuito senza alcun dubbio ad Ernesto De Martino, già scritto e presentato ai compagni sul finire del '43 e pubblicato il 15 giugno '44;
5. *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944: cultura politica e morale, religione, economia*, di fine 1944 che, come vedremo, ripropone gli articoli con ogni probabilità scritti da De Martino e prima pubblicati su *La voce del popolo* e *La voce dei giovani*;
6. Infine, *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, pubblicato nel 1945 senza riferimento del mese, ma scritto con ogni probabilità nell'Italia Liberata, tra Forlì e Ravenna, nei primi mesi dell'anno mentre si preparava la dissoluzione del PIL in seno al PSUP.

Il settimo opuscolo, *Il PIL e la politica di unità proletaria* del '45, redatto probabilmente da De Martino, come detto è purtroppo irrintracciabile, così come gli eventuali numeri della rivista *Libertà proletaria*. I primi tre opuscoli servirono soprattutto a definire l'orientamento politico del partito e a dargli un carattere formale, ufficiale e istituzionale. Essi presentano, come vedremo, un'influenza relativa di De Martino. Nel quarto e nel quinto opuscolo la sua impronta individuale, invece, è preponderante, se non esclusiva: la loro pubblicazione avvenne a partire dal giugno del '44, quando ormai egli aveva assunto un ruolo dominante nell'attività propagandistica, diventando per qualche mese il principale

contributore de *La voce del popolo*, così come de *La voce dei giovani*²⁴⁴, e direttore del nascente “Centro studi del PIL”, riuscendo così ad imporre alcuni suoi scritti alla stampa clandestina a nome del partito. Era quello il periodo in cui, lo ricordiamo, il fondatore e principale promotore del movimento, Tolloy, lasciò la bassa romagnola per raggiungere la resistenza sull’Appennino forlivese e in cui Pietro Spada, il compagno certamente più critico e insofferente agli slanci ideologici demartiniani, era assente perché ormai trasferitosi a Milano. Per quanto riguarda l’ultimo libretto su *La politica del PIL*, come vedremo, pur essendo una pubblicazione di partito, essa presenta un vocabolario e delle tematiche che mostrano senza alcun dubbio quantomeno l’influenza decisiva di De Martino, oltre ad una sorprendente convergenza, per idee e vocabolario, con quanto De Martino scriveva nella lettera autografa inviata a Fiore nel febbraio 1945.

Populismo e moralismo politico

I movimenti di cui De Martino fece parte esprimevano posizioni che potremmo definire “populiste” e moralistiche. Quest’orientamento emerge chiaramente dalla lettura dello scritto di Tolloy *Con l’armata italiana in Russia* che circolò tra i suoi compagni in Romagna: lo scritto è importante perché ci permette di riflettere sulla maniera in cui esso ha potuto influenzare De Martino

244 Foglio clandestino del PIL emiliano, 2 numeri del ‘44 sono consultabili presso Biblioteca di storia moderna e contemporanea, (1944) n.1-2 GIORN b.277/ 001264569, l’insieme alla Fondazione Basso. Alcuni articoli saranno pubblicati poi in *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944: cultura politica e morale, religione, economia*, Partito italiano del lavoro, 1944.

o quantomeno mostrare il terreno di convergenza di questi con Tolloy. In tale scritto, la critica che il soldato Tolloy rivolge ai gerarchi dell'esercito che guidavano la spedizione in Russia, ritenuti spocchiosi, classisti e immeritevoli dei loro privilegi, era generalizzata alla classe politica italiana tutta, in un discorso morale e politico che oggi si definirebbe appunto "populista". La critica poi si rivolge non più all'élite, ma all'insieme delle persone – quasi il popolo tutto – che «non hanno concorso attivamente al male ma solo l'hanno subito passivamente» credendo nel fascismo – come fu per lo stesso Tolloy – e che «attirano un triste rispetto per il loro attaccamento a quello che essi ritengono essere il loro dovere, e per aver ceduto solo in minima parte alla disonestà della classe politica nelle cui mani la debolezza li ha fatti finire»²⁴⁵. Alla degenerazione di un popolo, tuttavia, Tolloy opponeva il risveglio di un altro, quello del popolo russo, diventato emblema di un'autentica resistenza popolare e di una possibilità di riscatto delle masse²⁴⁶:

[...] quel popolo non sembrava sconfitto. Donne e bimbi spiegavano nella lotta per l'esistenza che conducevano ogni giorno una selvaggia, indomita energia, senza mai scendere ad atteggiamenti di umiltà e di sottomissione al vincitore [...]. Queste donne, nello spasmodico atteggiamento di chi sopporta con una fatica superiore alle sue forze – e che nel compierla non pensa che a portarla a termine, senza concedere né una lacrima al suo dolore né uno sguardo al mondo circostante e nemmeno una maledizione ai suoi carnefici – mi sembrava l'immagine stessa del dovere. In esse imparai ad amare il popolo russo ed ad amare di più tutta l'umanità nell'adempimento del suo incessante dovere.

245 M. Tarchi (Giusto Tolloy), cit., p. 38.

246 M. Tarchi (Giusto Tolloy), cit., p. 45-6.

L'esperienza della spedizione italiana in Russia fu, secondo Tolloy, l'occasione per i soldati italiani di entrare in contatto, o meglio di "incontrare", questo popolo russo capace di ergersi contro le forze ingiuste della storia²⁴⁷. L'autore racconta della sorprendente familiarità che si costruiva tra italiani e russi, rendendo possibile, agli occhi del lettore, lo stabilirsi di una connessione sentimentale non solo tra popoli lontani, ma anche tra un soldato allo sbando lasciato a se stesso e un popolo autentico e genuino, lui sì attore e combattente della storia.

I temi espressi da Tolloy, venati di populismo e moralismo, saranno ripresi da tutte le pubblicazioni dell'ULI, del movimento "Popolo e Libertà" e poi del PIL a cui De Martino, in misura variabile, partecipò. Per quanto riguarda il corpus dei testi che trattano di questi argomenti e che sono riuniti soprattutto nelle pubblicazioni che vanno dalla fondazione del partito all'estate del '44 senza però esaurirsi, il contributo individuale di De Martino non è sempre identificabile²⁴⁸. Esso mostra tuttavia l'orientamento

247 M. Tarchi (Giusto Tolloy), cit., p. 45.

248 Questi temi sono sviluppati nel primo opuscolo clandestino, del gennaio del '44, che costituisce il vero e proprio atto di fondazione del PIL, in cui si trovano: una "Presentazione" dello stato attuale dell'Italia, delle ragioni che giustificano l'emergere di tale fondazione e dei suoi obiettivi politici e aspirazioni civili e ideologiche; una serie di "Dichiarazioni" redatte in articoli che rappresentano una sorta di costituzione del partito ("Dichiarazione fondamentale", "Dichiarazione di finalità economiche", "Dichiarazione di finalità politiche", "Dichiarazione costitutiva"); e infine uno "Statuto". Interessante, il primo articolo della "Dichiarazione fondamentale" che presenta la "decadenza servile dei popoli coloniali" come un rischio in cui incorre l'Italia se si dimostra incapace di "rinnovarsi spiritualmente per rinascere come popolo

generale del partito e delle riflessioni a cui egli era chiamato a offrire un contributo da intellettuale o “Professore” e a cui imprimerà una propria direzione soprattutto a partire dal giugno del '44. Come riporta Mengozzi, ne *La voce del popolo*, ad esempio, si formulavano appelli soprattutto morali «al “popolo che lavora” per salvare “l'onore della nazione”»²⁴⁹. Il tema etico-morale era centrale, con la denuncia dei danni provocati dal fascismo alle istituzioni e alle coscienze del popolo italiano, per arrivare anche qui a una critica “populista” della classe dirigente: «Essa partiva dalla constatazione drammatica della crisi suscitata dal regime nella società, dove sarebbero scomparsi lo spirito di dedizione e la fratellanza, cacciati dal carrierismo e dal costume dell'adulazione servile. Lo Stato si sarebbe perciò squalificato fino a perdere la fiducia dei governati»²⁵⁰. Altro responsabile del declino morale e civile dell'Italia era individuato nel sistema dei partiti, per cui l'ULI, precursore del PIL, a suo tempo si concepiva più come “unione di uomini” che “aggregato di partiti”: «per noi è chiaro che l'epoca dei partiti è superata»²⁵¹. Sono posizioni, ancora una volta, che oggi potremmo definire “populiste” e che si volevano post-ideologiche, al di là delle

o come nazione”. Certo, i testi di tale pubblicazione hanno un'intenzione soprattutto formale e ufficiale per delineare il partito e sembrano dunque l'esito di una riflessione comune dei membri, nella quale è a noi impossibile determinare l'influenza individuale. Di certo, alcune tematiche, quali quelle sviluppate soprattutto nella “Dichiarazione di finalità economiche”, sembrano uscire dal perimetro di interesse e dal linguaggio di De Martino dell'epoca.

249 D. Mengozzi, cit., p. 125.

250 D. Mengozzi, cit., p. 125.

251 “Unione di uomini, non aggregato di Partiti”, *La voce del popolo*, 15 maggio 1943, I, n. 2, citato in D. Mengozzi, cit., p. 128.

fratture destra/sinistra e liberalismo/socialismo. Ciò dava forma a posizioni che possono sembrare retrospettivamente alquanto confuse, poiché facevano riferimento tanto al liberalismo crociano, quanto ai valori risorgimentali e al socialismo, addirittura nella sua forma sovietica. Questo coincide con il giudizio, tanto più significativo quanto proveniente da quello che sarà un importante storico della Resistenza, di Claudio Pavone, nel ricordare la sua adesione giovanile al PIL: «Oggi mi sembra di capire che nel Pil si manifestasse, con un misto di eclettismo, elitarismo e radicalismo, uno dei modi in cui si andava allora alla ricerca di una terza via fra democrazia occidentale e socialismo che tenesse unite libertà e giustizia»²⁵².

Il giudizio politico era fermo e chiaro solo nella critica “populista” della classe dirigente sul piano morale. Secondo Mengozzi, i riferimenti culturali del gruppo erano chiaramente Croce e Mazzini, ma anche Guido Dorso e Gaetano Mosca nell’elaborare una teoria basata sulla definizione di una élite dirigente²⁵³. I militanti del PIL intendevano opporre alla crisi civile e politica italiana la loro ambizione di rinnovamento morale del paese, rigenerando forze culturali e vitali sopite e costruendo uomini nuovi: «una nuova moralità, cioè un’etica dell’essere cittadini ma soprattutto militanti di una missione laica e civile»²⁵⁴. Questa nuova moralità doveva sbocciare non dal nulla, ma dall’esempio della nuova classe dirigente che i militanti dovevano rappresentare,

252 C. Pavone, cit., p. 97.

253 D. Mengozzi, cit., p. 173.

254 “Unione di uomini, non aggregato di Partiti”, *La voce del popolo*, 15 maggio 1943, I, n. 2, citato in D. Mengozzi, cit., p. 128.

mostrando coerenza con i propri valori. È per questa ragione che Pavone descrive oggi il PIL come un partito utopistico, poiché esso intendeva trasformare valori enunciati e professati in norme assolute di condotta di vita per l'istituzione di una società politica perfetta²⁵⁵:

L'organizzazione della nuova società era tratteggiata in modo minuzioso e farraginoso, ed era comunque rinviata in tempi lontani, postrivoluzionari. Complicato e moralistico era lo statuto del partito, delineato quasi come un rigoroso ordine monastico: ad esempio, gli iscritti dovevano mettere a disposizione del partito tutti i loro beni. Entrambi i complessi di norme erano ispirati dall'esigenza di far corrispondere i principi ai comportamenti, le parole ai fatti, eliminando la doppiezza che la borghesia e il fascismo avevano insegnato agli italiani.

Questo orientamento moralistico è chiaro in tutta la propaganda clandestina del PIL di quel periodo. I testi riflettono un orientamento populista non solo nelle critiche mosse alla classe dirigente, ma anche nel rifiuto della guerra – anche di quella alleata, considerata pro-monarchica – in uno spirito che descrive il “popolo” come una vittima, anche se a volte consenziente, di guerre non “nostre”.

Il numero 10 de *La voce del popolo* presenta, in prima pagina, un articolo che giustifica la nascita del PIL dal punto di vista ideale e morale, intitolato “Popolo e libertà. Doveri”. Come tutti gli articoli, esso è permeato da un linguaggio profondamente moralizzatore e le discussioni vertono attorno a questioni anche qui etico-morali, con riferimenti continui al “popolo”:

255 C. Pavone, cit., 91-2.

Nel momento in cui al posto della repubblica nazionale si instaurò lo stato sabaudo, la vita politica italiana si è staccata da quella morale e si è corrotta. Da allora in poi essa è diventata dominio di uomini che della politica fanno un mestiere e non una missione inducendo con ciò la maggioranza dei cittadini a tenersi lontano da essa e a rinchiudersi nell'esercizio del dovere professionale e nella cura degli interessi particolari. Questo il principale motivo per il quale l'idealità mazziniana, e successivamente quella socialista – che corrispondevano alla aspettativa del popolo e che avrebbero dovuto completarsi a vicenda – sono naufragate nel trasformismo e nella demagogia, impotenti ambedue alla fine a resistere al fascismo.

Per far risorgere ora quelle idealità, dopo gli infiniti errori e in mezzo al generale scetticismo, è necessario che si formi una classe dirigente rivoluzionaria di moralità tale da attirare alla vita politica tutti gli onesti, a qualsiasi classe essi appartengano. Se questo non riuscirà a fare, l'Italia continuerà ad essere soggetta a tirannia, non importa se dispotica o parlamentare.

Il Partito Italiano del Lavoro sorge per assolvere tale compito, consapevole che, per portarlo a compimento, occorrerà operare non con le parole ma con l'esempio, primo fra tutti quello di spartire con il popolo privazioni e sofferenze. La meta del Partito Italiano del Lavoro non è perciò la conquista o la spartizione del potere, ma l'assolvimento di un dovere umano e civico che, soltanto attraverso l'associazione, è accessibile ai singoli.

In un periodo di delegittimazione della monarchia per la sua accettazione del fascismo, si oppone questa a una “repubblica nazionale” che, di radice mazziniana, avrebbe potuto confluire e innestarsi positivamente sul socialismo. Tuttavia, lo “stato sabaudo” rischiava di prenderne il posto, con un'operazione di ennesimo trasformismo italico il quale, secondo il PIL, avrebbe di nuovo avuto

conseguenze deleterie per i destini della nazione. Da notare immediatamente il modo in cui la riflessione oppone il concetto di “stato sabaudo” a quello di “repubblica nazionale”, giustapponendo dunque *monarchia* e *repubblica*, *stato* e *nazione*. Sia la forma giuridico-amministrativa della statualità che la monarchia avrebbero dunque soffocato il moto repubblicano che contraddistingueva l'entrata ottocentesca delle masse nella politica e poi represso la possibilità che il *popolo* si costituisse in *nazione*, essendo il potere non diffuso ma concentrato nelle mani della famiglia reale. È questa indebita sostituzione della repubblica con la monarchia e della nazione con lo stato puramente amministrativo ad essere indicata come la fonte dei mali politici italiani. Più particolarmente essa sarebbe all'origine della corruzione della vita morale nazionale e del distacco da quest'ultima della vita politica.

È interessante notare che questo populismo non si traduce per forza in un'esaltazione del “popolo” italiano. Nel n. 10, il popolo, infatti, viene annoverato, seppur in ultima posizione, tra gli italiani che condividono «la responsabilità delle nostre presenti condizioni» che «non è soltanto dei fascisti». Hanno colpa:

il re, che ha visto nel fascismo uno strumento ideale di oppressione e come tale lo ha imposto al popolo; il capitalista che lo ha potenziato e sorretto a difesa dei suoi privilegi; il prete, che dal pulpito lo ha subdolamente introdotto nelle coscienze degli umili; il professore, che dalla cattedra lo ha istillato nello spirito dei giovani; il magistrato, che lo ha giustificato condannando e assolvendo secondo gli ordini ricevuti;... e infine il popolo, che – per colpa della ignoranza, e politicamente educato più all'odio e alla viltà che alla solidarietà umana – non solo non ha saputo

ribellarsi o almeno ritrarsi davanti al putridume di una classe dirigente corrotta ma in parte si è lasciato esso stesso corrompere.

È da quest'analisi amara del popolo italiano, certo vittima della propaganda ideologica del sistema fascista, ma comunque suo partecipe e aderente, che il PIL assume una posizione sorprendente rispetto al Comitato di Liberazione Nazionale, rifiutando in un primo momento di entrarvi e sostenendo una "neutralità", nella continuità delle posizioni dell'ULI, nei confronti di una guerra anti-tedesca che doveva essere portata avanti dagli Alleati – le vere Nazioni Unite per la libertà –, ma a cui il popolo italiano al momento non aveva diritto di partecipare. Esso doveva limitarsi ad accettare i bombardamenti alleati, pur essendo questi all'origine di indicibili sofferenze, poiché tali bombardamenti dovevano essere valutati sulla base del loro obiettivo, moralmente ineccepibile, della liberazione.

È qui ancora difficile determinare in quale misura De Martino abbia contribuito alla redazione di questi scritti del '43 e di inizio '44. È molto probabile che molti di essi fossero stati scritti collettivamente, ma con un contributo decisivo di Tolloy²⁵⁶. Tuttavia, merita attenzione il vocabolario utilizzato in quei testi, in

256 Ciò si desume ad esempio da un articolo anonimo pubblicato il 1 ottobre del 1943 sul *Bollettino* del movimento "Popolo e Libertà" (e ristampato poi in *Fuori dall'equivoco*, PIL, 1 maggio 1944) in cui l'autore parla in modo critico del cambiamento di fronte della monarchia italiana di fine luglio, dicendo che "chi scrive era a Roma in quei giorni ed ha potuto personalmente constatare il fatto" (p. 4). Da altri scritti di Tolloy sappiamo che egli era appunto a Roma in quel momento, mentre De Martino era a Cotignola, il che lascia pochi dubbi sulla paternità di quegli scritti. Cf. Lettera di Tolloy a Nenni, senza data, citata da G. Cavalli, cit., p. 44.

cui traspare quantomeno la convergenza ideologica possibile con De Martino, visto che si parla addirittura di «guerra di religione, di libertà». Nel n. 10 de *La voce del popolo*, ad esempio, si legge:

L'unica idea che ha costituito da faro negli ultimi anni di passione e di dolore, quella che questa guerra fosse la guerra di religione, guerra di libertà, nella quale eravamo disgraziatamente schierati nel campo del male, è oggi intorbidita dal cinico, opportunistico e tardivo passaggio della cricca monarchica da un campo all'altro.

È in questo orientamento politico e ideologico moralizzatore e “populista” che si iscrive la figura di De Martino come intellettuale militante. In un articolo apparso su *La voce dei giovani*, De Martino parlava dell'obiettivo di «moralizzare la vita politica di questo paese» come il principale sentimento e aspirazione dei giovani italiani²⁵⁷. Tali mali della politica, riconosciuti allora, sembrano una costante della storia italiana: la trasformazione della politica da missione a mestiere, il disgusto e dunque il distacco dei cittadini per la cosa pubblica, il trasformismo politico e l'opportunismo di cui sono affetti anche i partiti popolari e di sinistra e la demagogia con cui i potenti hanno sempre cercato di palliare l'assenza di un legame organico con il popolo. Come soluzione, il PIL si presentava come il mezzo per il perseguimento di obiettivi anche qui tipici dei movimenti populistici: la costituzione di una nuova classe dirigente che sia sì “rivoluzionaria”, ma nel senso di una moralità e onestà irreprensibili; l'attrazione di gente onesta per il loro coinvolgimento nella vita politica italiana; il carattere “interclassista” di questa nuova

257 “Politica, morale e religione”, in *La voce dei giovani*, n. 2, 1 luglio 1944, pubblicato anche in *Raccolta di scritti*, cit. p. 14.

generazione politica; la necessità di operare non “con le parole” ma “con l’esempio”; il rifiuto della conquista del potere per volontà di dominio o spartizione interessata dello stesso, ma solo come mezzo per il raggiungimento di un ideale umano e civico.

Questi temi saranno ripresi più volte nelle pubblicazioni successive de *La voce del popolo* nel '44 e nel '45, quando l'analisi si concentrerà sulla critica della “classe dirigente”. Nell'articolo a firma non certa “Della rivoluzione”, apparso sul n. 13 del '44, il PIL critica il diffondersi di proclami rivoluzionari inconsistenti in tutto lo spettro politico italiano, quando nessuno di questi coglierebbe in cosa consiste realmente una rivoluzione: “spazzar via” la classe dirigente italiana, la vera responsabile dei mali dell'Italia e condizione per l'esistenza di fenomeni e strutture come il fascismo e la monarchia:

[...] Quando le cose vanno veramente a rotoli come oggi in Italia, non basta una rivoluzione di tipo messicano o badogliano per rimetterla in sesto. Bisogna andare alla radice; e per andare alla radice ci vuole altro che prendersela col fascismo che se ne va o con la monarchia che invece punta i piedi e recalcitra. Oggi come ieri il fascismo e la monarchia esistono perché sempre sostenuti da una intera classe dirigente, ed è questa classe dirigente corrotta e corruttrice che bisogna spazzar via.

Si propone, così, di inviare «un mucchio di professori, giornalisti, avvocati, funzionari, giudici, preti, ecc. a guidare dei trattori nei campi».

Il ruolo che il PIL attribuiva nei suoi scritti alla nuova avanguardia intellettuale è da mettere in relazione, non solo con la critica dell'élite politica corrotta, ma anche con la particolare visione

che il PIL aveva del popolo italiano. Questa visione appare chiara nella discussione attorno alla legittimità dei bombardamenti alleati che mietevano vittime tra la popolazione. Se prima erano considerati come fautori di una “loro” guerra, gli Alleati diventavano combattenti a cui si potevano perdonare gli eccessi e le sofferenze inflitte al popolo italiano, perfino a Liberazione avvenuta, quando essa apparve, ad alcuni, come una nuova occupazione: «la verità sgradevole da dire agli italiani in questo momento è che essi non sono trattati ingiustamente dagli alleati, ma come si meritano»²⁵⁸. In quanto vittima e al tempo stesso complice della propria sventura, il popolo doveva essere “educato”, proprio perché decenni di trasformismo politico e poi di degenerazione fascista avevano fatto sì che, come scritto su *La voce del popolo* e riportato dal Mengozzi, «le masse [...] si fossero lasciate prendere dalle “concezioni festaiole”» per essere portate in piazza «come torme di schiavi» ad urlare «la loro infamia». È qui interessante notare che quegli elementi di ritualità e di simbologia del regime fascista che erano stati precedentemente apprezzati da De Martino nel periodo della concezione del fascismo come “religione civile”, vengono qui criticati come una forma di arretratezza culturale e di denigrazione morale, da riscattare con la formazione di una nuova cultura civica.

Di fronte alla decadenza del “popolo”, ecco ergersi la nuova classe dirigente. Secondo Tolloy, erano loro i nuovi “capi politici” che dovevano farsi anche “guide morali”²⁵⁹, dando alla politica una funzione al tempo stesso eroica, morale e pedagogica nei confronti di un popolo da redimere. In tale prospettiva, per De Martino era facile

258 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, opuscolo del PIL, 1945.

259 M. Tarchi (G. Tolloy), cit., p. 209.

associare alla funzione dei capi politici e insegnanti del popolo quella degli “intellettuali”. È infatti in tale chiave pedagogica che, sul n. 13 e 14, *La voce del popolo* invita «i giovani e popolani rivoluzionari» a non limitarsi a semplicemente “leggere” il foglio, ma a “studiare”: il popolo è infatti abituato alla passività intellettuale – «uno strumento passivo in mano ai più astuti»²⁶⁰ – e deve quindi riacquisire la capacità critica di analizzare e studiare le fonti e gli scritti. Con un populismo certo critico, ma anche elitista, come segnalato da Pavone²⁶¹, il movimento si attribuiva il

compito di guidare una “rivoluzione tipicamente italiana”²⁶², iniziando per tempo un’opera pedagogica di educazione del popolo. [...] A questa ascesa, che ospita sulla vetta la compiuta libertà per ognuno e per il paese, ci si deve preparare attraverso una catarsi confessando a se stessi di aver ceduto alle lusinghe, alla corruzione e agli allettamenti offerti dal regime²⁶³.

Intraprendere la via della libertà doveva significare per il popolo riscattarsi, ma nel senso più letterale e morale, quasi religioso, del riscatto: per redimersi, doveva pentirsi. E per farlo, doveva acquisire e formare, accompagnato dalle guide intellettuali, una cultura nuova, una cultura della libertà.

Queste posizioni rivelano tutte le contraddizioni e i dilemmi che si ponevano di fronte a quegli intellettuali “populisti” dell’epoca, come De Martino, che aspiravano a farsi rappresentanti di un popolo e guida di una rigenerazione politica portata avanti dal

260 “Studiare, non leggere”, in *La voce del popolo*, n. 14, 1945.

261 C. Pavone, cit., p. 86.

262 “Studiare, non leggere”, in *La voce del popolo*, n. 14, 1945.

263 D. Mingozzi, cit., p. 127.

popolo stesso, proprio mentre dovevano riconoscere le debolezze e le complicità morali e pratiche degli Italiani nell'aver permesso l'emergere e il perdurare dello scempio civile fascista. L'elitismo culturale, implicito nel tentativo di instaurare un rapporto pedagogico tra intellettuale-militante e popolo si intersecava con una volontà di andare verso le masse, con cui d'altronde si viveva e si dividevano i destini, in una fluttuazione necessaria nella percezione del "popolo" come depositario di valori positivi, che l'intellettuale si limitava a identificare e sviluppare come "compagno", o come espressione di valori negativi o di imperfezioni culturali e civili, che l'intellettuale in quanto "guida" avrebbe dovuto riscattare.

Il populismo del Professore alla luce della "religione della libertà"

Vediamo ora come De Martino partecipò a tale riflessione a partire in particolare dagli scritti a lui più facilmente riconducibili e pubblicati per sua stessa volontà, in quanto direttore editoriale, a partire dal giugno del '44. Come detto più volte, convergendo con Tolloy nei presupposti e negli orientamenti ideologici, De Martino proponeva il suo concetto di "religione della libertà" come faro ideologico e teorico per sviluppare il PIL. Dal resoconto di Pietro Spada, sappiamo che De Martino, pur non partecipando personalmente alle riunioni di fondazione del PIL a Bologna sul finire del '43, aveva fatto recapitare per l'occasione a Tolloy, tramite la moglie Anna, degli appunti filosofici «che a suo avviso» – secondo le parole che Spada fa dire a Tolloy a proposito di De Martino – «dovrebbero costituire i principi basilari del nuovo partito»²⁶⁴. Essi

264 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 161.

costituiranno la base di discussione per la stesura della prima pubblicazione: *Il Partito Italiano del Lavoro* del gennaio '43 è il libretto di fondazione, corredato di presentazione, dichiarazione fondamentale, dichiarazione di finalità economiche, dichiarazione di finalità politiche e statuto del partito nascente. Nell'occasione, Spada si oppose all'idea di un'integrazione nel PIL di nuovi principi filosofici proposti da De Martino, considerando che bastassero quelli già espressi in precedenza dall'ULI, ma Tolloy reagì sostenendo che «da un movimento a partito c'è differenza» e che «un partito ha bisogno di principi filosofici, di basi concettuali...»²⁶⁵: una testimonianza che, se non altro, delinea il ruolo di ideologo, per quanto contestato, o quantomeno di “formalizzatore filosofico” attribuito a De Martino. Spada ci ha offerto, nelle sue memorie, il contenuto di quel foglietto stropicciato, recapitato da Anna a Tolloy, in cui De Martino aveva redatto una lista dei principi filosofici del PIL. È per noi una fortuna che Spada, nel suo racconto autobiografico dell' '84, abbia ricopiato tali principi, a quanto sembra in maniera fedele nonostante la distanza di decenni, cosa che fa supporre che il foglio fosse ancora nel suo archivio privato per noi al momento irreperibile, ma il cui ritrovamento sarebbe di grande valore e utilità²⁶⁶. Cosa per noi interessante, il racconto di Spada

265 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 161.

266 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 162-3. Purtroppo, non è stato possibile fino ad oggi rintracciare un eventuale archivio di Pietro Spada nel quale tali appunti di De Martino potrebbero essere leggibili nella loro interezza, ma non bisogna desistere, considerando che Spada se ne serviva ancora per il suo racconto nel 1984.

(*Rino Sala*²⁶⁷) riporta anche i commenti che egli, pur nascosto dietro pseudonimo, formulò a proposito di tali principi, mostrando ancora una volta la sua reticenza ad accogliere il filosofare demartiniano:

1° – *Fondamento filosofico del nuovo partito dev'essere la religione della libertà (v. mio opuscolo).*

“Volevo ben dire...” mormorò il giovane tra sé con una sfumatura di ironia, memore delle lunghe tirate del Professore sull'argomento.

2° – *Suo fondamento sociale dev'essere l'uguaglianza, intesa come soddisfacimento in egual misura dei bisogni di ogni cittadino.*

“In base a quali teorie?” rimuginava Sala scontento. “Socialismo, comunismo, anarchismo... tutti si pongono uno scopo analogo, almeno in astratto. Ma tra una dottrina e l'altra ci sono abissi”.

3° – *Fondamento morale dev'essere la solidarietà umana senza distinzioni di razza, di religione, di lingue, ecc. (da non confondere con la carità cristiana, ma ugualmente sentita come un atto di fede tratto dalla religione).*

“Parole, parole, parole...” commentò il giovane disgustato. Provava un'istintiva insofferenza per le eterne parole inutili, sempre le stesse, sempre nobili, sempre ammirevoli, perfino edificanti: ma purtroppo sempre e soltanto parole.

4° – *Fondamento politico del nuovo partito dev'essere la sua credibilità. Per essere veramente creduto deve non solo predicare, ma praticare ciò che predica. (Per cominciare, praticando l'eguaglianza tra i suoi aderenti, i quali dovrebbero mettere a disposizione del partito tutti i loro averi).*

Sala si soffermò a meditare sulle ultime parole. “Un'autentica

267 “Sala” è il nome di un paesello fuori Cesena da cui parte della famiglia Spada era originaria, come ricordato da suo nipote Sauro. Può essere questa la ragione della scelta di tale pseudonimo, reso necessario dalla clandestinità.

utopia!” si disse alla fine. “Ma forse è l’unica proposta saggia di questo zibaldone!”

Da un confronto di tali principi, così come ricordati da Spada, con il primo opuscolo redatto dai fondatori a Bologna in assenza di De Martino si nota che il testo è stato notevolmente cambiato e ampliato, ma che alcune influenze dei principi demartiniani restano forti. Questo è soprattutto vero per quanto riguarda la Presentazione generale e la Dichiarazione fondamentale contenute nell’opuscolo di fondazione del partito del gennaio ’44. Il punto V della Presentazione, ad esempio, ha per titolo “Religione della libertà; eguaglianza di diritti politici; eguaglianza economica: l’idealità”, dove il vocabolario demartiniano sembra affermarsi senza alcun dubbio. Eppure, lo sviluppo del testo sotto tale titolo sembra rinunciare a spiegare tali principi posti astrattamente e anzi quasi rinnegarli, mostrando tutta la tensione interna al partito tra il forte idealismo filosofico, di De Martino in particolare, e il bisogno di concretizzare la propria azione degli attivisti come Spada, una tensione nella quale il solo Tolloy, in quanto al contempo filosofo e capo militare e politico, riusciva a mediare. Le parole di Spada sembrano quasi una critica implicita rivolta a De Martino, assente per l’occasione:

Ma noi – scriveva l’“Anonimo romagnolo” – non siamo pervenuti alla loro formulazione in sede teorica, per via astrattamente filosofica; noi vi siamo pervenuti in sede pratica, per via concretamente storicistica, attraverso la vita dei nostri movimenti operanti l’uno precipuamente tra il popolo, l’altro tra i giovani [...]. È stata infatti l’azione pratica, sia da rivoluzionari che da

combattenti, che ci ha dato coscienza del grado di dissoluzione dello spirito degli italiani.

Il contributo di De Martino, invece, fu certamente più teorico che pratico. In tal senso, i suoi scritti del periodo cotignolese mostrano un orientamento non solo “populista”, ma anche e soprattutto segnato da uno sviluppo nuovo di quella “religione della libertà” che De Martino aveva prima concepito pensando al fascismo e che in seguito aveva declinato in senso crociano e liberale. Come poi ha avuto modo di sottolineare Aurelio Macchioro evocando i suoi ricordi sul periodo di formazione del concetto di “religione della libertà”²⁶⁸, tali riferimenti nascondevano in realtà un certo elitismo culturale nel concetto di “libertà in divenire” e in “sospiri” esageratamente enfatici. Come detto, alcuni degli articoli dei fogli clandestini, in maggioranza scritti con ogni probabilità da De Martino, sono stati riuniti nel terzo libro del PIL intitolato *Raccolta di scritti*²⁶⁹. In esso, la “religione della libertà” è esplicitamente professata nell’articolo “Noi e la religione”, apparso una prima volta sul n. 14 di *La voce del popolo*. La questione religiosa poi ritornerà tra le pagine del giornale ma non in quelle dell’opuscolo, ad esempio sul n. 20 (“La lotta religiosa in Russia”), con un apprezzamento del processo di “dereligionizzazione” operato dai bolscevichi. Tale articolo, piuttosto che essere riconducibile a De Martino, può essere basato su considerazioni fatte da Tolloy dopo la sua esperienza in Russia: la religione è certamente l’oppio dei poveri, vi si sostiene, ma essa deve essere sostituita, data l’impossibilità di eliminare la sfera religiosa dal vivere culturale dell’uomo in società, con una nuova

268 T. Maccabelli – L. Michelini, cit., p. 96.

269 *Raccolta di scritti apparsi...* cit.

religione civile, dove l'obiettivo non è compiacere a Dio, ma fare del bene alla collettività. L'articolo è per noi importante perché è proprio dello stesso periodo (15 giugno '44) la pubblicazione da parte del PIL del libro *La religione della libertà*²⁷⁰, dove la voce individuale di De Martino e la voce ufficiale del partito si confondono definitivamente. In tale opuscolo ritroviamo considerazioni politiche e ideologiche che abbiamo definito "populiste" e che riecheggiano da vicino le questioni sollevate sui giornali e sostenute dai membri del PdA, dell'ULI, di "Popolo e Libertà" e del PIL. Ma il segno originale di De Martino è alquanto forte ed evidente nell'insistenza sulla traduzione della questione della libertà nei termini di una religione civile.

Il testo è fondamentale. Ne *La religione della libertà*, non a caso, ritroviamo, nel linguaggio politico di uno storico della religione, dei temi che egli stava sviluppando proprio in quegli anni tra Bari e la Romagna, lavorando al manoscritto che sarebbe diventato nel '48 *Il mondo magico*, e che avrebbe poi sviluppato nel corso della sua "vita posteriore" – per parafrasare Giordana Charuty – di antropologo della "crisi della presenza", nei suoi studi etnologici, e poi di teorico della "crisi della civiltà occidentale", nei suoi studi sulle apocalissi culturali. Nell'opuscolo, infatti, De Martino tratta della questione della crisi, "totale e radicale", vissuta in quel periodo «dell'Europa tutta o della civiltà occidentale che si dica». Nell'autonomia individuale della scrittura, il discorso ora va dunque ben oltre la questione, evocata precedentemente dalle varie formazioni politiche di riferimento, della degenerazione civile ed

270 *La religione della libertà* – Ernesto De Martino, 15 giugno 1944 - Centro Studi P.I.L. (Partito Italiano del Lavoro).

etica del popolo italiano e della corruzione morale della sua classe dirigente. La supera sia in termini spaziali, passando dalla dimensione nazionale del problema a quello continentale e addirittura di civiltà del mondo occidentale. E la supera in astrazione, passando dall'accusa precisa della classe dirigente all'individuazione, come fonte della decadenza, di una crisi morale e addirittura *religiosa* di civiltà. In modo assai sorprendente, infatti, De Martino mette in correlazione la crisi di civiltà, vissuta dal mondo occidentale con la guerra, con il fatto che «negli ultimi cento anni [...] le fedi religiose tradizionali sono andate sempre più perdendo di vigore e sempre più si è venuto delineando il loro contrasto con lo spirito della nostra civiltà». In maniera quasi paradossale, la crisi della civiltà si spiega con l'affievolirsi del cristianesimo, ma questo indebolirsi della religione è attribuibile alla contraddizione che emerge tra essa e l'evoluzione stessa della civiltà. Siamo dunque di fronte, per De Martino, a una civiltà in crisi o all'emergere di una civiltà nuova? Quel che sembra corrispondere qui a un "interregno" in senso gramsciano, vede emergere, per De Martino, un fattore nuovo che spiega l'apparente contraddizione: la "fede nella libertà" che ha «acquistato negli animi una sempre crescente signoria» e che, rendendosi conto dell'impossibilità di scendere a compromessi con le religioni tradizionali, ha perfezionato una propria visione religiosa della vita, ma in senso laico e civile.

Riassumiamo il ragionamento: la civiltà è in crisi perché la religione tradizionale ha perso vigore; questo indebolimento è dovuto al fatto che la civiltà prende un'altra strada, sulla quale si innesta una fede laica e civile nella libertà che con la religione tradizionale non è compatibile. Di conseguenza, l'unica possibilità di

salvezza per la civiltà è di fare di tale fede nella libertà una vera e propria religione che sostituisca totalmente, anche nella sua funzione, la religione tradizionale. De Martino si sforza allora di definire le differenze tra religione tradizionale e religione della libertà, indicando anche come la seconda possa sostituire la prima nell'assolvere ad alcune funzioni indispensabili per il vivere sociale. Ne *La religione della libertà*, tali opposizioni si articolano nel modo seguente: millenarismo contro mondanità; religiosità cultuale contro religiosità laica; finalismo trascendente contro storia della libertà; autorità di asservimento contro autorità democratica; Chiesa contro Stato.

1. *Millenarismo/Mondanità*: Se la religione tradizionale ripone «il fine della vita fuori di questo mondo», la religione della libertà «esaurisce ogni realtà nel concreto del mondo storico»;
2. *Religiosità cultuale/Religiosità laica*: Se la religione tradizionale istituisce riti, preghiere e sacrifici come «un'azione separata dalla concreta vita etico-politica», la seconda dissolve il soprannaturale e il trascendente e istituisce a «tutte le forme di culto» il «dovere civile, cioè l'esercizio consapevole delle funzioni e dei compiti civili», senza però rinunciare a «quel tanto di efficacia sentimentale e di fortificazione della fede, che pur vive nella solennità di una festa o nella forza rappresentativa dei simboli» e che si può far «rivivere di nuova vita nelle celebrazioni laiche (per es. la festa del I maggio), o negli emblemi, nei distintivi, nei canti che parlano al cuore e alla fantasia»;
3. *Finalismo trascendente/Storia della libertà*: Se le religioni tradizionali «concepiscono il processo storico come un moto

verso un termine ultimo e conclusivo, verso un regno in cui il male sarebbe definitivamente vinto, e la lotta, e quindi la storia stessa, soppresse e annullate, la religione della libertà respinge invece come mitologica questa figurazione e afferma che ogni età storica ha il suo problema concreto di liberazione da certe servitù di cui acquista consapevolezza; e che ogni epoca ha la sua "giustizia" da conquistare, il suo "regno" sofferto e sperato, da attuarsi nel mondo con fatiche umane; e che quindi anche le epoche future avranno i loro travagli e le loro servitù, e quindi la loro "storia della libertà»;

4. *Autorità di asservimento/Autorità democratica*: se «le religioni tradizionali pongono la persona sotto la tutela suprema di un'autorità sopramondana» e quindi avallano «forme politiche essenzialmente servili» e legittimano «le forme di ordine economico e sociale impiantate sullo "sfruttamento dell'uomo sull'uomo"», la religione della libertà «non riconosce altra autorità che quella democraticamente fondata», anche nel caso questa porti al comunismo, che è anzi un obiettivo storico del moto di liberazione umana nel concreto momento storico;
5. *Chiesa/Stato*: se il cattolicesimo pone come guide spirituali dell'umanità la Chiesa con il suo clero e i suoi ordini, la religione della libertà deve «foggiare istituti adeguati per guadagnare le coscienze alla sua visione della vita e del mondo» e scoprire piuttosto «nello Stato [...] la sua vera unica chiesa, la vera unica città di Dio che si muove e si diffonde e si espande».

Queste opposizioni mostrano quanto la filosofia politica demartiniana di allora sembri associare, in modo inedito e

paradossale per l'epoca, l'idealismo liberale crociano, caratterizzato dall'enfasi sullo sviluppo storico della libertà, e un certo funzionalismo durkheimiano nella considerazione della religione, e soprattutto della religiosità, come una dimensione inevitabile per costruire la coesione sociale. Sorprende meno, tuttavia, se ricordiamo che questo scritto fu pubblicato a soli tre anni di distanza dalla prima opera di De Martino, *Naturalismo e storicismo* (1941), nella quale lo storico delle religioni aveva tentato di rendere compatibile lo storicismo crociano con le scienze sociali positivistiche.

Al di là degli aspetti più filosofici, però, è importante sottolineare che la riflessione demartiniana sulla "religione della libertà" doveva permettere alla filosofia e all'etica di rifarsi storia. È in quel periodo, infatti, che il "Professore" sente il bisogno che il pensiero riallacci i fili con la pratica e l'azione politica. In una prospettiva di storia politica locale, Mengozzi ha offerto una sintesi lucida del pensiero demartiniano espresso ne *La religione della libertà*, dal punto di vista, dunque, non tanto dell'evoluzione del pensatore, ma da quello più politico del partito. In questa prospettiva, lo scritto demartiniano appare come un tentativo di riallacciare la questione filosofica a quella politica della moralizzazione della vita civile, fino ad allora al centro della propaganda del PIL. Vale la pena rileggere l'intero brano di Mengozzi²⁷¹:

De Martino condensava il pensiero crociano in un opuscolo clandestino nel quale affermava: "la religione della libertà si è venuta chiarendo come fede civile che esaurisce ogni realtà nel

271 D. Mengozzi, cit., p. 178.

concreto mondo storico e nei valori che in esso si esprimono”. Da ciò faceva conseguire la saldatura fra il pensiero e l’azione, non priva di tratti originali. Egli spiegava che il mancato legame tra il “dire” e il “fare” costituiva la causa profonda della decadenza e della corruzione politica dell’Italia. L’intrigo dinastico stava lì a dimostrare la verità dell’asserzione, avendo inaugurato la politica delle vuote parole senza i fatti, invisibile al popolo. A parere di De Martino una tale cesura rivestiva un significato ancor più profondo, assumendo l’importanza di una sorta di alienazione antropologica intervenuta negli uomini cresciuti alla scuola del pensiero occidentale. La frattura era comparsa nel campo umano sotto forma di spezzatura fra il momento della conoscenza e quello dell’azione politica. La separatezza aveva poi fatto sì che la politica, abbandonata in questo modo dall’etica, si fosse progressivamente corrotta nel carrierismo e nella cultura del tornaconto personale. Bisognava dunque ricongiungere i due momenti, o come dichiarava anche Tolloy in apertura della prima stampa del suo movimento: è necessario “che nell’attuale momento storico la politica s’inverni nell’etica”. De Martino sosteneva che il fatto avrebbe avuto come conseguenza la moralizzazione della politica, perché la professione della libertà è “una fede civile che esaurisce ogni realtà nel concreto mondo storico”²⁷².

Lo scritto di De Martino del ’44 poteva produrre nel lettore un senso di contraddizione nell’affermazione tutta filosofica di un bisogno di concretizzazione politica e storica del pensiero. Questa contraddizione era d’altronde al centro delle critiche rivolte agli scritti del PIL e soprattutto a quelli di Tolloy e De Martino. Questi,

272 Mengozzi stabilisce un parallelo tra De Martino e il socialista romagnolo Torquato Nanni, anch’egli influenzato da Croce, che nello stesso periodo scriveva cose di uguale *patos*. D. Mengozzi, cit., p. 179.

infatti, non ricevettero sempre giudizi lusinghieri da esponenti di forze politiche e orientamenti ideologici seppur affini. Gli slanci lirici degli ideologi del PIL non piacquero ad esempio all'azionista Ragghianti, che proprio con i "pilisti" di Romagna teneva contatti a partire da Bologna. Dalla lettera che egli scrisse ad Aurelio nel marzo del '44, si evince che l'esponente di spicco del PdA, a cui Aurelio aveva inviato ogni pubblicazione del PIL, trovò tali scritti a dir poco deludenti:

I documenti inviati, aggiunti ai precedenti, non sono privi di un certo talento demagogico (è roba bassa, però) ma spiccano soprattutto per la enorme disinvoltura (forse giovanile), per la immaturità, per la scarsa moralità, per la impreparazione. Solite chiacchiere italiane. Dalla conoscenza assai precisa delle persone (mia personale e d'altri) non si esclude una tal quale facile buona fede nel T. [Tolloy] e nei seguaci: anche se vi sono evidenti residui fascisti, e un'approssimazione molto torbida e dubbia verso tutti i problemi enunciati, che può aprire la strada a qualsiasi cosa, avere qualunque conclusione. Colpisce poi l'ignoranza, pari soltanto alla sicumera (dico ignoranza di storia, di politica, di economia, dei concreti problemi italiani ed europei, ecc.). Il gergo d'accatto non può coprire la miseria demagogica del contenuto. È in ogni modo interessante fenomeno della disgregazione postbellica, e come tale è utile osservarlo²⁷³.

A innervosire Ragghianti era dunque lo slancio idealista e demagogico troppo spinto e superficiale che faceva credere all'esponente del PdA che la maggiore influenza sul PIL fosse quella di Lenin²⁷⁴, un sospetto come vedremo in parte giustificato. Secondo

273 Lettera di Ragghianti a Macchioro, cit., p. 106-7.

274 C. L. Ragghianti, *Disegno della liberazione italiana*, Pisa 1962, p. 305.

alcuni storici²⁷⁵, è in questa prospettiva che Ragghianti sembrò alludere al PIL quando dichiarava che talvolta la “cultura” può condurre molti «sia ad intransigenze verticali ed astratte di dottrinarismo», sia successivamente all'accettazione «di credi totali, di miti»²⁷⁶. La critica di Ragghianti poteva valere dunque per il riferimento a Lenin, ma sembrava in qualche modo poter essere diretta anche agli slanci idealisti, quasi religiosi, dei testi del PIL di De Martino e Tolloy. In tale prospettiva, tali testi potevano affondare le proprie radici tanto nel recupero fascista del “mito” soreliano – operato da De Martino in gioventù – quanto in una indubbia matrice mazziniana – espressa da De Martino a Bari –, ma soprattutto nella crociana affermazione dell'ideale della libertà che si riscontra sia negli scritti di Tolloy che in quelli di De Martino. Anche altri osservatori dell'epoca, come alcuni membri del gruppo “Labriola” di Bologna²⁷⁷, avevano riconosciuto l'impostazione crociana del PIL. Non a caso, la delusione rappresentata dal fascismo come mito ridottosi a farsa e che in De Martino si traducevano nello slittamento della “religione civile” alla “religione della libertà” trovava un'eco nel pensiero dello stesso Tolloy. L'evidenza del crollo del fascismo e soprattutto dell'ideale che esso ha rappresentato è tradotto da questi in un linguaggio filosofico assai vicino a quello di De Martino: «Oggi mentre si profila il crollo dell'Idea, con l'I maiuscola e perciò fattasi materia, in cui credevano tanto ciecamente da farne la loro esclusiva ragione di vita, ci si accorge che essi [coloro

275 A. Andreoli et al., cit., p. 201.

276 C. L. Ragghianti, cit., p. 313.

277 G. Fanti, “Gli anni del gruppo Labriola”, in *Emilia*, VII, n. 8-9, 1955, p. 317.

che hanno creduto nel fascismo] non sono mai stati uomini ‘vivi’»²⁷⁸.

In ambito repubblicano, è lo storico Morigi ad avere criticato fortemente gli ideologi del PIL e più in particolare la “religione della libertà”. In una prospettiva di difesa dell’eredità repubblicana di Guerrini che Tolloy e compagni contribuirono a soffocare in seno all’ULI e poi al PIL, Morigi sosteneva, negli anni ’90, che nel PIL la «*Weltanschauung* non è più il socialismo antiautoritario, o il federalismo spinelliano, dell’ULI, ma una visione pessimistica della società, in cui non attribuendo né ad essa né agli uomini alcuna capacità di autonomia, si deve per forza fare ricorso a sistemi normativi imposti dallo stato, sistemi normativi che per essere efficacemente vincolanti e facilmente assimilabili dal popolo devono assumere i moduli culturali della religione. E con ciò il PIL, che si faceva corifeo della libertà e che in suo nome combatteva il cristianesimo perché di questa lo riteneva il suo più mortale nemico, dimostrò una totale sudditanza verso la più retriva cultura cattolica controriformista»²⁷⁹.

Un’altra importante voce critica nei confronti della produzione ideologica di De Martino veniva dall’interno del PIL: era quella, ancora una volta, di Pietro Spada. È quello che si evince dalle memorie di questi, fondate su «storie [...] che derivano da appunti raccolti a suo tempo ai margini della storia, che l’autore ha rielaborato con l’intento di restituirne a verità la sostanza»²⁸⁰. Ciò non toglie, come apparirà evidente, che tale resoconto sia soggettivo

278 M. Tarchi (Giusto Tolloy), cit., p. 38.

279 M. Morigi, *ULI e PIL...*, cit., p. 126.

280 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., avvertenza a p. 1.

e che con tale considerazione si debba leggere la sua critica a De Martino. Il capitolo consacrato alla sua permanenza a Cotignola presso i De Martino si apre sulla scena di *Sala* e un compagno in bicicletta nella pianura romagnola in direzione di Cotignola in una giornata d'inverno. I due discutono dei fascisti convertitisi in comunisti in una critica rivolta a persone, tra le quali Tolloy, di cui lo stesso De Martino sembrerebbe poter far parte²⁸¹:

Anche tra i fascisti di ieri, ce n'è qualcuno disposto a rischiare la pelle. In buona fede o no, come si fa a sapere? Il fatto è che la rischiano: contro i tedeschi, contro le brigate nere. Prendi Tonino per esempio. O Tarchi [Tolloy]. Ma sono in pochi. E se gli chiedi di far qualcosa, allora hanno pronti i figli, la famiglia... [...]. Sono sempre gli stessi, capisci? Ieri duce duce, oggi Stalin... ma la pelle devono rischiarla gli altri [...]. Poi salteranno fuori, vai tranquillo! Ma solo quando ci saranno qui gli inglesi o gli americani. Allora, mi par di vederli: tutti in piazza, tutti eroi! Intanto però tutti pronti a sbatterti la porta in faccia, caso mai ti venisse in mente di chiedergli rifugio anche solo per una notte.

E invece il ricordo di Spada non poteva riferirsi a De Martino-*Professore*, poiché gli diede appunto rifugio per tre giorni nella sua casa, in compagnia di Anna-Rosaria. Spada ricorda poi il caso, già evocato, dell'ex-studente di liceo nascosto dal Professore per avere ucciso un tedesco, riportando però anche le parole del ragazzo: questi volle essere messo in salvo senza informare il Professore poiché «lui che sa tutto, non ha capito niente»²⁸². Il resoconto di quei giorni da parte di Spada è interessante poiché esprime tutto il

281 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 84.

282 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 96.

fastidio dell’“operaio filosofo” e del partigiano combattente per le parole del “Professore”, sentite come vuoti proclami, in particolare a proposito della “religione della libertà” in un periodo – siamo nell’autunno del ’43 – in cui essa era ancora ben ancorata a Croce e non ancora declinata in senso marxista:

Il pomeriggio era sempre libero e quel giorno lo impiegò a illustrare a Sala [Spada] un suo saggio sulla religione della libertà, che aveva appena finito di scrivere. Crociano per la pelle, egli si diffuse a lungo sullo storicismo di Croce, in contrapposizione a certo storicismo marxista; per poi introdurre l’argomento che più gli stava a cuore: quello della libertà come religione²⁸³.

Ne seguì un dibattito, sostenuto soprattutto da Spada, sull’utopia di una politica giusta e sull’impossibilità di una redenzione, con ammissione di colpevolezza, da parte del popolo italiano. Nel dibattere, Spada si sosteneva soprattutto facendo esempi concreti e trovando sostegno e complicità nei commenti ironici e le interiezioni, sommesse ma udibili, di Anna-Rosaria nel confronto con il “Professore”. Secondo il resoconto di Spada, a ciò il “Professore” rispondeva con silenzi o con gesti di sdegno, oppure con accuse al giovane militante di “empirìa”²⁸⁴. De Martino avrebbe detto:

Ho capito che hai in testa una gran confusione, d’altronde comprensibile in chi, come te, vive quotidianamente i problemi di un’attività pratica, nella quale i particolari diventano dominanti al punto da offuscare la visione del quadro in cui si svolgono. Ma questi, in un certo senso, sono gli spiccioli della storia... [...] o per

283 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 102.

284 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 108.

meglio dire sono le tessere, i tasselli per una futura storiografia. Ma noi oggi dobbiamo osservare la realtà nel suo complesso, nel suo continuo divenire, giudicando le inevitabili contraddizioni come componenti essenziali di una dialettica, in cui la libertà e le sue antitesi sono le diastole e le sistole di una perpetua opposizione creatrice...²⁸⁵

Come già visto, nella competizione tra De Martino e Spada, tradottasi anche in un'influenza alternata nelle pubblicazioni del PIL, l'attivista cesenate ha sempre cercato di rivendicare per sé un ruolo concreto di rappresentante del popolo in contrasto con il "Professore" troppo idealista e retorico. Eppure, non mancano tracce di iniziative, tra l'altro di spessore significativo, dello Spada per definire orientamenti ideologici e politici, ma sempre parlando di se stesso come di un "uomo della massa" e criticando appunto l'operare dei "filosofi", come si evince da questo passaggio di un suo scritto pubblicato sul *Bollettino*. In esso, egli prova rispondere alla domanda sul "fine" ultimo dell'esistenza²⁸⁶:

[...] la ragione per cui a questa domanda non si è ancora trovato una risposta esauriente, dipend[e] soprattutto dal fatto che i filosofi, da che mondo è mondo, non hanno mai saputo o voluto accontentarsi di verità relative. Essi vogliono ad ogni costo trovare verità assolute, benché sia ovvio che – proprio dal punto di vista della filosofia – di assoluto per noi non c'è assolutamente nulla. Per questo le dottrine propriamente filosofiche non sanno dirci

285 Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), cit., p. 109.

286 Pietro Spada (Roberto Sala), "Conversazione coi giovani e col popolo", *Bollettino* del movimento "Popolo e Libertà", n. 7, gennaio – febbraio 1944, pp. 25 e ss.

niente di definitivo a proposito di quel fine che rappresenta la meta di ogni sforzo umano.

Questo spiega in parte l'avversione ideologica di Spada per De Martino sul terreno del populismo filosofico. È difficile all'oggi dire quanto il resoconto di Spada del suo incontro con De Martino, a distanza di decenni, sia fedele e non sia influenzato dalla sua interpretazione soggettiva. Resta però il fatto che, al di là della critica e dell'ironia che si può ritrovare in tale resoconto, i temi associati al "Professore" sono certamente quelli sviluppati, o meglio "professati" all'epoca da De Martino, soprattutto per quanto riguarda la "religione della libertà".

Altri aderenti al PIL, tra l'altro future personalità intellettuali di spessore, avevano però un'opinione contraria a quella di Spada riguardo alle riflessioni sul rapporto tra politica e religione. È il caso di Claudio Pavone. Dalle sue memorie sulla sua partecipazione alla Resistenza in seno al PIL²⁸⁷, sappiamo che la cellula pilista di Milano in cui Pavone si trovava riceveva il materiale di propaganda redatto dal gruppo fondatore in Romagna senza avere altri contatti e scambi con esso. Pavone non sapeva dunque chi di preciso si nascondesse dietro la firma collettiva dei libretti di propaganda del PIL, pur ricordando, a posteriori, che *La religione della libertà* era attribuibile a Ernesto De Martino²⁸⁸. In ogni caso, il futuro storico fu sedotto dal PIL proprio per i discorsi sulla religione²⁸⁹:

287 C. Pavone, cit.

288 C. Pavone, cit., p. 86.

289 È tuttavia da notare che lo stesso Pavone si distaccò rapidamente dagli orientamenti moralistici del PIL nel corso della sua maturazione intellettuale e politica, considerando gli slanci moralistici del partito come

Nel Pil trovai [...] un clima del tutto diverso [rispetto ai contesti cattolici]: il radicalismo politico trascinava con sé quello religioso e quindi la discussione sui massimi problemi. Io ne rimasi turbato e insieme affascinato: i miei patemi d'animo, i miei dubbi, le mie incertezze venivano allo scoperto e reclamavano una soluzione (pp. 88-89).

Religione e marxismo

Come noto, la “religione della libertà” di De Martino subirà, nel dopoguerra, una nuova evoluzione in senso marxista e poi in senso più propriamente gramsciano. Essa può essere per certi versi comparata – con il decisivo distinguo dovuto all’originalità della “filosofia della prassi” – con le considerazioni di Gramsci sulla crisi “organica” della Chiesa e al tempo stesso con il suo riferirsi all’organizzazione ecclesiastica e alla cultura cattolica come modello di penetrazione egemonica per l’iniziativa comunista; o all’analisi che Gramsci compie della religione come concezione del mondo e del bisogno di sostituirla, laicamente, con un’egemonia fondata sulla soggettività storica delle masse proletarie. L’orientamento della religione della libertà verso una sintesi con il marxismo avvenne però prima dell’incontro con Gramsci: fu proprio durante il soggiorno romagnolo, infatti, che De Martino si accostò per la prima volta alla dottrina marxista e che effettuò il primo tentativo di una sua sintesi con il proprio pensiero e i propri principi filosofici.

Come detto, la critica di demagogia e idealismo che Ragghianti mosse ai teorici del PIL era motivata da un sospetto di leninismo.

troppo utopistici e ricordando dunque la sua adesione come dovuta ai suoi impulsi giovanili.

Tolloy, ad esempio, epurava la figura di Lenin dei suoi contenuti propriamente marxisti, derubricandoli ad aspetti perituri, per metterne in risalto piuttosto la dimensione politica e simbolica: Lenin come eroe, vero rappresentante del popolo russo perché capace di guidarlo, di portarlo a identificarsi con sé e poi di sedurlo fino a che il popolo cominciò a venerarlo:

Certo anche Lenin aveva messo a base della sua rivoluzione la dottrina marxista, ma io credo che sia molto importante comprendere che egli non era né un filosofo né un economista, bensì un apostolo ed un politico e quella dottrina deve essere apparsa a lui come la più efficace ed utile da usarsi nella Russia del corrotto zarismo per raggiungere i suoi fini di giustizia e progresso sociale. Occorre perciò tralasciare le sue dichiarazioni programmatiche e polemiche di marxismo e d'internazionalismo, che sono le cose periture della rivoluzione leniniana, e considerare invece l'uomo in tutto l'idealismo che informa la sua azione pratica, nella famiglia, nel partito, nella nazione. Vi si ritrova l'espressione dell'autentico popolo russo, desideroso di giustizia, di lavoro e di progresso; ed in lui difatti si è riconosciuto il popolo russo che lo fa oggetto di venerazione religiosa e già lo aureola di leggende eroiche²⁹⁰.

In principio, identificazione e venerazione sono agli antipodi nel definire il rapporto tra autorità e soggetti, poiché la venerazione presuppone la delimitazione come "altro da sé" dell'autorità venerata. Ma è appunto nella loro sovrapposizione, nell'identificazione tra capo venerato e popolo venerante, che si manifesta la magia – risoltrice di ambiguità o controsenso – della rappresentazione, sia essa simbolica o politica, e ancora di più di

290 M. Tarchi (G. Tolloy), cit., p. 61-2.

quella sua versione particolare, per certi versi suprema e archetipica, che è la rappresentazione religiosa. Questa maniera di interpretare religiosamente il politico, d'altronde, non poteva che essere congeniale a De Martino, per il quale la mediazione e la rappresentazione simbolica, soprattutto religiosa, è un passaggio obbligato per dare anima al corpo sociale. Nel racconto di Tolloy, lo spirito religioso, anche se espresso per una credenza e un'autorità laica, era il motore del popolo russo nel battersi contro l'occupazione nazi-fascista. Era la religione, o meglio la religiosità popolare, a costituire quella forza che rendeva possibili resistenza e riscatto²⁹¹:

I falsi dei, burattini messi dai ministri zaristi e che Hitler nella stessa tradizione reazionaria, ha rispolverato assieme ai progrooms, sono stati banditi per sempre in Russia poiché non era possibile che essi fossero oltre sopportati da un popolo così intensamente religioso. I miti della religione espressa dalla rinnovata coscienza del popolo russo si sono appena delineati e non mancheranno di precisarsi in seguito, ma la religione c'è e, contrariamente a tutti i presupposti dottrinari del materialismo marxista, in essa è presente, datrice di forza e di vita, generata da un ingenuo giovanile amore per la verità, la giustizia e la libertà.

Per Tolloy, il contributo del marxismo era ambiguo: l'ateismo aveva sì permesso di superare la falsa religione delle istituzioni ecclesiastiche legate al potere zarista, ma doveva riconoscere che l'emancipazione veniva non dalla sua dottrina, ma dalla religiosità intrinseca del popolo russo la quale, agli occhi del "populista" Tolloy, non poteva che esprimere valori positivi, come una pulsione,

291 M. Tarchi (Giusto Tolloy), cit., p. 48.

quasi irriflessa, non cosciente, «di amore per la verità, la giustizia e la libertà». La sintesi tra religiosità popolare e marxismo si sarebbe operata poi con la trasformazione del marxismo stesso in nuovi miti che esprimevano la «rinnovata coscienza del popolo russo».

Posizioni simili furono manifestate da Tolloy e compagni anche sulle pubblicazioni dei movimenti politici, come sul *Bollettino* di “Popolo e Libertà”. Pur prendendo le distanze dai movimenti marxisti in nome di una rivoluzione da farsi “democraticamente”, il *Bollettino* pubblicava interviste a Stalin e discorsi di Lenin e altri testi esaltanti le figure dell’esperienza sovietica²⁹². È il caso del “Racconto contadinesco su Lenin” che viene presentato in questo modo²⁹³:

Presentiamo questo fresco racconto, che ha per oggetto la diffusione del nome e del verbo di Lenin nelle regioni più lontane e regredite dell’immensa Russia, perché ci sembra si possa trarre da esso un prezioso insegnamento. Questo consiste nella convincente testimonianza che esso dà al carattere spirituale della rivoluzione sovietica: con la quale il popolo russo non ha distrutto la religione ma invece, sospinto dalla propria religiosità (o spiritualità che è poi la stessa cosa), ha sostituito a quella falsa e bugiarda predicata dai popi mercenari la religione della giustizia sociale e del lavoro.

292 L’insieme dei numeri del *Bollettino* del movimento “Popolo e Libertà” sono disponibili presso l’Istituto di Storia della Resistenza e dell’Età Contemporanea di Forlì, Fondo Augusto Flamigni, Contenitore n. 13 “Antifascismo”, Fascicolo “Popolo e Libertà”.

293 “Racconto contadinesco su Lenin”, *Bollettino* del movimento “Popolo e Libertà”, n. 6, novembre – dicembre 1943, p. 24.

Siamo di fronte ad una convergenza significativa, a proposito della dimensione religiosa del socialismo reale, con il pensiero demartiniano e con il suo tentativo di tradurre poi, sul piano teorico, religione e marxismo nei termini di una “religione della libertà” aderente al socialismo. Dal punto di vista ideologico-politico, la teorizzazione della religione della libertà richiedeva a De Martino di definire la sua posizione – certo “mondana”, ma tutt’altro che laicizzante – nel quadro dei vari posizionamenti politici nei confronti della questione religiosa. Nell’opuscolo del ’44, De Martino tentava di situarsi in una posizione terza rispetto, da una parte, al liberalismo dello Stato come semplice garante delle libertà individuali, anche religiose, e dall’altra, al socialismo o comunismo giacobino schiettamente anticlericale. Ai liberali che «credono di ravvisare un rischio di rinnovata compressione delle coscienze, o di teocrazia laica» nell’idea di uno «Stato come vera chiesa del mondo moderno e come istituto consapevole della propria positiva religiosità», De Martino rispondeva sostenendo che allo Stato, sotto il segno della religione della libertà, debba essere dato il compito attivo di liberare le coscienze dai residui di religiosità tradizionale inculcando loro la nuova religiosità, attraverso una scuola pubblica certo a-confessionale, ma non per questo “neutrale” dal punto di vista dei principi della libertà. Agli anticlericali, giacobini e laicisti, soprattutto comunisti, che volevano estirpare la dimensione religiosa dal vivere sociale, De Martino contrapponeva appunto la necessità di un’azione simbolica per l’istituzione del sociale, un’azione simbolica che, slegata finalmente dal culto del soprannaturale proprio della religione tradizionale, diventava funzione della vita civile: la religione, da ricerca del soprannaturale, si trasformava in concezione

del mondo che guida l'azione umana nel perseguimento mondano del suo ideale di libertà. È qui, proprio nell'opuscolo sulla religione della libertà del '44, che, per la prima volta in tutta la sua opera scritta, De Martino cita Marx. Si tratta in particolare del Marx della *Sacra famiglia*, di cui viene citato un esteso passaggio:

La religione – scrive Marx nella Sacra Famiglia – è per un verso l'espressione, per un altro verso la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura affranta, il cuore di un mondo senza cuore, lo spirito di un tempo senza spirito. La distruzione della religione come felicità illusoria di un popolo, è una esigenza della sua felicità reale. Richiedere la rinuncia alle sue illusioni sulla propria situazione significa esigere la rinuncia a una situazione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione è dunque in germe la critica della valle di lacrime di cui la religione è l'aureola.

A dire il vero, poco dopo De Martino finisce per far dire a Marx, un po' forzosamente, cose che Marx non scrisse. Secondo Marx, il proletariato avrebbe avuto bisogno di un complesso di qualità come «il coraggio, la dignità, la fierezza e il sentimento dell'indipendenza», che però la Chiesa cattolica reprimeva tra gli umili sostituendole con viltà e servilismo. De Martino interveniva a questo punto sostenendo che il complesso di qualità positive di cui il proletariato ha bisogno, invece, «può darlo solo l'apporto religioso». Dove Marx preferiva cancellarla completamente, De Martino reintroduceva la religiosità alla base delle aspirazioni di emancipazione mondana, cosa che spiega la sua sintesi eterodossa di religione e marxismo come nuova versione di una "religione civile". Questo portava a parallelismi ardimentosi: la sostituzione della

religione tradizionale con la “religione della libertà”, sosteneva De Martino, doveva corrispondere e andare di pari passo con la fine dell’alienazione nel processo produttivo, grazie all’instaurazione di nuove relazioni produttive improntate all’ideologia e alla pratica comunista come religione della libertà. Le equazioni logiche su cui basava tali assunti erano quelle di cattolicesimo=alienazione e religione della libertà=coscienza comunista.

Questi primi riferimenti a Marx suggeriscono il probabile incontro di De Martino con alcuni testi fondatori del marxismo durante la guerra in Romagna. In parte censurate durante il periodo fascista, circolarono nella regione, durante la Resistenza, le opere di Marx, ma anche di Labriola, Bucharin, Lenin e Stalin. Erano testi che uno dei massimi dirigenti comunisti del Ravennate poteva chiamare, con una terminologia che avrebbe potuto essere demartiniana, i “sacri testi del riscatto”²⁹⁴. Un’influenza importante su De Martino nel suo avvicinamento al marxismo possono averla avuta i resoconti del sistema sovietico offerti da Tolloy. In ogni caso, le questioni marxiane saranno oggetto, come mai De Martino ripeterà in seguito, in una serie di scritti di quel periodo: un articolo immediatamente successivo a *La religione della libertà*, pubblicato su *La voce del popolo* l’1 luglio ‘44, dal titolo “Capitale e capitalismo”²⁹⁵, che è forse in assoluto lo scritto più materialista di tutta la produzione demartiniana; un articolo apparso come “inedito” nella *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del*

294 A. Andreoli et al., cit., p. 189-90.

295 “Capitale e capitalismo”, in *La voce del popolo*, n. 16, 1 luglio 1944, p. 2.

*partito fino al settembre 1944*²⁹⁶, che disamina il rapporto tra marxismo e religione, in una prospettiva simile a quella sviluppata ne *La religione della libertà*. Questo secondo articolo, dal titolo inequivocabile “Marxismo e religione”, costituisce la base di un articolo più conosciuto apparso su *Socialismo* nel '46²⁹⁷: dell'articolo del '44, quest'ultimo porta lo stesso titolo, costituendone un ampliamento con integrazioni nell'introduzione e nella conclusione, ma lasciandone il corpo della discussione essenzialmente identico.

Lo slittamento della “religione della libertà” di De Martino verso una sintesi con il marxismo risulta peraltro evidente nell'ultimo libretto pubblicato a nome del PIL nel '45 a guerra conclusa²⁹⁸, periodo durante il quale, come abbiamo visto, il ruolo di De Martino in seno al PIL divenne sempre più importante nell'Italia liberata nella direzione di un avvicinamento del partito al socialismo. Dopo l'imposizione della “religione della libertà” come faro ideologico del partito nel '44, De Martino fu il principale promotore di questo innesto del PIL in un linguaggio ormai vinto al marxismo, ma con il tentativo di criticare quest'ultimo proprio mentre si chiedeva l'integrazione del PIL in seno all'unità socialista. Nel libretto del '45, il contributo ideale e teorico suo e in misura minore di Tolloy appare chiaro, anche se ci è impossibile determinare con certezza la loro firma come esclusiva. Tale pubblicazione è permeata dalla volontà ostinata degli autori di delineare uno spazio autonomo per il PIL all'interno dell'unione socialista nel quadro più largo del panorama partitico che si andava

296 “Marxismo e religione”, in *Raccolta di scritti...*, cit., pp. 32-6.

297 “Marxismo e religione”, in *Socialismo*, II, n. 3, marzo 1946, pp. 55-6.

298 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., 1945.

delineando con la Liberazione. Diciamo “volontà ostinata” perché si percepisce nel testo il sentimento di un esaurimento inevitabile della funzione del PIL, a causa del debole seguito riscosso, sia a livello locale che nazionale, e ciò nonostante la produzione scritta e la statura politica e intellettuale che avevano – o quantomeno che si attribuivano – i suoi pochi membri. L'ultimo scritto del PIL del '45, redatto probabilmente in concomitanza della dissoluzione nel PSUP, deve dunque essere inteso come un ultimo tentativo, tragico in quanto destinato al fallimento, di definire ancora i contenuti propri del partito e soprattutto i suoi caratteri distintivi rispetto ad altre forze politiche allora in campo.

Per quanto riguarda i contenuti propri, il libretto fa di tutto per far riconoscere al PIL lo statuto di forza popolare attiva nella resistenza e per fare ciò rivendica un *pedigree* di formazione partigiana attiva, cosa che fu, come detto, negata ripetutamente e in modo assai critico dalle formazioni comuniste e socialiste. Si ricordava così di avere contribuito con alcuni membri del PIL alle operazioni dell'8° Brigata Garibaldi (di cui effettivamente fecero parte Tolloy e gli altri) sugli Appennini forlivesi e ai GAP e SAP della pianura (p. 5), e di avere «i suoi caduti e i suoi imprigionati, i suoi deportati in Germania» (p. 6), al fine di avere così riconosciuto «un inizio onorevole che fa obbligo a tutti di non considerarci come uno dei tanti partiti che nascono nell'Italia liberata» (Ibidem). Quest'operazione risultava importante poiché, come mostrerà un lungo dibattito storiografico sulla resistenza romagnola che arriva fino ai giorni nostri²⁹⁹, la presenza nella regione di forze, come l'ULI

299 Per un riassunto critico di tale dibattito, vedasi di N. Fedel – R. Piccoli, cit.

e poi il PIL, inizialmente attese nei confronti della lotta armata, era fin da allora considerata una delle cause del ritardo romagnolo nello sviluppo della resistenza partigiana locale, anche se per i membri del PIL ciò non significava una rinuncia pacifista alle armi a cui si poteva ricorrere, anche se solo in una logica “difensivista”. Alla fine della guerra, la voce del PIL doveva giustificare retroattivamente i primi rifiuti di partecipare alla resistenza e insistere sul contributo successivo dato alla lotta armata.

Sempre tra i contenuti specifici del PIL evidenziati nel libretto del '45, vi è la riproposizione di alcune tematiche “populiste” che ne avevano caratterizzato la propaganda ideologica durante la guerra e che, nella fase della ricostruzione post-bellica, venivano tradotti: nell'idea di una selezione e “prova”³⁰⁰ della nuova classe dirigente e del nuovo corpo amministrativo dello Stato, una volta “epurato” dal retaggio fascista³⁰¹, in funzione di un'attestata probità morale; nella critica del popolo italiano per il suo acconsentire colposo al trasformismo monarchico e al regime fascista. Questi aspetti, tuttavia, appaiono sorprendentemente secondari rispetto a contenuti che, pur non essendo completamente inediti negli scritti precedenti, nel libretto del '45 assumono un ruolo centrale e caratterizzante del partito. La pubblicazione si apre, infatti, affermando che il PIL «è un partito socialista» e questo in quanto «ritiene necessario in Italia un regime fondato politicamente sull'auto-governo popolare ed economicamente sul collettivismo» e «ritiene che in Italia soltanto la classe del proletariato ha l'interesse e la volontà di realizzare tale

300 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 13.

301 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 12.

regime»³⁰². Rispetto ai partiti socialista e marxista, dunque, il PIL non rivendica ora una distinzione in termini di politiche sociali e nemmeno di strategia politica, volendosi associare ai tentativi di costruzione di “unità proletaria”: il PIL rivendica ora di rappresentare non il “popolo” nella sua indistinzione, ma le classi proletarie, soprattutto quelle non ancora ideologizzate (giovani, apolitici, proletari di partito non classisti)³⁰³ affermando una differenza rispetto al Partito d'Azione o il Partito Repubblicano, perché considerati troppo associati ai “ceti medi”³⁰⁴.

Data la convergenza chiara del PIL con i partiti socialisti e marxisti e l'entrata in competizione con loro sul campo della rappresentanza delle masse “proletarie” e non più di un generico “popolo”, l'autore del libretto doveva comunque tentare di rafforzare l'idea di una distinzione e di una specificità del movimento. Tra i criteri di distinzione rispetto ai partiti marxisti, il PIL respingeva «l'utopia di una rivoluzione proletaria mondiale» accontentandosi di pensare all'Italia; e rivendicava una «struttura di partito» differente, «in quanto noi, per la novità e la severità della nostra dottrina non possiamo che essere un partito qualitativo»³⁰⁵, il che appare oggi un eufemismo per giustificare il debole seguito popolare del partito nonostante i proclami populistici dei suoi militanti e al tempo stesso la concezione di sé come avanguardia. Tuttavia, il principale criterio di distinzione si pone su un altro piano: quello dell'ideologia “pilista” e della sua differenza rispetto al

302 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 3.

303 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 8.

304 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 4.

305 *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 7.

“marxismo”. È qui che entra in gioco la “religione della libertà” e dunque l'impronta inconfondibile di De Martino. Già nella prima pagina, dopo aver ricordato che il PIL è un “partito socialista”, l'autore dell'opuscolo afferma:

[...] A differenza dei grandi partiti socialisti del nostro paese [...] il PIL non fonda il proprio socialismo unicamente sulle dottrine marxiste. Esso ritiene anzi che in Italia si perverrà alla edificazione socialista e ad una stabile democrazia soltanto mediante la diffusione della religione civile della libertà, sintesi e superamento insieme tanto delle dottrine marxiste che del pensiero mazziniano (p. 3).

La religione della libertà giunge così a concepire se stessa nientemeno che come il superamento dialettico – che al tempo stesso lo contiene e lo sorpassa – del marxismo e del mazzinianesimo. Secondo l'acuta osservazione di storici della Resistenza romagnola, più che un tale superamento dialettico, gli scritti del PIL mostrano delle mescolanze di marxismo e di misticismo di matrice mazziniana «che spesso si traducono poi in una sorta di *marxisme moralisé*»³⁰⁶. Tuttavia, De Martino e il PIL credevano ancora in tale superamento e, al momento della loro confluenza in un fronte socialista, immaginavano di diventarne guida attraverso l'innesto di un'ideologia che si voleva non opposta, ma dialetticamente superiore al materialismo storico. L'ideologia proposta dal PIL non si fermerebbe al marxismo, come fatto dai partiti socialisti e comunisti, e farebbe di tale movimento all'interno del fronte social-comunista un'avanguardia in grado di creare un partito unico realmente

306 A. Andreoli et al., cit., p. 201.

proletario «basato non più sui dogmi ma sulla composizione del partito», ossia come espressione reale e diretta delle volontà delle masse proletarie che ne compongono la base. Infatti, in maniera non troppo diplomatica, si attribuivano al marxismo dei partiti in cui si voleva confluire un dogmatismo eccessivo e una falsa rappresentanza dei proletari. Ciò sarebbe stato superabile grazie alla «corrente vivificatrice della religione della libertà che è il lievito necessario perché il nostro popolo, scettico per lunga storia e recenti esperienze, trovi la volontà e l'energia necessarie per l'edificazione socialista» (p. 7). È questo slancio impresso dalla «nostra dottrina idealistica» – ed ecco il debito con Croce finalmente esplicitato – che permetterebbe al movimento socialista di «diventare il mediatore per eccellenza per la costituzione di un fronte repubblicano» più largo (p. 10), vincendo alcune frazioni dei ceti medi e borghesi alla loro perdurante tendenza ad adattarsi e a conformarsi al regime di turno e innestandole sul tronco dell'unità proletaria. Così come si era aperto, il libretto si conclude con un confronto critico ancora con il marxismo (p. 15). Additando il “capitalismo” come «causa di ogni male», la teoria del materialismo storico e dell'internazionalismo proletario «scagionano il popolo italiano di ogni colpa», mentre il PIL insiste sulla necessità di una redenzione morale del popolo che passi per l'espiazione e poi il riscatto: «ma per fare questo – conclude l'autore –, in Italia, sono necessari una fede ed una visione morale e politica della vita e del mondo quale soltanto la religione della libertà può dare» (p. 15).

L'esito politico del PIL e dei suoi membri, confluiti da lì a poco nel Partito socialista di unità proletaria, fanno forse risuonare tali parole come pomposi slanci idealistici, ma crepuscolari, di chi

vuole salvare la propria costruzione politico-ideologica come “sintesi” e “superamento”. Al di là di questo, tuttavia, questi brani mostrano quanto la “religione della libertà” di De Martino stesse continuando la sua transizione dall’infelice matrice del fascismo come religione civile, attraverso la versione crociana, idealista e liberale e la versione “populista” del periodo bellico, verso il suo confluire nel marxismo, anche se in un marxismo del tutto particolare e personale.

Conclusione: I dilemmi dell’antropologo, del marxista e dell’intellettuale populista come lascito dell’esperienza romagnola

Giunta a conclusione, possiamo dire che l’esperienza in Romagna di De Martino durante il periodo bellico è stata di grande importanza per il suo itinerario personale e soprattutto intellettuale, risultando nell’approdo dello storico delle religioni al marxismo sotto il profilo ideologico e politico e al bisogno di stabilire un contatto e di produrre una conoscenza nuova di quel nuovo soggetto storico chiamato “popolo”. Ciò ci riporta, in primo luogo, alla problematica, proposta sotto forma di ipotesi, con cui abbiamo aperto il nostro saggio: quella della convergenza, riconosciuta sorprendentemente da alcuni importanti critici, de *Il mondo magico* con la prospettiva marxista, quantomeno per quanto riguarda la storicizzazione delle categorie e le aperture conclusive, allora del tutto inedite negli scritti scientifici, a questioni riguardanti l’alienazione e la crisi nella società moderna e capitalistica. È in questo senso che l’esperienza della guerra e della Resistenza, con i loro drammi e slanci ideali, non può non suggerire un parallelo tra il

“rischio della presenza” nelle società di interesse etnologico di cui si parla in *Il mondo magico* e lo stesso sentimento presso la società occidentale durante la guerra. Facendone lui stesso esperienza, l'autore traduceva tale sentimento, nei suoi scritti politici, nei termini di una conseguenza di una crisi religiosa della civiltà occidentale. L'esperienza romagnola è dunque un momento in cui si mette in moto quel che Cesare Cases chiama un *transfert* della riflessione dai mondi di “interesse etnologico” al mondo contemporaneo, dai “primitivi” alla società occidentale³⁰⁷. Secondo Cases, tale parallelismo era già presente, in realtà, da prima dell'esperienza romagnola. Nell'opera precedente del 1941, *Naturalismo e storicismo*, pubblicato a guerra certo iniziata, ma prima dell'arrivo in Romagna, De Martino si poneva già domande sulla “crisi” della civiltà occidentale – peraltro, in termini che appaiono sorprendentemente simili a quelli di Gramsci, al tempo non ancora noti, di interregno e di critica dell'indifferenza politica:

La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia. [...] Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare non è lecito. Potrà esser lecito agir male: non operare non è lecito³⁰⁸.

Paradossalmente, rispetto all'opera del '41, ne *Il mondo magico* gli accenni al contesto contemporaneo e i parallelismi tra crisi del mondo magico e crisi del presente si fanno più sporadici, proprio

307 C. Cases, *Introduzione*, cit., p. XXV.

308 E. De Martino, 1942, *Naturalismo e storicismo*, introduzione, pp. 12-

quando la guerra, e quindi la labilità e il rischio di non esserci più, erano diventati delle minacce quotidiane. Un riferimento soltanto implicito, sottolineato dal Cases, sembra quello di una nota, dove De Martino, riconoscendo la possibilità che l'opzione del magismo torni in una società ormai razionale, sostiene che in uno «stato di particolari sofferenze e privazioni, nel corso di una guerra, di una carestia ecc. l'esserci può non resistere alla tentazione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico»³⁰⁹. Per Cases l'assenza relativa di riferimenti alla situazione vissuta da De Martino non significa che non sussista il parallelismo tra mondo magico e mondo contemporaneo – ossia tra contenuto del libro e contesto della sua produzione. Anzi, per Cases la situazione vissuta era ormai penetrata nel pensiero dell'autore fino a confondersi nel suo stesso oggetto di studio, in un processo appunto di *transfert*:

la coscienza di essa ha raggiunto una tale acuità da toccare punte esistenziali che vanificano quella presunzione idealistica [espressa in *Naturalismo e storicismo*, ndr] e invitano al pudore e al silenzio. Quel che accade è una specie di transfert: la carica emotiva inespressa viene proiettata sull'oggetto, la labilità e la precarietà vissute nel presente diventano le costanti essenziali del mondo magico³¹⁰.

Alla luce di quanto visto in quest'articolo, noi sappiamo che quella carica idealistica di cui parla Cases non fu del tutto soppressa. Invitata “al pudore e al silenzio” nello scritto scientifico, essa trovava tuttavia sfogo negli scritti d'ordine politico. Sembra quasi che De Martino portasse avanti, in maniera distinta, due discorsi: un

309 E. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 129, nota 89.

310 C. Cases, *Introduzione*, cit., p. XXV.

discorso scientifico di lungo corso, che si sviluppava nel confronto con lo storicismo crociano e nell'avvicinamento all'antropologia; e un discorso sulla rifondazione sociale e culturale col finire della guerra, dettato da sollecitazioni d'ordine più politico del momento storico. Eppure, quei due discorsi furono portati avanti allo stesso momento, pensati nella stessa mente, ma soprattutto essi si influenzarono reciprocamente. È in questi termini che prende maggior significato, e in parte si spiega, il brano con cui si conclude *Il mondo magico*, con gli accenni alla lotta di liberazione nel presente:

Senza dubbio la liberazione che si compie attraverso la magia è assai elementare, ma se l'umanità non se la fosse mai guadagnata, non le sarebbe mai stato possibile porre l'accento sulla liberazione che oggi l'affatica, la reale liberazione dello "Spirito". E la lotta moderna contro ogni forma di alienazione dei prodotti del lavoro umano presuppone come condizione storica l'umana fatica per salvare la base elementare di questa lotta, la presenza che sta garantita nel mondo.

In tale brano conclusivo, l'evocazione delle "lotta moderna" mostra quanto la crisi nel mondo magico e la crisi del mondo contemporaneo richiedano entrambe all'uomo uno sforzo equivalente per il proprio riscatto. Tale idea, peraltro, si tinge qui esplicitamente di tonalità marxiste. Il parallelismo tra mondo magico e mondo contemporaneo assume così nuovi significati durante il soggiorno romagnolo, poiché la teoria marxista diventa strumento di interpretazione della crisi, mentre la politica socialista diventa strumento del riscatto. Come abbiamo visto, infatti, è in Romagna che si prefigura, in De Martino, il primo tentativo di sintesi tra

“religione della libertà” e marxismo, in un confronto tra religione e marxismo che l’autore rinnoverà a fasi alterne fino a *La fine del mondo*, ultima opera incompiuta e pubblicata postuma, sulle apocalissi culturali: in essa, come noto, De Martino metterà in relazione finalismo marxista e apocalissi religiose. Si tratterà di una fase biografica e intellettuale demartiniana certo molto diversa, ma è degna di nota la continuità della riflessione attorno alla questione del legame tra religione e marxismo e dei tentativi di De Martino, sia da intellettuale militante nella Resistenza che da maturo antropologo della crisi dell’Occidente, di immaginarne una sintesi o, quantomeno, una convergenza.

Lo slittamento della “religione della libertà” verso il marxismo era contemporaneo anche all’emergere di un interesse nuovo per il “popolo”, il quale rivelava, sotto gli occhi dell’intellettuale, la propria soggettività e autonomia storica con la Resistenza e la guerra di Liberazione: fu infatti durante la guerra che, agli occhi di De Martino, il “popolare” si rivelò essere il contesto in cui era possibile il riscatto e la rigenerazione sociale e culturale del paese o addirittura della civiltà intera. Tuttavia, i suoi tentativi di “connettersi” – parafrasando Gramsci – con il popolo “sentimentalmente” non ebbero molto successo, limitati com’erano alla diffusione di scritti non sempre accessibili e caratterizzati da una vena troppo filosofica e idealista che, senza il sostegno di una prassi politica diffusa e generalizzata, erano destinati a sembrare, al lettore della base, vuoti proclami. Secondo le fonti di Belletti, a Cotignola De Martino portava sempre con sé il suo *La religione della libertà* e lo sottometteva spesso a discussione a tutte le persone che incontrava, sia nei circoli e negli incontri politici clandestini sia con le persone

del “popolo” che incontrava o che lo ospitavano. Se le prospettive politiche di critica del sistema partitico italiano e della classe dirigente trovavano interesse ed eco nei lettori dei fogli clandestini, non sembra che gli slanci rivoluzionari, per non dire quasi religiosi, di De Martino avessero fatto presa. Così come gli scritti del PIL e di De Martino non attecchirono presso altri esponenti intellettuali della Resistenza, i Cotignolesi, secondo quanto sostenuto da Belletti, mal sopportavano il De Martino quando faceva propaganda della sua “religione della libertà”.

Alla fine della guerra il nuovo “populismo” dell’intellettuale si presentava dunque con un contrasto, all’epoca ancora insoluto, fra l’intenzione di rappresentare il “popolo” e la capacità effettiva dell’intellettuale stesso di stabilire quel che Gramsci aveva appunto chiamato, nei suoi Quaderni ancora sconosciuti, una “connessione sentimentale” e organica con il popolo e le classi subalterne. L’interrogativo su come *rappresentare* il “popolo” era solo emerso tra le preoccupazioni di De Martino, senza ch’egli fosse stato, per il momento, in grado di trovarvi una risposta concreta e soddisfacente.

Secondo alcuni storici della Resistenza in Romagna, durante la guerra, l’azione puramente intellettuale di alcuni esponenti politici era destinata al fallimento se al lavoro intellettuale e all’attività teorica fosse stato dissociato l’impegno civile:

[...] la cultura, intesa nella sua accezione tradizionalmente umanistica, appare del tutto inadeguata, soprattutto perché, con la Resistenza, essa non viene più gestita dalla ristretta aristocrazia intellettuale, ma si dilata in una vasta adesione popolare. La

riflessione teorica si connette subito alla prassi politica e la cultura diviene, senza alcun diaframma, impegno politico e civile³¹¹.

De Martino aveva cominciato a capire tutto questo e a sentire anch'egli il bisogno di tale connessione tra riflessione teorica e prassi politica. In tale prospettiva si era adoperato, come visto, per trasmettere sapere e dibattere da filosofo con i partigiani con cui discorreva e che cercavano riferimenti intellettuali e ideologici per capire il mondo in cui venivano catapultati. Tuttavia, il suo tentativo di impegno resistenziale non ebbe il risultato sperato di tramutarsi in una figura eroica di intellettuale che lotta tra e con il popolo. La Resistenza fu dunque al contempo una scoperta e una fonte di frustrazione, una sorta di "incontro mancato", seppur desiderato, con il popolo: scoperta del "popolo" e della necessità di rappresentarlo; e fonte di frustrazione per l'incapacità di stabilire un rapporto organico con esso sulla base degli spunti ideali e ideologici troppo personali e audaci, contrassegnati da note mitiche e religiose, come quello della "religione della libertà".

Tale fallimento è tuttavia molto importante per la comprensione dell'evoluzione dell'impegno civile e intellettuale di De Martino. Esso fu solo l'inizio di una ricerca, suggerita proprio dall'esperienza romagnola, di nuovi modi di rappresentare il "popolo" e il "popolare". Anche se dall'esito negativo, infatti, quel primo tentativo di "andare verso il popolo" sarà rinnovato in modo più maturo e scientifico nel dopoguerra, facendoci meglio intendere il significato che, in tale ricerca, ebbe l'incontro con i testi gramsciani. Nel dopoguerra Gramsci dal punto di vista teorico, la

311 A. Andreoli et al., cit., p. 180.

militanza socialista dal punto di vista politico e poi la pratica etnografica dal punto di vista scientifico costituiranno diverse possibilità, più credibili, di risposta a tale problema del rapporto tra intellettuale e popolo. In questa prospettiva, la formulazione del concetto di “folklore progressivo” e addirittura la “scoperta” del campo etnografico con gli studi etnologici sul Sud possono essere intesi come tentativi ulteriori di dare risposta a quell’interrogativo sorto in Romagna. Lo slittamento – che è al tempo stesso continuità e rottura – del concetto di “religione della libertà” verso un approdo al marxismo ha in un certo senso preparato il terreno all’innesto, per quanto del tutto eterodosso, avvenuto a partire dal ’47, del pensiero demartiniano nella “filosofia della prassi” come soluzione alla questione del rapporto tra intellettuale e cultura popolare, nei termini che Gramsci diede a tale problema. È dunque nella prospettiva di una sintesi tra la sua “religione della libertà” e il pensiero gramsciano che emergerà il concetto di *folklore progressivo*, perlomeno fino al ’51 (quando egli effettuerà un “ritorno a Croce” e si consacrerà appieno alla sua “svolta” meridionalista).

Sul tema del *folklore progressivo* e sul campo etnografico l’esperienza di De Martino in Romagna merita una riflessione ulteriore. È infatti utile ricordare che fu proprio quel primo soggiorno durante la guerra a suggerire a De Martino l’idea di tornarvi in seguito per effettuare una ricerca sul campo. Nel ’50 (e in misura minore nel ’51)³¹², De Martino effettuò in Romagna quello che può essere considerato il suo primo tentativo di effettuare una ricerca sul campo, se si escludono dal novero le visite effettuate in

312 E. De Martino, “Il folklore progressivo emiliano”, in *Emilia*, 1951, n. 3, pp. 251-4.

Lucania presso Rocco Scotellaro tra il '49 e il '51 che furono soltanto propedeutiche alla ricerca vera e propria, avviata nel '52. Le brevi spedizioni scientifiche in Romagna nel '50 e '51 gli erano state suggerite da alcuni ricordi della permanenza a Cotignola durante la guerra, durante la quale De Martino sentì per la prima volta parlare, attraverso la memoria orale, delle lotte di braccianti e mondine della “bassa” padana: nel '51, ad esempio, registrerà nella Camera del lavoro di Conselice i canti popolari che ricordavano il cosiddetto “eccidio di Conselice” del 1890 da parte dei carabinieri nei confronti di lavoratori manifestanti. La ricerca fu tuttavia breve e spezzettata, visto che i soggiorni in Romagna avvenivano in concomitanza con la partecipazione di De Martino a manifestazioni regionali di “cultura popolare”, come il “teatro popolare” e i concorsi di canti e balli e poesia popolare. Tuttavia, tali esperienze furono significative per comprendere l'avvicinamento di De Martino al “campo”.

L'intenzione di tornare in Romagna nel dopoguerra può essere stato il riflesso di una certa frustrazione etnografica vissuta durante la guerra. Durante il periodo della Resistenza non era certo possibile immaginare una ricerca sul campo dati gli impegni e i pensieri di altro genere, ma è comunque importante ricordare che fu proprio in quel periodo che De Martino maturò il sentimento e percepì il bisogno di una nuova forma intellettuale di contatto empatico con il “popolo”, senza però trovarvi immediatamente soddisfazione. Vista retrospettivamente, l'esperienza romagnola durante la guerra potrebbe quasi apparire come un “incontro etnografico mancato”. La dimensione popolare della guerra aveva fatto sì che De Martino associasse la cultura popolare romagnola, soprattutto dei braccianti attori della modernità agricola, a una dimensione progressista, il

folklore progressivo appunto, distinto dalla natura crepuscolare che egli più tardi riconoscerà nel folklore dei culti agrari meridionali. Eppure, ancora negli anni '40 vi sarebbero stati in Romagna elementi sufficienti di folklore "tradizionale" per l'analisi di un etnologo attento: tali elementi si manifestavano essenzialmente, anche qui come noterà nel Sud, in culti, rituali, credenze e saperi legati al mondo ciclico e incerto dei campi e soprattutto del grano: proprio a Cotignola esiste, infatti, il rito della *Segavecchia* – simile ad altri presenti in ogni cittadina romagnola nel mese di marzo a metà Quaresima – durante il quale il fantoccio raffigurante una "strega" viene segato per segnare la fine dell'inverno e propiziare il ritorno alla vita, soprattutto nei campi di grano; e legati al ciclo del grano erano tutti i riti di passaggio e tutta la simbologia contadina ancora attiva, anche se in forma già residuale, negli anni della guerra. Chiedersi perché De Martino non colse questi aspetti ha senso solo con uno sguardo retrospettivo, consapevole delle sue evoluzioni successive e dei suoi studi sulla Taranta nel sud. Eppure ciò serve a ricordare quanto De Martino, proprio durante la guerra in Romagna, avesse sentito il bisogno di connettere la sua filosofia alla pratica politica, ma anche di annodare un contatto con la cultura popolare senza però sapere come fare, trovandosi dunque limitato dalla sua figura distaccata di "Professore"³¹³. Si può dunque dire che il

313 In questa prospettiva è interessante confrontare la traiettoria di De Martino con quella di Pietro Spada, suo compagno di partito e concorrente interno. Ricordiamolo, Spada era stato il principale redattore dei primi numeri dei fogli clandestini e aveva mal digerito l'influenza filosofica di Tolloy e soprattutto di De Martino sull'impostazione politica del PIL. Spada criticava dunque De Martino perché troppo idealista e filosofo, distaccato dalla lotta reale e concreta, ingaggiando con il "Professore" una lotta simbolica su chi fosse più

primo soggiorno romagnolo durante la guerra costituisce la prima “scoperta del popolare”, che dunque precede la svolta meridionalista e la “scoperta del Sud” a cui essa è spesso associata. Fino all’inizio degli anni ’50, infatti, l’attività di De Martino si configurava, più che come “meridionalista”, nel senso di un rinnovamento culturale italiano in senso largo: per questo, a guerra conclusa, la sua adesione socialista e poi comunista si iscriverà non ancora, per qualche anno, nella prospettiva meridionalista, ma in una prospettiva, invece, come evidenziato da Severino, «inerente ad una politica culturale di partito nel quale egli si inseriva come intellettuale laico»³¹⁴. Ma tale esperienza romagnola può gettare nuova luce proprio sulla “svolta meridionalista” successiva come tentativo di trovare nuove risposte ai dilemmi sorti a proposito del rapporto tra intellettuale e “popolo”. In questi termini, si comprendono meglio le

genuinamente in grado di rappresentare il “popolo” al di là dei proclami demagogici. Dopo la guerra, Spada diventerà scrittore, non solo di quel resoconto storico romanzato a noi di aiuto prezioso per ricostruire la storia di De Martino, ma anche di racconti in dialetto, spesso di stile boccaccesco, che hanno rilanciato il romagnolo come lingua in prosa e di cui uno è proprio sulla vita e le tradizioni popolari. Sarebbe stato bello, d’altronde, avere traccia di quel che De Martino pensava del dialetto romagnolo, lingua corrente e probabilmente a lui straniera durante il suo soggiorno. Si tratta in particolare di Anonimo Romagnolo (Pietro Spada), *I cavalieri antichi. In t’la stala ad Finôn*, Longo, Ravenna 1975. Curiosa coincidenza, tra le pubblicazioni di Spada vi è anche una storia per bambini in italiano che si intitola *La vera storia della fine del mondo* (P. Spada, Milano 1985), dove si racconta di un mondo animale, metafora del mondo umano, dopo il disastro nucleare.

314 V.S. Severino, *Italia religiosa*, cit., p. 22.

considerazioni dello stesso De Martino a proposito del “campo” nel Sud³¹⁵:

Io penso che intorno a queste spedizioni organizzate dovrebbero raccogliersi gli intellettuali italiani, a qualunque categoria essi appartengono, narratori, pittori, soggettisti, registi, folcloristi, storici, medici, maestri ecc. Il nuovo realismo, il nuovo umanesimo, manca, per quel che mi sembra, di questa esperienza in profondità, e spedizioni di questo genere costituiscono un'occasione unica per formarsela, e per colmare quella distanza tra popolo e intellettuali che Gramsci segnalava come uno dei caratteri salienti della nostra cultura nazionale.

Nel dopoguerra, dunque, nuove soluzioni a questo problema saranno date dall'esperienza politica socialista in Puglia; dalla lettura di Gramsci; dalla ricerca sul *folklore progressivo*; e infine dall'esperienza etnografica come connessione con il popolo. Ma questa è un'altra storia e richiederà una riflessione più lunga sul rapporto tra De Martino e marxismo, che si snoda da queste basi fino agli ultimi sviluppi de *La fine del mondo*, attraverso chiaramente il momento gramsciano e del folklore progressivo e il dibattito con il Partito comunista: una riflessione globale sul rapporto tra De Martino e il marxismo che, basandosi sugli studi già compiuti da altri studiosi su tematiche e periodi parziali, ci proponiamo di sviluppare prossimamente.

315 E. De Martino, “Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni contadine del Mezzogiorno – Importanti sviluppi della iniziativa Zavattini”, *Il Rinascimento d'Italia*, 1 settembre 1952.

* Questo saggio si basa su una ricerca condotta in qualità di “chercheur résident” presso l'École française de Rome sul legame o sulla convergenza tra antropologia e studi gramsciani attorno alla questione della politica del “popolo”, grazie a un finanziamento dell'EFR stessa e del CNRS francese (Soutien mobilité EFR-INSHS 2016). La ricerca si inserisce nel quadro più largo di un programma scientifico sulle figure di Antonio Gramsci e Ernesto De Martino promosso da un accordo di cooperazione scientifica tra l'EFR, l'Associazione internazionale Ernesto De Martino, la Fondazione Istituto Gramsci e l'EHESS di Parigi, programma intitolato *Ripensare il popolare, ripensare la cultura*. Si desidera ringraziare tutti i partecipanti a questo programma, tra i quali in particolare Marcello Massenzio e Beppe Vacca, per le indicazioni, i consigli e la guida intellettuale; la Direttrice dell'EFR, Madame Catherine Virlouvet, e il direttore della sezione moderna e contemporanea, Fabrice Jesné; il professor Luciano Casali, per le indicazioni offerte; le persone incontrate a Cotignola, tra le quali impossibile non ricordare Mario Baldini e l'Associazione Primola. Un ringraziamento particolare alle istituzioni culturali e alle loro direzioni e servizi bibliotecari e archivistici che hanno aperto le loro porte con indicazioni spesso fondamentali e reso possibile l'accesso ai documenti: a Roma, della Fondazione Istituto Gramsci, dell'EFR, della Biblioteca Nazionale e della Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea; a Bologna, dell'Istituto Gramsci Emilia-Romagna e dell'Istituto Parri; a Ravenna, dell'Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea, della Fondazione “Casa Oriani” e della Biblioteca Classense; a Forlì, dell'Istituto Storico della Resistenza e dell'Età Contemporanea di “Casa Saffi”; a Cesena, della Biblioteca Malatestiana; a Cotignola, della Biblioteca comunale “Luigi Varoli”; e a Imola, del CIDRA. Sia permesso un ricordo dei miei nonni, i quali fecero l'esperienza della guerra, alcuni in Meridione, altri in Romagna poco lontano dalle zone di cui qui si parla – sullo stesso fronte sorvolato dal bombardiere “Pippo” – e con i quali, a dieci anni, per la “tesina” di quinta elementare, misi in pratica un primo tentativo di recupero di storia orale che si è rinnovato fino alla loro scomparsa e che provo ancora a rinnovare altrove, quando l'antropologia mi porta su campi lontani ma in fin dei conti non così diversi. La ricerca è cominciata proprio quando veniva a mancare l'ultimo dei miei nonni, lasciandomi l'impressione duplice e contraddittoria che fosse ormai troppo tardi fare una ricerca di questo tipo e al tempo stesso che fosse tanto più necessario non solo tenere viva, ma attualizzare la memoria di un'epoca che, proprio come quella attuale, vede riemergere il bisogno di rigenerazione sociale e civile per vie inedite di fronte alla crisi di un mondo chiuso su stesso.

PROGRESSO SCIENTIFICO E CONTESTO CULTURALE*

Presentazione

Il testo che riproduciamo obbliga a fare un viaggio nel tempo: il concetto di *crisi*, così familiare ai lettori di de Martino, acquista qui – nel momento storico in cui il dibattito si svolge – una specificità e una drammaticità che oggi probabilmente riusciamo ad afferrare solo in parte. Siamo nell'aprile del 1963, de Martino viene invitato in qualità di etnologo e storico delle religioni a partecipare a una tavola rotonda organizzata da una prestigiosa rivista – “Civiltà delle macchine” – intorno al problema dei rapporti tra progresso scientifico e contesto culturale; gli altri invitati sono, come vedremo, un filosofo (Ugo Spirito), uno storico del diritto (Carlo Jemolo), un biofisico (Adriano Buzzati-Traverso) e un teologo (Raimon Pannikar). Il

* Tavola rotonda promossa da “Civiltà delle macchine” e tenutasi a Roma il 30 aprile 1963. Partecipanti: Francesco d'Arcais, Adriano Buzzati-Traverso, Ernesto de Martino, Arturo Carlo Jemolo, Raimon Panikkar e Ugo Spirito.

tema proposto sembra riprendere il filo di un dibattito accesi in Italia negli anni del secondo dopoguerra, quando in ballo era il rapporto tra progresso culturale e contesto sociale, ma le date avvertono che si tratta d'altro: siamo all'indomani di quella crisi politico-militare che fu chiamata senza enfasi "crisi dei missili di Cuba" ma che rappresentò il capitolo più drammatico della Guerra Fredda, con la temuta e improvvisa materializzazione dello spettro atomico sulla scena del mondo, tanto da far sorgere – forse per la prima volta nella storia – una giustificata paura per la "fine della civiltà". Non è più il nostro paese a confrontarsi con la nozione di progresso, è il mondo intero che ora si chiede dove ci sta portando la scienza occidentale e cosa hanno fatto e fanno gli scienziati, soprattutto quelli che non hanno preso le distanze dalla generazione degli "apprendisti stregoni", per usare la fortunata espressione di Jungk. Per tre mesi – dal settembre al novembre 1962 – il mondo è stato, come intitolavano i giornali, "col fiato sospeso"; ed ora, che il processo di disgelo sembra più o meno avviato, è il momento degli intellettuali, chiamati finalmente a rivedere i fondamenti della civiltà occidentale e a riflettere sulle "promesse e minacce" della scienza e della tecnologia contemporanee.

Mentre stava per verificarsi in Italia una provvida invasione di convegni libri e film sul tema del rischio atomico, pochi sapevano che de Martino aveva iniziato da qualche mese, per proprio conto e in una prospettiva ben più ampia, la grande ricerca sulle apocalissi culturali. Il direttore della rivista e i partecipanti alla discussione non sembrano esserne informati, ma certamente conoscevano grazie all'uscita di *Furore Simbolo Valore* il vistoso protendersi del suo raggio di indagine. D'altra parte, come il lettore avrà modo di costatare, nessuno degli intervenuti fa riferimento alle proprie ricerche e il di-

battito tende anzi a privilegiare il punto di vista delle discipline, non quello dei singoli studiosi – cosa oggi quasi inconcepibile. Così come viene evitato, per iniziativa del moderatore e col tacito assenso di tutti, ogni accenno al libro sulle *Due culture* di Snow, che in quegli anni stava provocando accese discussioni e non sempre d'alto profilo; (lo stesso de Martino sarà chiamato un mese più tardi a dire la sua sulla questione delle “due culture” in una tavola rotonda organizzata da “Il Giorno”, con Andrea Barbato, Franco Lombardi, Nicola Perrotti e Natalino Sapegno: segno evidente del ruolo di primo piano che lo studioso continuava a detenere nei dibattiti dell'epoca, a dispetto della sua fama postuma di intellettuale scomodo e isolato).

Il luogo in cui si svolge la nostra tavola rotonda è la spartana ma accogliente redazione romana (Piazza del Popolo 18) di “Civiltà delle macchine”, il bimestrale fondato dieci anni prima dal direttore generale di Finmeccanica (Giuseppe Nuraghi) e da un ingegnere apprezzato per le sue doti di organizzatore, ma famoso soprattutto per le sue raccolte di versi (Leonardo Sinisgalli). Anche se nel 1963 la rivista ha cambiato proprietà (è passata all' IRI) e da alcuni anni il direttore non è più Sinisgalli, ma Francesco D'Arcais - che ha non poco frenato lo slancio laico dei primi tempi – l'aria che vi si respira è ancora pura e moderatamente frizzante: c'è grande attenzione al rigore intellettuale, e nessuna concessione alle chiusure e alle pedanterie accademiche; grande fiducia riposta nella conciliazione tra letterati e scienziati, ma anche grande diffidenza nei confronti dei pifferai della nuova rivoluzione industriale. Il livello degli articoli e dell'apparato iconografico non è più quello, eccelso, della conduzione-Sinisgalli, ma resta nettamente al di sopra della media, in un periodo in cui il panorama delle riviste è particolarmente ricco e avan-

zato. In ogni caso è il luogo ideale per ospitare dibattiti come quello che leggiamo.

È stato sostenuto varie volte, anche da autorevoli testimoni, che il taglio iniziale della rivista risentiva «dell'eco delle dispute sorte attorno al testo di C. P. Snow, tanto celebrato negli anni Cinquanta»; ma *Le due culture* uscì come articolo nel 1956 e come libro nel 1959 (in Italia verrà tradotto nel 1964), mentre il progetto di *Civiltà delle macchine* risale a parecchi anni addietro ed è casomai precorritore di quelle dispute: il suo statuto, mai interamente esplicitato ma ricostruibile dai primi editoriali, è l'annuncio di una "Civiltà del miracolo", che per attuarsi richiede il coinvolgimento nell'ambito delle scienze di tutti gli intellettuali aperti all'innovazione (ed è significativo che all'appello gli "umanisti" rispondessero con assai maggiore entusiasmo degli scienziati puri). Una Civiltà del miracolo (economico) annunciata non come una roboante profezia, ma come un nitido dato di fatto, registrabile, e da *studiare*, cominciando proprio dalla elaborazione di un concetto di "macchina" diverso da quello tradizionale. Certo – al di là della sobrietà e dello spirito critico con cui questa operazione veniva condotta dalla rivista – si registravano acuti che oggi percepiamo stonati, come il grande entusiasmo di fronte alle "sagome scintillanti degli impianti industriali di Marghera", non offuscato da alcuna preoccupazione per l'inquinamento che producevano, o il rinnovato tentativo di "umanizzare" la macchina, attraverso slogan destinati a imprimersi nella nostra memoria – come le "viscere" del radar, lo "scheletro" della centrifuga, l'"uovo" del reattore, l'"arteria" telefonica, ecc – e tutto ciò all'ombra di una inalterata fiducia (anche se non la certezza) in una evoluzione della scienza affidata per gran parte alle buone intenzioni. Tratti che inchiodano, inevitabilmente, la rivista nel cuore degli anni del boom economico;

tanto che la sua chiusura, avvenuta nel 1979, apparve ai più opportuna, se non tardiva.

Da che parte stava “Civiltà delle macchine”? Ovviamente non dalla parte degli operai. Dino Buzzati, fratello del Buzzati-Traverso presente al nostro dibattito, elogiava la rivista essenzialmente per due motivi: primo, per il netto rifiuto a farsi portatrice di istanze divulgative (è il lettore che deve “innalzarsi”); secondo, per avere fatto proprio il principio che «è barbara la glorificazione a priori del lavoro operaio voluta dal marxismo». Tuttavia, tra i sostenitori della rivista non mancano nomi canonici della sinistra del tempo – Moravia, Fortini, Paci, Caproni, Argan, Ferrata – e chi scriveva su quelle colonne proveniva spesso (compreso Sinisgalli) dall’esperienza del “Politecnico”. Si disse pure che in fondo “Civiltà delle macchine” non faceva che coprire uno dei grandi vuoti lasciati dalla rivista di Vittorini: il discorso relativo appunto al rapporto uomo-macchina, in una prospettiva non operaia, ma nemmeno grossolanamente filo-confindustria. Insomma, Sinisgalli pareva avere imboccato – insieme a Olivetti e pochi altri – quella che oggi chiamiamo, semplificando, “la terza via”, destinata come si sa a percorrere un breve ma significativo tratto della vicenda nazionale. Nei fatti, la rivista, pur partecipando ai dibattiti sui grandi mutamenti che si verificavano in quegli anni, restò sempre fedele, con il suo richiamo all’unità rinascimentale del sapere, a una concezione impolitica e squisitamente “tecnica” dei problemi della scienza e dell’arte – il che non le impediva di rappresentare – nel panorama culturale una posizione di punta o, come si diceva allora, d’avanguardia. Soprattutto nel settore della comunicazione visiva: le copertine, i servizi e il “lancio” (mai acritico) dei più famosi esempi di design industriale degli anni del boom – dove il “bello” non si limitava più a far da decorazione – fecero scuola, al

punto che oggi per avere un'idea dell'arte italiana del secondo dopoguerra, bisogna cominciare secondo molti proprio da qui, da riviste-laboratori come quella che sfogliamo.

Questa che segue è la *prima* tavola rotonda, in ordine di tempo, promossa da “Civiltà delle macchine” e va letta come un segnale tra i tanti della svolta impressa dalla nuova gestione, particolarmente interessata al processo di rifondazione degli statuti delle scienze umane che si va svolgendo nell'alta cultura del paese, tutta presa dagli effetti della nuova rivoluzione industriale ma anche impreparata a reggerne l'urto. La rivista sta prendendo coscienza del fatto che lo sperato dialogo tra letterati e scienziati, proprio per la resistenza di questi ultimi, rischia ora, sopito il primo slancio, di isterilirsi in una squisita serie di monologhi paralleli o, peggio, di inni a una divinità bifronte artificiosamente creata sia per i fedeli di Orfeo che per i fedeli di Prometeo. Si sente l'esigenza di allargare il dialogo, e subito, a chi nel frattempo sta scalpitando e che probabilmente non farà la parte né dell'entusiasta né del diffidente. Questo terzo soggetto era stato già da Sinisgalli individuato nel sociologo, che tuttavia aveva svolto fino ad allora una presenza ausiliaria o occasionale; ed anche al filosofo non era stata data voce, se non in un caso eccezionale, quando la rivista nel 1954 aveva ospitato il testo della storica conferenza di Enzo Paci intitolata *La tecnica e la libertà dell'uomo* (dove peraltro si contestava la concezione antropomorfa della macchina presente nelle discussioni sulla cibernetica e non disdegnata, come abbiamo accennato, dalle colonne di “Civiltà delle macchine”). Assente in assoluto dagli indici della rivista fino al 1962, l'antropologia culturale troverà, assieme alla psicologia del profondo e alla psicologia sociale, qualche esiguo spazio negli anni del dopo-boom, e avrà l'onore di partecipare alla cerimonia degli addii con l'importante ar-

ticolo di Vittorio Lanternari sulla religione popolare, comparso proprio sul numero di chiusura (4-6, 1979: un numero interamente dedicato al tema “Religioni e Cultura”, con articoli di Antiseri, Eliade, Koenig, Panikkar, Ries, Simcik e altri).

Con quali criteri erano stati scelti i componenti della tavola rotonda? Oggi, probabilmente, non ci porremmo neppure una domanda simile: ma è lecito presumere che in quegli anni vigesse un minimo di ponderatezza, soprattutto da parte di una rivista che fin dalla fondazione si era fatta un vanto nella scelta dei propri collaboratori e interlocutori, senza lasciare nulla al caso. A prima vista, l’asimmetria della compagine lascia un poco perplessi: un solo scienziato “puro” (Buzzati-Traverso) alle prese con quattro esponenti delle scienze umane! Ed anche sul piano politico-culturale fa pensare l’assenza, si direbbe programmatica, di un marxista ortodosso e la presenza di converso di due intellettuali poco graditi a Togliatti come Spirito e de Martino. Di qui la totale mancanza di scontri accesi, nel corso del dibattito, che scorre pacato e alto senza mai incepparsi nella polemica fine a se stessa o nella difesa dei confini disciplinari.

Sulla carta, i due fronti possono sembrare netti: da una parte lo scienziato e l’intellettuale laico (da Martino), dall’altra un liberale cattolico (Jemolo) e un sacerdote impegnato nei lavori del Concilio Vaticano II (Panikkar); al centro, un filosofo come Spirito, noto per le sue idee sulla scienza ma anche per l’ardito ponte che aveva a suo tempo costruito tra corporativismo fascista e collettivismo comunista. Per il resto erano uomini – tranne Jemolo – nel pieno dell’attività creativa e destinati – tranne de Martino – a durare ancora a lungo. Proprio nell’anno in cui si svolge la tavola rotonda, Buzzati-Traverso (1913-1983) realizzava il suo progetto più ambizioso, fondando a Na-

poli il Laboratorio Internazionale di Genetica e Biofisica, un istituto che ebbe vita difficile e breve sotto la sua direzione, ma intensissima. Oltre alla sua opera di denuncia dei pericoli connessi alla radioattività, è nota anche la sua posizione di punta nelle campagne per la diffusione degli anticoncezionali, che doveva costargli dure critiche da parte del Vaticano. Nel 1969 uscirà il suo libro di maggior successo: *L'uomo su misura*, pubblicato dal Laterza. – In forte ascesa era nel 1963 anche Panikkar (1918-2010), reduce da un lungo soggiorno di studio in India che frutterà la stesura del suo libro più famoso (*Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, edito a Londra nel 1964 e tradotto in Italia nel 1976). Appassionato sostenitore del dialogo interreligioso, sarà autore prolifico e assai apprezzato in ambienti terzomondisti (è in corso di pubblicazione, presso la Jaka Book, la pubblicazione dell' *Opera Omnia*).

La posizione “morbida” e in taluni momenti anche molto aperta di Panikkar nelle fasi del dibattito, permetterà a Jemolo ad assumere il ruolo, a lui congeniale, di difensore ad oltranza del cattolicesimo più puro – presentato come una macchina sminuzzatrice di intolleranze, superstizioni e misticismi, ben più risoluta in questo senso rispetto all'ebraismo e l'islamismo, e quindi terreno predisposto alla curiosità e allo sviluppo dello spirito scientifico. Carico di fama e di anni di magistero, autore di un libro divenuto subito un classico (*Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, 1948), Jemolo apparteneva, insieme a Calamandrei, Chabod, Omodeo, ecc., a quella generazione di intellettuali che dopo aver firmato il Manifesto di Croce e dopo aver prestato giuramento al Fascismo era passata al Partito d'Azione, intrattenendo nel dopoguerra cordiali rapporti sia con la sinistra liberale che con il Vaticano. Negli anni '60, pur avendo perso gran parte della combattività, veniva regolarmente invitato a dire la

sua in tutti i dibattiti che si accendevano attorno a questioni di politica culturale. Morirà novantenne, nel 1981. – Antiliberal e antidemocratico continuava invece a professarsi Ugo Spirito (1896-1979); da anni sosteneva da un lato che la filosofia dovesse trovare la propria concretezza nelle scienze sociali e dall'altro che la scienza fosse la sola *metafisica* in grado di offrire una visione "onnicentrica" del mondo. Nel 1963 egli era reduce da due lunghi soggiorni in Urss e in Cina, che lo avevano portato a guardare con fiducia gli sviluppi della rivoluzione maoista. La sua posizione nel dibattito è tuttavia alquanto defilata e da una prima impressione non sembra che egli abbia affatto voglia di parlare delle proprie esperienze, passate e recenti.

D'altra parte, questo tenersi "sulle generali", col tacito assenso del conduttore, è anche un patto che caratterizza l'andamento del dibattito, il quale, pur tenendo spesso conto dei nuovi agguati che la scienza dovrà affrontare, disdegna ogni riferimento preciso alla grande paura dei mesi appena trascorsi e il problema del pericolo atomico viene evocato solo fuggevolmente (guarda caso proprio da de Martino) e resta nel complesso il convitato di pietra a cui volutamente non si dà parola, proprio per mantenere "alto" e uniforme il livello del dibattito. Anche se non mancano momenti di tensione, i punti di raccordo sono numerosi (primo tra tutti il rifiuto in *toto* della visione della scienza dei positivisti) e l'unico concetto su cui sorgono contrasti di fondo è quello di *civiltà cristiana*. A questo proposito, il lettore noterà l'insistenza con cui de Martino batte su un punto-cardine del libro che ha appena incominciato a scrivere, e cioè che il Cristianesimo frantumando la concezione ciclica del tempo «ha rotto anche con una esperienza della vita e del mondo che escludeva nel modo più radicale il tema della storia e del progresso». L'autore che de Martino cita a sostegno di questa tesi è naturalmente Culmann,

ma l'unico a cogliere il riferimento è Panikkar, mentre poco pertinente ci appare l'opposizione di Buzzati-Traverso, tutta tesa a ridimensionare il peso della rivoluzione cristiana su questo punto (ben prima della Patristica, Lucrezio avrebbe elaborato un concetto analogo a quello moderno di progresso: ma Lucrezio, vien da obiettare, come pure Virgilio, da chi era letto?).

Un altro momento di divisione è quando il direttore della rivista pone il dilemma dell'*universalità* o relatività dei valori della scienza. Ugo Spirito ripete aggiornandolo quello che scrive dagli anni '30 e cioè che la scienza occidentale, da Galilei in poi, proprio in quanto espressione di una civiltà superiore è destinata a rappresentare nel futuro – quando si sarà liberata del tutto dai vincoli della religione e della filosofia – la forma assoluta e unica del sapere: lo dimostrerebbe il fatto che la cortina di ferro che divide il mondo a livello ideologico e militare, non lo divide al livello della ricerca scientifica, che evolve proprio grazie alla competizione in atto. Ma questa è una prospettiva che non piace a Jemolo: come si può guardare senza timore a un mondo retto dalla sola ragione, un mondo senza più miti e battaglie d'idee? (Jemolo, sordo ai richiami di Buzzati, tende a identificare la scienza con la ragione di Cartesio). Quanto a de Martino, il suo concetto di scienza è tutto dentro il concetto di cultura che ha elaborato da tempo: «la scienza occidentale nasce dall'*ethos* di porre la natura al servizio dell'uomo e questo *ethos* racchiude un ideale di collaborazione interumana; quindi appare subito non soltanto come un valore universale, ma come un valore che *comanda* l'universalizzazione». Ma è anche vero, aggiunge de Martino, che la scienza occidentale non ha preso ancora pienamente coscienza dell'intima ragione di questo *ethos* e non si è liberata delle scorie magiche che ne fanno ancora un sapere corporativo, riservato a pochi

gruppi e impiegato a danno dei meno privilegiati: l'esempio più recente e drammatico di questa resistenza è certamente il "segreto atomico" – ma questo è un argomento che forse nessuno dei suoi interlocutori intende approfondire.

L'ultimo punto in cui emerge chiaro il tentativo di de Martino di vivacizzare la discussione è il problema dell'innesto della scienza e della tecnica occidentali nei paesi in via di sviluppo. Mentre Jemolo, Spirito e Buzzati tendono, in questo scorcio della tavola rotonda, a rivangare ragionamenti che all'epoca circolavano liberamente, anche in sedi non specialistiche, Panikkar e de Martino hanno l'opportunità di far valere le proprie esperienze e competenze. Panikkar, che ha assistito dal 1954, come missionario apostolico, alle fasi più difficili del processo di decolonizzazione in India, ci parla della enorme potenza del colonialismo scientifico, che può produrre fenomeni di ebbrezza tecnologica e imporre l'importazione di una diversa struttura mentale. Per cui viene da chiedersi (il lettore noterà l'affondo di Panikkar) se una sorta di *sottosviluppo scientifico* «non sia per un certo tempo l'unica condizione per poter conservare alcuni dei valori umani più fondamentali che la scienza minaccia di soffocare», così come è avvenuto in India dopo la proclamazione dell'indipendenza. Ma la provocazione viene presa sul serio solo da de Martino che sta seguendo, come è noto, con molta attenzione le ricerche dell'"alleato" Vittorio Lanternari sui sincretismi culturali operati dai movimenti di liberazione: e qui decide di far entrare nel discorso due concetti di preta parte antropologica: il concetto di *acculturazione patogena* (che ha ovviamente effetti psichici e sociali ben più squassanti della "sbornia" di cui parla Panikkar) e il concetto di *via nazionale alla scienza e alla tecnica*, applicabile a quei casi in cui la cultura locale reagisce all'infiltrazione riattivando i dispositivi mitico-rituali di cui si è sem-

pre servita, adattandoli alla diversa condizione e ai nuovi rapporti di forza. Ad illustrazione del concetto, de Martino cita l'esemplare caso etnografico dei Songhai del Mali, documentato nel 1954 dal film *Les maîtres fous* di Jean Rouch, dove si assiste alla riplasmazione dell'apparato mitico-rituale tradizionale mediante la chiamata in causa di spiriti desunti dal pantheon dell'amministrazione coloniale. Si tratta di un esempio "classico", ben noto a quanti si sono interessati della possessione in Africa, di cui però pochi in Italia erano allora a conoscenza (il documentario di Rouch era stato presentato e premiato al Festival di Venezia del 1957, ma i distributori lo avevano ignorato): il resoconto di de Martino, pur viziato da qualche svista, è denso e desta naturalmente l'attenzione del piccolo uditorio – non al punto però da imprimere una svolta al dibattito, che si conclude con qualche evidente segno di stanchezza, e la sensazione di avere appena preso atto della complessità del tema proposto.

NB – Il testo che si presenta è quello pubblicato sul numero 3 (1963) di "Civiltà delle macchine". La presenza di numerose sviste e ripetizioni fa avanzare l'ipotesi che si tratti della semplice sbobinatura degli interventi, non rivisti dagli autori.

PROGRESSO SCIENTIFICO E CONTESTO CULTURALE

Scienza e tecnica sono legate nel loro sviluppo alla civiltà occidentale e ai valori ad essa storicamente connessi? Rispondono Buzzati-Traverso De Martino Jemolo Panikkar e Spirito

Civiltà delle Macchine ha preso l'iniziativa di « tavole rotonde » per dibattere problemi che appaiono di particolare interesse e attualità. Al primo di detti incontri, il cui tema è stato esposto come introduzione dal direttore della rivista, hanno partecipato: Adriano Buzzati-Traverso, direttore del Laboratorio Internazionale di Genetica e Biofisica; Ernesto De Martino, ordinario di storia delle religioni all'Università di Cagliari; Arturo Carlo Jemolo, accademico dei Lincei; Raimondo Panikkar, dottore in filosofia, scienze e teologia; Ugo Spirito, ordinario di filosofia teoretica all'Università di Roma. Ecco il testo del dibattito svoltosi il 30 aprile nella nostra sede.

D'ARCAIS - Il tema che vogliamo dibattere può essere esposto nei seguenti termini: intendiamo anzi tutto prendere in considerazione la scienza nel suo significato moderno e quindi, tanto per fissare un dato anagrafico, quella che discende da Galilei, intendendosi compreso nel concetto di scienza anche quello di tecnica: specialmente oggi scienza e tecnica rappresentano due aspetti di un tutto unitario che è sempre figlio dell'epoca galileiana anche se nei suoi attuali sviluppi presenta un *di più* rispetto all'essenza scientifica di cinquanta o sessanta anni addietro.

Vogliamo dunque vedere se: 1) lo sviluppo scientifico dopo Galilei soltanto casualmente si è storicamente realizzato nell'Europa occidentale che ha maggiormente risentito dal pensiero cristiano oppure è derivato dai lineamenti stessi della civiltà occidentale? Naturalmente quando noi parliamo di sviluppo scientifico in un mondo permeato dall'influsso cristiano dobbiamo subito precisare che tale influsso può avere determinato o un diretto apporto di impostazione spirituale e metodologica o una situazione di polemica da parte della scienza risultandone in ogni caso uno sviluppo scientifico in qualche modo legato a questa realtà storica del mondo occidentale. 2) Dalla risposta alla prima domanda noi potremo allora dedurre se i valori della scienza sono universali o legati a un determinato tipo di civiltà; e pertanto vedere se è possibile una universalizzazione della scienza e della tecnica che non sia soltanto una universalizzazione dell'uso di beni strumentali prodotti dalla scienza e dalla tecnica. 3) Si tratta a questo punto di tentare una previsione sul futuro sviluppo della scienza e della tecnica, specialmente sotto il profilo del suo insediamento in popoli di civiltà e cultura diverse da quella occidentale (diciamo per esempio il mondo orientale e il mondo africano). Vogliamo vedere quindi in che modo queste civiltà possono non soltanto assorbire il mondo scientifico-tecnico che oggi ha sede

prevalentemente nell'Occidente, ma anche crearlo. Lo creeranno analogo a quello occidentale o diverso e quindi originale e magari autonomo? O si arriverà invece a una progressiva sparizione delle civiltà ancor oggi così diverse per dar luogo a una uniforme e forse anonima civiltà tecnico-scientifica universale?

BUZZATI-TRAVERSO - Sottolineo quanto è stato detto all'inizio, che si intende per scienza qualche cosa che è legato alla tecnica, punto di vista che io condivido. Mi sembra che ciò debba riflettersi sulle considerazioni che si possono fare circa la questione se lo sviluppo scientifico dopo Galileo sia soltanto casualmente legato all'Europa Occidentale o in qualche modo connesso necessariamente con l'ideologia cristiana. Abbiamo dunque due punti distinti da trattare; il primo se lo sviluppo sia o non sia casuale, e poi nel caso che non lo sia, fino a che punto sia connesso con l'ideologia cristiana. Sulla prima parte credo che tutti saremo d'accordo nell'ammettere che il fatto non possa essere casuale, perché è un fatto storico; e tutti i fatti storici sono legati, inquadrati, in uno sviluppo del pensiero, della società, della economia. Questa non casualità, il riallacciarsi dello sviluppo della scienza allo sviluppo della società, mi sembra un elemento determinante per giungere a qualsiasi conclusione anche nei confronti dei possibili rapporti con il pensiero cristiano. La tecnica è stato un elemento certamente determinante di molti fatti della storia; se consideriamo tecnica e scienza insieme, dobbiamo cercare di vedere fino a che punto il loro sviluppo si sia legato più o meno intimamente, nei diversi periodi della storia, ad altri aspetti della società. Devo premettere che personalmente, data la mia impreparazione sul piano storico, non sarò in grado di fare dei riferimenti specifici a fatti storici o allo sviluppo di determinate ideologie. D'altra parte chiunque si preoccupi di scienza, cerca a un certo momento, di rendersi conto di come queste attività si siano sviluppate dentro di sé e quindi anche nel corso della storia dell'uomo. A questo riguardo mi sembra che uno studio particolarmente interessante, al quale farò riferimento, sia quello pubblicato alcuni anni fa dal prof. Farrington su « La scienza nel periodo greco ». Farrington è, credo, un marxista e fa una storia dello sviluppo della scienza in Grecia nel periodo dalle origini fino alla decadenza non solo del mondo greco ma anche di quello romano, giungendo a certe conclusioni che si possono evidentemen-

te condividere o meno. Riguardo al problema, fino a che punto lo sviluppo della scienza possa essere una derivazione sia pure indiretta del pensiero cristiano, la mia opinione è nettamente negativa; cioè non vedo assolutamente alcun legame necessario fra lo sviluppo dell'ideologia cristiana nel mondo occidentale e lo sviluppo della scienza. Per quali motivi giungo a questa conclusione? In primo luogo perché esisteva una scienza precedente al pensiero cristiano, anzi esistevano delle scienze. Cioè noi sappiamo che in civiltà precedenti a quella cristiana, la scienza, o alcune scienze, avevano trovato uno sviluppo molto interessante, e che alcune conclusioni sono state convalidate successivamente quando è nata quella che noi oggi chiamiamo, con tutte le sue caratteristiche, scienza sperimentale, scienza galileiana o post-galileiana. Ci si potrebbe chiedere se la scienza dei periodi precedenti abbia caratteristiche simili a quelle della scienza odierna; e probabilmente su questo piano si possono distinguere diversi tipi di attività scientifiche. A mio avviso si può fare una distinzione tra un approccio alla scienza dei filosofi jonici e l'approccio alla scienza di Platone, Aristotele e successivi, nel senso che la scienza primitiva greca, se così vogliamo chiamarla, è più simile a quella di oggi, in quanto mirava a fare più che a conoscere, mentre con l'avvento dell'idealismo platonico e aristotelico, che si è riflesso enormemente sul mondo cristiano, sono cambiati i termini del problema. Per rimanere nel campo della biologia, che evidentemente conosco meglio, l'approccio di Ippocrate era assai simile a quello odierno; anche se non aveva le conoscenze e le tecnologie di cui oggi noi disponiamo. Questa tesi della non necessaria connessione tra lo sviluppo del pensiero cristiano e lo sviluppo della scienza dell'Occidente, mi sembra convalidata da considerazioni di ordine sociale, poiché la scienza e la tecnica legate insieme si riflettono immediatamente sul mondo dell'economia e dell'organizzazione sociale. Per alcuni secoli, e proprio nel periodo in cui la scienza e la tecnica erano quasi completamente scomparse dal mondo occidentale, il pensiero cattolico invece si sviluppava molto gagliardamente. A questo punto si potrebbero introdurre alcune considerazioni del tipo di Farrington, cioè di come e fino a che punto lo sviluppo della scienza e della tecnologia sia legato alla struttura sociale. La tesi che egli sostiene è la seguente: una società in cui la schiavitù era caratteristica essenziale per ciò stesso impediva lo sviluppo della scienza; ed è questo specifico fatto che egli

riconosce come il fattore determinante della decadenza del pensiero scientifico da Platone fino a Galileo; le società greca e romana, infatti, e per un certo periodo anche le società successive, erano intimamente basate sull'istituto della schiavitù, non avevano ancora trovato il modo di risolvere il problema dell'energia, e ricorrevano quindi ad invenzioni di carattere tecnologico che dovevano sfruttare soltanto il lavoro bruto dell'uomo. Questa tesi mi sembra per lo meno meritevole di attenzione, e forse il confronto tra queste società — da cui la nostra odierna è derivata — e quelle di altre parti del mondo potrebbe riuscire molto interessante. Mi è capitato di leggere di recente quei volumi su « La scienza in Cina » scritti da Joseph Needham, celebre biologo inglese, il quale ha compiuto uno sforzo notevole, in collaborazione con un cinese, per vedere se e fino a che punto la scienza intesa in forma moderna si sia sviluppata nel mondo cinese, completamente staccato dalla tradizione occidentale. Egli giunge alla conclusione che si è sviluppata un'attività che può essere chiamata propriamente scientifica ma che non ha avuto un rigoglio simile a quello del mondo occidentale per una serie di fattori locali parzialmente identificati in quegli stessi moventi che Farrington aveva riferito alla società occidentale del passato. Se poi guardiamo agli sviluppi successivi, dopo Galileo, a me sembra di una evidenza lampante che lo sviluppo scientifico è stato in larga misura un movimento non direi di ribellione, ma certo di liberazione rispetto a un pensiero filosofico a carattere dogmatico. Ciò ha caratterizzato lo sviluppo di tutta la società moderna in quanto la scienza, secondo me, è il principale fattore determinante della libertà: ritengo cioè che scienza e — per usare il termine corrente — democrazia siano intimamente legate; cosicché se confrontiamo le caratteristiche delle società antiche — si ammetta o non si ammetta la interpretazione di Farrington — delle società successive e di quella odierna, e se riconosciamo che le società in cui viviamo oggi sono in larga misura un prodotto dello sviluppo scientifico e tecnico, dobbiamo giungere alla conclusione che questa relazione di dipendenza tra il pensiero cristiano e lo sviluppo scientifico e tecnico non ci sia.

DE MARTINO - Sono al tempo stesso in accordo e in disaccordo con Buzzati-Traverso; sono d'accordo sul fatto che lo sviluppo della scienza in Occidente non è affatto casuale, ma legato ad un certo condizionamento sociale ed economico; non sono d'accordo sul secondo punto e cioè su una troppo rapida, mi pare, negazione di qualsiasi rapporto tra i temi culturali messi in circolazione dal Cristianesimo e lo sviluppo della scienza. Mi riferisco anzitutto al punto di accordo, cioè alla affermazione che lo sviluppo della scienza nella civiltà occidentale non è casuale ma si collega a certi particolari condizionamenti sociali ed economici. A parte naturalmente il grande prologo greco, di cui ha parlato Buzzati-Traverso, è evidente che non possiamo comprendere la nascita della nuova scienza, cioè la polemica con la bassa magia cerimoniale e con la magia naturale — e quindi non possiamo comprendere né Leonardo, né Galileo, né Bacon, né Newton, né Cartesio — senza la nascita della borghesia commerciale, la formazione dei Comuni e delle Signorie, le esigenze di vita e di espansione

dei grandi stati moderni, come la Francia e l'Inghilterra. A conferma del sostanziale accordo con Buzzati-Traverso su questo punto, è anzi da dire che la scienza moderna, la sua metodologia, le sue tecniche, non potevano svolgersi che in determinate aree dell'Occidente, e cioè in quelle che hanno più attivamente partecipato al processo di formazione della società borghese. Può valere come riprova il fatto che il Regno di Napoli, affacciandosi all'età moderna come un debole stato feudale che non aveva mai conosciuto la fioritura dei Comuni e la nascita di una solida borghesia commerciale, poté accompagnare il moto della cultura europea, ed avervi anche una funzione egemonica, solo fino all'epoca della magia naturale, con i Della Porta, i Te-



ADRIANO BUZZATI-TRAVERSO.

lesio, i Bruno, i Campanella. Un Leonardo, un Galilei, un Newton, un Cartesio, non avrebbero potuto nascere e formarsi a Napoli, proprio perché nel condizionamento obiettivo della società meridionale dell'epoca mancavano quei rapporti sociali, quelle esperienze, quei bisogni e quelle domande che promossero quel tipo di elaborazione culturale che si chiama tecnica e scienza moderne. Per quanto poi riguarda il secondo punto cui ha accennato Buzzati-Traverso, e cioè la indipendenza, addirittura la estraneità dello sviluppo della scienza moderna rispetto alla civiltà cristiana, avrei da fare invece alcune riserve. Io qui mi riferisco a determinati temi culturali che la civiltà cristiana ha mediato e che hanno giovato, sia pure in forma indiretta, allo sviluppo del pensiero scientifico. Senza dubbio la nascita del Cristianesimo va anch'essa collegata a una crisi sociale del mondo antico. Ma ciò che va messo qui in rilievo è che la visione della vita e del mondo che il Cristianesimo ha inaugurato racchiudeva un *ethos* propizio, sia pure in forma mediata, allo sviluppo della scienza; propizio cioè al progresso tecnico e scientifico, come anche al progresso della coscienza umanistica e storica. Il Cristianesimo, o più esattamente la tradizione giudaico-cristiana, ruppe in modo decisivo con la concezione antica della storia ciclica, della storia come eterno ritorno; e quindi ruppe, in un certo senso, con una esperienza della vita e del mondo che escludeva nel modo più radicale il tema della storia e del progresso. Mi riferisco, a questo proposito, alle interpretazioni di Cull-

mann in « Christus und die Zeit » e alle polemiche che ne sono nate. Effettivamente il Cristianesimo ha instaurato nell'Occidente il motivo dello sviluppo unilineare della storia e di un evento decisivo al centro di essa, che dà senso a tutto il suo sviluppo, e cioè l'Incarnazione. Ora questo tema della storia come sviluppo, sia pure sotto l'aspetto di storia sacra, di storia della salvezza, di « Heilsgeschichte », ha certamente preparato, a mio parere, una diversa disposizione dell'uomo nei riguardi della natura e della stessa vita culturale dell'uomo. L'imperativo della trasfigurazione della natura in cultura, la glorificazione, in un certo senso, dello stesso mondo dei corpi visibili, costituiscono un tema che percorre tutta la storia cristiana, e che non è estraneo alla fioritura dell'umanesimo e del Rinascimento, anche se vi appare in prospettiva polemica verso gli aspetti più strettamente dogmatici e confessionali del Cristianesimo. Ritengo dunque che lo sviluppo della scienza moderna sia in duplice senso legato alla storia della civiltà occidentale: sul piano sociale esso è legato alla formazione della borghesia commerciale e industriale, mentre sul piano della coscienza culturale esso trasse alimento dalla tradizione giudaico-cristiana di un progresso irreversibile coinvolgente lo stesso ordine naturale dei corpi visibili.

JEMOLO - Mi domando: allorché, approssimativamente al tempo di Galileo, cominciava e progrediva lo sviluppo scientifico nell'Europa occidentale, quali erano gli elementi che questa parte d'Europa possedeva e che le permettevano di inoltrarsi speditamente sul terreno del progresso della scienza? Uno di questi elementi era certo la matematica: i numeri arabi, le operazioni aritmetiche, le prime intuizioni della matematica superiore. Già avevamo, inoltre, la ricerca in campo anatomico, naturalistico, zoologico, botanico, favorita la possibilità di indagini sul corpo degli animali come sul corpo degli uomini. Perdurava da millenni quello spirito d'avventura che determinò le esplorazioni geografiche, quel desiderio di ricerca e di confronto di altri continenti, di altre terre, con le nostre. Nella mente dell'uomo occidentale erano già scolpiti, pur se egli non ne aveva coscienza, dei postulati (come il postulato della costanza nella fenomenologia, della fissità ed indelebilità delle leggi, delle qualità comuni alla parte ed al tutto, della potenzialità dell'esperienza). La « Logica » di Stuart Mill, per me sempre così attraente nelle pagine relative alle condizioni che debbono sussistere perché possa enunciarsi una legge, alla critica dell'esperienza, era già *in nuce* nella mente degli uomini del sec. XVII; e non erano estranei, certo, a questa mentalità tutti quei fattori economici e politici cui hanno accennato De Martino e Buzzati-Traverso. Erano questi elementi propri soltanto all'Occidente? Certamente il mondo arabo aveva recato il suo apporto.

Non vorrei dire cose arrischiate, ma ho l'impressione che abbiamo avuto fino, all'incirca, al mille, una cultura quasi comune sulle sponde del Mediterraneo: una cultura cristiano-arabo-ebraica, cui in seguito — probabilmente per il divampare degli odi religiosi — subentrò, con la frattura, un irrigidimento nelle posizioni più peculiari ad ogni gruppo; irrigidimento che si verificò da ogni parte; meno, tuttavia, a mio avviso, nella cristianità che altrove.

Io dubito che si possa parlare di una *civiltà occidentale* del tutto staccata da una *civiltà cristiana*, quasi contrapponendo l'una all'altra, e tuttavia accettando la possibilità che la civiltà cristiana venga a permeare il mondo occidentale. Sarebbe, mi pare, come parlare di un uomo astratto, l'uomo della natura, che non abbiamo mai conosciuto e non conosceremo mai, contrapponendolo all'uomo che conosciamo: l'uomo com'è nella realtà. Resto quasi sempre perplesso quando sento parlare di civiltà cristiana: è questo un termine che userei con molta cautela, perché gli si possono dare significati ed interpretazioni assai diverse. In senso assoluto civiltà cristiana dovrebbe essere la civiltà dell'uomo il quale, fisso nel pensiero del destino dell'oltretomba, mirando all'eternità che lo attende dopo la breve parentesi terrena, guarda con disinteresse e distacco a tutti i problemi legati alla vita su questa terra, ed anche quindi ai problemi scientifici. Però questo tipo di civiltà non è mai esistito e probabilmente non esisterà mai.

Spirito forse ricorderà un certo convegno all'isola di S. Giorgio cui parteciparono rappresentanti di vari Paesi africani; fui molto colpito da quanto disse un intelligentissimo congressista negro: « Il vero Cristianesimo non si può comprendere che in Africa; quando voi europei leggete il Vangelo, dovete fare uno sforzo d'immaginazione per vedere quei quadri di vita: la fuga in Egitto, l'asinello su cui Gesù entra in Gerusalemme, le donne con le brocche ai pozzi dove si attinge da secoli; per voi sono quasi rappresentazioni di una favola; per noi rappresentano una realtà ancora attuale. E se veniste in Africa, nei poveri villaggi dove non passa ancora l'automobile, ma c'è l'asinello, dove non esistono classi sociali, dove nessuno pensa di poter mutare la propria condizione, trovereste forse la vera civiltà cristiana ». Ricordo questo per dire che, nelle condizioni descritte da quell'africano, avremmo potuto avere un tipo di civiltà cristiana dove la scienza non sarebbe sorta o sarebbe rimasta sempre rudimentale. Sarebbe quindi assurdo fare un merito al Cristianesimo (intendendolo nella sua essenza spirituale, quale scaturisce dai Vangeli e dalla Rivelazione) del cammino compiuto sulla via delle conquiste scientifiche; d'altra parte non saprei immaginare una civiltà occidentale che non sia al tempo stesso civiltà cristiana, che non abbia avuto il suggello di quella corrente spirituale che aveva saputo anche assorbire quasi interamente l'apporto della cultura greca. Direi che il Cristianesimo o, meglio, il Cattolicesimo, si è innestato sul tronco della filosofia e della cultura greca, non arrestandone lo sviluppo ma portandovi nuovi elementi e nuovi impulsi. Tutti sanno quante tracce si trovino in S. Paolo di pensiero greco; ma, soprattutto, l'aristotelismo ha signoreggiato per secoli, ha plasmato generazioni e generazioni, ed è ancor oggi la base di quel tipo di positivismo che la Chiesa contrappone all'idealismo; il tomismo non è che dell'aristotelismo versato nello stampo del Cristianesimo.

Il Cristianesimo avrebbe potuto prendere vie diverse; avrebbe potuto esaltare il fattore mistico, mirare ad una civiltà di mistici, con lo sguardo rivolto alle cose ultraterrene; ha creato invece in Occidente una civiltà terrena ed eminentemente razionale: anche la teologia (per chi non sia credente può sembrare

assurdo) ragiona in termini di logica delle cose che son fuori di ogni esperienza, dell'essere e del volere di Dio, della scienza degli Angeli, della Grazia e via dicendo. Nella cultura cattolica c'è, se la si guarda nel suo complesso, una prevalenza data al pensiero logico su tutto quello che può essere mistica, ispirazione. Vi è certamente, nella concezione cristiana, l'ineffabile, l'inesplicabile, la grazia che giunge ed opera misteriosamente; ma il filone più rilevante rimane sempre quello del ragionamento logico.

Direi quindi che non si possa parlare di una astratta civiltà cristiana e di una civiltà dell'Europa occidentale come se l'elemento cristiano e l'elemento non cristiano siano in essa separabili. I vari elementi che compongono una civiltà sono forse distinguibili come sono distinguibili gli elementi che compongono un essere umano. Ognuno di noi infatti risulta formato da elementi ereditati dai due genitori, da quelli introdotti dall'educazione, dall'ambiente naturale e sociale, ecc.; ma l'unità dell'individuo resta assoluta ed indissolubile, con reazioni e contoreazioni in gran parte misteriose. Così appare questa civiltà europea occidentale: pur riconoscendola eminentemente discesa dal Cristianesimo, non siamo in grado di sapere come abbiano operato in essa gli apporti di civiltà in pieno sviluppo, come la cultura greca, il diritto romano, più remoti elementi, forse, della civiltà etrusca; come non siamo in grado di sapere quanti elementi siano stati accolti, potenziati, sviluppati, e quanti siano stati soffocati, respinti.

Se guardiamo in seno allo stesso mondo cristiano, fuori dell'Europa occidentale, nei Paesi dell'Asia minore, nei Paesi bizantini, possiamo renderci conto che se dal punto di vista teologico, dal punto di vista strettamente confessionale le differenze dal mondo cristiano occidentale non sono rilevanti, tutto un altro tipo di civiltà e di vita è risultato dall'avvento del Cristianesimo; un tipo di civiltà che alla scienza ed alla tecnica ha dato e dà certamente molto di meno. Si potrà dire che ciò deriva dai fattori politici ed economici: un marxista direbbe semplicemente dal *fattore economico*: nel mondo orientale infatti non c'è stato il periodo dei Comuni con tutte le aperture verso le libertà (che non sono la libertà) e la libera iniziativa; non ci sono state preponderanti esigenze commerciali, la navigazione non è stata arduissima, sono mancati quei fattori di carattere economico che avrebbero potuto agevolare lo sviluppo di una civiltà tecnica. Ma confesso che quando si parla di causalità rispetto al comportarsi degli uomini, e soprattutto delle masse, e così sul terreno della storia, resto sempre molto scettico di poter districare la matassa e ritrovare i fili conduttori; penso sempre con Croce che è impossibile applicare alla vita umana una stretta legge di causalità: certe reazioni, certi indirizzi improvvisi ci rimangono inesplicabili.

Sta comunque che in seno al Cristianesimo abbiamo avuto sviluppi sociali e culturali diversi: la Chiesa bizantina, la Chiesa russa hanno dato i loro apporti nel campo della teologia, della mistica, della liturgia, dell'arte — un'arte però statica, senza le crisi e gli ardimenti di quella occidentale: ciò che va colto —; ma le civiltà dei loro Paesi hanno carattere diverso dalla civiltà occidentale, e l'apporto alle scienze, soprattutto alla creazione scientifica, resta incomparabilmente più tenue.

Riguardo, poi, a ciò che spesso si afferma, che la Chiesa abbia soffocato il libero sviluppo scientifico, direi non si possa negare che ci siano stati quei notissimi episodi d'intolleranza, di limitazione nella ricerca scientifica, di dogmatismo; ma, ad una valutazione complessiva, mi pare si tratti di poca cosa. Soprattutto se queste limitazioni e quest'intolleranza si confrontano con quelle che si sono verificate, nello stesso bacino del Mediterraneo, nei Paesi islamici ed anche in seno all'ebraismo. Si pensi alla proibizione di ritrarre il corpo umano (e le tavole anatomiche che ne sono l'immagine), di toccare un cadavere; si pensi all'assoluto dogmatismo mussulmano (la nota significativa leggenda di Omar e la Biblioteca d'Alessandria).

Sarei quindi esitante ad ammettere che discenda da quelle restrizioni chiesastiche l'atteggiamento (non unanime, ma diffuso) anticristiano o, più che altro, antireligioso, antifideistico, di decisa negazione del trascendente di gran parte degli uomini dedicati alle scienze positive. Vedrei in esso più che una necessaria liberazione da parte degli uomini di scienza dagli intralci posti dal dogmatismo cattolico, un'adesione di questi uomini a quell'atteggiamento generale della storia politica dell'Ottocento in senso anticlericale e antidogmatico. Atteggiamento che il materialismo storico rivendica a fattori economici, e che può trovare infinite spiegazioni, diverse da quella di una reazione della mentalità scientifica al dogmatismo.

Concludendo, direi che il progresso della



ERNESTO DE MARTINO.

scienza, della tecnica non si è avuto casualmente nell'Europa occidentale che aveva assorbito il pensiero cristiano, ma che è stata questa parte dell'Europa occidentale (che aveva conservato e sviluppato gli apporti del mondo antico, greco e romano) ad andare verso un concetto di ricerca scientifica, di curiosità, di desiderio di conoscere la natura, la realtà esteriore e sensibile, pure nelle sue leggi più segrete. Il Cristianesimo non si è opposto, ha anzi in un certo modo agevolato questo spirito logico di conoscenza e di ragionamento; ha fatto maggior posto alla ragione umana che non alla mistica, al senso dell'inconoscibile, coltivando con ciò un'attitudine dello spirito favorevole alla scienza che in altri continenti ed in altre civiltà, che non

avevano potuto attingere originariamente a quei filoni cui aveva attinto il Cristianesimo occidentale, non si è sviluppata neanche più tardi.

PANIKKAR - Mi pare che tutti concordiamo su un punto: cioè che *de facto* scienza e tecnica sono legate alla cultura occidentale, e poiché, come è stato rilevato da tutti, la storia non è una semplice casualità, il fatto che la scienza sia nata nell'ambito della cultura occidentale significa che ci sono o ci devono essere state alcune radici molto profonde che la collegano a questo tipo di cultura. Occorre però vedere in secondo luogo se la scienza sia intimamente collegata alla cultura occidentale, anche *de jure* ed infine se questa cultura occidentale possa essere chiamata, o non, cristiana.

Evidentemente per rispondere a queste domande bisogna situarsi in una prospettiva esterna alla cultura occidentale. Questo è un requisito metodologico fondamentale se noi vogliamo giudicare il legame della cultura occidentale con la nascita della scienza e della tecnica moderna. Mi pare inoltre che per rispondere con una certa precisione al secondo interrogativo che è collegato evidentemente al terzo (relativo al legame di scienza e tecnica con la cultura cristiana) si devono esaminare alcune premesse che rendono possibile la nascita della scienza; questa può infatti svilupparsi soltanto là dove la cultura accetti alcuni presupposti fondamentali. Di questi, tre — senza alcuna pretesa di esauri-

questo riconoscimento del primato del pensiero logico; essa non è altro che il prodotto di questo pensiero nel suo contatto col mondo. E perciò non solo esclude tutte le forme alogiche o mistiche, sentimentali, volontaristiche, ma in un certo senso essa è anche diversa dal pensiero come forma strutturale metalogica propria della metafisica. Infatti la scienza nasce quando gli uomini non si domandano più il perché, le cause — in senso ontologico — e la ragione *d'essere* delle cose, ma quando si chiedono il *come* e si interessano alla *funzione*, a che cosa *serve* una cosa, non cosa *essa sia*. Quando questo spostamento dell'interesse ci fa domandare non che cosa sia un essere, ma a che serva, come funzioni, si delinea allora il campo nel quale la scienza può svilupparsi. Il suo strumento per la stessa natura della scienza è il *pensiero funzionale*. C'è ancora di più: questo primato non soltanto del pensiero logico ma di una forma ancora più ristretta, cioè del principio di non contraddizione, mi pare sia una caratteristica della cultura occidentale. Quello che è contraddittorio non è e non può essere. Questo è il dogma fondamentale su cui si basa la più grande parte della cultura occidentale. Perciò sarà uno scandalo alla cultura occidentale il problema del male, il problema del peccato ed anche — fin dai greci — il problema dello stesso movimento ed alterazione per il loro riferimento al non-essere. Il primato del principio di non contraddizione — che credo rappresenti la grandezza e la miseria della cultura occidentale — fa sì che l'uomo, come giudice ultimo delle cose, possa dare ad esse l'attributo di realtà secondo che quelle si adeguino o meno al suddetto pensiero. Al riguardo mi pare opportuno avanzare una prima considerazione di ordine generale: il limitare tutta la ricchezza della realtà solo a ciò che si coglie con il pensiero logico ed il ridurre la complessità dell'uomo ad un essere discorsivo sarebbe una doppia gravissima mutilazione del mondo e dell'uomo.

Il secondo presupposto necessario per la nascita e lo sviluppo della scienza è la *realtà del temporale*, intesa questa in un duplice senso: primo nel senso della scoperta o della credenza che il tempo è lineare e non circolare, cosa che implica l'unicità, l'irripetibilità e anche il senso della storia. Tutto questo è una condizione necessaria perché la ricerca e la vita scientifica possano svilupparsi. Già De Martino ha parlato sull'argomento e ha citato Cullmann; ma già da prima questi motivi erano stati sviluppati dalla Patristica in costante polemica con tutte le altre concezioni religiose e culturali che si basavano sulla ciclicità del tempo. E' evidente che se l'uomo è lasciato a se stesso, ossia senza nessun appiglio alla trascendenza, è dialetticamente impossibile che esca al di fuori, che trascenda il tempo, il quale allora dev'essere per forza ciclico poiché deve possedere un certo carattere infinito. Infatti non c'è *ragione* né nel tempo né nel mondo che ci consenta di affermare la loro limitatezza temporale. Realtà del temporale, dicevo, in questo duplice senso: *primo*, il tempo è lineare non circolare; *secondo*, il tempo è reale, non è una illusione, non è una cosa senza nessuna importanza e rilevanza anche nei confronti del trascendente e dell'eternità. Quindi è importante per l'uomo conoscerlo, dominarlo, anche in senso perfettamente religioso. Il tempo

diventa così strumento di salvezza, mezzo di sviluppo della vita umana, fattore essenziale per il benessere. Che il tempo sia una realtà significa che è importante dominarlo, incidere sulla realtà temporale, e ciò può essere anche una missione religiosa che non implica contraddizione con la concezione religiosa cristiana — anche escatologica — della vita. Se il tempo non ha realtà non si spiega né il Cristianesimo, né la cultura occidentale, né la scienza. Se uno si affaccia alle altre culture, non si può dire che questa coscienza della realtà del temporale esista dappertutto, almeno nel senso in cui l'ha sviluppata la cultura occidentale.

Il terzo presupposto è il *valore positivo del materiale*, del corpo, della materia. Non è più, corpo, prigione dell'anima (Platone), non è più l'uomo che si vergogna di avere un corpo (Plotino, neoplatonismo, ecc.); ma si tratta qui del valore positivo del fatto materiale per cui, da un certo punto di vista, per usare un esempio molto semplice, per un mal di testa una pillola è più reale, effettiva che un buon consiglio. E' un presupposto fondamentale per l'esistenza della scienza. E poiché la materialità ha questo valore, la costruzione della città materiale, del regno della terra è compito dell'uomo; ed è questo quello che la tecnica e la scienza pretendono di fare. Fino a che punto questa valorizzazione della materia e del corpo sia connessa con la concezione cristiana della Resurrezione della carne e della terra e dei cieli nuovi è un argomento che occorrerebbe considerare attentamente.

Questi tre presupposti cui si potrebbe aggiungere degli altri sono necessari per lo sviluppo della scienza e della tecnica, considerate insieme come le abbiamo esaminate qui. Alla domanda sul rapporto della scienza e della tecnica con la cultura occidentale cristiana, mi pare quindi che si possa rispondere in questo modo: accetto molto volentieri quello che diceva Jemolo sulla tensione di inseparabilità e allo stesso tempo di differenza tra cultura cristiana e cultura occidentale, o per meglio dire, tra Cristianesimo e cultura occidentale. Si potrebbe affermare in prima istanza, che questi presupposti, che rendono possibile la nascita e lo sviluppo della scienza, sono il frutto di una simbiosi *sui generis* tra lo spirito germanico-celtico-latino-ellenico — che denominerei mediterraneo, in un certo senso — e il Cristianesimo. Senza il primo non è possibile la scienza; senza il secondo non è possibile questa cultura storica che noi chiamiamo occidentale e che ha reso possibile, precisamente, lo sviluppo e la crescita della scienza; scienza che a volte si è sviluppata come reazione contro un certo Cristianesimo, ma pur sempre dentro lo stesso orizzonte cristiano. Non possiamo dimenticare che l'immensa maggioranza dei costruttori della scienza furono credenti e vollero rimanere tali. Ed anche quelli che più recentemente si dichiarano non-cristiani, nel fondo sono soltanto anticonformisti rispetto ad una certa cristallizzazione storica del Cristianesimo. Al riguardo vorrei riferire un episodio: in un ambiente ortodosso indù di una università dell'India venne un professore europeo a parlarci di filosofia occidentale moderna, esistenzialismo, Heidegger, Sartre, Nicolai Hartmann, ecc. Ascoltandolo, pensai che fosse una specie di apostolo cristiano laico, che veniva a parlarci dei valori positivi del Cristianesimo



ARTURO CARLO JEMOLO.

vità — ci forniscono gli elementi che ci consentono di rispondere con un certo fondamento al quesito.

Il primo presupposto è che la scienza e la tecnica possono nascere e svilupparsi soltanto là dove esiste un certo *primato del pensiero logico*, più che del pensiero metalogico proprio della metafisica: e tanto più, evidentemente, là dove predomina una forma di contatto con la realtà di tipo alogico, mistico, sentimentale, volontarista. La scienza implica

con la *scusa* della filosofia. Quando diventammo amici, seppi che questo professore universitario europeo era ateo, ebreo, e non voleva accettare niente del Cristianesimo. Per finire, mi pare che nello sviluppo di questa tensione tra scienza e cultura occidentale cristiana vi siano state tre fasi: la prima dominata dall'*eteronomia*, che sarebbe l'epoca unitarista con una teologia che vuol comandare tutto, con un cesaro-papismo culturale, che porta come reazione alla seconda epoca, quella dell'*autonomia*, ossia l'epoca della scienza, dove le scienze (come le nazioni) vogliono rendersi indipendenti e *far fuori* la filosofia e la teologia; ed infine una nuova epoca, come risulta dalle discussioni e dai contatti di questi ultimi trenta-cinquant'anni (cui credo che appartenga anche questo nostro colloquio) che si potrebbe chiamare di *ontonomia* dove né una teologia esclusiva né una scienza autonoma avrebbero da dire l'ultima parola sull'argomento, ma potrebbero dar luogo ad una sintesi che si potrebbe forse chiamare *teofisica*. Non soltanto teologia e scienza non sono necessariamente incompatibili ma l'una richiama l'altra se vogliono dire qualche cosa di fondamentale e di definitivo per l'uomo. Non è dunque a caso che la scienza moderna sia nata in questo clima cristiano occidentale.

SPIRITO - A me sembra che il problema della scienza vada impostato — come è stato specificato nelle linee direttive di questa discussione — dal punto di vista della scienza galileiana e postgalileiana, perché, se volessimo parlare della scienza in generale, è chiaro che essa appartiene a tutti i tempi e a tutte le civiltà. Basterebbe pensare alla civiltà cinese, alla egiziana, alla greca, alla romana e cioè a tante civiltà precristiane. Se dovessimo, quindi, considerare il rapporto della scienza col Cristianesimo limitandoci al suo aspetto estrinseco, il problema evidentemente non sussisterebbe: la scienza vive indipendentemente dal Cristianesimo ed è comune ad ogni tipo di civiltà. La questione, invece, muta essenzialmente se si parla della scienza da Galilei in poi. Meglio ancora da Leonardo in poi. Vero è che tra Leonardo e Galilei si inserisce il mondo del pensiero meridionale, il mondo della magia, di Telesio, di Bruno, di Campanella, che determina una frattura rispetto alle istanze scientifiche più propriamente moderne; tuttavia nessuna figura più di quella di Leonardo può valere a caratterizzare il significato della scienza moderna e il suo problema specifico. Soltanto con Leonardo, infatti, la scienza diventa autonoma e si contrappone alle altre forme del sapere umano. Con lui nasce appunto la distinzione tra le scienze puramente *mentali* e quelle che passano attraverso i sensi e le matematiche dimostrazioni. Quindi con Leonardo si instaura il problema di una scienza indipendente dalla religione e dalla metafisica. Questo è il punto centrale su cui occorre insistere per comprendere adeguatamente il significato del problema che stiamo dibattendo. Nel mondo moderno, cioè, si determina, con la rivendicazione dell'autonomia scientifica, un dualismo radicale tra religione e filosofia da una parte, e scienza dell'altra: dualismo da cui scaturisce naturalmente il problema del rapporto tra i due termini e anzi il problema del primato da riconoscere a uno di essi. Tra le due forme del sapere il primato spetta alla

religione e alla filosofia o alla scienza? Bisogna convenire che il pensiero moderno, con pochissime eccezioni, ha risposto riconoscendo il primato della religione e della filosofia, sì che la scienza ha acquistato un significato e una funzione strumentali; ha assunto, cioè, un valore subordinato rispetto al vero sapere rappresentato dal sapere metafisico. Si tratta di una convinzione di carattere generale, che continua attraverso tutta l'epoca moderna fino ad oggi e che si giustifica con l'affermazione che la scienza è conoscenza della parte e la



RAIMONDO PANIKKAR.

metafisica conoscenza del tutto, sì che la subordinazione è data appunto dal rapporto tra la parte e il tutto, e lo scienziato deve rassegnarsi a operare su un terreno necessariamente più limitato. Il che implica, naturalmente, che la scienza non può rappresentare il vero sapere, ossia quel sapere raggiungibile unicamente attraverso la religione e la filosofia. La scienza, limitandosi a un sapere parziale, ha valore di carattere inferiore. Impostata in tali termini la questione, è chiaro che l'autonomia della scienza non può essere effettiva autonomia, ma soltanto l'autonomia dello strumento di fronte a ciò di cui è strumento. La sua ragion d'essere andrà cercata nella finalità del più alto sapere al quale è subordinata. Si comprende allora come la scienza moderna, pur nello sforzo di distaccarsi e addirittura di contrapporsi alla metafisica, rimanga ad essa agganciata ponendosi al suo servizio. In questo senso la scienza moderna può dirsi cristiana e porta con sé la metafisica cristiana. Una metafisica, tuttavia, che, a sua volta, vive tra Cristianesimo e criticismo, in quanto anche tra religione e filosofia si è venuto determinando nell'epoca moderna un dualismo essenziale. Da una parte, continua la religione tradizionale che determina il significato e lo scopo della vita; dall'altra, si afferma sempre di più una filosofia laica che informa di sé l'individualismo borghese nelle sue forme più caratteristiche. Doppia metafisica, dunque, alla quale la scienza e la tecnica moderna offrono i loro servizi, con scarsa consapevolezza del com-

promesso che essa rappresenta. Comunque, la vita continua a essere informata da valori segnati dalla religione cristiana e dall'individualismo borghese, senza che la scienza possa contrapporre concezioni e valori propri. Ma è proprio questo un fatale limite della scienza o può concepirsi la scienza in un modo diverso, che le consenta di esprimere una propria metafisica capace di informare di sé il mondo e di caratterizzare i valori di una nuova vita? Questo è l'ulteriore problema che sorge dalla realtà di oggi. Può la relativa autonomia della scienza nei confronti della religione e della filosofia diventare assoluta autonomia, risolvendo in sé le istanze religiose e filosofiche e appagandole in una sede scientifica destinata a rappresentare nel futuro l'unica forma del sapere? Se la risposta a tale quesito dovesse essere affermativa, è chiaro che il rapporto tra la scienza, il Cristianesimo e l'individualismo moderno cambierebbe essenzialmente di significato, e attraverso l'unica forma del sapere scientifico si potrebbe realizzare l'unificazione spirituale del mondo. Il fatto che lo sviluppo della scienza moderna abbia avuto luogo nel mondo occidentale intrinsecamente ispirato al cristianesimo non può cambiare la natura del problema, perché la civiltà moderna è tutta occidentale e perciò tutta legata al Cristianesimo. E' chiaro che, se la civiltà moderna è tutta occidentale o soprattutto occidentale, perché non si vede fuori di essa un'altra civiltà che possa reggere al paragone; è chiaro che la scienza, la quale è un'espressione di civiltà, non potrà svilupparsi nelle forme superiori se non nella civiltà occidentale, non in quanto soltanto cristiana, ma in quanto civiltà superiore a tutte le altre. Se non che la crisi del pensiero moderno, poi, è caratterizzata dal sorgere di un dualismo interno alla stessa concezione cristiana della vita, vale a dire dalla contrapposizione che in essa si effettua tra pensiero religioso e pensiero laico, e più ancora tra religione e scienza.

D'ARCAIS - Dopo questa prima tornata in cui ciascuno ha potuto esporre il proprio punto di vista sul primo dei problemi in discussione noi potremmo o aprire il dialogo su questo stesso primo problema o fare un giro d'orizzonte, a turno, anche sugli altri due punti, e poi dibattere assieme tutti i problemi. Direi che intanto abbiamo già fatto un passo avanti perché il fatto della non casualità, della coincidenza fra sviluppo scientifico e sviluppo della civiltà occidentale, e di questa civiltà occidentale che ha risentito in qualche modo dell'influsso cristiano, è un fatto ammesso da tutti sia pure con motivazioni varie. Si è manifestata invece una divergenza di opinioni circa l'influenza del pensiero cristiano sullo sviluppo della scienza e sullo sviluppo della civiltà occidentale che ha consentito o favorito quello sviluppo tecnico e scientifico. Si tratterebbe allora forse di stabilire — ma il discorso probabilmente ci porta altrove — i rapporti fra civiltà occidentale e pensiero cristiano. Riprendiamo dunque la discussione o su questo primo punto per approfondirlo meglio tenendo però già presenti gli altri due problemi da affrontare, o addirittura sugli altri due. Dobbiamo cioè in ogni caso affrontare il problema se l'influenza del pensiero cristiano è stata tale che non si può pensare oggi uno sviluppo ulteriore, tecnico e scientifico, se

non inserito in un certo tipo di civiltà che Spirito semplicemente chiamava *la civiltà*. Altrove scienza e tecnica non possono svilupparsi perché altrove non c'è civiltà; oppure scienza e tecnica hanno un tale potere da instaurare un certo tipo di civiltà anche altrove? La tecnica è stata paragonata a una ragazza, nata e cresciuta in Europa, che ad un certo momento avverte la ristrettezza del proprio ambiente ed ha bisogno di correre altrove l'avventura della propria esistenza. E altrove si sviluppa e cresce. Questa prospettiva, contenuta specialmente nella terza domanda, mi sembra molto interessante. Non è necessario, naturalmente, che gli interventi riprendano nello stesso ordine di prima.

DE MARTINO - Vorrei sapere se non sia opportuno legare la seconda e la terza domanda che mi sembrano strettamente congiunte tra di loro, nella risposta. Per chi lo desidera, naturalmente; per chi non lo desidera, no.

D'ARCAIS - Sì. Mi pare che noi ormai possiamo, attraverso una chiarificazione ulteriore dei vari punti di vista sul primo punto, cominciare ad affrontare già taluni aspetti del secondo e del terzo punto.

SPIRITO - Forse è il caso che noi esponiamo ancora il nostro pensiero sul secondo e il terzo punto per poi aprire il dibattito, perché effettivamente la trattazione del solo primo punto non ci consente...

D'ARCAIS - ...di avere la visione completa del pensiero di tutti.

BUZZATI-TRAVERSO - Io sarei di parere contrario perché ho sentito certe cose che non ho ben compreso e sulle quali desidererei una chiarificazione preliminare.

D'ARCAIS - Io penserei, proprio perché Buzzati-Traverso ha dovuto sostenere il peso del primo intervento, di concedere a lui la parola per un chiarimento delle sue opinioni e del suo punto di vista.

BUZZATI-TRAVERSO - Chiarimenti, più che altro. Non penso sia il caso di precisare una divergenza di opinioni sulle singole affermazioni che sono state fatte dagli amici qui presenti, perché non è il caso di refutare una per una le tesi, ammesso che lo potessi fare; quindi farò dei commenti, così come capita. Un primo che mi viene in mente, e mi sembra importante in generale, è quello se il tipo di problema che ci è stato posto sia o meno discutibile, perché da certe affermazioni fatte da Jemolo mi è sembrato di comprendere che, essendo le cose andate così (vale a dire che la scienza di tipo galileiano è nata in Europa e in Europa è nato, si è sviluppato, il Cristianesimo), evidentemente non abbiamo nessuna possibilità di distinguere fino a che punto i due sviluppi siano reciprocamente dipendenti. Questo problema si presenta per qualsiasi tentativo di interpretazione razionale di fatti storici; cioè se noi pretendiamo di vedere il fenomeno nel suo complesso e di spiegarlo tutto fino in fondo con una sola tesi, sicuramente falliamo. Infatti penso che questo sia il motivo per cui ogni qual volta leggo dei libri del tipo di quelli di Toynbee o di Spengler, o di inter-

pretazione marxista della storia, resto del tutto insoddisfatto rendendomi conto che la storia è un fenomeno così complesso che non può essere spiegato con una sola tesi: per esempio per quella di Toynbee ho molti elementi che a me sembran balle; per quella marxista, credo che l'elemento economico certamente è stato molto importante in determinate circostanze, in certi luoghi e per certi eventi, mentre in altri settori possono essere stati determinanti altri elementi. Quindi sotto questo punto di vista mi sembra sia essenziale ammettere la possibilità di separare i singoli aspetti di eventi storici, per vedere fino a che punto questi siano o non siano strettamente legati. E mi sembra che l'esempio dato da Jemolo sia particolarmente pertinente sebbene in senso opposto a quello da lui citato; egli ha detto come vi siano stati dei contributi a livello teologico assai importanti del Cristianesimo orientale, come d'altra parte in questi luoghi non si sia osservato uno sviluppo di carattere scientifico o tecnologico paragonabile a quello del Cristianesimo occidentale. Ora, questo esempio, che io non avrei saputo citare perché non so nulla della teologia orientale, mi sembra particolarmente pertinente a difendere la mia tesi; e cioè a dire che non ci sia necessaria subordinazione tra i due, così come del resto ha ammesso Spirito dicendo che la scienza in senso generale è di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Questo mi porta però alla scienza di tipo galileiano o leonardiano, come si è preferito dire; e questo si riallaccia un po' anche ad altre osservazioni fatte sia da Jemolo come da Panikkar e da De Martino. Debbo forse dire che il discorso meno chiaro per me è stato quello di Spirito, perché quando mi si parla di *vero* sapere io non so che cosa sia; dato che questo è il punto di partenza, tutto il resto è stato per me oscuro. Un'osservazione forse non ho fatto in forma chiara, precedentemente. Vorrei dire che la caratteristica della scienza moderna — e con questo mi riferisco anche ad alcune osservazioni di Panikkar — non è tanto il riconoscimento del prevalere della ragione (e in questo mi riallaccio anche a quello che diceva Jemolo) quanto il prevalere dell'esperimento, perché vale solo ciò che può essere controllato dagli altri. Quindi su questo piano il vero sapere per me è solo quello che può essere controllato dagli altri. (Rivolgendosi al prof. Panikkar). Io trovo qualche cosa, poi le scrivo una lettera, lei prova a farlo, se riesce a farlo è vero, altrimenti non è vero. Tutto il resto a me non interessa.

PANIKKAR - Non le sembra la formulazione più precisa del principio di razionalità?

BUZZATI-TRAVERSO - Può darsi. Comunque intendeva precisare questa essenziale caratteristica della scienza moderna, che è quella di operare e di descrivere, di identificare che tutte le scoperte possono essere fatte attraverso una serie di operazioni che altri possono ripetere e riuscirci o non riuscirci. Ciò quindi conduce il discorso sulla scienza moderna e si riallaccia alla unidirezionalità del tempo, quindi al concetto di progresso, quindi a molti degli aspetti che sono stati discussi qui. Ora su questa concezione di progresso, quindi se vogliamo di evoluzione, mi sembra che ci siano degli indizi molto chiari nel pensiero occidentale precedente il Cristia-

nesimo, come Lucrezio, in cui è espresso con una chiarezza magnifica. E infatti in qualsiasi storia seria che si faccia del pensiero evolutivistico, ci si approfondisce su Lucrezio a differenza di molti altri filosofi del suo tempo e precedenti che invece avevano trascurato questo aspetto. Infatti Lucrezio, è noto, è il filosofo materialista più citato dell'antichità. Quindi, direi, questo sviluppo unilaterale della storia, da cui discende la concezione del progresso o di evoluzione, non mi sembra che sia assolutamente caratteristico del pensiero cristiano. Jemolo ha fatto notare giustamente come il pensiero cristiano abbia goduto di un retaggio di pensiero greco; vorrei dire che quel pensiero greco di cui ha goduto il Cristianesimo è stato il più nocivo allo sviluppo della scienza: solo quando gli uomini hanno saputo abbandonarlo, si è potuto fare della scienza. Cioè il fatto che nel tomismo ci si riallacci direttamente alle concezioni aristoteliche, è un elemento in sfavore anziché in favore del dire che questo tipo di pensiero ha consentito lo sviluppo della scienza moderna. Su queste premesse io sono disposto a dare risposta positiva sia alla seconda che alla terza domanda, cioè ritengo che la scienza possa essere esportata dappertutto e qualsiasi gruppo di uomini sarà capace di contribuire allo sviluppo della scienza il giorno in cui si saranno accorti, come noi ci siamo accorti, che possiamo trasformare il mondo. Perché questa è la straordinaria novità della scienza, che noi cambiamo tutto; cambieremo tra poco la testa degli uomini: che sia piacevole o spiacevole questo è un altro discorso. Il giorno in cui l'uomo si rende conto di avere in mano questo potere favoloso, è chiaro che cerca di svilupparlo il più possibile e di trarne il maggior beneficio possibile. Così si spiega il fatto che i Paesi cosiddetti sottosviluppati, oggi si affannano a migliorare le loro condizioni di vita sfruttando la scienza e la tecnica. Un aspetto che io vedo con poco favore è questo tentativo, giustificato dalle loro condizioni economiche, di compiere lo sforzo esclusivamente sul livello tecnologico e di non compiere uno sforzo pari, o per lo meno rilevante, anche nel tentativo di sviluppare una propria categoria, una propria classe, diciamo, di scienziati capaci di agire per conto loro, indipendentemente dall'aiuto che possa loro continuare a venire dallo sviluppo della scienza fondamentale dell'Occidente. Quindi personalmente non vedo alcuna limitazione alla possibilità di contributo alla scienza da parte di civiltà pagane, se così vogliamo chiamarle.

SPIRITO - Vorrei rispondere subito a proposito della mia oscurità, che si deve esclusivamente a un equivoco. Evidentemente Buzzati-Traverso mi ha attribuito un pensiero opposto a quello che io cercavo di esporre. Non è che io difenda il vero sapere della religione, della filosofia, contro il falso, strumentale, sapere della scienza: tutto il contrario! Cioè dico che quando con il pensiero moderno si distingue la scienza dalla filosofia e dalla religione, coloro che sono religiosi e metafisici ritengono che il vero sapere, quello che stabilisce i veri valori, sia la religione o la filosofia, e che la scienza non possa avere che un valore strumentale. Viceversa coloro i quali ritengono che il vero sapere sia quello scientifico, evidentemente non possono dare

della scienza una interpretazione strumentale, ma devono ritenere che essa sia il vero sapere, e che invece religione e metafisica rappresentino un sapere mitico, un sapere inferiore, oramai scontato come approssimazione fantastica della verità che è data dalla scienza. Di qui il compito della scienza di affermare integralmente il proprio sapere come unico sapere, e la necessità di demitizzare religione e metafisica.

BUZZATI-TRAVERSO - Adesso vorrei un ulteriore chiarimento: mi resta tuttora oscuro fino a che punto l'una o l'altra delle due concezioni sia riferibile ad una qualche dipendenza dal pensiero cristiano.

SPIRITO - Ho detto: la scienza come tale appartiene a tutti i tempi e a tutte le civiltà; il problema specificamente in discussione oggi è il problema della scienza post-galileiana, cioè di una scienza la quale rivendica una autonomia di fronte alle altre forme di sapere tradizionale. Rivendica questa autonomia e perciò fa nascere il problema del rapporto tra pensiero moderno e Cristianesimo che va affrontato e risolto a seconda del punto di vista da cui ci si pone. Jemolo ha giustamente richiamato il fatto che lo sviluppo della scienza e del pensiero moderno si riallaccia a un pensiero cristiano che è di origine più propriamente razionalistica: cioè quel pensiero cristiano che approfondisce le esigenze intellettualistiche da Tommaso in poi. Questo sta a confermare che il compromesso tra Cristianesimo e scienza nel pensiero moderno è un compromesso che risale già al compromesso originario del Cristianesimo con il pensiero intellettualistico greco. Se il Cristianesimo avesse mantenuto una direzione mistica e non razionalistica, la possibilità di un Cristianesimo aperto alla scienza, come è il Cristianesimo dalla Controriforma in poi, non sarebbe stata concepibile. Viceversa, in tanto la Chiesa può avvicinarsi alla scienza e non sentirsi ostile ad essa, in quanto la sua interpretazione del Cristianesimo è una interpretazione di carattere razionalistico. E questo implica non soltanto la possibilità del compromesso, ma implica, secondo me, la degenerazione progressiva del Cristianesimo dalla scolastica in poi.

JEMOLO - Vorrei anch'io muovere qualche osservazione al collega Buzzati-Traverso, che è uomo di scienza con grande fiducia nel metodo sperimentale. Quando egli dice: « Vi è stata una evoluzione senza sensibili differenze nella teologia del mondo occidentale e di quello orientale, però quest'ultimo non è stato terreno favorevole allo sviluppo della scienza ed il primo sì; ergo l'elemento essenziale della civiltà scientifico-tecnica non è quello religioso, cioè il Cristianesimo » segue l'argomentazione che sarebbe propria di fronte ad una serie di reazioni chimiche: « Se tolgo quell'elemento, quel dato effetto si verifica egualmente; così pure se elimino quel secondo elemento; ma non più se elimino il terzo; quindi è a questo elemento che è connesso l'effetto ». Dubito molto che tale forma di argomentazione si possa applicare alla storia, all'uomo. Che sia dato dire, ad esempio, cercando l'essenza dell'uomo Cavour: « Era nobile, ma altri nobili non si comportavano come lui; piemontese, ma altri piemontesi battevano tutt'altra via; aveva viaggiato, ma altri ch'erano stati all'estero

avevano opposti convincimenti ed opposti modi di agire; quindi dobbiamo scartare questi dati e procedere oltre, per trovare finalmente quello che ci fornisce l'essenza dell'uomo Cavour ».

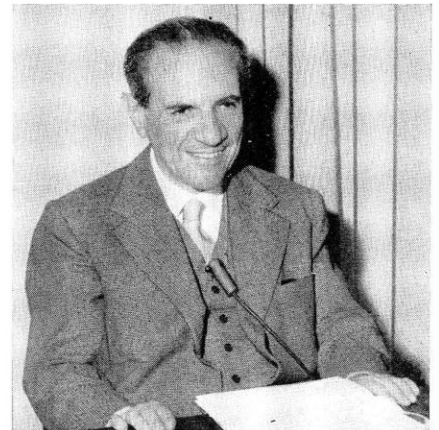
Domandarsi cosa sarebbe stato il mondo occidentale senza il Cristianesimo, mi pare sia porsi un problema insolubile, al pari di quello di ciò che avrebbe operato Giulio Cesare se fosse nato cinese. Forse a causa dell'influenza crociana nella mia formazione, a me pare che questi modi di argomentare conducano a costruire la controfigura di storie immaginarie. Di fronte alla enorme complessità di fenomeni, di azioni e reazioni, non riusciremo mai ad individuare quali precisamente abbiano formato la storia che è stata, i fatti che sono seguiti; se alcuni siano rimasti inerti, altri si siano reciprocamente annullati.

Giustamente Buzzati-Traverso ha osservato che quel pensiero greco che ha ispirato la filosofia tomistica è pensiero antiscientifico. Sì, tutti ricordiamo la scienza di don Ferrante, le cause prime, la sostanza contrapposta all'accidente: che ci appare ripugnante alla nostra forma di ragionamento scientifico. E tutti abbiamo compreso, fin dalle scuole secondarie, l'importanza della reazione galileiana, che non cerca più le cause prime, l'essenza delle cose, ma le leggi che regolano i fenomeni. Però direi, con Spirito, che il tipo di cultura di quel mondo occidentale pregalileiano ebbe il merito d'ispirarsi al culto della razionalità, di aderire a quella logica formale che oggi può anche venire disprezzata dagli uomini di scienza, ma non è stata meno il grande filone attraverso cui si è formata la cultura occidentale. Don Ferrante ragionava su postulati erronei, su simboli cui non corrispondeva alcuna realtà; ma ragionava sillogisticamente, non vaneggiava. Si poteva seguire il suo discorso, mentre non si potrebbe seguire quello di un mistico puro. Dice ancora Buzzati-Traverso: la caratteristica predominante della scienza moderna non è il ragionamento, ma l'esperimento; vale ciò che può essere controllato dagli altri. Vero. Però vorrà ammettere che anche gli uomini di scienza, almeno un notevole numero di loro, non si fermano alla constatazione del risultato dell'esperimento; da questa assurgono a concezioni generali, ad ipotesi che possono anche essere incontrollabili. Nella loro opera c'è l'esperimento, ma ha pure gran posto l'intuizione. E comunque, se pure questo non fosse, se anche dovesse accettarsi una scienza che non ammettesse che lo sperimentabile, il controllabile, non credo che in questa vi sarebbe mai *tutto l'uomo*; perché si dà una parte dello spirito umano che va oltre ciò che si può controllare e sperimentare (almeno che si può oggi controllare), e non sarebbe appagato da una tale scienza.

Cari uomini di scienza, lasciateci quelli che per voi sono i nostri miti; disinteressatevi, accantonateli, perché non sono controllabili; ma poiché non potrete neppure dimostrarne sperimentalmente la falsità, consentite che quella parte dell'umanità che di essi ha bisogno, continui a cercarli ed a seguirli. La base di un accordo (non direi una conciliazione) tra noi potrebbe essere questa: non c'è contraddizione tra scienza e religione; la religione, la nostra, non pretende controllare e meno che mai arrestare il cammino della scienza; questa si disinteressa di quello che per noi è oggetto di fede, e di cui ricono-

sciamo la non dimostrabilità con gli strumenti della scienza.

PANIKKAR — Io vorrei aggiungere alcune considerazioni senza entrare ancora nel secondo argomento, parlando da puro fenomenologo, per vedere se si può comprendere il nostro primo problema senza partire da alcun giudizio di valore, come forse è stato fatto finora, d'altra parte con pieno diritto. In primo luogo l'esempio di Bisanzio, della Russia e della Chiesa Orientale, che Buzzati-Traverso ha ripreso a suo favore con una certa accuratezza che apprezzo, mi spinge a fare altrettanto con il suo esempio di Lucrezio e degli jonici, che pur avendo tutti i presupposti per



UGO SPIRITO.

sviluppare la scienza anche nel moderno senso leonardiano, è fuori dubbio che non lo hanno fatto proprio perché mancava l'apporto del Cristianesimo. E ciò mi porta a riprendere la mia tesi (che non credo sia del tutto incompatibile con quella di Buzzati-Traverso) affermando che la scienza moderna non è la figlia diretta o la conseguenza immediata della civiltà cristiana e ad essa necessariamente collegata, ma il frutto di una simbiosi *sui generis*, tra l'*ethos* che offre il Cristianesimo (per usare l'espressione di De Martino) ed una certa cultura che ho chiamato mediterranea e che si potrebbe chiamare occidentale. Quando questi due fattori s'incontrano o si scontrano — ma in fondo per scontrarsi hanno bisogno di una certa omogeneità — si produce questo frutto speciale, la scienza moderna, che ha dentro di sé una polarità ed una tensione che Spirito, in forma molto occidentale, vorrebbe far sparire; mentre io vorrei conservare in tutta la sua ambivalenza, positiva e negativa, di una scienza che è frutto di una simbiosi *sui generis* tra una certa forma di Cristianesimo e il terreno in cui questo Cristianesimo è nato. Perciò né Lucrezio né gli jonici né Bisanzio né Russia, cioè né la cultura mediterranea sola né il puro Cristianesimo, sono arrivati a creare la scienza; soltanto dopo che questo incrocio ha avuto luogo la scienza è apparsa. La scienza è quella figlia dell'Occidente e del Cristianesimo, oggi giorno già cresciuta e desiderosa di sposare il mondo intero. Gli uni vorrebbero nascondere l'origine cristiana perché temono che in tal caso non possa spo-

sare le altre civiltà. Gli altri rinnegano l'Occidente che l'ha partorita e non vogliono riconoscere le fattezze che la fanno simile alla madre perché hanno paura che venga ripudiata dai popoli non occidentali. Non credo che dichiarandola *trovatella* si favorisca molto la causa dell'universalità né della stessa scienza. In essa si vedono infatti fin troppo chiaramente i lineamenti dei genitori.

La mia seconda osservazione è questa: ho criticato tante volte quello che mi sono permesso di chiamare il colonialismo teologico che non posso fare a meno di disapprovare il colonialismo scientifico; con la differenza che il colonialismo scientifico per la enorme potenza (in tutti i sensi) della scienza, è molto più pericoloso, appunto perché più potente, del colonialismo teologico, mediante il quale si pensò di esportare la religione, o il bene, o la verità, o la salvezza, come cosa che si debba accettare credendo di rendere così un servizio ai popoli ai quali veniva inculcata. La storia ci ha dimostrato in seguito come sia la pretesa che il risultato aspettato, non corrispondessero né alla verità né agli effetti. Mi sembrerebbe di gran lunga peggiore — ripeto perché più efficace (dopo tutto, la pressione per convincere qualcuno ha i suoi limiti, mentre la forza schiacciante della tecnica è quasi sovrumana) — voler esportare scienza e tecnica indiscriminatamente ed imporle ai Paesi *sottosviluppati* sostenendo — proteggendoci con la *buona intenzione* — che esse rappresentino valori universali, oggettivi, indispensabili che devono al più presto sostituire le tenebre, l'errore, le condizioni inumane e la situazione arretrata in cui essi finora hanno vissuto. Se qualsiasi messianismo è sospetto, un messianismo scientifico sarebbe addirittura il peggiore dei totalitarismi. Oggi non v'è quasi possibilità di difesa dalla tecnica. Capita qui qualcosa di simile a ciò che accade con i primi principi: la loro negazione li presuppone già: una difesa efficace contro la tecnica può solo essere tecnica.

Se accettiamo la tesi della simbiosi sui

generis vorrei aggiungere un'ultima osservazione a quello che ha espresso Spirito con la parola *compromesso* che, se non mi sbaglio, egli interpreta come tradimento. Personalmente ho una certa simpatia per le situazioni nette e credo d'aver capito ciò che egli ha inteso dire. Io direi che c'è stato effettivamente un certo compromesso con la Grecia ma che precisamente esso ha reso possibile questa *felix culpa* della cultura occidentale, che adesso egli considera come la cultura; d'altra parte però dentro il Cristianesimo stesso, anche occidentale, non è mai morta quell'altra tradizione sotterranea, viva, che Spirito chiamerebbe — ed anch'io condividere la formulazione — mistica, che è veramente soprannaturale e che forma come l'anima non solo del Cristianesimo, ma anche della prima tradizione occidentale scientifica. Con una differenza però, ed è a questo punto che il discorso dovrebbe forse continuare: a me pare che Spirito, tipico rappresentante di una certa mentalità occidentale, e quindi a mio parere dualista, introduca una incompatibilità tra trascendenza e immanenza, quindi anche tra religione e scienza; mentre io ritengo necessario rivedere questa dicotomia e penso che religione e scienza non siano incompatibili e che non si tratti quindi di fare una scelta o di indulgere a questo compromesso: esse si implicano a vicenda nel senso che la scienza offre una struttura di cui la religione scopre, nella stessa realtà, una dimensione che senza il metodo scientifico non si potrebbe vedere. Questo aspetto mi pare che introduca già il secondo argomento.

D'ARCAIS - Mi pare che con l'ultimo intervento di Buzzati-Traverso e con questo di Panikkar siamo già entrati nel merito della seconda parte e De Martino ha qualcosa da dire su questo.

DE MARTINO - Se per scienza e per tecnica occidentali, legate cioè alla storia del mondo occidentale, noi intendiamo soltanto un insieme di ritrovati per produrre beni mate-

riali, effettivamente il problema della diffusione della scienza e della tecnica non può non sollevare riserve, dubbi, preoccupazioni. Preciso subito il mio pensiero, perché non vorrei essere frainteso. La scienza occidentale è nata dall'*ethos* di porre la natura al servizio dell'uomo: un *ethos* che racchiude un ideale di collaborazione interumana, di destinazione pubblica e di pubblica fruizione dei risultati operativi, senza privilegi di individui o di gruppi: un *ethos*, dunque, che costituisce la ragione più profonda del sapere scientifico e che impedisce di ridurre la scienza nei limiti di una semplice moltiplicazione dei beni strumentali. Ora se noi intendiamo la scienza a questo modo, come *ethos* che pone la natura a servizio dell'intera umanità, mi par chiaro che la scienza appare subito non soltanto come *valore universale* ma come *valore che comanda la universalizzazione*, come debito che ciascun uomo sente di dover pagare a tutti gli altri uomini, rendendo a tutti accessibili questa o quella verità operativa. Tuttavia occorre osservare che la scienza deve ancora prendere piena coscienza di tale *ethos* che costituisce la sua più intima ragione. Vi sono ancora molte scorie *magiche* nella scienza moderna, fra cui quella di un sapere segreto, corporativo, posseduto da pochi privilegiati e impiegato a vantaggio di certi individui o gruppi, a danno di altri individui o gruppi: l'esempio più drammatico, e al tempo stesso la riduzione all'assurdo più radicale, di tale eredità della magia cerimoniale e della magia naturale nella scienza moderna è senza dubbio il *segreto atomico*. A me sembra che nella misura in cui la scienza prenderà coscienza dell'*ethos* umanistico e universalistico che racchiude, essa acquisterà anche il senso esatto dei limiti e dei conflitti inerenti al suo attuale processo di rapida espansione sin negli angoli più remoti del nostro pianeta. A proposito di questi limiti e di questi conflitti è in particolare da tener presente che il rapporto coloniale o neo-coloniale, se può far rapidamente progredire la diffusione dei beni strumentali tra popoli impariticipi, o scarsamente partecipi, alla storia culturale dell'Occidente, può altresì condurre al peggiore dei mali, e cioè ad una lacerazione interna e ad una completa dissoluzione della vita culturale tradizionale di quei popoli, con la conseguenza di una crisi profonda in cui gli stessi beni strumentali finiscono addirittura per diventare occasione di disgregazione, di follia e di morte. Che cosa può succedere quando in una situazione coloniale una determinata corrente migratoria muta improvvisamente di *habitat* e passa da condizioni tribali di vita ad una civiltà di tipo industriale è stato più volte segnalato: qui ricorderò il caso di cui ha avuto occasione di occuparsi l'etnologo Rouch ad Accra, nella Costa d'Oro, quando vi era ancora il regime coloniale britannico; un caso particolarmente interessante, documentato fra l'altro anche da un documentario dello stesso Rouch, che fu proiettato alcuni anni or sono al festival internazionale del film etnografico di Firenze. Si tratta di una corrente migratoria dei negri Bambara dal medio Niger — dove vivevano di pesca e di agricoltura — verso le molto più civilizzate regioni della costa. I Bambara erano attratti dai favolosi guadagni che si prospettavano nella nascente civiltà industriale della costa dove trovarono di fatto condizioni materiali di vita certamente molto



migliori di quelle della loro patria tribale. Senonché nella nuova sede si verificò un duplice fatto: da un lato tutto il dispositivo culturale di cui gli emigrati disponevano in patria per far fronte ai momenti critici della loro vita di agricoltori e di pescatori, cioè il loro pantheon, i loro riti, le loro cerimonie, non erano più utilizzabili nella nuova sede, legati com'erano ad un *habitat* ormai abbandonato, a momenti critici che avevano perduto il loro senso, e a rapporti tribali ormai in dissoluzione; dall'altro lato i Bambara erano colpiti da una serie di episodi traumatizzanti della loro vita di emigrati. Il governatore inglese, l'esercito, la polizia, la burocrazia, le macchine, il treno, ecc., costituivano un insieme di elementi che essi non riuscivano ad inserire in nessun orizzonte culturale e che rappresentavano il risultato terminale di un processo storico a cui essi restavano sostanzialmente estranei. In questa situazione si verificarono ben presto nella comunità Bambara di Accra una serie di disordini psichici di notevole gravità, caratterizzati dall'insorgere di impulsi inconsci che non potevano essere né controllati né sublimati in determinati orizzonti culturali. La comunità di Accra fu così colpita da una vera epidemia di disordini psichici, che mise in allarme le autorità, tanto più che medici e psichiatri non riuscivano ad intervenire efficacemente nella situazione, che sfuggiva ai quadri nosologici della medicina e della psichiatria europee. Riuscì invece a risolvere questa situazione un bambara, che era uomo di larga esperienza e aveva maggiori capacità degli altri emigrati. Costui prese alcuni elementi del vecchio dispositivo culturale — p. es. l'altare conico al centro di una radura — modificandoli in funzione della nuova situazione. Divise così l'altare tradizionale in varie sezioni, la più alta delle quali ospitava il governatore come nuova divinità del pantheon industriale e coloniale, e poi via via il medico, il capo della polizia, la moglie del medico, eccetera. Alla base di questo altare conico, che rappresentava in certo senso un'immagine mitica della situazione coloniale, vi era il magazzino delle offerte sacrificali. Ma ciò che rendeva di particolare interesse questo riadattamento della religione tribale alla nuova situazione erano i riti e le cerimonie. I Bambara, mantenendo i vecchi riti di possessione caratteristici della loro tradizione magico-religiosa, si lasciavano ora possedere dalle divinità del nuovo pantheon: essi erano così posseduti, nel corso delle cerimonie celebrate presso l'altare, dallo spirito del governatore inglese, o del capo della polizia o del macchinista delle ferrovie, e adoperavano come formule liturgiche le formule burocratiche che costituivano un altro elemento traumatizzante della loro nuova vita cittadina. In tal modo i traumi e i conflitti accumulati quotidianamente, e che prima esplodevano in disordini psichici veri e propri, venivano ora fatti defluire nell'ordine rituale della possessione e ricevevano orizzonte in figurazioni mitiche definite. Così il nuovo dispositivo culturale poté assolvere una funzione riequilibratrice e reintegratrice, e i disordini psichici trovarono la loro più appropriata modalità di controllo.

Questo singolare episodio stimola alcune osservazioni. Senza dubbio, la scienza e la tecnica dell'Occidente, nate da un *ethos* culturale particolare che è frutto di una lunga

storia, costituiscono, come ho detto, valori non soltanto universali, ma universalizzabili; tuttavia sono valori universalizzabili nella misura in cui essi non restano un *al di là* rispetto alle civiltà extra-europee, ma sono ritrovati come valori attraverso un libero processo di assimilazione da parte di queste civiltà, secondo linee che sono loro proprie e che non possono essere decretate e imposte frettolosamente dall'esterno. In altri termini, a me sembra che la scienza e la tecnica siano dei valori universalizzabili nella misura in cui la molteplicità delle nazioni, delle genti che vivono sul nostro pianeta e che non hanno partecipato al corso della civiltà europea, sappiano percorrere e percorrano di fatto (mi si consenta la parafrasi di un noto slogan politico) le *vie nazionali* alla scienza e alla tecnica. Questo è il problema: occorrono *vie nazionali* che comportino una *reazione totale*, di tutta la cultura, alla scienza e alla tecnica, e che mettano capo a un nuovo equilibrio liberamente conquistato. Qui, e proprio qui, sta il limite e la cautela del processo di universalizzazione della scienza e della tecnica.

D'ARCAIS - Su questa apertura al secondo e al terzo punto io credo che si possa sentire anche l'opinione degli altri intervenuti. Ormai ci stiamo dirigendo verso il traguardo finale della nostra indagine, del nostro dibattito.

PANIKKAR - La prima osservazione che vorrei fare riguarda l'universalità della scienza. Si può convenire nel definire o esprimere il senso dell'universalità come quello che vale per l'uomo in quanto uomo, quindi non legato per definizione ad una civiltà ma umanamente valido; in termini matematici si potrebbe parlare di un'invariante umana. Ma per poter parlare di universalità della scienza bisogna porsi anzitutto la questione del *criterio di universalità*, perché temo (e il timore non è totalmente infondato, mi pare) che soccombiamo alla tentazione di avere un concet-

to aprioristico di universalità, di utilizzare cioè un concetto *a priori* di uomo e cercare poi quello che coincide con esso. Io posso avere l'idea che l'uomo è un animale razionale e dire quindi per postulato, che la razionalità è un valore universale. Invece il processo più lungo, ma metodologicamente più sano, mi pare dovrebbe essere quello di verificare *a posteriori* quale sia il contenuto del concetto di universalità, cioè quello che di fatto è universale per tutti gli uomini, come, per far un esempio banale, avere un corpo, essere capace di amore e di odio, desiderare il bene e il bello, avere una certa autoconsapevolezza, avere la parola. Arrivando quindi al nostro punto credo che si possa dire: la scienza finora non è stata universale; altrimenti si dovrebbe concludere che là dove la scienza non c'è stata l'uomo non è stato uomo o non è arrivato alla misura d'uomo. E senza la scienza forse possiamo sostenere che gli uomini vivono meno anni, o fanno meno cose, o hanno meno potere; ma non credo si possa dire che siano meno felici o più crudeli, o soprattutto, che non siano pienamente uomini. Allora la domanda sull'universalità della scienza si converte in quest'altra: può diventare la scienza un valore universale o universalizzabile? (secondo il termine usato da De Martino). Qui bisogna distinguere tra una universalità nell'uso ed un'altra che riguarda la creazione della scienza. Nemmeno l'universalizzazione dell'uso, come problema strettamente economico, consente una risposta completamente affermativa. Perché ci sia un universalismo totale, anche nell'uso dei prodotti scientifici, è necessaria una certa circolazione dei beni; se alcuni Paesi sono soltanto usufruttuari, dopo un certo tempo anche l'uso forse non può più essere continuato.

Per poter parlare poi di diffusione della scienza a tutti gli uomini (altra dimensione dell'universalità) occorre distinguere tra gli uomini considerati individualmente e collettivamente. Evidentemente non si può pretendere che ogni uomo possa avere la capacità di arrivare alla formazione scientifica, come



per esempio non tutti gli uomini hanno una capacità musicale. Collettivamente però, con l'estensione, direi quasi, con l'invasione della cultura tecnico-scientifica in tutto il mondo, di fatto una tale diffusione universale è possibile; il che tuttavia non prova il valore universale della scienza. Infatti verranno conservati la peculiarità e i valori positivi delle altre civiltà? Questo mi pare un problema molto serio, e la risposta dev'essere accuratamente elaborata. Un aspetto che mi sembra necessario chiarire è il seguente: spesso siamo portati a considerare la scienza come una realtà obiettiva che sta per conto suo; mentre è più reale la realtà che vive il *primitivo* che non quello che la scienza ci dà come la elaborazione di ciò che noi chiamiamo natura. La scienza è una struttura mentale, una forma *mentis*, qualche cosa di intimamente legato all'uomo che la natura pura, *selvaggia* non possiede. Ora la scienza che implica, tra l'altro, questa struttura mentale, questa forma *mentis*, può essere introdotta nelle altre civiltà? Come prodotto può evidentemente essere esportato ma perché sia veramente universalizzabile gli altri popoli devono essere in grado di fare della scienza, di creare anche scientificamente. Ma questo non può accadere se si accetta la scienza soltanto come un prodotto finito. Quindi l'universalizzazione della scienza comporta l'introduzione complessiva di tutti i principi della civiltà occidentale e dei presupposti cui abbiamo accennato; l'episodio riferito da De Martino ci dimostra che non sempre essi sono presenti. Qui si tratterebbe di operare una rivoluzione molto più profonda. La questione è questa: si può introdurre la tecnologia e al tempo stesso conservare tutta quella peculiarità di valori positivi o negativi delle altre civiltà? Io non credo. Evidentemente l'Africa soffre attualmente di una specie di ubriachezza di entusiasmo tecnico, ma in civiltà come l'indiana tutti sappiamo quale sforzo governo e popolo stanno facendo per tecnicizzare, industrializzare e convertire ad una mentalità scientifica, senza perdere per ciò quello che gli indiani credono sia la sostanza della loro civiltà e della loro concezione della vita che li rende più felici. Io sarei quindi più che cauto e prudente, e perfino un po' scettico e propenso a lasciar le cose a un certo sviluppo autonomo. Mi pare dunque che si debba procedere con una certa prudenza in questo tentativo di *scientizzare* il mondo e che sia necessario un certo ritmo. Sarebbe desiderabile trovare allora quei catalizzatori che dirigono l'inserimento della scienza in quei Paesi in modo che si perda il minimo o si riducano al minimo quelle rotture di cui l'etnografia e la sociologia ci parlano. In un secondo momento ci potrà forse essere un certo adattamento se questi popoli riescono a fare propri i presupposti della civiltà scientifica che per il momento sconvolgono le loro strutture più intime. Credo che l'Occidente possieda anche tanti valori accanto alla scienza da offrire agli altri popoli affinché la nuova cultura non sia esclusivamente basata sulla scienza o su una cultura tecnico-scientifica: ci vorrebbe un po' di umiltà e di pazienza da parte della scienza, per permettere ad altri valori, che credo esistano nell'umanità, anche nell'umanità europea, di svilupparsi e crescere in armonia. Che è quello che, dopo tutto, mi pare noi cerchiamo.

SPIRITO - Credo che occorra ritornare al significato del dualismo tra scienza e religione o metafisica, perché soltanto rendendoci conto del rapporto tra questi due termini ci è dato capire fino a che punto la scienza possa diffondersi nel mondo. Della scienza, veramente, si possono avere due concetti: e cioè, in primo luogo, un concetto di valore strumentale, per cui la scienza è sostanzialmente un sapere neutro, al servizio di un altro sapere, religioso o metafisico. In questo caso la scienza può diffondersi in tutto il mondo ponendosi al servizio di altre ideologie o di altre metafisiche. Nell'Europa occidentale di carattere cristiano il Cristianesimo rappresenterà il vero sapere e la scienza rappresenterà lo strumento al servizio di questo. Trasportata la scienza come sapere neutro fuori dell'Europa, ad es. in Oriente, essa si porrà al servizio di altre ideologie, di altre religioni, di altre metafisiche. Questo è un modo di concepire il rapporto tra scienza e religione o metafisica, quando si riconosca il dualismo. A questo proposito Jemolo ha parlato, in contraddittorio con Buzzati-Traverso, della possibilità di intendersi attraverso una divisione di sfere: « Voi continuate a fare esperimenti e verificate i vostri teoremi, le vostre ipotesi, e noi invece continueremo a parlare e a interessarci di miti che voi non riconoscete, che esulano dal vostro campo di ricerca. Lasciateci in pace a godere di questa sfera che non interessa il vostro operare, così come noi lasciamo in pace voi nella vostra ricerca scientifica ». Io non credo che il problema possa porsi in questi termini, proprio perché il problema è quello del rapporto; cioè in quale rapporto saremo voi e noi, se viviamo in due sfere diverse. Questa è veramente la questione da affrontare. Buzzati-Traverso dice: « Il vero sapere è quello della scienza; io non conosco altro sapere che questo ». Jemolo dice: « In fondo questo vostro vero sapere è soltanto strumentale, pragmatico. I veri valori sono invece quelli che non sono sperimentabili, non sono controllabili; i veri valori sono appunto quelli che appartengono alla sfera della fede, della filosofia ». Qui non si tratta di separare i due mondi, ma di vedere se sono due e in che modo possono collaborare. Ora se sono due, è chiaro che la scienza non potrà che avere un ruolo inferiore; non potrà che essere neutra, strumentale. Ma c'è un secondo modo di intendere la scienza e cioè la scienza che ha una metafisica propria, quella che De Martino diceva il suo *ethos*, in funzione di cui riesce a fondare dei valori che la rendono autosufficiente, sì da non aver più bisogno di mutuare da altro un sapere che la completi. La scienza è autosufficiente, cioè ha in sé religione, metafisica e tutti i valori morali che le sono necessari per diventare il sapere universale. In questo caso, esportando la scienza e privandola di quella metafisica che non è sua propria, ma della religione o della filosofia, la scienza entrerà in tutto il mondo e instaurerà da per tutto gli stessi valori. Ora che la scienza si estenda a tutto il mondo e instauri dovunque gli stessi valori, non è un desiderio, ma una realtà di fatto che si comincia a constatare; cioè tutto il mondo, attraverso la scienza e le tecniche, attraverso i mezzi di comunicazione, gli usi, i costumi, le forme artistiche, comincia ad acquistare un'unica fisionomia, e si viene determinando ovunque un modo di vita comune, che va dall'urbanistica all'architettura, dal cinema

alla radio, dagli sport agli stadi, agli hotels, agli aeroporti e così via. Questa è la realtà di fatto, instaurata dalla scienza e dalla tecnica, che tra l'altro hanno reso possibile l'accorciamento delle distanze, la comunicazione immediata anche agli antipodi e quindi la possibilità di unificare il colloquio umano. Scienza e tecnica, quando giungono a questo punto, non sono attività che si possono isolare da altre attività spirituali, perché sono le uniche attività le quali vengono determinando un nuovo modo di concepire la vita, che non è scientifico e tecnico in senso ristretto ma integralmente umano. Se in un determinato Paese dell'Africa o dell'Asia arrivano l'aeroporto, lo stadio, il cinema, la radio, il teatro, il comfort, è chiaro che tutto questo verrà a determinare un nuovo modo di pensare, di sentire, di gustare, di vivere, che rappresenterà la totalità umana di quel Paese raggiunto dalla civiltà. Non si tratta di conservare i valori propri del Paese in cui la scienza e la tecnica giungono, ma si tratta invece di sostituire quei valori con valori di carattere universale, riconosciuti da tutti. Quegli altri sono valori che rimangono come foldore, per quel tanto che essi non sono risolti nel valore universale della scienza. Ma perché questo sia possibile occorre che la scienza non sia intesa, come generalmente si fa, come scienza esclusivamente matematica o naturalistica; la scienza deve ormai essere concepita in un senso più comprensivo, in modo che di essa facciano parte le così dette scienze umane, le scienze sociali, la psicologia, la sociologia, il diritto, l'economia, e così via. Però qui bisognerebbe precisare in quale senso la scienza contiene la religione e la metafisica. Ma questo è un discorso un po' lungo, che ho fatto altrove e che non è possibile ripetere in pochi minuti. Tuttavia basterà ricordare che lo scienziato ha una sua concezione del mondo, della razionalità del mondo, dell'armonia dell'universo, alla quale non può sottrarsi se vuol fare veramente scienza. Così come ha anche una moralità che è la moralità della collaborazione, del consenso, della verifica sperimentale, di un sapere che è identità di conoscere e fare. Lo scienziato ha una sua moralità, una sua onestà, che oggi è infinitamente più genuina dell'onestà e della moralità tradizionale, proprio perché la moralità tradizionale è ormai in qualche modo fuori del nuovo mondo che si viene determinando al di là delle possibili diversificazioni delle religioni, delle ideologie politiche e delle metafisiche, e si viene unificando attraverso un consenso ed una collaborazione che si instaurano soltanto sul piano scientifico e tecnico. Possiamo porre una cortina di ferro tra il mondo occidentale e il mondo orientale, ma questa cortina di ferro, se divide ideologicamente, religiosamente e metafisicamente, non divide scientificamente. Gli scienziati di qua e di là si intendono, collaborano, parlano; e questo vuol dire che essi hanno un senso di universalità e quindi di religiosità, di razionalità e di onestà superiore a quello delle forme ideologiche o metafisiche che dividono l'umanità. Solo la scienza veramente unisce attuando il consenso generale, e, anche quando si formulano ipotesi discordanti, esse sono semplicemente prodromi della collaborazione di domani e non fonte di odio e di lotta; soltanto la scienza instaura al di qua delle ipotesi quel consenso che è necessario per realizzare modi di vita comuni, e quindi una convivenza fatta di reciproca

comprensione. Questa è la ragione per la quale io ritengo che la scienza entri di fatto in ogni Paese (basti pensare alla Cina di oggi e al suo sviluppo, dall'industria pesante fino alle alte ricerche di carattere matematico e scientifico). Anche se in alcuni Paesi la scienza giunge in un primo tempo attraverso la tecnica, e si comincia ad usufruire di beni e di strumenti che molte volte si ricevono in dono, ben presto si perviene a costruire in modo autonomo e a poco a poco scienza e tecnica sono fatte proprie e diventano capaci di determinare iniziative creatrici con fisionomia originale.

JEMOLO - Sono esitante nel fare previsioni per il futuro; se è vero che negli aspetti della vita esteriore tutti i popoli si vanno accomunando; se è vero che gli uomini di scienza possono oggi riunirsi in simposi dove sono presenti studiosi di Paesi che solo cinquant'anni fa apparivano estranei alla cultura, soprattutto scientifica, scorgiamo anche degli irrigidimenti, volontari e coscienti, degli attaccamenti a tradizioni nazionali, a tradizioni religiose (anche da parte d'increduli), che cinquant'anni fa avremmo pensato fossero sulla via di dissolversi. Difficile quindi fare una previsione su quel che sarà il comune modo di vivere di cui parlava Spirito. Sarà comune un modo di vivere puramente estrinseco, o comune anche un nuovo modo profondo di sentire? Io penso che nei rapporti della vita più intima gli uomini, anche fruendo delle stesse macchine ed ascoltando le stesse trasmissioni della radio, avendo tutti il medesimo aspetto esteriore, resteranno diversi e lontani come se sempre stati. Quando mi parlate di uomini di scienza, date come presupposto ch'essi siano, presso tutti i popoli, dei colonnelli dietro a cui marciano i reggimenti; ma sappiamo che così non è; l'uomo di scienza spesso ha dietro di sé un popolo che non lo segue affatto. Non oserei neanche dire, con più blando ottimismo, che lo segue lentamente; direi proprio che ci è dato scorgere talora delle resistenze, dei pesi morti sul cammino della scienza, che non sappiamo quando e come potranno essere eliminati.

Non so poi se il concetto di *scienza* che ha Spirito sia lo stesso proprio a Buzzati-Traverso, e la cosa mi sembra di notevole importanza. Infatti, se la scienza s'identifica con la ricerca dei beni materiali, con la soluzione di problemi pratici, potremmo prevedere con quasi sicurezza che tutti i popoli si approprieranno delle conquiste scientifiche. Giustamente notava Spirito che prima si ricevono macchine, poi s'impara ad usarne, poi a costruirne delle uguali, quindi a perfezionarle, ed infine a fabbricarne delle nuove che superino i vecchi ritrovati. E già abbiamo avuto premi Nobel conferiti a scienziati il cui popolo cent'anni or sono era ancora del tutto estraneo alla ricerca scientifica. Ma se, al contrario, per civiltà della scienza s'intende la civiltà che tien conto di tutte le forme in cui si esplica la vita umana, in cui si riflette l'uomo in tutti i suoi aspetti, allora nutro maggiori dubbi sulla universalizzazione di questa civiltà. Ripeto che ritengo molto difficile fare pronostici. Un comunista convinto, il quale creda fermamente che tutto ciò ch'egli chiama *mito* sarà rapidamente spazzato, come pare sia stato spazzato dal mondo cinese e, meno completamente, da

quello russo, potrà dare una risposta più radicale nel senso della universalizzazione. Chi invece ritiene non possa esistere una scienza che giunga a razionalizzare per intero la vita umana, anche nei rapporti dell'uomo con la sua coscienza, anche in quelli familiari; chi crede non ci sia una scienza capace di definire razionalmente una serie di posizioni fondamentali nei rapporti tra il proprio io e gli altri (il rapporto che si estrinseca nella rinuncia, nel cedere il passo ad altri; la nettezza corporale e la nettezza morale) continuerà a ritenere che abbiano un valore, e forse dominante, quelli che sono i postulati della trascendenza; una serie di postulati e di valori estranei all'ambito della scienza.

Non credo a quella scienza ottocentesca, positivista, spenceriana, che credeva di poter erigere una morale su un fine utilitaristico, e non vorrei si tentasse risuscitarla in mutate vesti. Non soltanto non credo l'umanità possa assegnarsi per fine il benessere collettivo, ma soprattutto sono valori morali, non scientifici, quelli che possono portare il singolo a sacrificare il proprio utile al bene della collettività.

BUZZATI-TRAVERSO - Alla domanda che mi ha posto Jemolo dò una risposta affermativa; la scienza di cui parlo io è espressa in termini mirabili, direi, da Spirito, per cui da parte mia non mi resta che sottoscrivere concetto per concetto quello che ho detto prima a proposito dei rischi, delle difficoltà che la universalizzazione della scienza potrebbe portare, e che si deve andarci piano, sotto certi aspetti, per rispettare (non perché siano rispettabili, e debbano essere rispettate, ma perché è conveniente che le rispettiamo) queste caratteristiche locali di tradizioni passate. Sottoscrivo pienamente quello che ha detto Spirito che mi sembra abbia sintetizzato molto bene questo concetto, che io condivido, che la scienza intesa a questo modo abbia questa funzione anche morale che alla lunga soppianderà le altre morali tradizionali che finora ci hanno guidato.

DE MARTINO - Desidero esprimere il mio sostanziale accordo con quanto hanno detto Spirito e Buzzati-Traverso. Senza dubbio la vecchia scienza positivista non *salva*: su questo punto siamo, credo, tutti d'accordo. Ma se per scienza intendiamo appunto l'*ethos* inesauribile della trasformazione della natura in cultura e lo slancio umanistico a favore di questa trasformazione, la scienza non ha bisogno di puntelli esterni da chiedere ad un altro sapere e ad altre fonti di sostegno e di informazione. L'Occidente sente che di questo *ethos* porta intero il peso e la responsabilità e che nessun nune potrà venirgli in soccorso ove smarrisce questo *ethos*.

PANIKKAR - Da una parte ammiro profondamente l'ottimismo, questa fede quasi cieca in un mondo migliore frutto della scienza, questo slancio anche di profetismo, questo, in fondo, spirito religioso — e non nel minore dei significati della parola religione — che vedo in questa concezione metafisico-religiosa, scientifica-totale, soprattutto, di Spirito. Facendo uno sforzo per capire dal di dentro, non so se non siamo comunque vittime di un gioco di parole, perché evidentemente se per scienza si comprende la sperimentabilità (Buzzati-Traverso) cioè qualcosa

che si può verificare nell'ordine dell'esperienza, allora l'estrapolazione che fa Spirito di convertire questo in una cosa che include dentro di sé metafisica, religione, arte, onestà, morale, sta forse a significare che non avevamo lo stesso concetto di scienza. Allora lei, Spirito, proietta sulla scienza una concezione della religione che altri popoli avevano espresso con più o meno validità; non vorrei applicare l'aneddoto dei Bambara; ma mi fa un po' l'effetto che quello che capitava con i Bambara è un po' quello che si fa oggi quando si proiettano su un nuovo concetto di scienza tutte le vecchie cose che, con ragione o senza, si erano rigettate; con una differenza fondamentale, però: che mentre la religione lascia posto ad un pluralismo, ad una giungla di valori, di contraddizioni, di miti, di verità, la scienza, per la sua stessa natura, è così univoca che tutto quello che non entra in una certa categoria di scienza non va ritenuto rispettabile. Non so se sbaglio. Vi è uno slancio comune nel volere una certa universalità, da non confondere tuttavia con uniformità (il fatto che tutti gli aeroporti del mondo si rassomiglino, non vuol dire che gli uomini divengano più simili in quello che hanno di più profondo). Questa è una cosa ancora da vedere. Sarei molto scettico nel fare un pronostico sul futuro dell'umanità verso l'eguaglianza più profonda o verso la vittoria della scienza. Forse una parte delle cose, le cose materiali, si assomigliano ogni volta di più, mentre gli altri valori si diversificano e si differenziano ognora di più. In breve, lasciando da parte ogni gioco di parole e considerato che l'umanità tende verso uno sforzo di unificazione, ci eravamo domandati se c'erano valori nella scienza che potessero essere universalizzati. Messe le cose così credo che siamo tutti d'accordo. Io vedo però un pericolo in alcune formulazioni che possono portare ad un abuso di potere, di questo potere indubbio che ha la scienza, di fronte a popoli che anche culturalmente sono più deboli, e mi pare che una legge di onestà dovrebbe rispettare anche questa debolezza. Chissà che un certo sottosviluppo scientifico non sia per un certo tempo l'unica condizione per poter conservare alcuni dei valori umani più fondamentali che la scienza minaccia di soffocare.

SPIRITO - Vuole concludere lei, d'Arcais? Vuole replicare?

D'ARCAIS - No, io non vorrei concludere. Nel senso che evidentemente questo problema si presta ad un dibattito che può continuare a lungo e comunque rimane aperto, anche perché non vorrei che nella rivista noi concludessimo. Pensavo cioè, e trovo conferma nell'andamento della discussione, che noi dovessimo offrire — e in effetti abbiamo offerto — ai nostri lettori abbondante materiale di riflessione. E' probabile che ciascuno dei nostri lettori si ritrovi in uno o più momenti delle cose che qui sono state dette; e quindi vorrei lasciare aperta la conclusione a quella che potranno trarre i lettori e alla loro riflessione che continuerà oltre le pagine che leggeranno. Ma prima di chiudere sento il dovere di rivolgere il più vivo, sentito e cordiale ringraziamento ai partecipanti a questo dibattito, non solo per avere accolto il nostro invito ma sopra tutto per aver dato luogo ad un fecondo scambio di idee. Grazie.

TOMASINO PINNA

Il 25 giugno di quest'anno ci ha lasciati Tomasino Pinna, dopo mesi di sofferenze. Aveva 65 anni e faceva parte dell'Associazione dal 2006. Laureatosi a Cagliari con una tesi sugli elementi magico-religiosi della *Coena Trimalchionis* sotto la guida di Clara Gallini, era tornato a più riprese su questo testo, nell'ambito dei suoi interessi per le religioni del mondo classico. Ma è soprattutto alla storia religiosa della Sardegna che ha dedicato la sua vita di studioso, tutta volta alla difesa dello studio laico delle religioni, con un uso sempre accurato delle fonti e un senso altrettanto sorvegliato dell'impegno civile.

Per anni ricercatore a Cagliari, con Clara Gallini prima e Giulio Angioni poi, era tornato a Sassari la sua città natale, nel 1988 e a partire dal 1991 aveva coperto l'insegnamento di *Storia delle religioni* presso quella università. Concentratosi nello studio dell'epistolario di Gregorio Magno e del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nell'isola, sintetizzò bene questo primo blocco di

ricerche nel volume *Gregorio Magno e la Sardegna* (Editrice Mediterranea, 1989).

Sempre più convinto della necessità di una de-folklorizzazione della religiosità popolare come oggetto di studio, ha fatto poi della “ermeneutica inquisitoriale”, sulla scia di Carlo Ginzburg, il proprio principale campo di indagine, conducendo a Madrid una serie di ricerche d’archivio sulle forme di repressione della stregoneria: frutto di questo attento lavoro fu la *Storia di una strega. L’Inquisizione in Sardegna* (Edes, 2000), certamente la sua opera più matura e di maggiore risonanza – dove è ricostruito, fin nei minimi particolari ma con mano leggera, il famoso processo intentato a Julia Carta (1556-1601).

Vinto il concorso per professore associato, nel 2004, ha continuato a insegnare, con passione all’Università di Sassari fino al 2015 – senza peraltro trascurare i rapporti con il “continente” – sorretto più dalla riconoscenza dei suoi studenti che dall’ambiente accademico locale, che probabilmente non gli ha mai perdonato certa sua diffidenza verso ogni forma di regionalismo.

Nel 2012, Tomasino aveva raccolto una parte dei suoi scritti sulla religiosità popolare in un volume (*Il sacro, il diavolo e la magia popolare*, Edes) che contiene anche un limpido contributo su *La riduzione antropologica del sacro in Ernesto de Martino*, e si conclude con le parole che oggi giriamo a lui: «sine te et cum te».

«GRAVITARE SU PIEDI REALI»

La riflessione sul testo di Clara Gallini, *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, pubblicato nel 2016 dalle edizioni Notetempo, nasce da un'occasione pubblica – la presentazione del libro alla Facoltà di Lettere e Filosofia della «Sapienza» di Roma – e insieme risente di un rapporto «privato» con l'Autrice. Ritengo che esplicitare la mia «posizione» sia necessario per rendere più chiara sia la voluta parzialità della mia lettura, sia la prospettiva particolare da cui mi avvicino al libro e alla persona che esso racconta.

Più che una vera e propria seria recensione, la mia è una sorta di «testimonianza»: sono un'antropologa, ma in questi ultimi anni ho avuto la possibilità di partecipare da vicino alle vicende di malattia di cui si narra in una parte del libro.

Non ho mai pensato, però, di fare l'antropologa della malattia di Clara: come avrei potuto quando lei stessa, da subito, con il suo acuto interrogarsi sui cambiamenti a vari livelli che comporta l'attribuzione e/o l'assunzione del ruolo di malato, sulla relativa ridefinizione delle relazioni, sulle modalità – concrete, oggettuali, affettive –

con cui i valori dei soggetti coinvolti nella vicenda di malattia e di cura si confrontano, a volte in un attrito stridente, metteva a distanza quanto le accadeva esercitando quell'osservazione partecipante centrale nel metodo antropologico?

Ho avuto il privilegio, invece, per certi versi, di poter cogliere dal vivo come la sua personale analisi e riflessione si costruisse come una pratica di resistenza che investiva corpo e mente, di cui la scrittura non è tanto o soltanto l'esito finale quanto uno strumento fondamentale. Significava mettersi nuovamente alla prova, riaffermare la propria persona nell'atto di elaborazione del pensiero che è stato centrale nella sua storia, riconquistare quell'autonomia caparbiamente voluta e faticosamente raggiunta.

Il raggiungimento dell'autonomia e la sua perdita sono quanto qualifica, rispettivamente lo stato di salute e quello di malattia, per Clara.

È da questa prospettiva – che è anche una strategia narrativa, come ricordava Marcello Massenzio in un'altra presentazione del libro – che ci si avvicina al corpo di cui nel libro si analizzano costruzione e disfacimento, senza autocommiserazione e con lucidità a tratti impietosa.

La «descrizione» del corpo inizia dunque dal suo deficitario stato attuale: si vede male e ancora peggio è riuscire a sentire, tra i sensi l'olfatto è quello che conserva maggiormente le sue prerogative ma ha un ruolo minore o insignificante nell'attività intellettuale e l'Autrice nel testo non ne parla. Nel tempo che la malattia rende vuoto – ma che è tale anche per chi è sano, oggi – restano i ricordi e la solitudine, combinati in un movimento regressivo che spinge a rivivere e rileggere l'infanzia:

Quando si è vecchi e dolenti si rimane soli e le relazioni si riducono a quelle che abbiamo col nostro corpo e coi vari medici. Tornare sulle proprie memorie è dunque un fuggire a questa solitudine e assieme regredire entro spazi che a prima vista ci appaiono liberi, ma che liberi non sono, perché scaturiti proprio da quella regressione che ci spinge verso di loro (p. 58).

Benché la narrazione si indirizzi sul tema della discutibile oggettività della memoria, se seguiamo il filo del corpo, si passa subito dal corpo di vecchia e malata a quello di bambina, descritto attraverso la rappresentazione del quadro e della fotografia comparati: schiacciato dalla gala, che assume il senso dell'imposizione del costume di allora nella famiglia borghese, del dover essere di una bambina che si è sentita e/o si vede oggi retrospettivamente infelice.

È uno dei primi passi in cui, riattivando i ricordi si comincia ad analizzare i modi attraverso i quali è stata fondata la persona dell'Autrice e i momenti più significativi della formazione del corpo.

A «fare un corpo» sono innanzitutto i giochi: le filastrocche infantili che – elencandole – insegnano le parti del corpo e i loro movimenti, poi i giochi essenzialmente femminili che costruiscono il genere di appartenenza. A me però è parso particolarmente significativo, in relazione all'uso del corpo, l'episodio dell'ascolto pomeridiano del bollettino della Borsa e poi della musica classica: sembra di vedere l'intera famiglia che in processione si reca nel salone e Clara che partecipa «compunta». In quest'aggettivo – utilizzato dall'Autrice – c'è un atteggiamento, la consapevolezza di un ruolo, ma anche l'immagine di un corpo di bambina che aderisce alle regole: il modo socialmente corretto di muoversi, di camminare, i tempi per parlare e tacere, la giusta distanza tra i corpi.... e la processione domestica ha

qualcosa a che fare con l'ordine delle file e delle marce scolastiche che irregimenta i corpi disciplinati, rigidi e che si vorrebbero asessuati degli alunni¹. Così – in un rimando tra casa e scuola – fortemente inibita ci appare l'espressione della sessualità o il suo dirsi in famiglia, che prolungando – come allora si faceva almeno nei ceti sociali più elevati – l'infanzia fino all'adolescenza vi radicava una repressione sessuale dagli effetti lunghi una vita. Qui ha origine il non buon rapporto con il corpo che Clara dichiara molte pagine avanti, ma che mi sembra venga comunicato al lettore con una razionalizzazione del proprio vissuto nello stesso tempo chiara e allusiva a qualcosa di cui non si vuole parlare perchè forse non elaborato abbastanza. Il rapporto problematico con il proprio corpo sarebbe legato a contraddizioni come la «voglia di sapere», «l'uscire dal gioco» (p. 231). Ma di quali giochi si parla? E di quali perché? Certo il corpo si trova coinvolto nella difficile ricerca di comporre libertà e controllo per conseguire l'autonomia decisionale, ma nel libro sono pochi gli episodi o cenni che ce lo descrivono nel periodo della giovinezza e della maturità; l'Autrice è consapevole di tracciare solo il profilo della propria formazione intellettuale e a me lettrice rimane la curiosità di sapere come si sarebbe esercitato lo sguardo acuto di Clara su un corpo/persona di difficile collocazione nelle caselle che la morale sessuale del suo tempo prevedeva per le donne: tra il non corpo della zitella – la maestra fascista – e il corpo di madre...

1 Clara Gallini mi ha fatto notare che l'uso di questo aggettivo rientra nel tono ironico individuabile nel linguaggio di buona parte del libro. L'ironia che la distanza di oggi rispetto al passato rende possibile, mi sembra proprio ciò che consente a me, lettrice, di cogliere alcuni scarti, contraddizioni nel modo di vivere il corpo di una bambina non necessariamente o del tutto consapevole.

La carriera intellettuale scelta ha comportato per lei, e per altre della sua generazione, la rinuncia al «resto», tutta da analizzare, per quanto riguarda l'autrice, ma diventata elemento fondante (e forse ombra non pacificata) del suo processo di liberazione da ogni dipendenza, e nodo problematico centrale delle riflessioni e delle pratiche di altre donne ancora, i cui percorsi Clara ha incrociato ma non condiviso. Tornerò dopo su questo aspetto,

Dal corpo di vecchia, tratteggiato accennando alle ridotte capacità sensoriali e agli interventi subiti, si passa dunque al corpo di bambina costretto tra obblighi e tentativi di fuga, per poi ritornare al corpo malato, visto però sempre come parte integrante di una persona, e separato e parcellizzato solo nello sguardo medico. Corpo maneggiato da altri, trasportato in sedia a rotelle, limitato nei movimenti, che non ricorda. Con la perdita dell'efficienza, con l'aumento della sofferenza, il corpo invade la tua vita, perchè necessita di cure, richiede che i dolori siano leniti e la malattia e i tentativi per fronteggiarla diventano spesso il principale argomento di lamentosi discorsi. Il libro è anche un modo per mettere a distanza il corpo malato – se possibile – facendolo oggetto di un altro discorso che lo inserisca e lo analizzi nel gioco di ruoli e nei rapporti di forza e di potere che la clinica, la famiglia, l'assistenza sanitaria istituiscono.

Riguardo le diverse percezioni e concettualizzazioni che medico e paziente hanno del corpo sofferente, è ormai cospicua la bibliografia antropologica; mi limito qui a riportare un passo di *Incidenti di percorso* che sintetizza, dopo la narrazione di specifici episodi significativi, la prospettiva critica di Clara, maturata nell'esperienza della recente malattia più che grazie alla letteratura scientifica prodotta dall'antropologia medica:

Continuo a ritenere che nel corpo del cosiddetto “paziente” si eserciti una partita di potere e controllo che va oltre ogni idea di “guarigione”, se per “guarigione” si intende il recupero di quel grande bene che ci concerne come persone nella loro completezza: l’autonomia decisionale. Assieme alla salute, è questo l’importante principio da salvaguardare (p. 34).

L’atteggiamento dell’Autrice di fronte a quanto le diverse istituzioni ritengono consono per chi si trova nella condizione di malato è stato di resistenza. Resistente è un aggettivo che spesso Clara riferisce a sé stessa come paziente e non solo. Si è trattato innanzitutto di resistere al male o meglio al senso del male che le veniva gettato addosso (le appare chiaro dopo la prima visione): all’essere resa passiva, infantilizzata, protetta e accudita ma controllata.

Una resistenza quotidiana: ho avuto modo di osservare la caparbia nel mettere alla prova le proprie capacità fisiche in atti «rischiosi», o come tali percepiti, e lo sgomento dell’infermiera che si vedeva rifiutata nel suo specifico ruolo. E Clara che rivendicava il diritto di sperimentare modi autonomi per conseguire quella riabilitazione o meglio «guarigione», secondo le sue parole, che tutti si auguravano e – ognuno nel proprio ruolo – tentavano di favorire. Non tenendo conto, però, del diritto della malata a ritrovare la propria autonomia di persona.

Ma anche il dolore richiede resistenza: «cercare di controllare il dolore è anche scriverne», afferma Clara (p. 46).

La scrittura del libro fa parte del «percorso» di resistenza di una vita in cui l’evento incidentale della malattia viene affrontato con le «armi» intellettuali, culturali che sono le sue.

Resistente era anche la bambina obbediente e ribelle insieme, che accettava e rifiutava le imposizioni degli adulti, e l'intellettuale che riconosce a de Martino, tra l'altro, un «possente ruolo anche nella costruzione del [mio] carattere di studiosa resistente» (p. 58).

«Dura la resistenza» e la ricerca per «intaccare la compattezza delle “parti”» inculcate da scuola e famiglia. Duro è il lavoro critico, che deve essere collettivo.

Resistere significa tentare di non arretrare nel processo di conquista dell'autonomia decisionale che l'ha vista contrapporsi alla rigidità della morale borghese, alla famiglia – come luogo di produzione e riproduzione di ruoli e di rapporti di potere e come destino femminile –, alle logiche accademiche, e ora la fa essere vigile e critica circa l'accettazione di alcune pratiche, espressione di valori da lei non condivisi, che trasformano il suo essere vecchia e malata nel ruolo di paziente variamente dipendente dagli altri.

Nella malattia, quando più acutamente si è messa in discussione la sua indipendenza, Clara ha fortemente fatto valere – in quello che chiama un difficile lavoro di mediazione con i parenti che si trovano al nord – la sua scelta di vivere a Roma, nella sua casa, accettando la presenza di una badante ma non rinunciando a quegli affetti e rapporti che sono parte integrante della sua vita, gli amici e le amiche, che Lea Melandri ha chiamato la «famiglia sociale».

L'autonomia decisionale è distribuita in modo ineguale «secondo genere, età e ruolo sociale» (p. 183), dice Clara nel libro, riconsiderando alcuni momenti significativi della sua vita che aprono a riflessioni più ampie e generalizzabili. Vorrei soffermarmi sul primo punto, il genere, ricollegandomi al tema del corpo, attraverso le pa-

role di Lea Melandri riferite al ragionare diversificato fatto dalle donne a partire dal femminismo sulla «inesistenza femminile» e la corporeità:

Per tutte, la ricerca di un'autonomia profonda dalla legge che le consegna alla sopravvivenza della specie e al privilegio dell'uomo, sembra passare attraverso il raggiungimento di una concretezza che si dà solo nell'ascolto di sé, nella forzatura della memoria, nel contenimento di affetti troppo inclini a sconfinare. Al di fuori di una corporeità, che nelle forme più diverse – del materno, della bellezza, della sintomatologia isterica – è stata vissuta come *terra d'altri*, forse non ci attende il miracolo di un organismo integro e perfetto, preservato dal corso naturale degli anni, ma solo il piacere e il dolore di gravitare su piedi reali².

Con qualche forzatura, forse, mi sembra di poter iscrivere il libro di Clara – al di là delle intenzioni dell'Autrice – anche nel percorso di riflessione femminile a cui si riferisce la Melandri, come contributo originale e fuori dagli schemi, anche femministi.

Nel libro non troviamo che pochi cenni alla corporeità femminile in quanto tale, su come per esempio è vissuta nell'età della giovinezza e della maturità: un bacio negato, amori clandestini non narrati per pudore... Ma ad un certo punto, per dire come si è stabilito e costruito nella sua esperienza di ricerca in Sardegna il rapporto con le informatrici, il corpo erompe con l'improvviso e inarrestabile flusso di sangue, e il corpo mestruato crea il terreno d'incontro con le donne. È un episodio che Clara rievoca per la prima volta nell'intervista che le ho fatto con Matteo Aria, un paio di anni fa.

2 L. Melandri, *Le passioni del corpo*, Bollati Boringhieri, Milano 2001, pp. 28-9.

Ci fu un momento di totale riconoscimento: quando io ero nei novenni fui “sequestrata” e prima ancora andai in una stanza, per caso capilai in una stanza che mi ospitò [...] mi erano scoppiate fortemente delle mestruazioni, per cui ero assolutamente [...] ero grondante. Bene, lì c’è stato il momento in cui tutte le donne vennero, chi con una bacinella d’acqua, chi con una salvietta, mi presero tra di loro [...] io lo ho vissuto come un momento di totale riconoscimento, non ho mai scritto questo, ma è bello ricordarlo³.

La consapevolezza di incontrare le donne sui bisogni primari, l’attenzione alle dinamiche dei rapporti tra i sessi e ai ruoli sociali sessualmente connotati che troviamo in altri suoi scritti non nascono però da un’esplicita e specifica domanda sul femminile.

Anche in altre parti del libro, quanto riguarda la condizione femminile non ha uno spazio separato ma viene inserito in riflessioni su altri oggetti. Ad esempio, sta parlando della sua uscita dall’infanzia, dalla «finzione» infantile e femminile di non sapere, e fa un confronto con quanto andava riflettendo con Maria, la donna sarda cui ha dedicato un libro⁴. E conclude: «I ruoli, con la relativa divisione, andavano osservati in pubblico, con una finzione che all’esercizio della conoscenza lasciava uno spazio limitato e segreto» (p. 124).

Torna quindi a parlare dell’infanzia ma come viene disegnata da Novello, nel bambino per cui fingere significa assumere il ruolo voluto da altri per avere la bicicletta. E’ quello che Clara non ha voluto fare: ha affermato nel pubblico la sua conoscenza. Non da una prospettiva ideologicamente femminista o rivendicativa ma conquistando uno spazio difficilmente accessibile al genere femminile.

3 M. Aria - A. Talamonti, “Intervista a Clara Gallini”, *L’Uomo*, 2, 2014, p. 91.

4 C. Gallini, *Intervista a Maria*, Sellerio, Palermo 1981.

«Noi donne» non è un'espressione che le appartiene, perché presupporrebbe una contrapposizione che forse sente limitante. Come afferma riferendosi alla propria maturazione politica, il «“noi” si forma come appartenenza a un gruppo che tale si definisce perché ha un antagonista. Nel gioco biunivoco “noi” *versus* “loro” si raffrontano entrambe le parti e si danno un nome»⁵.

La specificità di genere non è dunque un tema che Clara Gallini affronta direttamente, come oggetto di riflessione teorica antropologica o politica, e neppure esplicitamente in riferimento a sé, in questo libro che potremmo definire autobiografico (anche se di autobiografia «timorosa» si tratta, secondo Goffredo Fofi).

Tuttavia mi sembra che sia qui che nei suoi lavori antropologici, declinato in maniera ovviamente diversa, emerga con forza – nei fatti narrati e analizzati, nelle scelte di vita e nello sguardo critico – come l'appartenenza al sesso femminile sia assai rilevante nel posizionamento del soggetto nel campo sociale e culturale. Una consapevolezza che non poteva mancare da parte di un'intellettuale che ha attraversato i momenti più caldi del femminismo del Novecento e che pure non ha mai davvero fatto parte del «movimento».

Quando, nell'intervista prima ricordata, chiedo a Clara se le è mai interessata la questione di genere, se è stata una militante, afferma:

Mi ricordo questo: che de Martino, quando era ancora vivo, mi disse che dovevo occuparmi di mondo classico e della condizione della donna nel mondo greco-romano. E io gli dissi: “No, mi interessa la Sardegna”. Allora, nel libro sui novenari sono le donne che vivono la vita lì, gli uomini ci sono ma tacciono; e lì faceva già

5 C. Gallini, “Quale patria?”, *Primapersona*, 24, 2011, p. 72.

problema quella divisione di genere. Per quanto riguarda il femminismo, direi che, come al solito, è un movimento che mi ha sfiorato, ma stavo a scuola, studiavo; non ero donna capace di mettermi fuori nei movimenti, per cui, quando ci fu il movimento studentesco o il movimento femminista, continuavo a studiare le cose che mi interessavano allora, diciamo così. Il femminismo naturalmente mi arrivò perché chiamai a Cagliari, per esempio, due leader del Nord a parlare di femminismo in un'assemblea. Però si legava ai miei interessi, non solo al femminismo in quanto tale, e se mi giunse l'eco di questo movimento non potevo non tenerne conto ma limitatamente al mio interesse "accademico", se vuoi, per i cosiddetti "studi"⁶.

In un'altra intervista, interrogata sullo stesso oggetto, rispondeva di non essere stata «sostanzialmente femminista. Non praticavo il femminismo. ... Stavo in buoni rapporti ma... Mi sembrava un po' ... aprioristico, rigido, almeno in quegli anni, c'erano questi ideologismi, che ... mi lasciavano perplessa»⁷.

«Diversa e isolata» forse anche in questo, ma con le sue scelte personali e professionali non convenzionali, oltre che con lo studio del potere culturale, indagato pure nelle forme che assume rispetto all'appartenenza di genere, mi sembra che Clara abbia contribuito alla ricerca collettiva di autonomia da modelli femminili (e maschili) interiorizzati.

Mi è rimasta impressa nella memoria, come espressione significativa del modo di essere di Clara, nella malattia, la frase che pro-

6 Aria - Talamonti, *Intervista a Clara Gallini*, cit., pp. 98-9.

7 M.-L. Honkasalo - L. Assmuth, ««La mia posizione è sempre stata diversa e isolata». Un dialogo con Clara Gallini», *La Ricerca Folklorica*, 67-68, 2013, p. 282.

nunciò una volta, qualche anno fa; ricordo con chiarezza anche la scena: ero al computer nella sua stanza e lei in piedi vicino ad una finestra, mi giro a guardarla avvertendo un movimento anomalo e la vedo che sembra perdere l'equilibrio per poi finire in terra appoggiata alla parete. Accorro chiedendole cosa è successo, se ha bisogno d'aiuto. La sua risposta: «C'è un confine sottile tra il cadere e il lasciarsi cadere». Non ricordo se accettò la mia mano per rialzarsi, probabilmente lo fece da sola.

LE INTRECCiate VIE*

La personalità scientifica e umana di Ernesto De Martino esce notevolmente arricchita dalla lettura dei due carteggi: il primo si estende dal 1930 al 1939, ma diviene fitto e ricco di contenuti, a partire dal 1934; il secondo parte dal 1933 (prima lettera), copre il 1934 con 4 brevi missive, ma entra nel vivo a partire dal 1939: in sostanza, l'inizio effettivo dell'uno coincide con l'esaurirsi dell'altro.

Lo studioso napoletano ci appare in una luce diversa passando dal dialogo che intreccia con Macchioro a quello che intrattiene con

* *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, a cura di Riccardo Di Donato e Mario Gandini, Edizioni ETS, Pisa 2015, è stato al centro del seminario di studi, posto sotto l'egida dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino e della Fondazione Istituto Gramsci, che ha inaugurato il ciclo delle *Lecture demartiniane* (2015-2016). La discussione ha assunto l'andamento di un dialogo tra Riccardo Di Donato e Marcello Massenzio: qui riportiamo stralci del contributo di quest'ultimo, precisando che il dialogo in questione sarà pubblicato nella sua interezza in uno dei prossimi numeri di "Studi Storici".

Pettazzoni; il primo epistolario ci presenta, nella sezione iniziale, uno studioso giovanissimo, animato da uno straordinario fervore intellettuale: egli ha eletto la religione a centro dei propri interessi e della propria attività speculativa. La ricerca del futuro antropologo e storico delle religioni – valutata nell'intero arco della corrispondenza – si muove su due piani convergenti: la definizione del concetto di religione; l'individuazione dei caratteri distintivi della religione civile (si accennerà in seguito a quest'ultimo argomento). Il lettore può cogliere il progressivo affinarsi del suo pensiero man mano che procede e si approfondisce lo scambio di opinioni con l'autore di *Zagreus*, definito via via «guida spirituale», «angelo tutelare», «profeta»... Una frase, riportata qui di seguito, può dare la misura del debito spirituale contratto dal giovane De Martino: a scrivere è Macchioro (lettera n. 47 del 4.1.39) il quale, replicando alle parole indirizzategli dall'allievo, si esprime in questi termini: «mi piace pensare che, come tu dici, *io ho acceso la tua vita* (nego però che , prima, fosse “una vita qualunque”: la tua vita non fu mai “qualunque”)».

Macchioro ha illuminato la vita del discepolo mediante i suoi libri, tra i quali meritano di essere segnalati *Teoria generale della religione come esperienza* (1922) e, soprattutto, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo* (Bari, 1920; Firenze, 1930: seconda edizione in forma accresciuta). Cito a tal riguardo un significativo passaggio dell'introduzione di R. Di Donato al volume in discussione:

Questo secondo *Zagreus* era, non solo nel suo tempo, davvero un libro particolare [...] Prodotto della fusione di tutto quello che, nell'arco di trent'anni, l'autore aveva scritto sul Dionisismo e l'Orfismo, appariva saldato ad una riflessione sul Cristianesimo, nutrita, a propria volta, di una profonda partecipazione religiosa all'elemento mistico di ciascuno dei momenti presi in considerazione. (p. 17)

Prosegue Di Donato:

A motivare la fascinazione esercitata [...] sul più giovane discepolo, non si possono sottovalutare gli esiti del periodo di straordinarie esperienze internazionali, d'insegnamento in luoghi importanti dell'Europa continentale, in America, e infine in India, che rendevano Macchioro unico, per ricchezza di contatti e mancanza di spirito di provincia, nel panorama della piccola Italia del fascismo. (p. 22)

Macchioro è un maestro tanto generoso, quanto passionale, irruento; De Martino, a sua volta, veste i panni del discepolo appassionato e, al tempo stesso, inquieto, diviso tra l'adesione al suo «angelo tutelare» e la ricerca di un'autonoma linea di pensiero; ricerca che nella fase giovanile culmina nella riflessione sulla religione civile, la quale trae alimento dall'intreccio di considerazioni storico-politiche e d'istanze soggettive. Essa muove dal presupposto secondo il quale il cristianesimo ha ormai esaurito il proprio compito storico; ciò non comporta l'eclisse dello spirito religioso che "trasmigra" nella religione civile al fine di rinnovarsi, senza rinunciare alla funzione di raccordare la sfera intellettuale e quella affettiva, perseguendo l'obiettivo di creare vincoli di solidarietà tra gli uomini nel segno di un nuovo universalismo religioso incentrato sui valori mondani¹.

Macchioro, lettore attento delle tesi avanzate dall'allievo, si erge a giudice severo per quel che concerne la connessione religione civile-fascismo vagheggiata da De Martino. Merita di essere segnalata la lettera n. 27 del 16.6.1936, in cui il giudizio di Macchioro sul fascismo è particolarmente duro; cito qui di seguito alcuni punti salienti del testo:

¹ Per una visione articolata del tema, rimandiamo il lettore a: Giordana Charuty, *Ernesto De Martino. Le vite anteriori di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2009.

1. Ogni concezione della storia che tenda a distruggere e a diminuire la personalità è destinato a fallire prima o dopo, non per difetti intrinseci... ma per necessità storica. 2. La saggezza politica sta solo in questo: in capire dove è la storia e dove è l'antistoria. 3. Non credo che dalla violazione della libertà e della legalità esca del bene. 4. Io sono convinto che il momento storico presente è antistorico.

La componente affettiva, sempre presente, acquista un peso notevole – a volte soverchiante – nell'economia del carteggio, dopo le nozze di De Martino con Anna Macchioro, figlia amatissima di Vittorio, il quale assurge al ruolo di padre (un padre esigentissimo), senza abbandonare i panni del maestro: da ciò dipende la pluralità di registri della corrispondenza, che vanno dal piano scientifico a quello sentimentale e, quindi, dall'empatia al distacco, attraversando tutta la gamma dei sentimenti intermedi. La personalità di Macchioro emerge con vigore nella molteplicità delle sue sfaccettature; appare toccante il suo declino, segnato dalla sensazione angosciata di essere ormai trascurato dalla cerchia dei suoi affetti, dopo aver subito, in quanto ebreo, l'oltraggio di essere messo da parte, brutalmente, dal regime fascista².

Un brano, a conclusione del primo carteggio, ci dà un'idea dell'intensità del legame tra i due corrispondenti, nonostante il loro progressivo distacco. Scrive Macchioro:

Anche se un giorno tu fossi intellettualmente contro di me, tu saresti egualmente con me, senza saperlo e senza goderlo... Si può volersi un

² Sappiamo che nel 1936 egli è stato rimosso dall'incarico di "Ispettore dei regi musei e scavi" e, quindi, spostato d'ufficio da Napoli a Trieste; sappiamo che nel giugno del '40 la polizia fascista lo ha arrestato a Napoli per internarlo nel campo di Abbadia di Fiastra, nelle Marche.

bene enorme e avvelenarsi la vita l'un l'altro. Ma ti ripeto che quel che mi preme al di sopra di tutto è che tu CRESCA (lettera 51, 8.3.39).

Il secondo carteggio ci dischiude un altro universo, la cui cifra è la laboriosità scientifica: alla base del rapporto Pettazzoni-De Martino vi è la tacita condivisione della scelta di campo a favore dello storicismo crociano. Pettazzoni sa essere un interlocutore discretissimo: egli non indossa mai gli abiti del maestro, ma dall'impegno profuso a favore di De Martino, si deduce che lo ha assunto, che si riconosce in lui, che la produzione del giovane studioso s'inserisce nei quadri della storia delle religioni che egli ha edificato e il cui raggio d'azione sta ampliando. C'è di più: Pettazzoni è persuaso che le opere che De Martino ha scritto (*Naturalismo e storicismo in etnologia*, Bari 1941) o che sta scrivendo (il carteggio apre uno spiraglio sul "farsi" del *Mondo Magico*, Torino 1948) incrementino la nuova disciplina storico-religiosa in un settore-chiave, quello dell'etnologia religiosa, che De Martino farà proprio, conseguendo la libera docenza sia in etnologia che in storia delle religioni.

In sintesi, Pettazzoni è maestro in un senso molto particolare: induce con tatto De Martino a prendere coscienza dell'ambito scientifico in cui potrà esprimersi al meglio delle proprie possibilità e in cui potrà farsi valere anche fuori dai confini nazionali. Mi limito a indicare qualche dato a scopo orientativo: la disponibilità di "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" ad accogliere i saggi demartiniani; l'impegno di Pettazzoni volto a far conoscere De Martino e la sua etnologia storicistica in Germania grazie all'interesse manifestato da Adolf E. Jensen, il quale aprirà allo studioso napoletano le porte di una rivista prestigiosa quale "Paideuma".

Dal secondo carteggio affiora un "nuovo" De Martino: l'interesse per la religione civile ha ceduto il posto ad altri ambiti di ricer-

ca che vertono, da un lato, sulla definizione dei caratteri e sulla funzione della disciplina etnologica – tesa tra “promesse e minacce” e inquadrata in un contesto scientifico di portata internazionale – e, dall’altro lato, sull’analisi del magismo, valutato nel complesso delle sue articolazioni storico-culturali. Tra le missive che gettano un fascio di luce sulla gestazione dell’opera-chiave di De Martino, *Il mondo magico*, segnalo quella che porta il numero 24, risalente al marzo 1941: nella parte iniziale De Martino si dichiara disposto ad accogliere le critiche formulate da Pettazzoni in merito all’impostazione storica del problema del magismo presente nel saggio *Percezioni sensoriali e magismo etnologico*³; nella seconda parte egli illustra il progetto che ha in animo di realizzare: tracciare una storia del magismo.

Una storia del magismo, così come mi pare che vada intesa, e cioè come contributo alla storia della cultura, è compito immenso di cui sento tutta la difficoltà (pp. 157-8).

Le parole non retoriche, non di circostanza, che de Martino ha usato nel commemorare Pettazzoni nel 1959, l’anno della sua morte, illustrano efficacemente il senso di una non comune intesa intellettuale.

Credo che fosse nella primavera del 1930 che per la prima volta l’incontrai a Roma: mi recai a casa di Raffaele Pettazzoni con una lettera di presentazione di Adolfo Omodeo, col quale in quegli anni stavo preparando la mia tesi di laurea. Da allora ebbe inizio per me quell’ininterrotto discepolato che, insieme al discepolato napoletano di casa Croce, doveva profondamente influire sulle prospettive e sui metodi del mio lavoro scientifico (p. 133).

3 Il saggio sarà pubblicato in due fascicoli di “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”: 18, 1942: 1-19 e 19-20, 1943-46: 31-84.

Bene ha fatto Mario Gandini, che ha sapientemente corredato il secondo carteggio di note indispensabili alla sua comprensione, nel porre in esergo alla sua introduzione l'ampio brano della commemorazione da cui è stata tratta la citazione.

Il riferimento a Benedetto Croce sollecita un cenno esplicativo in merito alla relazione – intensa e complessa ad un tempo – che i due storici delle religioni hanno intrattenuto con la tradizione storicistica italiana. Pettazzoni, malgrado la presa di posizione nettamente negativa di Croce nei confronti della storia delle religioni (valutata non come vera storia e ridotta al livello di *collezionismo bibliografico ed erudito*); nonostante il giudizio sprezzante di A. Omodeo sul metodo comparativo (visto come *contraddizione assoluta della storia*) non intese mai prendere le distanze dallo storicismo; al contrario, egli intendeva offrire a quest'ultimo un «nuovo campo d'esercizio, mentre al contempo sperava d'imporre (o proporre) alla cultura internazionale il rigore del pensiero crociano» (D. Sabbatucci, "Numen" 1963, X, 1, p. 2). Quanto al metodo comparativo, Pettazzoni si è adoperato a rinnovare *ab imis fundamentis* il comparativismo di matrice evoluzionistica, trasformandolo in metodo *storico-comparativo*, funzionale al principio dell'individuazione storiografica.

All'interno di questa cornice si presta ad essere inquadrata e compresa l'apertura di Pettazzoni al modello di etnologia storicistica proposto da De Martino in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. De Martino, a sua volta, si è trovato a dover fronteggiare l'ostilità di Croce – la seconda recensione al *Mondo magico, Intorno al magismo come età storica* (1948) non lascia margini al dubbio – ma non intese, a sua volta, recidere i legami con la tradizione storicistica: la sua adesione a quest'ultima è stata animata dall'impegno costante a rinnovarla, allargandone gli orizzonti e i metodi d'indagine grazie

all'apporto dell'etnologia, intesa come scienza del confronto dell'Occidente con il "culturalmente alieno". Il carteggio ci stimola a riflettere – o a tornare a riflettere – su tale affinità di fondo, per fare luce su un aspetto tutt'altro che trascurabile del processo di rinnovamento culturale in Italia nel secondo dopoguerra.

ETNOGRAFIA E POLITICA*

Dopo l'incontro del 15 gennaio, tenuto presso la Fondazione Istituto Gramsci, anche il secondo di questa serie seminariale si svolge in un luogo denso di storia e di memoria, intorno al quale si sono intrecciati molti percorsi dell'antropologia italiana, e degli itinerari politici e culturali che hanno avuto in Ernesto de Martino un protagonista di primo piano.

Mi sembra opportuno ricordare che – come sottolineano Dei e Fanelli – proprio de Martino, nel periodo dell'immediato dopoguer-

* Il testo riproduce, in modo parziale e introducendovi alcune modifiche, soprattutto bibliografiche, gli appunti elaborati in occasione del secondo incontro del Seminario *Lecture demartiniane*, organizzato dall'Associazione Internazionale Ernesto de Martino in collaborazione con la Fondazione Lelio e Lisli Basso. L'incontro, che si è tenuto a Roma, presso la sala conferenze della Fondazione, il 18 febbraio 2016, aveva per oggetto la nuova edizione di *Sud e magia* curata da Fabio Dei e Antonio Fanelli (Donzelli 2015), e *Il tarantismo oggi* di Giovanni Pizza (Carocci 2015). Al seminario partecipavano, oltre a chi scrive, Fabio Dei, Antonio Fanelli, Giovanni Pizza.

ra, nel quale riveste le cariche politiche di segretario della federazione socialista di Bari prima, e commissario di quella di Lecce poi, fu strettamente legato alla linea politica che aveva in Lelio Basso il suo principale punto di riferimento. Al punto da decidere di abbandonare il partito per avvicinarsi al PCI quando la linea politica di Basso fu sconfitta.

Fa dunque particolarmente piacere che la Fondazione Basso abbia voluto condividere questa iniziativa, e non solo perché ciò consente di ricordare antichi e cari legami, ma anche e soprattutto perché la discussione di oggi porta a sollevare quella memoria e a rifletterci sopra, ragionando intorno a due libri usciti nel corso dell'anno demartiniano 2015.

Se i carteggi con Macchioro e Pettazzoni, pubblicati da Di Donato e Gandini ne *Le intrecciate vie*, di cui si è discusso nel primo incontro¹, hanno offerto un nuovo importante contributo alla conoscenza di quel periodo di formazione che va dal conseguimento della laurea alla pubblicazione del *Mondo magico*, i testi di cui ci occupiamo in questo secondo incontro riportano entrambi – seppure in modi diversi – alla stagione della sua attività intellettuale che può essere definita “meridionalistica”, o – con una espressione coniata e utilizzata dallo stesso de Martino – del lavoro intorno a una “storia religiosa del Sud”. Una fase che potrebbe essere fatta iniziare con la pubblicazione di un saggio programmatico, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, che nel 1949 ha avviato su *Società* il cele-

1 R. Di Donato e M. Gandini (a cura di), *Le intrecciate vie. Carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchioro e Raffaele Pettazzoni*, ETS, Pisa 2015. Vi veda, in questo stesso numero, il resoconto di Marcello Massenzio.

bre dibattito sul folklore², e che si potrebbe far terminare nel 1961, con la pubblicazione dell'ultima delle tre grandi monografie dette meridionaliste: *La terra del rimorso*.

I due libri si confrontano in modi molto differenti con quella stagione degli anni '50, in cui Ernesto de Martino persegue il suo progetto di ricerca della "storia religiosa del sud", e in particolare con due "classici", *Sud e magia* e *La terra del rimorso*, che di quel progetto sono (insieme a *Morte e pianto rituale*) i principali risultati scientifici.

Dei e Fanelli hanno curato una nuova edizione di *Sud e magia*, nella quale alla classica etnografia lucana e alle fotografie che la accompagnano è aggiunto un nuovo apparato, intitolato "Il cantiere di Sud e magia", che ripercorre lungo il suo decennale sviluppo la ricerca che è confluita nel testo del 1959. A una densa introduzione è affidato il compito di contestualizzare il percorso di ricerca di Ernesto de Martino negli anni '50, mettendolo in relazione con gli altri materiali raccolti nel cantiere – abbastanza eterogenei, ma proprio per questo di grande utilità nel delineare dimensioni extratestuali del "classico" demartiniano.

2 E. de Martino, "Intorno a una storia del mondo popolare subalterno", *Società* V, pp. 411-435. Il "dibattito sul folklore" è stato oggetto di diversi lavori di raccolta e analisi, a cominciare da P. Clemente, M.L. Meoni, M. Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano 1976. Si vedano anche R. Rauty, (a cura di), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976; C. Pasquinelli (a cura di), *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977; P. Angelini, (a cura di), *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma 1977.

Il libro di Giovanni Pizza è invece un intervento pubblico sulle politiche della cultura nel Salento contemporaneo, che prende le mosse dalla *Terra del rimorso*, l'etnografia del tarantismo pugliese del 1961, per analizzare il campo patrimoniale che si è venuto a costituire intorno al fenomeno, oggi rivitalizzato in forme piuttosto differenti da quelle descritte nel libro; un campo dove l'etnografia di de Martino costituisce un riferimento obbligato, tanto in senso mimetico, quanto in senso critico, di tutti i diversi posizionamenti che si sono venuti a determinare nel corso degli ultimi due decenni.

Nonostante questa evidente e macroscopica differenza (da un lato la ripubblicazione e ricontestualizzazione di un classico demartiniano, dall'altro una riflessione sulle politiche contemporanee della cultura che intrattiene con il testo demartiniano un rapporto a distanza, osservando il modo in cui agisce, o è agito), queste due pubblicazioni sembrano essere attraversate da una serie di temi comuni: il rapporto tra politica e conoscenza antropologica; il ruolo degli intellettuali e la loro presenza nel dibattito pubblico e nella costruzione della democrazia; il rapporto tra de Martino e Gramsci, letto in maniere differenti, ma in entrambi i casi considerato a ragione come un elemento centrale del programma di ricerca e di intervento di Ernesto de Martino, in particolare durante la cosiddetta fase "meridionalistica" della sua attività.

Entrambi i libri sembrano inoltre voler richiamare l'attualità, forse anche la necessità, di un più solido e meditato rapporto tra la dimensione conoscitiva e quella trasformativa dell'impresa intellet-

tuale propria dell'antropologia, e in particolare dell'antropologia "endotica"³.

Tornare al de Martino degli anni '50 è dunque un modo per riflettere su questo aspetto dell'attività nell'oggi, attraverso un confronto con un passato influente e specifico della nostra storia intellettuale, che – dopo essere stato considerato fondativo al punto da indurre i critici più severi a parlare di "tendenze autarchiche" presenti nella disciplina⁴ – è stato negli ultimi decenni messo da parte con qualche leggerezza per aderire a una storia disciplinare *mainstream*, che è soprattutto una storia anglo-americana, all'interno della quale le scelte teoriche e operative degli antropologi italiani risultano difficili da inserire, narrare, comprendere, quando non danno luogo a fraintendimenti "presentistici" e illusioni prospettiche.

Decisamente programmatico nel libro di Giovanni Pizza, dove la presenza del ricercatore e della sua opera sul campo è uno degli elementi costitutivi del campo stesso, e l'incremento di un dibattito pubblico democratico è una delle finalità esplicite del lavoro intellettuale, questo rapporto tra conoscere e agire è anche più volte richiamato nell'introduzione di Dei e Fanelli a *Sud e magia*, come una ca-

3 L'espressione è usata da Pizza per indicare quegli studi antropologici che rivolgono lo sguardo su fenomeni propri della società cui l'antropologo appartiene, che un tempo sarebbero stati chiamati demologici o di folklore o tradizioni popolari, e che oggi appaiono dal punto di vista dell'oggetto e del metodo non differenti dagli studi antropologici condotti in contesti esotici.

4 Il riferimento è al noto saggio di F. Remotti, "Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana", *Rassegna italiana di sociologia*, n. 2 1978: 183-226. Per una replica, si veda A. Signorelli, "Antropologia, culturologia, marxismo", *Rassegna italiana di sociologia*, n. 1 1980, pp. 97-116.

ratteristica propria del lavoro di de Martino e delle sue *équipes*, sul quale sarebbe opportuno tornare a meditare.

Discutere in dettaglio i due testi porterebbe a prendere un tempo decisamente smisurato. Vorrei quindi limitarmi a qualche considerazione su due punti, tra loro collegati, che hanno a che fare con il tema sopra evidenziato.

Il primo punto riguarda il rapporto tra impegno politico meridionalista e ricerca sul campo nel sud d'Italia. Un rapporto che a me pare tutt'altro che lineare, e denso di nodi problematici e di cambiamenti di rotta da parte di Ernesto de Martino.

Come è noto, l'incontro con le "plebi rustiche meridionali" (una espressione che – a mia conoscenza – non ha attirato tutta l'attenzione che meriterebbe, e che indica non solo la "distanza", ma anche la "messa a distanza" di quei "compagni" della cui lotta per l'emancipazione pure partecipa e si sente partecipe), avviene nel contesto della militanza politica. Ma si tratta di un incontro etnografico? Amalia Signorelli, che si è posta la domanda nel suo ultimo libro, ha risposto piuttosto seccamente: no, non lo è. Quando Ernesto de Martino percorre le campagne pugliesi come militante non fa ricerca etnografica, e non ha neanche occasione di venire realmente in contatto con le dimensioni intime della vita culturale dei contadini meridionali, quelle cui poi si interesserà come etnografo, perché l'incontro è «regolato da un'etichetta, da un protocollo che preselezionava ciò che gli doveva essere mostrato, richiesto, detto»⁵.

5 A. Signorelli, *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, l'Asino d'oro, Roma 2015, p. 20. Qui si aprirebbe una delicata questione su quanto ciò che Signorelli afferma a proposito del politico accada

Certo è che il periodo di impegno diretto da dirigente politico rimane nelle scritture scientifiche demartiniane solo nella forma del frammento autobiografico, spesso molto evocativo (come accade con le figure iconiche del «bracciante di Minervino» o del «vecchio saggio» di Altamura), ma non è generatore di “documenti etnografici”, nel senso preciso che all’espressione attribuiva lo stesso de Martino, nella sua costante attenzione agli aspetti metodologici della ricerca etnologica⁶.

La scoperta del “mondo magico” meridionale e della sua coincidenza con quello primitivo di cui si era occupato nelle sue precedenti ricerche, non sembra ancora avere luogo con il contatto avuto quando, da politico, percorreva le campagne pugliesi e lucane. Sembra invece essere necessaria la mediazione di un testo che apra le porte di quella vita intima che al politico è preclusa. Clara Gallini ha mostrato in modo molto convincente negli scritti che accompagnano la pubblicazione dei materiali della spedizione in Lucania del 1952, la straordinaria importanza del *Cristo si è fermato a Eboli* di Levi: fonte di notizie etnografiche da verificare, guida per organizzare i percorsi delle spedizioni etnografiche, ispirazione letteraria alla cui «efficacia, unità e calore» si propone di aggiungere il rigore della scienza⁷. Lo

anche agli antropologi, come del resto mi pare che il testo di Pizza mostri con evidenza, ma è un aspetto che lascio da parte.

6 Per le figure iconiche del «bracciante di Minervino» e del «vecchio saggio» di Altamura, ci si riferisce rispettivamente a: E. de Martino, “La civiltà dello spirito”, *Avanti!*, 18 agosto 1948, p. 3; E. de Martino, “Intorno a una storia...”, cit. Questa seconda figura ricompare poi in E. de Martino, “Non ci abbandonare! L’esortazione di un vecchio contadino di Altamura”, *Avanti!*, 17 febbraio 1952, p. 3.

7 E. de Martino, V. de Palma, *Note di campo. Spedizione in Lucania* 30

stesso de Martino lo afferma con molta chiarezza nella conferenza del Viesseux del 1951 (già portata all'attenzione degli studiosi da Gallini e ripubblicata nel nuovo *Sud e magia*), in cui annuncia la prima "spedizione etnografica" in Lucania⁸.

D'altra parte, quando torna alla «militanza culturale» dopo una «lunga e oscura parentesi politica» che lo ha visto impegnato come segretario della federazione socialista di Bari (le espressioni sono quelle usate dallo stesso de Martino in una lettera a Pavese del novembre 1947 pubblicata da Pietro Angelini), la «militanza culturale» sembra ancora rivestire le forme che avevano caratterizzato i suoi due precedenti lavori (*Naturalismo e storicismo* e il *Mondo magico*, prossimo alla pubblicazione)⁹.

La reazione tra pensiero e vita di cui de Martino parla nella conferenza di Firenze avviene solo dopo che il suo interesse per l'emancipazione delle "plebi rustiche meridionali" può riconfigurarsi all'interno di un progetto conoscitivo, cioè non direttamente politico, o forse piuttosto politico in modo e senso differente da quello dell'attività che lo aveva visto impegnato nell'immediato dopoguerra. È qui che Levi da una parte e Gramsci dall'altra gli offrono gli strumenti per formulare un progetto dove conoscenza e trasformazione si presentano in stretta connessione. Una connessione, mi sembra, che può essere riassunta nella formula, demartiniana: «conoscere

settembre-31 ottobre 1952, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1995. La frase sul libro di Levi era originariamente in E. de Martino, "Risposta a Quaroni", *Il rinnovamento d'Italia* 15 sett. 1952.

8 E. de Martino, *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania*, a cura di C. Gallini, Argo, Lecce 1996.

9 E. de Martino, C. Pavese, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

per rischiarare l'azione». Come intellettuale, de Martino ritiene di poter partecipare alla liberazione delle classi oppresse e sfruttate attraverso il proprio lavoro di ricerca e produzione di conoscenza¹⁰.

Sono proprio i testi che accompagnano la nuova edizione di *Sud e magia*, restituendo un contesto più ampio dei significati politici e culturali della ricerca demartiniana, a permettere di seguire la costruzione che Ernesto de Martino fa del suo ruolo di intellettuale dedito a «conoscere per rischiarare l'azione».

La questione del folklore, o della cultura popolare, si presenta in questo contesto come una questione in primo luogo politica. De Martino insiste, fin dall'immediato dopoguerra, sull'importanza di accogliere il popolare nella cultura nazionale:

guadagnare alla cultura le classi popolari, ma anche far penetrare mediatamente nella cultura, accogliere nella luce della spiegazione, gli interessi, le esigenze, le esperienze del mondo che (per riprendere l'immagine che piacque al Levi) «vive oltre Eboli»¹¹.

Colmare la distanza tra intellettuali e popolo, ricomporre la frattura nella cultura nazionale, il compito indicato da Gramsci nei *Quaderni*, comporta dunque un movimento in duplice direzione¹².

10 Cfr. G. Satta, ««Fra una raffica e l'altra». Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi», *Aut aut* 366, 2015, pp. 185-196.

11 E. de Martino, «Recensione a *Miti e leggende* di Raffaele Pettazzoni», *Avanti!*, LII, 157, 4 luglio 1948, p. 3.

12 La ricerca di Riccardo Ciavolella sul periodo della Resistenza in Romagna (*supra*) sembra portare alla luce, già in quella drammatica esperienza politica, la prima articolazione dei problemi relativi al rapporto tra cultura e popolo che troveranno nel dopoguerra, anche grazie alla lettura di Gramsci, nuovi sviluppi.

Il “cantiere di Sud e magia” si apre con *Note lucane* che rappresenta il luogo dove l’incontro di de Martino con il «mondo contadino meridionale» viene per la prima volta narrato e commentato estesamente, all’interno di uno scritto piuttosto singolare, dal carattere fortemente sperimentale, dove si realizza quel «miscuglio impuro di lavoro sindacale, inchiesta sociale, vecchia raccolta folkloristica, e futura storia orale» che caratterizza, secondo Giordana Charuty, il momento neorealista dell’antropologia demartiniana¹³.

La scena dell’incontro è il quartiere della Rabata di Tricarico «groviglio di tane che si addossano alle pendici alquanto brusche del colle di Tricarico», «labirinto di sconnesse viuzze precipiti, sfogo di fogne della parte alta del paese», «scenario che sembra la negazione della storia» dove tuttavia «vivono alcune migliaia di persone storiche [...] che contendono al caos le più elementari distinzioni dell’essere». Uno scenario dove «la forzata coabitazione di uomini e bestie suggerisce l’immagine di una specie umana ancora in lotta per distinguersi dalle specie animali», ma che è in realtà «tutto percorso da fermenti di ribellione e da eroica volontà di storia».

La scrittura sperimentale di *Note lucane*, appunti di viaggio che mescolano descrizioni d’ambiente, frammenti biografici, canti di protesta, aneddoti sulla vita politica locale e considerazioni sul ruolo antipopolare della Chiesa cattolica, mettendo nello stesso tempo in scena l’intellettuale e le sue reazioni di fronte a quel mondo per lui alieno, sembrerebbe, tra le altre cose, anche un tentativo di rispondere a una complessa duplice richiesta: fare in modo che la denuncia

13 G. Charuty, “Le moment néoréaliste de l’anthropologie demartinienne”, *L’Homme* 3/2010 (n° 195-196), pp. 247-281. E. de Martino, “Note lucane”, *Società* VI(4), 1950, pp. 650-667.

della miseria, nella sua «atroce materialità», non oscuri la «ribellione» e la «eroica volontà di storia» del mondo contadino. Da un lato, dunque, la denuncia della miseria e la testimonianza della volontà di ribellione di chi la subisce; dall'altro il riconoscimento dell'umanità e del valore di una vita culturale che non può essere ridotta alla sola miseria.

Bisogna ricordare che sono gli anni delle Assise per il Mezzogiorno, ma anche gli anni dell'inchiesta parlamentare sulla miseria (1951-1953), risposta conservatrice alle denunce della sinistra, dove la "miseria" si presenta come un ambito discorsivo assai ambiguo, nel quale sono messe in relazione la povertà materiale di una parte della popolazione e una particolare alterità culturale, per lo più concepita in termini esotizzanti e arcaizzanti¹⁴.

Certo de Martino non avrebbe potuto leggere il discorso sulla miseria meridionale in termini di *orientalismo interno*, ma i suoi motivi di diffidenza verso i rischi di naturalizzazione sono invece del tutto chiari ed espliciti. Soprattutto nella sua versione conservatrice, ma in fondo anche in quella "progressista", il discorso della miseria sembra estremamente ambiguo, nel suo contrapporsi oggettivamente alla «eroica volontà di storia» del mondo contadino.

Mi sembra che siano individuabili, negli scritti di questo periodo a cavallo tra anni '40 e '50, due diverse accezioni demartiniane della eroica volontà di storia, che hanno implicazioni differenti.

14 Nel suo operare, la "miseria" schiaccia l'alterità sulla condizione di povertà materiale e la inserisce all'interno di una retorica modernizzatrice che le assegna un unico destino: l'estinzione. Cfr. G. Satta, "Baronia 1959", in C. Bavagnoli, *Sardegna 1959. L'Africa in casa*, a cura di G. Satta e S. Novellu, Ilisso, Nuoro 2010, pp. 7-22.

La prima è quella che rimanda alla «irruzione nella storia» del mondo popolare subalterno, la tesi che aveva disturbato i redattori di *Società*, sia perché postulava che vi fosse stato un tempo in cui quel mondo si trovava fuori della storia, sia perché metteva insieme, in modo un po' frettoloso e indiscriminato, la Rivoluzione d'Ottobre, le rivolte anticoloniali, la storia del movimento operaio. Di questa volontà di storia, il mondo contadino meridionale partecipa prendendo coscienza della propria condizione subalterna, e ribellandosi ad essa. Continuare a trattare il mondo degli oppressi come oggetto, piuttosto che come soggetto di storia, continuare a ridurlo a natura dominabile e sfruttabile, a un mondo di cose e non di persone (l'accusa che rivolge ai naturalismi "borghesi"), rappresenta la forma intellettuale dell'oppressione.

È con la sua lotta contro l'oppressione che il mondo contadino irrompe nella storia, imponendo agli intellettuali, a coloro che «fanno tanto gli intelligenti» (come recita la canzone della Rabata che de Martino riporta e commenta in *Note lucane*), un nuovo compito, che non consiste solo nel «guadagnare alla cultura le classi popolari, ma anche far penetrare mediatamente nella cultura, accogliere nella luce della spiegazione, gli interessi, le esigenze, le esperienze del mondo che (per riprendere l'immagine che piacque al Levi) "vive oltre Ebo-li"».

Ma che cosa è da accogliere di quella cultura, che si presenta agli occhi dei contemporanei come arcaismo, irrazionalismo, arretratezza? La risposta di de Martino a questa domanda sembra cambiare lungo il corso degli anni '50.

Il *folklore progressivo*, che rappresenta una parte importante degli interessi di de Martino tra il 1949 e il 1951, sembra rispondere

all'esigenza di isolare, all'interno della vita culturale degli oppressi, quegli elementi "progressivi" che possono essere integrati, accolti nella cultura della nuova Italia democratica. Ma ciò avverrebbe al costo di lasciarne fuori una parte molto consistente, e probabilmente proprio quella che sarebbe più interessante comprendere.

Dall'altro lato della «volontà di storia», magari stavolta non eroica (o eroica in altro senso) e forse neanche del tutto consapevole di sé, c'è quella che potremmo chiamare una "storicità oggettiva" del mondo contadino meridionale. E cioè il riconoscimento del fatto che, pur nelle ristrettezze, nei drammatici condizionamenti dovuti alla miseria, quella parte di umanità che «vive oltre Eboli» (come dice de Martino riprendendo l'espressione di Levi) ha sviluppato di fronte ai fatti della vita un proprio sistema di risposte culturali. Se di eroismo si può qui parlare è di un eroismo quotidiano che consiste nel «salvare la propria umanità» e nel «respingere la tentazione bestiale delle cose» (come afferma in *Note lucane*).

Mi sembra che in questa dualità stia una delle tensioni che attraversano il progetto conoscitivo meridionalista e che ne determinano anche alcuni dei problemi e limiti. Man mano che dall'accogliere l'eroica volontà di storia, dall'accompagnare l'irruzione del mondo popolare subalterno nella storia, si passa sempre più allo studio delle forme di *miseria psicologica*, alle sopravvivenze e ai relitti, anche il quadro dei rapporti tra impegno politico e conoscenza si modifica, fino a arrivare all'opposizione tra il «fittizio lume della magia» e «l'autentica luce della ragione» che chiude *Sud e magia*, sul cui carat-

tere “illuminista” Fabio Dei e Alessandro Simonicca hanno giustamente richiamato l’attenzione¹⁵.

Mi chiedo se non risiedano in questo modo di guardare al mondo popolare le difficoltà di connettere l’etnografia e la più completa analisi culturale che Dei e Fanelli mi sembra rilevino, quando sottolineano «la netta divisione in due parti», e notano che

nella *Prefazione* de Martino si scusa con i lettori per quella che gli sembra un’eccessiva ampiezza – nell’economia generale del volume – della sezione sulla bassa magia cerimoniale lucana. Dietro le scuse vi è un imbarazzo piuttosto evidente verso un’organizzazione dei materiali che li fa assomigliare troppo a un repertorio folklorico.

E parlano di un autore «che proprio sulle questioni di metodo non riesce a sottrarsi del tutto ai gravami del naturalismo» (XXXII).

Tra il descrivere e il comprendere, c’è in effetti uno scarto che sembra preoccupare lo stesso de Martino, che, nell’introdurre la seconda parte, scrive che è necessario

superare l’isolamento del tutto artificiale dei dati relativi alla “magia lucana”. Tale isolamento è unicamente il risultato della nostra astrazione etnografica, per cui li abbiamo noi stessi separati dal contesto culturale; ed è ovvio che ogni astrazione di questo tipo ha soltanto un carattere provvisorio, e richiede ad un certo momento una reintegrazione nel concreto e nella sua dinamica, se si vuole passare dal descrivere al capire¹⁶.

15 A. Simonicca, F. Dei, “«Il fittizio lume della magia». Su de Martino e il relativismo antropologico”, in C. Gallini e M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 269-281.

Ma la reintegrazione di ciò che è stato astrattamente isolato nel contesto sociale è operazione complessa, ancorché mirabilmente condotta, che si muove su un piano diverso da quello etnografico e che conferisce all'etnografia quel carattere duale che Dei e Fanelli hanno notato.

Il secondo punto sul quale vorrei fare qualche considerazione riguarda il rapporto di Ernesto de Martino con il pensiero di Antonio Gramsci, in particolare per quanto riguarda la questione di cui abbiamo appena discusso, e cioè il rapporto tra conoscenza e trasformazione della realtà.

Nel bel saggio di Giovanni Pizza che costituisce uno dei capitoli centrali e più densi del suo lavoro sul tarantismo, il rapporto tra de Martino e il pensiero del dirigente comunista sardo, a lui noto attraverso la pubblicazione togliattiana dei *Quaderni*, è oggetto di una interpretazione che lo legge alla luce delle riflessioni di Roberto Esposito sul “pensiero vivente”¹⁷. Pizza sembra interpretare la scoperta di Gramsci come il fattore determinante che conduce de Martino dai primi lavori etnologici all'etnografia “endotica”, cioè al programma di studi etnografici sull'Italia meridionale che occupa quasi tutta la sua attività dalla fine degli anni '40 ai primi '60. Mentre sembra vedere nelle ultime ricerche sulle apocalissi culturali un significativo ritrarsi, sia rispetto al pensiero di Gramsci che a quella caratteri-

16 E. de Martino, *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015, p. 80. Il brano è all'inizio del cap. 5, *Magia lucana e cattolicesimo meridionale*.

17 R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

stica di “pensiero vivente”, estroflesso, che lo accomunerebbe a Gramsci.

Che la *Fine del mondo* costituisca una radicale rottura e discontinuità rispetto al lavoro “meridionalista” non è argomento nuovo. Fu per primo Vittorio Lanternari a avanzarlo, ragionando a caldo sulla pubblicazione del libro curato da Clara Gallini, sostenendo che con la ricerca sulle apocalissi culturali de Martino aveva abbandonato il campo dell’etnologia storicistica (da lui stesso fondato) per ritornare a una forma di ontologismo; e cioè di aver abbandonato l’antropologia per una sorta di antropologia filosofica¹⁸.

Dunque l’abbandono e la critica di Gramsci e del marxismo corrisponderebbero a un più generale riorientamento del pensiero e della ricerca di Ernesto de Martino negli ultimi anni della sua vita. Affermazione che credo condivisibile in linea di massima, ma che potrebbe essere anche letta alla luce di ipotesi differenti.

Mi sembra che questo ripensamento estremamente critico sull’importanza del pensiero di Gramsci negli appunti per la *Fine del mondo* potrebbe anche portare a porsi retrospettivamente il problema di valutare con cautela le stesse adesioni di un quindicennio prima. A chiedersi insomma, in che modo de Martino fu gramsciano, quale fu *il suo Gramsci*.

Giovanni Pizza mette correttamente in guardia dalle letture frammentarie, che procedono a interpretare il pensiero di un autore affastellando citazioni, senza seguirne il ritmo interno (come Gramsci sosteneva dovesse essere fatto per Marx per sottrarlo alle letture dogmatiche). È un suggerimento che mi trova d’accordo: almeno nel

18 V. Lanternari, “Ernesto de Martino fra storicismo e ontologismo”, *Studi Storici*, 19(1) 1978, pp. 187-200.

senso che non sembra lecito ricostruire un pensiero articolato e complesso, che si sviluppa lungo il corso di un trentennio, in base a frammenti arbitrariamente scelti. Mi pare però ugualmente importante, o almeno non del tutto futile, per rispondere alle domande che qui ci poniamo, andare a recuperare, nella produzione di Ernesto de Martino, quei luoghi nei quali la riflessione su Gramsci, sul suo pensiero, sulla sua utilizzazione, è condotta in maniera esplicita. Una operazione filologica che de Martino stesso avrebbe probabilmente potuto definire un preliminare «accertamento dei fatti»¹⁹.

Un primo dato che emerge è che i luoghi dove Gramsci è direttamente citato nella produzione demartiniana non sono moltissimi: se ne contano una trentina, concentrati in larghissima parte tra il 1948 e il 1955, una buona metà dei quali sono articoli di quotidiani e periodici. Dopo il 1955, Gramsci compare solo in due articoli dell'*Espresso* mese del 1960, uno dedicato al tarantismo, l'altro al gioco della falce.

Molto spesso, Gramsci è solo nominato, vuoi come terminale della famosa linea De Sanctis–Croce–Gramsci, vuoi come nume tutelare di qualche importante impresa intellettuale o politica (per esempio: l'unificazione della cultura nazionale), vuoi come autore di una massima o di una espressione (come diceva – o avrebbe detto – Gramsci).

19 In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, de Martino distingue due momenti necessari dell'analisi storiografica: eurisi e anamnesi. Lo «sterile filologismo» della scuola viennese consisterebbe proprio nel «far valere come storiografia ciò che costituisce solo il momento euristico di essa». Ma, per quanto destinato a non «esorbitare», il momento euristico è per de Martino indispensabile.

Del resto anche nella *Terra del rimorso*, opera che sicuramente risente più di altre di pensieri e tematiche gramsciane, Gramsci è nominato, di sfuggita, una sola volta nell'introduzione, sia pure nel ruolo fondamentale di primo proponente di una "storia religiosa del sud", cioè del progetto che lui stesso sta portando avanti da un decennio. Riferimenti senz'altro importanti, forse anche segno di una tale introiezione del pensiero di Gramsci da rendere superflua la citazione esplicita, la cui importanza non può certo essere sottovalutata, ma anche in qualche misura reticenti, spesso presentati di sfuggita, senza la approfondita discussione che meriterebbe un pensiero con il quale ci si confronta continuamente.

Un secondo dato da sottolineare è il cambiamento nel corso del tempo nei riferimenti gramsciani e nel significato che viene loro attribuito da de Martino. Per sintetizzare un discorso che necessiterebbe una più ampia trattazione, il primo Gramsci che troviamo, negli scritti degli anni 1948-1949 è quello del *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, appena pubblicato: è il Gramsci teorico della revisione storicistica del marxismo, o della «storicizzazione del marxismo», come dice lo stesso de Martino. È evocato inizialmente nel contesto della analisi politica da un dirigente di partito (o ex dirigente di partito) come è allora de Martino, sulle pagine del quotidiano di questo stesso partito.

Il Gramsci che troviamo nel secondo blocco di riflessioni (tra il 1951 e il 1953), è l'autore delle *Note sul folklore* (in *Letteratura e vita nazionale*). È l'intellettuale che legittima lo studio della cultura popolare e pone le basi per una sua rinnovata concezione, lontana dal floclorismo romantico. Ma è anche colui che pone uno dei più seri ostacoli allo studio della cultura popolare, quando teorizza che que-

sto studio abbia valore solo in quanto dovrebbe contribuire a “estirpare” l’arcaico per “sostituirlo” con la più elevata cultura della classe operaia. Più ancora che il primo Gramsci, questo è un Gramsci il cui pensiero va “oltrepassato” e “svolto”: due espressioni che compaiono con frequenza nei passi dove de Martino discute di Gramsci.

De Martino tenta dapprima di “svolgere” il pensiero di Gramsci con il *folklore progressivo* (1951-1952), cioè con il tentativo di individuare una parte vitale e positiva all’interno della cultura popolare. Poi, pur tributando costantemente un omaggio all’idea del conoscere per trasformare, si dedica allo studio del folklore “arcaico”, senza dirette ricadute politiche. Accanto a Gramsci, in questa fase, è Levi a ispirare, in modo non sempre direttamente riconoscibile, i programmi di ricerca demartiniani.

C’è poi un terzo Gramsci, l’ispiratore della “storia religiosa del sud”, quello che ha osservato la pluralità dei cattolicesimi e ha invitato a compiere analisi particolareggiate dei complessi processi egemonici in atto nella società italiana. È un Gramsci che è più raramente oggetto di riflessione esplicita, ma forse anche più profondamente e sotteraneamente presente nei testi demartiniani. E che finisce per scomparire del tutto, anche come semplice riferimento. Ernesto de Martino ha consumato il suo distacco dal PCI – a partire dal 1957 non rinnova la tessera – e forse richiamarsi a Gramsci non gli serve più per legittimare quegli studi che apparivano tanto sospetti agli apparati del partito (cfr. la famosa allusione di Togliatti nel 1953 ai «serissimi studi sul valore conoscitivo della stregoneria»)²⁰.

20 Cfr. V. Severino, “Ernesto de Martino nel PCI degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale”, *Studi Storici*, 44(2), 2003, pp. 527-553.

Quello che ricompare nella *Fine del mondo*, è di nuovo il Gramsci del *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, quello del 1948, ma questa volta non è più la guida per ribattere alle critiche degli avversari “borghesi” del materialismo: è lui l’oggetto di quella stessa critica. Che senso possiamo attribuire a questo “ritorno” al primo Gramsci, che ci si presenta peraltro vestito dei panni di quel materialismo dogmatico che doveva servire a combattere? È difficile dirlo, e forse non è questa la sede per avanzare ipotesi: resta il fatto che questo ripensamento invita a riprendere la questione e sondare più a fondo, anche attraverso un lavoro filologico, il rapporto tra de Martino e il pensiero di Gramsci in tutta la sua estensione e durata.

NOTA IN MARGINE A *PRESENZA E NEGAZIONE**

Il 17 marzo 2016 si è svolto a Napoli, nella Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, il terzo incontro delle *Lecture demartiniane* organizzate dall'Associazione Internazionale Ernesto de Martino. Roberto Evangelista, Giuseppe Maccauro ed io abbiamo dialogato con Sergio Fabio Berardini intorno al suo libro su *Presenza e negazione*, il secondo dedicato a de Martino, dopo la ponderosa monografia del 2013¹, nata dalla rielaborazione della tesi di dottorato. È stata un'occasione per riflettere, insieme con gli studiosi e con gli studenti intervenuti – riuniti intorno al grande tavolo circolare nelle storiche stanze della Società napoletana, presieduta dal Prof. Domenico Conte – su temi demartiniani. Nella raccolta di saggi, prefata da Marcello Mustè, Berardini tocca alcuni dei nodi decisivi che la ricerca di Erne-

* Sergio Fabio Berardini, *Presenza e negazione. Ernesto de Martino tra filosofia, storia e religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

1 S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia: la ricerca filosofica di Ernesto de Martino*, Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2013.

sto de Martino ha sollevato in ambito filosofico, storico e religioso. Il motivo dominante, come suggerisce il titolo, è rivolto ai due momenti che scandiscono la dialettica della presenza: l'insorgere del negativo e il suo riscatto nel valore culturale, promosso dall'*ethos* umano, inteso come volontà di storia e significato. I saggi ripercorrono in questa prospettiva le diverse fasi della riflessione demartiniana, anche attraverso il confronto con grandi filosofi, da Croce a Wittgenstein, da Heidegger a Marx.

L'attuale direzione dei miei studi mi ha indotto, nella lettura e nel confronto con l'autore, a sostare con particolare interesse sul secondo capitolo – esemplificativo di un grande tema e del confronto di de Martino con un grande filosofo – su cui mi soffermerò anche in questa sede, a testimonianza, seppur limitata per ampiezza e al mio punto di vista, degli stimoli che produce l'intelligente libro di Berardini, frutto di una ricerca condotta con serietà e profondità, oltre che a memoria di un pomeriggio di incontro e riflessione comune.

Il capitolo in questione è dedicato al tema, cui l'autore ha dedicato non poche energie², della religione in de Martino e Croce. Punto di partenza è la concezione crociana della religione come *philosophia inferior*, modo ingenuo del filosofare, giudizio sul mondo inquinato dalla fantasia, una prospettiva in cui essa è degradata a qualcosa di più vicino all'errore che alla verità. De Martino, com'è noto, prende le distanze da tale impostazione, spostando l'ambito del religioso dalla teoresi alla prassi, collocandola cioè non entro la sfera della logica, ma entro quella dell'utile. La religione, da discorso falso

2 Oltre che nella monografia del 2013, cit., nel cospicuo saggio su *De Martino, Croce e il problema delle categorie* in *Benedetto Croce. Teorie ed orizzonti*, a cura di I. Pozzoni, Limina Mentis, Villasanta MB 2010.

che pretende di essere veritativo, diventa così tecnica protettiva che presiede alla cura della presenza. Il capitolo è diviso in due paragrafi, dedicati rispettivamente alla “religione come pensiero” (Croce) e “come azione” (de Martino), con una puntuale ricognizione delle differenze tra i due. Oltre l’innegabile distanza, ben argomentata dall’autore, esiste però una prossimità di fondo, costituita da ciò che nel libro di Berardini emerge come elemento centrale nella riflessione demartiniana: «una geografia storica dell’essere che include interno ed esterno, mondo addomesticato e mondo selvaggio, cosmo e caos, noto e ignoto» (p. 109). De Martino, come Croce, è attento alla costruzione di un cosmo in contrapposizione al caos, a un orizzonte di significato abitato dall’uomo, al plasmare e al franare del mondo. Questa prossimità si può evidenziare anche nella riflessione sulla religione, che sia in Croce sia in de Martino si può considerare, in un certo senso, strettamente connessa al piano dell’etica, inteso come orizzonte e cosmo di significato e operabilità.

Alla concezione crociana della religione come *philosophia inferior*, nel corso del tempo subentra l’attenzione prioritaria alla sfera dell’etica, centralizzata in reazione alla sempre più inquietante presenza di forze naturalistiche, irrazionalistiche, vitalistiche³. Nel Croce più maturo, costretto a confrontarsi con gli aspetti ferini e belluini del Novecento, la religione è “della libertà”, «impegno etico», come rimprovera lo stesso de Martino nel 1957. In *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, mettendo in guardia da un uso improprio del termine «religione», l’antropologo esemplifica sulla filosofia crociana e sull’uso che ne viene fatto nella *Storia d’Europa*,

3 Cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Il Mulino, Bologna 2006.

l'esempio «più illustre» di quanti, ingenerando fraintendimenti dannosi per gli studi storici, confondono la religione con qualsivoglia «impegno etico». Dimentica del nesso mitico-rituale, della potenza destorificante, della ierogenesi, la religione diventerebbe così una «concezione essenzialmente laica del mondo e della vita»⁴.

Già nella *Storia d'Italia* (1928) la crisi in cui versa l'Europa viene descritta come perdita di «quel centro che è per l'uomo la coscienza etica e religiosa», è crisi di «religione» e di «ideali etici». L'ideale liberale è una religione, se si guarda a ciò che è «essenziale ed intrinseco» di ogni religione: «una concezione della realtà e un'etica conforme»⁵. Ed è in questo senso che in tempi di crisi non possiamo non dirci cristiani. Inteso nel suo significato etico come coscienza morale, il cristianesimo rappresenta una rinnovata religiosità che costituisce l'unica alternativa possibile al dominio della selvaggia forza vitale. Il rimedio alla malattia dell'Europa, sta scritto in molte pagine crociane, deve venire dai «geni religiosi e apostolici» e dal rafforzamento delle «forze mentali e morali». Alla coscienza religiosa, assimilata a quella etica, come centro di un cosmo equilibrato e significante, Croce richiama in anni di frammentazione del mondo ottocentesco, con l'irrompere di forze vitalistiche, naturalistiche, irrazionalistiche e la dissoluzione dello spirito.

Considerando la parabola della riflessione demartiniana, vi si

4 E. de Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXVIII, 1957, 1, ora in Id., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Introduzione e cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 75-96.

5 B. Croce, *Storia d'Italia. Dal 1871 al 1915* (1928), Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 237-238.

ritrova un analogo nesso tra religione ed ethos. In *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* la «tensione fra situazione e valore» è una «permanente funzione antropologica» che non deve essere denominata «mito» ma piuttosto «ethos della presenza nel mondo, energia morale che fonda la civiltà e la storia»; quell'«ethos che lotta di continuo contro l'insidia della disgregazione e dell'isolamento»⁶ e che rimanda al Croce della *Storia come pensiero e come azione*. La riflessione demartiniana sulla religione, come quella di Croce, è beninteso complessa e stratificata, e in questo contesto, lungi dal proporci di riassumerle nel giro di poche righe, intendiamo solo esemplificare suggestioni e linee di riflessione richiamate dal libro di Berardini e dalla «Lettura demartiniana». L'attenzione alla religione e alla sua autonomia di de Martino è invero distante dalle posizioni crociane, ed è fatta di tanti fili, quello della destorificazione, ma anche dell'attenzione al mondo primitivo e magico rimproveratagli da Croce, e ancora prima del cupo misticismo giovanile, con la stretta connessione tra fede e militanza politica⁷ e il legame intellettuale e quindi familiare con Vittorio Macchioro.

E tuttavia, nello svolgersi del suo pensiero, de Martino si interessa al sacro e al mito come forme di istituzioni sociali, indispensabili alla presenza dell'uomo nel mondo⁸, come forme, per usare le espressioni che stanno nel titolo dell'ultimo saggio del volume di Be-

6 E. de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *Furore, simbolo, valore* (1962), Feltrinelli, Milano 2002, pp. 35-83, p. 74-75.

7 Cfr. D. Conte, *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane de Martino*, in «Archivio di Storia della Cultura», XXIII, 2010, pp. 485-517.

8 Cfr. F. Ciaramelli, *L'asprezza della storicità. Ernesto de Martino e la critica filosofica*, in «L'Acropoli», III, 2002, pp. 586-610, p. 593.

rardini, di «appaesamento della realtà» e di «esorcismo culturale». La religione è uno dei modi in cui si compie il riscatto della presenza e in questo senso potrebbe essere considerata una declinazione di fede di una tensione etica che è presente anche in Croce.

Nella prefazione della monografia di Berardini del 2013, Marcello Massenzio individua come «oggetto privilegiato» delle riflessioni demartiniane «l'uomo», «in quanto soggetto culturale in grado di contrapporsi al mondo, l'uomo artefice di cultura e di storia, impegnato, parallelamente, nello sforzo costante di garantire la propria "presenza nel mondo", difendendola e proteggendola dalle molteplici insidie, varianti da civiltà a civiltà, che rischiano di dissolverla»⁹. Un oggetto, l'uomo, trattato in una prospettiva etnologica e inserito in «un nuovo tipo di sapere», in cui non c'è più posto per quello Spirito che era stato già messo a dura prova dal «secolo che crede» (secondo la definizione che del Novecento dà Thomas Mann) e risultante dall'intreccio di diverse discipline. Una prospettiva e un sapere che segnano anche la distanza da Benedetto Croce di uno studioso occupante un posto a sé nella storia del pensiero contemporaneo qual è Ernesto de Martino.

9 M. Massenzio, prefazione a S. F. Berardini, *Ethos Presenza Storia: la ricerca filosofica di Ernesto de Martino*, cit., p. 9.

finito di comporre e pubblicato in rete nel mese di dicembre 2016

<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos>