

nostos νοστος



Laboratorio di ricerca storica e antropologica
n° 4 - dicembre 2019

nostos

Laboratorio di ricerca storica e antropologica

rivista annuale dell'ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE ERNESTO DE MARTINO



Direttori: Gino Satta, Pino Schirripa

Comitato di direzione: Pietro Angelini, Annalisa Bini, Nicola Gasbarro, Marcello Massenzio, Valerio Petrarca, Giovanni Pizza, Enrico Sarnelli, Adelina Talamonti, Giuseppe Vacca

Comitato scientifico: Roberto Beneduce, Giordana Charuty, Fabrizio Ferrari, 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

Nota redazionale	5
 <i>laboratorio</i>	
Pietro Angelini, <i>L'anno zero di de Martino</i>	9
Marie Bossaert, <i>L'antropologo e la storia</i>	51
Riccardo Ciavolella, <i>La trama delle fonti, la trama della storia</i>	61
 <i>riletture</i>	
Ernesto de Martino, <i>I trenta di Masiera</i>	105
Ernesto de Martino, <i>La religione della libertà</i>	117
 <i>ricerche</i>	
Rudi Assuntino, <i>Il regista e il professore</i>	137
 <i>à propos</i>	
Sonia Giusti, <i>Recensione a M. Massenzio, L'ebreo errante di Chagall</i>	211
Giuseppe Maccauro, <i>Recensione a G. Didi- Huberman, Ninfa Dolorosa</i>	217
 <i>autori</i>	 225

NOTA REDAZIONALE

I mesi trascorsi da Ernesto de Martino in Romagna, durante la fase più aspra della guerra, impegnato nella stesura de *Il mondo magico* e partecipe, in forme differenti, della resistenza romagnola e della fondazione del Partito Italiano del Lavoro, costituisce il nucleo del quarto numero della nostra rivista. Sull'argomento avevamo già ospitato, nel primo numero, un corposo articolo di Riccardo Ciavolella, che, attraverso l'uso di fonti finora non utilizzate e di differenti prospettive storiografiche, apriva nuove e interessanti questioni su un periodo che era sempre rimasto alquanto sfocato – eppure si direbbe assai rilevante – nella biografia dello studioso napoletano.¹

A partire da quell'articolo, attraverso ulteriori ricerche e riflessioni, l'autore ha poi prodotto un libro e un romanzo. Il lavoro di Ciavolella è stato in seguito al centro di un seminario organizzato dalla École Française de Rome, in collaborazione con la Associazione Internazionale Ernesto de Martino e con l'Istituto Gramsci.² La

1 R. Ciavolella, *L'intellettuale e il popolo dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto De Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945)*, nostos n° 1, dicembre 2016: 151-330.

2 R. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza in Romagna (1943- 1945)*, Meltemi, Milano 2018. In

sezione *laboratorio*, che ospita gli interventi di Pietro Angelini, Marie Bossaert e Riccardo Ciavolella è una diretta continuazione dei dibattiti scaturiti in quell'occasione, il 13 maggio 2019 nella sede di Piazza Navona, sebbene degli interventi al seminario resti in questo numero solo il testo di Marie Bossaert.³

La sezione *riletture* propone due importanti saggi di de Martino che risalgono, in maniera differente, a quel periodo. Il primo *I trenta di Masiera*, è un breve scritto in cui Ernesto de Martino ricorda e riflette sull'esperienza dello sfollamento.

Il secondo, è il noto saggio *La religione della libertà*, che costituisce il fulcro ideale intorno a cui si va a costituire il Pil e che rappresenta uno snodo fondamentale nella evoluzione del pensiero demartiniano.

La sezione *ricerche* ospita un denso saggio di Rudi Assuntino dedicato al rapporto tra de Martino e il Teatro di Massa. Si tratta di un testo importante, frutto di un lungo e complesso lavoro di ricerca su fonti disperse e di non facile accesso, che getta nuova luce su alcuni tratti dell'impegno demartiniano nella costruzione di una cultura politica democratica nei primi anni '50. Sebbene non direttamente connesso alle vicende del periodo bellico, anche questo saggio può essere letto in continuità con argomenti affrontati nella sezione *laboratorio*.

A chiudere il numero è, come sempre, la sezione *à propos* dove vengono pubblicate due note su libri pubblicati di recente. La prima, di Sonia Giusti, riflette sul volume di Marcello Massenzio *L'ebreo er-*

contemporanea lo stesso autore ha anche pubblicato un romanzo, che restituiva in forma narrativa le vicende ricostruite nel saggio: R. Ciavolella, *Non sarà mica la fine del mondo*, Mimesis, Milano 2018. Sulle novità introdotte dal libro di Ciavolella eravamo tornati con una nota nel terzo numero: M. Massenzio – G. Satta, *Una nota su "L'etnologo e il popolo di questo mondo"*, nostos n° 3, dicembre 2018: 267-274.

3 Al seminario sono infatti intervenuti, oltre a Marie Bossaert, Giuseppe Vacca, Fabio Dei, Gino Satta, Giuseppe Fanelli.

rante di Chagall. La seconda è una lettura articolata di Giuseppe Maccauro di *Ninfa dolorosa* di Georges Didi-Huberman.

Buona lettura.

La redazione di *nostos*

L'ANNO-ZERO DI DE MARTINO

La ricerca di Riccardo Ciavolella, di cui il numero 3 di “Nostos” aveva anticipato ampi estratti, ha prodotto nel 2018 due volumi che possono anche essere letti in contemporanea: un lavoro storico (*L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la resistenza in Romagna 1943-1945*, Milano, Meltemi) e un libro di impressioni e fantasie (impropriamente presentato come un romanzo) che non si limita a raccogliere i “trucioli” della ricerca, ma va oltre, gettando folti sguardi alla posizione del ricercatore e degli oggetti studiati: *Non sarà mica la fine del mondo*, Milano, Mimesis. Qui di seguito ci occuperemo solo del primo di questi due volumi: tuttavia va premesso che l'insieme delle osservazioni scaturisce dalla lettura non separata dei due testi.

Il biennio 1943-45 costituisce notoriamente il buco nero della biografia di de Martino, e per due motivi: il primo è l'estrema penuria dei documenti a nostra disposizione, il secondo è il silenzio glaciale che de Martino stesso ha steso su questi anni – un silenzio che fino a ieri non avevamo modo né di giustificare né di comprendere e

che ancora oggi, malgrado gli argomenti aggiunti o spianati dalla ricerca di Ciavolella, resta in parte un piccolo grande mistero. I testi demartiniani legati a questo biennio nero a cui ci affidavamo, almeno fino agli anni '90 inoltrati, erano sostanzialmente due: gli articoli non firmati della *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino*, edita nel 1945 dal PIL (il partito dalla breve parabola in cui de Martino aveva militato) e il drammatico, ma alquanto criptico, racconto fornito dall'autore ne *I trenta di Masiera*, uscito nel 1946 sulla rivista del PSIUP.¹ Dopodiché nulla, dalla sua voce: un silenzio su cui pochi si sono interrogati, tanto più assordante in un autore che nei successivi vent'anni non mancherà di inserire nei suoi scritti frequenti (anche se non clamorosi) riferimenti al suo passato con relativi e citatissimi esami di coscienza. Un silenzio che in molti (me compreso) attribuiamo a una sorta di pudore e a certo suo disprezzo, più volte dimostrato, per le auto-agiografie. E con ciò, approfittando di questa penuria di documenti, abbiamo senza volerlo creato il contro-mito di un de Martino "che non parla della *sua* Resistenza perché la Resistenza l'ha fatta sul serio e non vede la ragione di tornarci sopra", con tutte le conseguenze che un giudizio siffatto può comportare.

La letteratura critica e aneddótica su de Martino d'altra parte era pur essa reticente su questo delicato punto. A parte il fugace accenno alla sofferta militanza dello studioso nel Partito d'Azione che si legge nel saggio di Giuseppe Galasso,² nessuno dei numerosi autori

1 Alcuni degli articoli apparsi nella citata raccolta furono ristampati, per iniziativa di R. Altamura e P. Ferretti in *Ernesto de Martino, Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993. *I trenta di Masiera* uscì su "Socialismo", 9-10, 1946, e fu riproposto da C. Bermani all'interno del numero 5-6, 1996, di "Il de Martino".

2 Il cenno di G. Galasso si trova nel suo *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 227 (e relativa nota). Quanto detto vale anche per le

che in libri e articoli si occuparono delle attività di de Martino negli anni '40, osò toccare il problema della sua partecipazione, più o meno attiva, alla Resistenza in Romagna, malgrado il chiaro e drammatico riferimento che spicca nella dedica apposta al *Mondo magico*: «Fronte del Senio, novembre 1944 – aprile 1945». Perfino l'*Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, che pure dedicava nel 1971 una voce a de Martino, stranamente³ non parlava di alcun coinvolgimento dello studioso nella Resistenza. Solo nel settembre del 1989, quando si tenne a Brescia un convegno sulla «Italia in guerra», si ebbe un primo sussulto di conoscenza: fu Placido Cherchi a promuoverlo, con una relazione dedicata alla *Erlebnis* della seconda guerra mondiale, colta dal pensiero di un testimone d'eccezione: appunto de Martino. La relazione, rimasta inedita, fu poi ripresa e sviluppata nell'ampio saggio che apre il più denso dei libri pubblicati dal Cherchi sull'antropologo: *Il signore del limite*, uscito cinque anni dopo il convegno bresciano.⁴ Ed è da questo saggio – citato ma poco utilizzato, per motivi che risulteranno ben evidenti più avanti, dal Ciavolella – che intendo partire per una immersione nell'*anno zero* (il 1944) di de Martino.

poche voci enciclopediche degli anni '60-'80 dedicate a de Martino.

3 Dico “stranamente” in quanto la voce fu redatta da Vittoria De Palma, la compagna di de Martino, e l'opera *Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, La Pietra, Milano, 6 voll. 1968-1987) fu diretta fino al 1973 da Pietro Secchia, “compagno e amico” dello studioso (vedi il carteggio curato nel 1993 da Riccardo Di Donato e il relativo saggio introduttivo: *Un contributo su de Martino politico*, che però sorvola sul biennio che ci interessa).

4 Il saggio s'intitola *Ernesto de Martino pensatore dell'“anno zero”*. Le citazioni che farò non si riferiscono alla relazione al Convegno, ma alla sua rielaborazione contenuta nel volume (Liguori, Napoli 1994).

La metafora dell'anno zero era stata coniata in realtà da Carlo Ginzburg, nel 1978, nel corso della vivace discussione che infiammò la presentazione della *Fine del mondo* a Roma, alla Casa delle culture. Ginzburg non si riferiva precisamente al 1944: si riferiva agli anni della seconda guerra mondiale, gli anni in cui venivano scritti o concepiti libri come la *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, l'*Apologia della storia* di Marc Bloch, il *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi e *Il mondo magico*, tutti libri (ma l'elenco potrebbe essere aumentato di qualche unità) che hanno in comune il fatto che presuppongono la apocalittica visione di un mondo che sta per crollare sotto i colpi del Nazismo. «In questa situazione – continuava il relatore – sorgeva la domanda: come è stato possibile arrivare a questo? E se la storia ha portato a questo, quali sono le condizioni di pensabilità della storia?». ⁵ Ginzburg, additando la tromba di fuoco dell'anno zero, ci invitava dunque a combattere in modo più deciso la tendenza, ancora viva nel 1978 (malgrado gli sforzi di Solmi e di Cases), a pensare de Martino in un contesto solo italiano. Pur condividendo pienamente questa prospettiva storiografica, Cherchi nel 1989 provò ad andare oltre, seguendo – com'era suo costume cognitivo – un duplice itinerario: riconoscendo cioè la validità della metafora a livello internazionale, ma ribadendo la specificità del caso-Italia, e individuando (come la maggior parte degli storici della Resistenza) nel periodo che segue l'armistizio e che precede la grande insurrezione, il *nostro* vero “anno zero”: quando l'Italia si trovò contemporaneamente minacciata sia dagli ex-alleati che dagli “alleati” del momento.

⁵ La tavola rotonda fu per intero pubblicata in “Quaderni storici”, 40, 1979.

Questa “italianizzazione” dell’anno-zero, applicata alla biografia di de Martino, non è un ritorno al provincialismo culturale in cui fu imprigionato lo studioso dai suoi primi critici: è una strategia (Cherchi la chiamerebbe “astuzia”) che consente di leggere *Il mondo magico* svincolandolo dalla affinità con i prodotti più pesanti della cultura tra le due guerre e contemporaneamente esimendolo dal costituirsi come il testo fondante della ricerca folklorica del dopoguerra (titolo che spetterebbe semmai al libro di Carlo Levi). In altre parole, letto come “libro del 1944”, *Il mondo magico* torna a rivelarsi come il “masso erratico” di cui parlava Cases e torna, quel che più conta, nudo e crudo, davanti a noi, come un testo ancora da cogliere appieno, nella sua specificità. Sappiamo ormai (da tempo, devo dire) che il libro, almeno nella sua parte costruttiva e teorica, venne scritto *dopo* il 1943, e sappiamo – da meno tempo e con qualche approssimazione, ma con alcuni punti fermi – in quali condizioni si trovò a sopravvivere e lavorare de Martino prima della Liberazione; conosciamo infine e purtroppo, nei più atroci dettagli, l’incubo in cui si trovò smarrito il movimento resistenziale del Nord nella seconda metà del 1944, quando la ferocia del nemico e la non-collaborazione dell’alleato (specie il britannico) toccarono livelli impensabili, al punto che la guerra sembrò una doppia trappola da cui non si sarebbe mai usciti... e allora perché continuare a ignorare quella chiave di lettura che de Martino aveva lasciato sulla soglia del *Mondo magico*, perché continuare a tirare in ballo Croce e Heidegger, rimanendo sordi alle voci che si levavano attorno e contro quella macchina da scrivere che cercava in tutti i modi di restare nella storia, anche sotto le bombe? Erano queste le domande – retoriche, e se vogliamo “naturali” – che si poneva Cherchi, nel lontano 1963, quando ebbe

l'occasione, in veste di studente, di conoscere l'autore del *Mondo magico* e di interrogarlo in proposito (e sono le stesse domande che il nostro Ciavolella, mezzo secolo dopo ma con la stessa cocciutaggine, ha rivolto ai documenti che ha avuto la pazienza di rintracciare).

Nel 1963 però de Martino non amava più tornare alla genesi del *Mondo magico*: la sua mente era integralmente compresa nella genesi di un altro lavoro, come ben sappiamo, e la guerra per lui non era più un "ricordo", era rientrata per così dire "purificata" dalle contingenze nella sua coscienza storiografica e faceva ormai parte delle riflessioni sui vissuti di fine del mondo. Di qui la sua reticenza, con Cherchi e con gli altri studenti che lo interrogavano, a scendere sul terreno della cronaca per quanto riguardava la sua esperienza diretta della guerra. Che dentro tale reticenza si potesse adombrare una forma di rimozione di quei fatti, è un problema di cui Cherchi non ebbe sentore, non essendo a conoscenza della coltre di silenzio che de Martino da tempo aveva steso sulla sua partecipazione alla Resistenza. Tuttavia, forse grazie alle frequenti situazioni conviviali in cui l'argomento scappava inevitabilmente fuori, Cherchi riuscì a strappare a de Martino due frammenti dalla sua memoria dell'anno-zero: due episodi che Cherchi ci presenta giustamente come *exempla* e non come veri e propri ricordi utilizzabili a livello di biografia.

Il primo dei due episodi ci porta nel vagone di un accelerato notturno: seduto accanto a un finestrino, de Martino viaggia preoccupato, nascondendo tra due valigie una borsa piena di materiale propagandistico, quando all'improvviso, in piena campagna, il treno si ferma, circondato da soldati tedeschi. Gli scompartimenti vengono uno per uno velocemente perquisiti: quando è il turno di quello occupato da de Martino si fa avanti un ufficiale che in stentato italia-

no prega i viaggiatori di sottoporsi, senza fare storie, ad un controllo delle persone e delle cose. De Martino, con la borsa porta-ordini schiacciata dietro le reni, si sente perduto – ma lo salva *la presenza di spirito* – si alza e in perfetto tedesco risponde al capitano di non avere nulla in contrario e di procedere pure. La reazione tranquilla e soprattutto il ricorso a una lingua notoriamente detestata dagli italiani, disarmano l'ufficiale, che non sa trattenere lo stupore e chiede subito al viaggiatore come mai conosce così bene il tedesco. Al che de Martino con un sorriso gli fa osservare che è facile imparare le cose che si amano; e sta per dichiarargli la sua passione per Wagner, quando l'ufficiale lo interrompe, fa un inchino e lascia lo scompartimento.

Nel secondo *exemplum* il nostro studioso è testimone oculare di un atto della più ottusa ferocia. Siamo sul fronte del Senio e de Martino con altri fuggiaschi ha modo di assistere, non veduto, all'esecuzione di alcuni militari italiani. Tra questi c'è anche un colonnello, che si rifiuta di essere fucilato da un plotone comandato da un ufficiale di grado più basso del suo. La ferma richiesta dell'anziano militare sconcerta il comandante delle SS che si vede *costretto* a chiedere con la radio un parere dai superiori e a rinviare di quasi un'ora la fucilazione. Ma quando poi riceve dal quartier generale l'ordine a procedere, non esita a prendersi la rivincita: costringe il colonnello a denudarsi completamente e fra l'ilarità dei commilitoni gli scarica alle spalle tutti i colpi della sua Luger.

Possono rientrare questi due episodi nel novero dei tasselli che ci mancano per la riemersione dell'anno-zero di de Martino? Lo stesso Cherchi li definisce «frammenti fortemente decontestualizzati da un tessuto storiografico più articolato (...) e non in grado di fornirci utili coordinate all'esigenza di focalizzare con precisione la biografia

resistenziale di de Martino» e non a caso nella biografia tracciata dalla Charuty solo il primo di essi viene ricordato, con in più l'invito (implicito) a non enfatizzarlo. Tuttavia Cherchi li utilizza entrambi, perché il suo pensiero va alla individuazione delle categorie della *Fine del mondo* e non alla genesi del concetto di crisi della presenza. È de Martino, del resto, a condurlo su quella strada, e se si tratta di una manovra distraente dobbiamo riconoscere che è assai ben condotta. Il primo episodio è finemente ricondotto alla componente linguistica della nozione di "patria culturale" (de Martino, oltre a cogliere di sorpresa l'ufficiale tedesco, fa vibrare una corda a cui il militare è calorosamente legato), mentre il secondo punta in particolare sui motivi che "bloccano" la mente e il braccio del boia e che lo costringono, per annullarli, a ricorrere al "macabro rito" della spoliazione e della fucilazione alle spalle. Ci troviamo, con questi due *exempla*, trasportati dalla Resistenza alla Guerra in generale e in particolare quella totale, in cui le singole presenze sono schiacciate da una macchina che tutto rade. D'accordo. Ma con ciò de Martino ha spostato l'attenzione di Cherchi (e la nostra) dal suo anno-zero agli altri anni-zero di cui è cosparsa purtroppo la storia del "nostro" mondo. È chiaro che del dramma della sua esperienza in guerra non intende parlare, nemmeno con la compagna e gli amici più vicini, e quando non può farne a meno ricorre appunto a degli *exempla* che lo vedono o attore mascherato o testimone passivo, episodi dai quali non emerge il ruolo effettivo che lui ha avuto in quel lungo arco di mesi.

Tra l'altro, i due racconti riferiti dal Cherchi suonano troppo netti, sembrano davvero schermare qualcosa di indicibile, che un *exemplum* non è in grado di illustrare. In entrambi de Martino si

auto-rappresenta come uno dei misconosciuti anti-eroi della vulgata resistenziale e – per dirla in parole piate – “ci fa una discreta figura”. Nel primo caso non si fa prendere dal panico e ha la lucidità di scegliere la via giusta per salvare “la borsa e la vita”; nel secondo, si dimostra capace di cogliere, in un momento altrettanto drammatico, il lato “idiota” del rigorismo etico che paralizza e poi scatena l’azione dell’ufficiale tedesco. In un caso e nell’altro riesce ad “andare oltre” la barra di terrore e di orrore che lo serra. Esattamente il contrario di quanto fa (e soprattutto non fa) il personaggio dell’ingegnere dei *Trenta di Masiera*: un personaggio-persona, in cui tutti abbiamo sempre ravvisato l’immagine speculare di de Martino. Ma *I trenta di Masiera*, come sappiamo, fu scritto relativamente a caldo, nel 1946, e per un pubblico a cui le vicende erano ben note. Nel 1963, per pudore o per rimozione, quel racconto troppo bruciante è già finito nell’archivio delle “storie segrete”, da riaprire soltanto in prossimità di una svolta mentale, forse proprio quella che de Martino sta effettuando, con l’inserimento della guerra tra i temi della *Fine del mondo*. Era questa una delle conclusioni provvisorie, a cui arrivava il Cherchi, nella rievocazione del 1989, che giustamente poneva l’accento sulla funzione di spartiacque che l’anno zero aveva assunto nella biografia di de Martino, vissuto pure da lui come il punto culminante di un *decline and fall* catastrofico, ma anche come il punto di partenza di una rifondazione storica e personale. Più vaga invece – e tutta ancora da verificare – restava l’immagine cara al Cherchi e insistentemente ribadita di un de Martino “intensamente partecipe” agli eventi che videro il fronte del Senio una delle zone più incandescenti dello scontro tra Resistenza e Nazismo:⁶ una partecipazione di

6 Specie nel periodo “nero” della lotta di liberazione, databile secondo la maggior parte degli storici tra il novembre del 1944 e il marzo del 1945, che

cui l'autore confidava di trovare le tracce anche nell'Archivio dello studioso, di cui proprio in quegli anni Clara Gallini ci stava mostrando la ricchezza e la novità del materiale racchiuso.

La fiducia del Cherchi nell'Archivio era mal riposta. Sotto questo aspetto l'Archivio si è rivelato muto, e chi ha voluto saperne di più su quel misterioso biennio si è dovuto rivolgere ad altre fonti: alle testimonianze dei sopravvissuti, a ciò che è rimasto della stampa clandestina del tempo e alle notizie rilevabili dagli epistolari dei politici e degli studiosi con cui de Martino era stato in contatto. Le prime iniziative di qualche rilievo sono venute, non a caso, subito dopo l'apparizione in volume dell'intervento del Cherchi: tra il 1995 e il 1996, ad opera di Fabio Viti e di Cesare Bermani. Il frutto dell'indagine di Viti fu la pubblicazione della lunga e dotta testimonianza di Alfredo Belletti, uno storico locale, che aveva conosciuto de Martino e che aveva fatto parte, ventenne, del CLN di Fusignano, un paese vicino Cotignola. L'articolo che ne uscì (scritto con la collaborazione di Marinella Martini) lasciò un po' esterrefatti i demartinologi, in quanto contestava alcuni punti ritenuti ormai assodati della biografia demartiniana e dall'altro schizzava, attraverso una serie di interviste a superstiti e familiari dei superstiti, un ritratto sconcertante del de Martino dell'anno zero. Tuttavia, *Ernesto de Martino a Cotignola (Fronte del Senio)*, questo il titolo dello scritto, apparso su "Etnosistemi" nel marzo del 1996, va considerato il primo sasso lanciato in quello stagno che fino ad allora era rimasto un mero e mitico cronotopo. I molti interrogativi che i successivi storici e biografi si sono posti nelle ricerche successive, dal Bermani alla Charuty, fino al no-

sono pure i mesi indicati da de Martino come decisivi per la costruzione del *Mondo magico*.

stro Ciavolella, nascono in gran parte come confutazioni o sviluppi delle affermazioni contenute in quell'articolo.

Le “novità”, o meglio i veri e propri sassi lanciati dal Belletti, sono tre: de Martino non ha fatto mai parte del Partito d'Azione; gli articoli a lui spesso attribuiti, comparsi nel 1944 su due fogli clandestini abbastanza diffusi in Romagna (“La voce del popolo” e “La voce dei giovani”) probabilmente non sono stati scritti, ma soltanto condivisi, da de Martino; gli abitanti di Cotignola e Masiera, presso cui lo studioso aveva trovato rifugio, conservano di lui un ricordo o vago, o poco lusinghiero. Gli errori, lo sappiamo, sono necessari all'avanzamento della ricerca scientifica; le sviste e i preconcetti un po' meno. Per quanto riguarda il primo punto, il Belletti è convinto che la leggenda di un de Martino azionista sia dovuta a un errore materiale di Giuseppe Galasso, che nel suo citato saggio avrebbe confuso Ernesto con Francesco De Martino: un errore che sarebbe confluito anche nei profili biografici redatti a suo tempo da Andrea Binazzi e da Mario Gandini. È una affermazione che lascia interdetti, dato che la presenza di de Martino nel Partito d'Azione è stata confermata da una lunga serie di testimonianze (addirittura il Ragghianti nel suo *Disegno storico della liberazione*⁷ lo fa azionista ancora dopo il congresso romano del febbraio 1946) e d'altra parte il riferimento a Binazzi (che nel suo “ritratto” del 1969 non tocca nemmeno il problema) appare incongruo: tutto fa pensare a una serie di comprensibili vuoti di memoria, non rilevati purtroppo dai curatori. Più meritevole di attenzione è il secondo punto: Belletti ha qualche dubbio sulla paternità degli articoli pubblicati nel periodo clandestino, che gli paiono indegni del prosatore dalla scrittura densa e preziosa degli

7 C. L. Ragghianti, *Disegno storico della lotta di liberazione italiana*, Nistri-Lischi, Pisa 1961, p. 354 (la prima edizione dell'opera risale al 1954).

anni successivi. Ma anche qui il problema filologico è mal posto: pietra di paragone non può essere la prosa del *Mondo magico* o di *Note lucane*, ma la prosa degli articoli scritti per l'«Avanti!» tra il '48 e il '49. E non mi sembra che le differenze siano tante. Comunque il problema resta aperto, non esistendo ancora alcuna prova provata che de Martino sia davvero l'autore di *tutti* gli articoli apparsi anonimi. Quanto alla terza larvata «accusa» mossa dal Belletti alla vulgata resistenziale dello studioso, le testimonianze raccolte da Viti e da Belletti non lasciano dubbi, anche se gli argomenti addotti possono farci sorridere: de Martino fu vissuto da almeno una parte dei residenti di Cotignola e poi di Masiera come uno «sfollato», che pensava solo ai fatti suoi (alla sua macchina da scrivere) e che si comportava come un ospite «difficile e fastidioso, per le esigenze continue e la paura morbosa».⁸

Tali denunce, espresse sotto forma di impressioni, le ritroviamo anche tra i risultati della ricerca, coeva e ben più corposa, condotta da Cesare Bermani e da altri ricercatori dell'Istituto de Martino, resa nota pochi mesi dopo la comparsa della testimonianza del Belletti, in un numero del bollettino dell'Istituto interamente dedicato a de Martino in occasione del trentennale della morte. Il ricco fascicolo si apre con un lavoro che mancava – una cronologia demartiniiana, decisamente più estesa e «ragionata» di quella redatta da Mario

8 Questi i ricordi più grevi. A rincarare la dose, Belletti aggiunge che de Martino, a differenza della maggioranza dei partigiani, non aveva un nome di battaglia ed era conosciuto con un «nomignolo», che l'autore non ricorda, ma che gli era stato appioppato per la sua «laidezza quasi ostentata» per le sue «rozze maniere a tavola». Su questi curiosi appunti all'aspetto esteriore dello sfollato, accolti anche da altri ricercatori compreso il Ciavolella, avremo modo di tornare più sotto. Basterà qui ricordare che da tutte le fonti de Martino risulta conosciuto con un appellativo assai più consono: «il professore».

Gandini nel 1971 – intitolata *Le date di una vita*: è qui che finalmente registriamo il primo tentativo di colmare, almeno in parte, il grande vuoto del biennio 1943-45. Il percorso ideologico e partitico, malgrado la sua tortuosità, viene delineato con sufficiente chiarezza: de Martino, dopo avere iniziato la sua militanza nel movimento barese liberalsocialista entra nel Partito d'Azione, dove rimane *almeno* fino al giugno del '44, ma nello stesso anno è tra i fondatori del Partito Italiano del Lavoro, un movimento passato alla storia per il suo elitismo e per la mancata partecipazione alla lotta armata, che poi nei mesi della liberazione finirà per confluire (su iniziativa anche di de Martino) nel PSIUP. La cronologia ricostruiva inoltre i numerosi spostamenti logistici a cui lo studioso, sfollato e ricercato dalle SS, si vide costretto a compiere: Cotignola, Fusignano, Masiera, Ravenna, con l'aggiunta del continuo andirivieni con Faenza (dove aveva la cattedra) e di una brevissima parentesi (difficilmente databile) nella città dove aveva iniziato a far politica, Bari. Bermani, attraverso il materiale documentario inedito raccolto nel corso della ricerca collegiale, era in grado di indicarci ora con più sicurezza il principale contributo di de Martino alla Resistenza armata: la creazione di una base per la protezione dei ricercati; nonché quello della moglie Anna: la militanza nel locale Gruppo di Difesa delle Donne. Per quanto riguardava l'attività intellettuale, alle notizie già in nostro possesso Bermani ne aggiungeva altre due: la stesura dell'opuscolo *La religione della libertà*, che doveva costituire una guida "politica e morale" per gli aderenti al partito che de Martino stava fondando con Giusto Tolloy, e un corso "sul mondo magico" tenuto per gli studenti del liceo Torricelli di Faenza al posto del programma ministeriale. Chiudeva infine il 1944 un veloce cenno ai ricordi di Anna Viana Anarra-

tone, la signora che aveva ospitato a Masiera de Martino: «lei e il marito vivono male l'ospite, non ne condividono le idee e mal sopportano i suoi vestiti trasandati e pieni di frittelle, le rozze maniere a tavola e il timore continuo».⁹ Impressioni che sembravano tolte dal ritratto già schizzato da Alfredo Belletti.

Oltre ad una serie di altri documenti sull'antifascismo di de Martino, che esulano qui dal nostro interesse,¹⁰ il fascicolo ospitava pure – ed era il piatto forte – un saggio dello stesso Bermani, intitolato *La guerra di liberazione*, dove venivano esposti e ragionati i risultati della ricerca. Qui si parlava finalmente, pur in modo ancora inevitabilmente lacunoso, dei tre principali interlocutori di de Martino all'epoca del rapido processo di fondazione, crescita e liquidazione del Partito Italiano del Lavoro: Giusto Tolloy, Pietro Spada e Marco De Simone. Il primo quale promotore della fusione del movimento “Popolo e libertà” e dell'Unione dei Lavoratori Italiani nel nascente PIL, il secondo quale cocciuto e intelligente oppositore della linea fissata da de Martino, il terzo quale collaboratore all'organizzazione del Fronte Democratico della Cultura, forse il più originale apporto di de Martino al programma della ricostruzione da avviare nel dopoguerra. E a questo proposito, Bermani riportava anche qualche stralcio della *Religione della libertà*, l'opuscolo già citato che doveva far

9 C. Bermani, *Le date di una vita*, “Il de Martino”, 5-6, 1996, p. 14. Le interviste a Casadio e a Macchioro a cui si farà riferimento si trovano alle pp. 35-38.

10 Il fascicolo conteneva interviste ad Aurelio Macchioro, a Pasquale Inigo De Maria e a Mario Melino, concernenti tutte il periodo barese; e il testo del *Giuramento degli aderenti al Partito liberalsocialista*, alla cui redazione certamente contribuì anche de Martino nel 1941 (è stato poi ristampato a cura di Stefano De Matteis in appendice alla seconda edizione di E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Argo, Lecce 1997).

da ponte tra la prassi e la teoria del nuovo partito, un opuscolo a cui de Martino a quanto pare teneva moltissimo (stampato clandestinamente nel giugno del '44 lo scritto è poi scomparso dalla circolazione, e non si trova nemmeno nella raccolta curata da Altamura e Ferretti).

Quanto al punto più oscuro – il “comportamento” tenuto da de Martino, sempre in cerca di ripari e vie di fuga – Bermani e i ricercatori dell'Istituto (tra cui Franco Coggiola e Sergio Lolletti), poco fidandosi della schizzinosa testimonianza degli Anarratone, cercavano, soprattutto attraverso tre interviste rilasciate da testimoni illustri come Luigi Casadio, il già citato (e reinterrogato) Belletti e Aurelio Macchioro, di raccogliere qualche fotogramma meno pittoresco. Impresa ardua, evidentemente condizionata dagli stereotipi con cui la memoria riempie i vuoti. «Lui scriveva sempre – dice Casadio – ogni tanto lo andavo a trovare e lo vedevo sempre appiccicato a quella macchinina portatile», un'immagine che tutti i lettori del *Mondo magico* si erano già fatta, grazie alla famosa dedica; ed accanto a questa, l'altra immagine, altrettanto ovvia date le circostanze, di un de Martino buffamente abbigliato che si arrangia in bicicletta. Ma anche il de Martino «morbosamente pauroso» ricordato dal Belletti trovava nell'intervista a Macchioro una curiosa conferma (peraltro da prendere con le pinze, considerato il rapporto non facile che corse tra i due). «Anna era civilmente coraggiosa, quel che si dice una pellaccia. Ma il coraggio è un fatto fisico. Mentre Ernesto, tutto sommato, lo avrei detto un fifone. Se aveva 37 di febbre si metteva subito a letto». Insomma, niente di decisivo, allo sguardo di uno storico: fugaci sprazzi che consentivano al massimo di ipotizzare, come fa Bermani, che a de Martino mancasse “la stoffa dell'eroe”. Ritratto

che comunque non combacia con quello che il suo avversario politico, Pietro Spada, aveva schizzato in un libretto uscito nel 1984: «il Professore, a detta di Tolloy, 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».¹¹ Ma è chiaro che Spada e Tolloy si riferivano al coraggio intellettuale di de Martino e non a quel coraggio psicofisico, così facile da attribuire e così difficile da soppesare, che in quei mesi sembrava servire più del primo.

Il prezioso lavoro di Bermani è stato, per molti anni, l'unica fonte di informazione per i demartinologi interessati a stabilire con precisione “da quale parte” *non* stava lo studioso dopo la caduta del fascismo e la rottura con Croce.¹² Non stava più con i liberal-socialisti, ma nemmeno si fidava dei comunisti e degli alleati che pur con diverse motivazioni sembravano opporsi al rovesciamento della monarchia. Più difficile da risolvere restava il problema della adesione completa o parziale di de Martino al Partito d'Azione, il partito che in più di un'occasione era stato chiamato a rappresentare a Cotignola e altrove, anche dopo la fondazione del PIL. Una posizione che non verrà chiarita neanche dalle ulteriori indagini di Giordana Cha-

11 Il volume a cui Bermani fa riferimento e che sarà più ampiamente utilizzato dal Ciavolella è: Anonimo Romagnolo, *1943-45. Storie ai margini della storia*, Capriolo, Milano 1984.

12 Dopo l'uscita del lavoro di Bermani uscirono solo due contributi di qualche rilievo: la voce di Bruno Maida dedicata al Partito Italiano del Lavoro nel *Dizionario della Resistenza*, a cura di E. Collotti, R. Sandri e F. Sessi, Einaudi, Torino 2000-2006, pp. 624-25; e T. Maccabelli, L. Michelini, *La storia del pensiero economico come storia “etico-civile”. Intervista ad Aurelio Macchioro*, “Il pensiero economico italiano”, 1, 2002, pp. 100-141 (che però sfiora appena il rapporto tra i due).

rutty, che nella biografia uscita in Francia nel 2009, su tale punto si rifarà sostanzialmente al quadro tracciato da Bermani, in un capitolo volutamente rapido e basato sulla convinzione che il biennio 1943-45 non sia stato per de Martino – almeno sotto il profilo intellettuale – il terremoto ipotizzato dal Cherchi.

Di qui la decisione della biografa di non dare peso alle testimonianze che ci descrivono (malamente) un de Martino in evidente stato di crisi, guardato dai residenti con sospetto o alterigia, e dall'altra a non soffermarsi più di tanto sul ruolo da lui svolto pro o contro la Resistenza armata: i rapporti di de Martino con il Partito Italiano del Lavoro e col Fronte Democratico della Cultura vengono sì ricordati, ma certo non sviscerati, soprattutto per l'assenza di fonti sufficientemente attendibili (ad esempio è assai difficile, ancora oggi, stabilire non dico il mese ma addirittura l'anno del divorzio dal Partito d'Azione). Dal primo punto – il comportamento poco “dignitoso” – la Charuty prende subito le distanze: «È difficile immaginare – scrive a pag. 264 – quello che rappresentarono, nella quotidianità, quei due anni di guerra per de Martino» ed è per questo che alle testimonianze orali preferisce quelle scritte,¹³ soprattutto quando è lo stesso studioso a parlare (vedi gli ampi stralci estratti dall'unica memoria

13 A parte l'episodio del treno, che Giordana Charuty (*Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Angeli, Milano 2010, p. 270), fidando non so quanto nella memoria di Cherchi, comunque riferisce. Non è un caso se al silenzio sulle testimonianze maligne relative al 1944 l'autrice contrapponga idealmente il ritratto ufficiale stilato dal preside del liceo di Bari nel 1942: «[...] Per il suo carattere alquanto difficile, a volte è altezzoso e riesce perciò sgarbato, e a volte superbo e pretenzioso, perché ha troppa stima di sé. [...] Non gode di molto prestigio presso gli alunni. Informa il suo insegnamento allo spirito e alle direttive del governo fascista [ma] non sempre partecipa alle manifestazioni della vita nazionale; e quando partecipa, lo fa senza entusiasmo» (Ivi, p. 260).

che ci ha lasciato: appunto *I trenta di Masiera*, che offre in certo modo anche una interpretazione dei pettegolezzi che si erano accumulati sulla sua persona). Quanto invece al secondo punto – il concreto apporto dello studioso alle due organizzazioni clandestine – affidato com'è a una serie vaga e contraddittoria di testimonianze, esso viene lasciato prudentemente in sospenso: ed è su questo incompiuto quadro che il nostro Ciavolella, come vedremo tra poco, si troverà a dover lavorare con lena maggiore. Di fatto, è solo sulla questione dell'apporto culturale prestato da de Martino alla lotta di liberazione che la Charuty si sente in grado di poter intervenire con qualche sicurezza, perché qui perlomeno dispone di *testi* che le consentono di ravvisare la voce di de Martino: gli articoli apparsi sulla “Voce del popolo” e sulla “Voce dei giovani” (non firmati, è vero, ma in piena sintonia con alcuni suoi scritti precedenti). Fedele all'impostazione anti-anedddotica del suo lavoro, è da questi testi che la Charuty cava una immagine tutta intellettuale, e perciò più oggettiva, del de Martino del 1944, concentrandosi in primo luogo su quella teoria della “religione della libertà” che viene messa a punto e resa pubblica proprio in quei mesi.

La religione della libertà, come abbiamo detto sopra, è lo scritto demartiniano più cospicuo e importante uscito negli anni della guerra: l'opuscolo fu pubblicato, anonimo, dal Centro Studi del PIL nel giugno del 1944 ed ebbe, stando ad alcune testimonianze, anche una discreta diffusione, per iniziativa principalmente dell'autore che cercò di renderlo noto a tutti gli affiliati del partito. Di difficile reperibilità, è stato sempre ignorato dai demartinologi: ed ha messo in difficoltà la stessa Charuty, che per esporne il contenuto si è dovuta rifare a uno degli articoli (*Noi e la religione*) contenuti nella *Raccolta*

di scritti apparsi in periodo clandestino edita dallo stesso PIL nel 1944 e segnalata dal Gandini¹⁴ fin dal 1971 (si tratta della medesima raccolta utilizzata da Altamura e Ferretti per l'antologia del 1993 già citata). Il danno è minimo: lo scritto presenta in forma più stringata gli argomenti dell'opuscolo, per cui le osservazioni della Charuty, accompagnate da ampi stralci dell'articolo, possono almeno in parte valere per entrambi i testi, del resto quasi coevi. Per quel che concerne il problema che ci sta a cuore – il 1944 inteso o meno come spartiacque nella evoluzione politica e culturale di de Martino – la biografia è molto netta: i temi della *Religione della libertà* sono soltanto temi che aggiornano «nell'effervescenza dell'azione, temi che l'autore non ha smesso di meditare, a partire dalla sua adesione al Guf, avvenuta quindici anni prima», temi in altre parole già affrontati in quel *Saggio sulla religione civile*¹⁵ iniziato quando era ancora forte il rapporto intellettuale con Vittorio Macchioro e rimasto in seguito incompiuto e inedito, ma evidentemente ancora vivo nella riflessione politica e religiosa di de Martino: al punto da essere ripescato e aggiornato nella superficie messianica di questo appello alla “religione della libertà”, che viene a configurarsi come un atto di fedeltà allo spirito delle discussioni avute col “primo” maestro (in seguito rifiutato, ma non sconfessato).

I brani citati dalla Charuty sono molto espliciti su questo attaccamento (non arretramento) alle posizioni maturate già al tempo del sodalizio col Macchioro: l'autore annunzia che la religione della

14 In M. Gandini, *Ernesto de Martino. Nota bio-bibliografica*, “Uomo & Cultura”, 10, 1972, più volte ristampata e aggiornata.

15 Cfr. E. Capocasale, *Gli appunti inediti giovanili di Ernesto de Martino per un “Saggio sulla religione civile”*, tesi di dottorato, Istituto Universitario Orientale di Napoli, a.a. 1999-2000 (depositata presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma).

libertà non conosce un «altro mondo», un'altra «giustizia», e che «non vi sono riti particolari, né sacramenti, né preti che li amministrano», ma subito dopo riconosce che ciò «naturalmente non esclude che riti e feste e simboli possano spontaneamente fiorire nella nuova religione, per sottolineare particolari momenti della vita della comunità e per ravvivare nella memoria particolari valori che non debbono essere dimenticati (si pensi, per esempio, alla festa del 1° maggio)», gettando così un ponte tra il problema pratico di una religione senza déi e la sua soluzione attraverso il ricorso a un simbolismo civile in grado di competere con quello religioso, un nodo teorico che appassionerà sempre de Martino. Così come è vivo, in certi passaggi, il fermo rifiuto (condiviso a suo tempo dal Macchioro) di ogni forma di lotta di tipo anticlericale: «chiudere le chiese e trasformarle in ospedali, musei, scuole, imprigionare i preti, impedire il libero esercizio del culto, sopprimere le scuole clericali, ecc., tutto ciò non appartiene al metodo di lotta della religione della libertà»,¹⁶ scrive de Martino nel 1944, quando assiste con preoccupazione al filosovietismo dei comunisti italiani: ma continuerà ad affermarlo (non sempre per iscritto) anche negli anni '50, nel corso della sua sofferta militanza nelle file del PCI.

Insomma, conclude la Charuty, l'apprendistato del Macchioro

nella forma di un metalinguaggio, del modo di parlare e della logica profetica che de Martino ha dapprima perseguito con il suo angelo tutelare, si trova ormai messo alla prova di una situazione sociale collettiva di cui tutti sanno confusamente che potrebbe por-

16 Da *Noi e la religione*, "La Voce del Popolo", in due puntate: 20 aprile e 25 maggio 1944. Articolo incluso nella *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino: Cultura politica e Morale; Religione; Economia*, Partito Italiano del Lavoro, 1945 (è il secondo di due volumetti comprendenti articoli attribuibili in gran parte a de Martino: cfr. *Nota bio-bibliografica*, cit., p. 228).

tare, in sé, una rottura storica, ed è facile immaginare lo stupore che potevano suscitare tali ingiunzioni la cui traduzione immediata in azioni concrete non era certo evidente. “Noi volevamo fare, loro sapevano fare” osserva il narratore de *I piccoli maestri* (Luigi Meneghello) per far percepire la differenza tra l’essere nel mondo degli studenti e quello della gente del popolo. Di certo è così che le proposte del professore hanno dovuto, molto spesso, essere percepite. Esse contengono, tuttavia, anche delle parole d’ordine precise tendenti sia a dissuadere la popolazione dall’adesione alla Repubblica sociale, sia ad allontanarla dall’influenza delle forze clericali. [...] Insomma, si tratta in questo caso di una forma paradossale di lotta per la laicità che si presenta come una lotta religiosa, attraverso uno stile di predicazione che non è sfuggito ai suoi sorpresi interlocutori.¹⁷

Tuttavia il pensiero di de Martino relativo a questo grande tema non va colto soltanto nelle “prediche” contenute in articoli come *Noi e la religione* o il coevo *Noi e i cattolici*, che sono pezzi destinati alla propaganda spicciola. A leggere l’opuscolo, come vedremo più avanti, si ha di fronte un quadro ben più articolato e argomentato e un linguaggio molto più vicino a quello usato dall’autore nel dopoguerra nei suoi celebri interventi su “Società”. Semmai vi si trova un evidente richiamo a Croce, che dimostra l’intenzione di de Martino di non estendere la recente rottura politica alla questione delle basi laiche della lotta religiosa. Intenzioni chiaramente ribadite nella pagina conclusiva del testo:

[...] se la Religione della libertà è diventata un’espressione familiare agli uomini della nostra generazione – che pur è vissuta in servitù tra gli orrori di due guerre – ciò è appunto il frutto di quel moto di pensiero che suole chiamarsi idealismo storicistico, alla cui scuola siamo cresciuti e ci siamo formati.¹⁸

17 Ernesto de Martino. *Le precedenti vite di un antropologo*, cit., p. 269.

E dato che il Ciavolella ha potuto, a differenza della Charuty, attingere a questo famoso testo, è arrivato il momento di soffermarci sul suo libro con l'attenzione che merita, partendo proprio dalle non poche pagine (179-93) dedicate espressamente a *La religione della libertà*.

Forse non proprio “fondamentale” come azzarda l'autore, ma importante è di certo, questo opuscolo in cui assistiamo quasi in tempo reale alla transizione da un concetto ancora relativamente crociano di religione all'abbozzo di una teoria della religione intesa come un insieme coerente di simboli mitico-rituali, radicato nella condizione umana, che può essere manovrato e rimodellato sia dagli eventi storici che dalla volontà dei singoli, senza perdere quella funzione di “indispensabile energetico” (Bergson) che consente di preservare la nostra integrità e di fornirci una visione del mondo, specie nell'ora in cui esso rischia di crollare ed è necessario mutarne l'assetto. Secondo Ciavolella, de Martino assume questa posizione – che conserverà comunque solo fino al primissimo dopoguerra – perché la civiltà è in crisi e la crisi parrebbe causata “anche” dal crollo delle fedi tradizionali. Ovviamente Ciavolella trova questo allarme – con cui si apre l'opuscolo – abbastanza singolare, anzi “paradossale”, conoscendo i successivi sviluppi del pensiero demartiniano per quanto riguarda i concetti di “crisi” e di “meta-storia” – ma penso che venga, in questo caso, disorientato dal forte tasso di ambiguità che impregna la pagina di de Martino quando egli si vede costretto a dare indicazioni a livello pragmatico usando un codice linguistico con cui ha

18 *La religione della libertà*, Partito Italiano del Lavoro, Centro Studi, 1944, p. 23 (cito dalla copia proveniente dalla Biblioteca Norberto Bobbio, gentilmente fornitaci dal Centro Gobetti di Torino).

scarsa dimestichezza. Naturalmente il crollo, vero o presunto che sia, delle fedi tradizionali (giustamente Ciavolella ritiene che l'autore voglia riferirsi al cristianesimo) *fa parte* della crisi della civiltà europea, almeno come de Martino la intende: non ne è né la causa, né il nucleo. In effetti, l'opuscolo sembra partire, se non col piede sbagliato, sicuramente con toni e argomentazioni che – pur non ricalcando il messianismo presente in *Noi e la religione* e gli altri articoli scritti per i fogli clandestini – lasciano comunque sul momento il lettore confuso. Ed è probabile che proprio queste prime pagine abbiano generato le non rare reazioni negative da parte dei lettori-militanti a cui l'opuscolo fu frettolosamente distribuito, i quali si trovarono travolti da una pioggia di parole d'ordine che sembravano contraddirsi l'una con l'altra, proprio in un frangente che reclamava la massima chiarezza di idee. Ma va pur detto che si tratta di una “prima impressione”, destinata ad essere smantellata nel prosieguo del discorso, che con lo scorrere delle pagine si fa più denso e persuasivo.

Ciavolella ci dice che è un discorso che va avanti “per opposizioni”: la religione della libertà non è A ma B, non è C ma D, e così via. Sulle prime, anche questo modo di procedere può apparire un limite serio, tanto più che il “negativo” ogni volta risulta più chiaro del “positivo”. Ma è anche vero che le opposizioni si adeguano alla tattica dei progressivi slittamenti verso il centro del problema: la religione della libertà sfugge implacabilmente a una definizione, perché *forse* non è un concetto – forse è un *modo* di concepire la religione, storicamente diverso da tutti quelli con cui abbiamo avuto a che fare e vedere – un modo di sentire la vita e la morte che si *oppone*, prima di tutto, al modo in cui il cattolicesimo ci prospetta da secoli, grazie a un imponente apparato di edifici visibili e invisibili. Questa

distinzione proviene direttamente dai primi capitoli della *Storia d'Europa* del Croce, dove il carattere religioso del liberalismo emerge quando esso si trova a “rivalleggiare” con il cattolicesimo (di qui peraltro la constatazione che questo modo di intendere la religione è un modo che ha avuto in Italia la possibilità di manifestarsi e incidere più che altrove): e proprio da ciò proverrebbe la superiorità del liberalismo religioso, dal fatto che esso è in grado di giustificare teoricamente e storicamente la concezione opposta e di comprenderla in sé sorpassandola.¹⁹ Tuttavia questa religione della libertà, individuata e descritta (e non teorizzata) in quelle famose pagine da Croce, è presente solo a tratti nel “manifesto” demartiniano: rimodellata e aggiornata – o meglio: presentificata – essa viene trascinata a forza entro un orizzonte storico e politico che il maestro, sia nel 1932 che nel 1944, si rifiutava di prendere in considerazione. Ciò non ostante, i primi lettori del testo, da Aurelio Macchioro a Pietro Spada, lo scorsero con evidente fastidio, scorgendovi non solo un intempestivo eccesso di teoria, ma anche la riproposizione in blocco di un pensiero (idealistico) che aveva fatto il suo tempo e che in definitiva si era rivelato un’arma inefficace contro lo strapotere del nazi-fascismo. E questa accusa, o meglio questa diffidenza, è giustificata solo dalla presenza, nel “manifesto”, di due elementi: il titolo, che appunto riprende l’espressione crociana; e la netta opposizione tra la “storia” come viene concepita dalle fedi tradizionali (finalismo, progresso infinito) e la “storia” della libertà, vista come una vicenda travagliata e mai conclusa. Per i restanti punti, l’opuscolo – a leggerlo oggi, lontani dalla guerra – suona come un’arrembante sequenza di enunciazioni e richiami che Croce non avrebbe mai condiviso.

¹⁹ Cfr. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*⁴, Laterza, Bari 1938, pp. 7-62 (ma anche *Etica e politica*², Laterza, Bari 1943, pp. 291-352).

Mi limito ai capisaldi. La religione della libertà, per de Martino, è una religione di “questo mondo”, che guarda la terra e non il cielo. Per Croce invece la religione liberale parte dal principio che “Dio è nel mondo” – il che non è certo la stessa cosa – è una religione che estromette dall’orizzonte tutto ciò che riguarda la “carne e materia”, ribadendo quanto Hegel aveva già proclamato, e cioè che la libertà è spirito. Per cui inaccettabile per Croce era pure il ricorso, in un processo di trasferimento del sistema dal cielo alla terra, alla necessaria e generosa opera di laicizzazione dei simboli con cui il cattolicesimo (la sola religione a cui in realtà de Martino fa riferimento) ha per secoli protetto le vite dei credenti – come le narrazioni condivise, i riti, le feste, ecc. – ossia quei simboli che accomunano l’esistenza dei devoti a quella dei tiepidi e dei meno convinti. Ed inaccettabile, per Croce o un crociano, era anche l’idea di uno Stato-Chiesa (de Martino parla addirittura, a p. 6 dell’opuscolo, di “uno Stato come vera Chiesa”), di una società civile ruotante intorno a una autorità democraticamente riconosciuta e generatrice di libertà, e non più sottomessa a una autorità sopramondana di per sé generatrice di servitù. Niente di più lontano da quel liberalismo ottocentesco, che si proponeva di “rigenerare” il cattolicesimo – a cui Croce guardava con rispetto – era questo liberalismo rivoluzionario, che si proponeva prima di tutto di “strappare” al cattolicesimo la carta dei simboli religiosi. Oltretutto Croce, identificando l’economia con lo Stato e l’etica con la Chiesa, non poteva ammettere la soppressione di una delle due categorie né il connubio, pena l’annientamento della Storia stessa, che senza lotta non può dispiegarsi: mentre proprio di tale concezione de Martino, nel 1944, nel vivo della lotta, sembra volersi sbarazzare (come si era sbarazzato d’altronde, qualche anno prima,

del concetto gentiliano della filosofia intesa come la “religione degli eletti”).

Quasi del tutto al di là dell’influsso crociano è poi l’ultimo dei punti toccati dall’opuscolo, il più importante e probabilmente il più atteso dai lettori dell’ora: il rapporto tra il marxismo e la religione. Giustamente Ciavolella sottolinea il fatto che è la prima volta che de Martino cita Marx, e che questo è il punto di partenza di un lungo e contorto percorso, guardato con apprensione sia dai suoi alleati del momento, che dai compagni di strada del dopoguerra. Direi che in queste pagine dell’opuscolo – che verranno un anno dopo riprese e rimediate dallo stesso autore in un articolo, sempre per il PIL, mirato all’approfondimento della questione²⁰ – sono già presenti in gran parte i punti di contatto e di dissenso con la lettura marxiana dei fatti religiosi: per esprimerci in termini ancora una volta crociani, inizia qui l’adesione di massima all’azione e la presa di distanza dal pensiero, soprattutto per quanto riguarda il futuro delle religioni in un mondo affrancato dal progetto di dominazione dei nazifascisti. Le citazioni da Marx presenti nell’opuscolo sono due ed entrambe rimaneggiate senza scrupoli filologici: nella prima è omessa la famigerata frase “la religione è l’oppio del popolo” e nella seconda viene addolcito un passaggio giudicato forse troppo aspro.²¹ Non si tratta soltan-

20 Si tratta dell’articolo intitolato *Marxismo e religione*, non apparso sulla “Voce del Popolo”, ma compreso nel secondo volumetto della citata *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino*, cit., pp. 32-36. Una versione più controllata e articolata di quest’articolo uscì poi su “Socialismo”, 2, 1946.

21 I due brani sono tratti, il primo dalla *Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel* (de Martino lo attribuisce erroneamente a *La sacra famiglia*), il secondo da *Il comunismo del “Rheinisch Beobachter”*. Gli scritti, rispettivamente del 1844 e del 1847, sono compresi nella raccolta: K. Marx e F. Engels, *Sulla religione*, a cura di A. Barbaranelli, Samonà e Savelli, Roma 1969. Va detto che non sappiamo quale fosse la fonte di de Martino: la traduzione

to di cautela (in Romagna i ricettori del testo sono nella stragrande maggioranza o cattolici o anticlericali): de Martino, con questi “ritocchi”, intende avvisare subito il lettore che l’*azione* promossa da chi si richiama al marxismo, per quanto riguarda le “linee-guida” da seguire nella lotta religiosa, è da appoggiare, mentre insoddisfacente va dichiarata la *teoria* marxiana della religione, che filosoficamente non regge e può condurre a gravi equivoci. Scorgiamo, qui, le ragioni tattiche che portarono de Martino a militare nelle file del PSIUP e poi del PCI, ma nel contempo è già presente quel grande interrogativo che lui si porrà più esplicitamente qualche mese dopo: «i bisogni religiosi dell’anima, la base effettiva da cui essi rampollano, dipendono unicamente dallo stato di soggezione, di miseria, di alienazione in cui vive l’uomo nella società borghese, o *non anche* dalla sua condizione di servitù rispetto alle forze della natura?». ²²

Lo stesso iato tra pensiero e azione torna a proposito dell’interrogativo che turbava le coscienze e i dibattiti del tempo e a cui de Martino cerca di dare una risposta un poco più chiara di quelle in circolazione: il marxismo è anche una lotta antireligiosa? E se lo è, quale è il suo obiettivo: la “abolizione” o il “superamento” della religione? Anche qui, la posizione di de Martino si biforca. Sul piano teorico, non ha dubbi: sopprimere dalla vita umana la dimensione

sembra quella pubblicata in Marx-Engels-Lassalle, *Opere*, 3 voll., Edizioni Avanti!, Milano 1914, ma è da tener presente la perfetta conoscenza della lingua tedesca da parte del nostro autore, che negli anni successivi utilizzerà di regola l’edizione berlinese del 1927.

22 Dall’articolo citato alla nota 18, p. 34 (corsivo mio). Curiosamente il passo scompare dalla versione del 1946, ma viene ripreso e dilatato nelle note della sezione “Marxismo e religione” di E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino, 2002.

religiosa è un'operazione assurda, che ricorda la pretesa di Platone di bandire i poeti dalla città ideale; un'operazione inutile oltre che dolorosa già tentata senza alcun effetto positivo dal giacobinismo e predicata al vento dall'anticlericalismo "massoneggiante". Altrettanto assurda è la pretesa di sostituire la religione con la scienza, dimenticando che la fede in un mondo migliore che spinge lo scienziato a procurarsi le nozioni e le abilità necessarie alla sua opera è una fede che parte non dalla scienza in sé, ma dalla sua coscienza. Oltretutto, la religione se la lanci con forza lontano ti torna sempre indietro come un boomerang, magari sotto forme ancora più ingombranti e pericolose: come il neo-paganesimo che impera in Germania o il materialismo dialettico, religiosamente ateo, che ha preso il posto in Unione Sovietica della Chiesa ortodossa.²³

Ma il quadro, già un poco sfocato, perde inevitabilmente nitidezza, nel momento in cui de Martino trasferisce la questione sul piano pratico dell'azione da seguire nel nostro paese, appena sarà compiuta la liberazione. Una cosa è parlare di religione in generale, un'altra parlare della presa immane che ancora – nel 1944 – ha il cattolicesimo in Italia, non soltanto al Sud e non soltanto nelle campagne. In un opuscolo di battaglia, per di più clandestinamente diffuso, de Martino è costretto da una parte a scagliarsi contro la Chiesa che ha appoggiato il Fascismo e non si è opposta alla guerra al fianco dei Tedeschi, ma dall'altra deve anche guardare al domani e al carattere ormai pluripartitico della Resistenza, ed è costretto ad usare con scopo diverso gli stessi argomenti dei suoi avversari. Di qui i richiami a uno spirito risorgimentale:

23 *La religione della libertà*, cit., pp. 14-15.

il problema fondamentale del primo Risorgimento italiano fu quello di rigenerare il cattolicesimo, tentando di accordarlo con la civiltà moderna e con lo spirito della libertà; il problema fondamentale del secondo Risorgimento deve essere quello di liberarci dalla servitù cattolica, combattendola nello Stato secondo libertà.²⁴

Richiami che de Martino teme già di vedere inascoltati, prima di tutto da coloro che si sono accorti che la religione della libertà, almeno sulla carta, non è ostile al collettivismo, e in seconda battuta dagli “idolatri delle circostanze” che si preparano a tendere la mano al partito che più si oppone a una rivoluzione religiosa. Di qui l’invito – che nel successivo *Marxismo e religione* sarà detto con maggiore chiarezza – a rinviare la soluzione del problema al momento della vera liberazione che seguirà la conquista del potere (tornando così alla asserzione di partenza, per la quale la dottrina marxista respinge la lotta religiosa come *compito immediato*).

Da questo garbuglio, nel 1944, ma anche nel 1946, è davvero difficile districarsi: e non stupisce l’accantonamento (non l’abbandono) da parte di de Martino e dei suoi pochi seguaci, dei punti portanti di questo “manifesto” scritto a caldo, in tempo di guerra, quando le vie per la libertà religiosa parevano ancora aperte. Quanto invece alla lettura marxista dei fatti religiosi, l’appuntamento è solo rinviato: con essa lo studioso intratterrà, come ben sappiamo, anche quando avrà modo di accedere ai testi nella loro integrità, un rapporto volutamente ambivalente – “nec tecum, nec sine te” – analogo a quello tenuto negli anni con l’idealismo e la fenomenologia. Purtroppo non ci è stato conservato alcun suo commento al famoso *Discorso di Bergamo*, nel quale Togliatti (nel 1963) pur ribadendo che il marxismo è materialista e ateo lo definiva come “una completa reli-

24 Ivi, p. 23.

gione dell'uomo"; però sappiamo che Lucio Lombardo-Radice, sostenitore di un marxismo inteso come umanesimo laico e irriducibile avversario di un ateismo di Stato²⁵ fu l'unico rappresentante del PCI presente ai funerali di De Martino e anche l'unica personalità designata a commemorarlo.

Ciavolella sostiene, all'inizio del suo libro, di seguire – per quanto riguarda il periodo romagnolo di de Martino – la “direzione già intrapresa da Giordana Charuty”; ma si tratta di una dichiarazione più di stima che di metodo. In realtà lui vuole gettar luce proprio sui punti intenzionalmente trascurati dalla biografa, la quale ha scelto di non immergersi troppo nei lassi di tempo privi ancora di solida documentazione. I punti che interessano Ciavolella – oltre a quello, capitale, del ruolo svolto da *La religione della libertà* – sono sostanzialmente tre e riguardano altrettanti interrogativi che da parecchi anni i demartinologi si ponevano, lasciandoli per lo più in sospeso. Il primo concerne la composizione del *Mondo magico*: è vero quello che recita la dedica, che è stato cioè scritto sul fronte del Senio, tra il novembre del 1944 e l'aprile del 1945? Il secondo concerne invece l'evoluzione politica di de Martino: quali (e magari quanti) sono i passi che lo conducono dall'antifascismo al socialismo più intransigente, quello di Basso e Panzieri? Il terzo, infine, apparentemente di minore spessore, concerne lo spinoso e già accennato problema del rapporto di de Martino con la gente del posto: ha qualche consistenza l'immagine, poco “dignitosa”, che lo studioso ha lasciato di sé,

25 Sul neo-marxismo italiano e la questione religiosa negli anni '40-'60, rimando a G. Morra, *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976, pp. 103-119 e 196-223.

stando al grosso delle testimonianze? È qui che sta nascosta la ragione per cui de Martino non è tornato più sul posto?

Cominciamo dalla prima questione, quella che mi pare, da parecchi indizi, sia stato il motivo conduttore di Ciavolella, la prima ipotesi delle sue ricerche. Ebbene, qui è da dire – ed è lo stesso autore ad ammetterlo – che le indagini non hanno fatto emergere alcun elemento decisivo. Sapevamo che *Il mondo magico* nella primavera del '43 era ancora fermo alla documentazione raccolta per il primo capitolo e che non si distaccava troppo dai prolegomeni di quella “storia del magismo” a cui de Martino lavorava da due o tre anni,²⁶ e che il secondo capitolo – il nocciolo teorico del libro – non era stato scritto. La dedica ad Anna Macchioro, l'ex-moglie, ci ha sempre indotto alla tentazione di immaginare un de Martino, sotto le bombe, chino sulla macchina da scrivere, a “vivere” in prima persona quella perdita e quella riconquista della presenza che aveva intuì nel giornaliero dramma dei primitivi. Ma questa avvincente immagine non è provata da alcuna testimonianza. È vero: ci dicono, che «stava sempre a battere i tasti della sua macchina da scrivere», ma nessuno sa specificare cosa stesse scrivendo. Potevano essere gli articoli per i due fogli clandestini a cui collaborava; potevano essere le pagine del documento di fondazione del PIL o le pagine dell'opuscolo su cui sopra ci siamo intrattenuti. Potevano anche essere – ed è ipotesi altrettanto verosimile – le stesse cartelle del dattiloscritto del *Mondo magico*, che veniva crescendo appunto dopo appunto. Sappiamo bene (lo provano le carte dell'archivio e le note pluriennali della *Fine del mondo*, dove sono rari gli appunti stesi a penna) che per de Martino la macchina da scrivere era una specie di bloc-notes, e che procedeva accu-

26 Cfr. E. de Martino, *Il laboratorio del “Mondo magico”. Carteggi 1940-43* (a cura di P. Angelini) Argo, Lecce 2007.

mulando e selezionando frammenti prima di passare alla stesura vera e propria. Tutto ciò ci spinge a ritenere artefatto il quadro che ritrae l'autore mentre "scopre" la sua teoria ispirato dalla musa della guerra (un quadro che è stato lo stesso de Martino a farci balenare, sia con la dedica che con i suoi riferimenti ai "periodi critici"). Anzi abbiamo ora a disposizione un prezioso documento, fornitoci dallo stesso Ciavolella (a p. 17), che prova, se non il contrario, certo la fragilità di una simile ipotesi: è la lettera che de Martino scrive a Remo Cantoni il 6 giugno del 1945, in cui confessa di avere fatto, durante il «pasticcio» dello sfollamento in Romagna, «assai poco» sul piano del lavoro scientifico, il che torna a dar credito all'ipotesi più probabile, avanzata da me e da altri (e comunque anche questa da prendere con le molle), di un *Mondo magico* steso – per la parte maggiore e nella forma in cui lo conosciamo – nel periodo che va dall'estate del 1945 all'estate del 1946. Frutto dunque di un lavoro durato sei anni, come afferma lo stesso autore, che con la dedica al libro ci ha voluto forse far sapere che i mesi passati sul fronte del Senio vanno intesi come la fase liminale della composizione.²⁷

27 Sulla questione, cfr. in particolare: C. Ginzburg, *Momigliano e de Martino*, "Rivista storica italiana", 2, 1988; G. Satta, *Le fonti etnografiche del "Mondo magico"* in *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, a cura di C. Gallini, Liguori, Napoli 2005; R. Pàstina, *Le realtà magiche. Commento al II capitolo del "Mondo magico"*, "Rivista sperimentale di freniatria", 3, 2006. Quanto al "corso" tenuto da de Martino sul "mondo magico", su cui abbiamo notizie molto vaghe, Ciavolella fa bene a ricamarci qualcosa sopra nel "romanzo" e non nel saggio. Resta infine il "mistero" del *Mondo magico* offerto – prima che ad Einaudi – al Centro di Studi sociali del PSIUP, come ci riferisce Bermani (in *Date di una vita*, cit. p. 15) peraltro con qualche esitazione. L'offerta, giunta tramite Raniero Panzieri all'inizio del 1946, fu respinta dal direttore del Centro (Franco Lombardi) che vedeva in de Martino uno storicista col piede in due staffe (il crocianesimo e il marxismo!). Ma ritengo che l'episodio sia stato travisato: de Martino teneva troppo a pubblicare il libro con

Ma veniamo alla questione più complessa: la faticosa e tuttavia rapida evoluzione politica dello studioso nei due anni in cui si trova dislocato in Romagna. Qui il quadro fornitoci da Ciavolella, con l'apporto di una consistente documentazione fino a ieri trascurata o addirittura ignorata, è forse più chiaro di quanto egli ammetta. Certo molto più chiaro del tragitto compiuto da de Martino negli anni precedenti, che è stato spesso riassunto come un viaggio tutto in ascesa, dalla mistica fascista alla sinistra "spiritiana", fino all'approdo-frequentazione dei circoli antifascisti, come quello barese costituitosi attorno a Tommaso Fiore. Ed è da questo ultimo punto fermo, sondato e descritto fin nei particolari da una serie di preziose indagini²⁸ che parte il segmento studiato da Ciavolella, ben più corposo del precedente in quanto sfiora la biografia di de Martino e ci trascina nella aggrovigliata storia della nostra Resistenza. Da quanto leggiamo, l'itinerario seguito da de Martino pare fortemente condizionato dalla scarsa fiducia riposta nel Partito d'Azione (in cui entrato quasi per automatismo, sull'onda della grande emozione collettiva provocata dalla "retata" del marzo 1943 che portò in carcere un buon numero degli intellettuali liberalsocialisti²⁹ con cui da tempo era in contatto) e dalla diffidenza nei confronti del Partito Comuni-

un editore come Einaudi, col quale intendeva avviare anche progetti come la famosa Collana Viola e altri. Sarei più propenso a pensare che il testo in questione non sia il libro per intero, ma la sua anticipazione (apparsa poi su "Comunità", nel luglio del 1946, col titolo *La rappresentazione e l'esperienza della persona nel mondo magico*) forse offerta in data antecedente alla rivista di Nenni e Panzieri, "Quarto Stato", che negli anni immediatamente seguenti pubblicherà tre articoli di de Martino.

28 Oltre ai contributi già citati di Bermani e Charuty, vanno ricordati il pionieristico M. Dilio, *Puglia antifascista*, Adda Editore, Bari 1977 e il ben documentato V. S. Severino, *Ernesto de Martino nel circolo crociano di Villa Laterza: 1937-1942*, "La cultura", 1, 2002.

sta (il partito con cui in Romagna doveva comunque fare i conti). Col primo, col Partito d'Azione, ebbe sempre un rapporto tiepido, anche se formalmente abbastanza continuo – il che pare a Ciavolella dovuto più che altro al ruolo non secondario svolto dal cognato in quel partito – ma delle ragioni di questa tiepidezza non troviamo una chiara traccia nei suoi scritti, perlomeno in quelli a lui attribuibili con qualche sicurezza. L'unico indizio a cui mi sento di dare peso si trova nella tarda lettera³⁰ inviata a Tommaso Fiore (un altro importante documento che Ciavolella ci pone davanti), dove è visibile il rammarico di de Martino per l'indifferenza degli azionisti nei riguardi della “religione della libertà” da lui propagandata (lo stesso Macchioro, del resto, l'aveva già giudicata una teoria-sospiro). Ma oltre a questo iato sul piano religioso, sicuramente agiva quel soffio o meglio quella ventata di populismo che investì de Martino subito dopo il forzato distacco dall'ambiente pur sempre crociano dei villini Laterza e che lo portava ormai a guardare con diffidenza l'antifascismo a sfondo elitario e sostanzialmente sordo allo spirito di rivolta delle masse operaie e contadine.

Tuttavia, come abbiamo visto, questa apertura non lo conduceva – almeno per il momento – a cercare un dialogo coi comunisti. Il de Martino del 1944 se si avvicina a Marx (in modo peraltro decisamente asistemático) è assai guardingo, se non sospettoso, nei confronti della tattica operata dal partito comunista: come fidarsi di un

29 Nel corso di questa famosa retata furono arrestati, oltre a Tommaso Fiore e il figlio Enzo: Giulio Butticci, Franco Cagnetta, Guido Calogero, Michele Cifarelli, Guido De Ruggiero, Peppino Laterza, Domenico Loizzi e molti altri membri del comitato antifascista barese.

30 La lettera era stata già pubblicata in un libro circolato poco: C. Nassisi, *Il “Nuovo Risorgimento” (1944-46). Gli anni della grande speranza*, Milella, Lecce 1990.

partito chiaramente succube dell'Unione Sovietica, uno Stato che aveva firmato nel 1939 lo sciagurato accordo di non belligeranza con la Germania di Hitler e che pochi mesi prima, nel marzo del '44, aveva riconosciuto il governo Badoglio? Un partito che combatteva a fianco dei monarchici e che già tendeva la mano ai cattolici? Di fatto, de Martino, in questo frangente, vede una sola strada, alternativa sia al Partito d'Azione che al PC: il nuovo socialismo, affidato a un partito socialista non marxista, che si sta affermando come "terza via", e che in Romagna si è coagulato attorno a un movimento – l'Unione Lavoratori Italiani – che ha già avuto una insperata fortuna e diffusione, pari quasi a quella conquistata dai comunisti. Nel gennaio del '44, per iniziativa di Giusto Tolloy, l'Unione si è fusa con un altro movimento ("Giustizia e Popolo"), ed è diventata il Partito Italiano dei Lavoratori. È qui che de Martino trova, per un anno o poco più, il suo posto nella Resistenza: e a questo densissimo anno e al sodalizio con Tolloy sono dedicate le pagine per noi più nuove del libro di Ciavolella, sicuramente quelle che si leggono con maggiore interesse ed emozione.

Il partito fondato da Tolloy ebbe, come è noto, vita breve e unanime condanna da parte degli azionisti e dei comunisti; e non ha mai goduto di buona stampa presso gli storici. Santarelli, nel 1976, lo definì un «movimento di élite e di transizione, impegnato soprattutto in un programma di formazione sociale e civile che però lo tenne lontano, specialmente in alcune fasi, dalla lotta aperta e armata»³¹ e ci dice che nel 1944 poteva contare su 500 tesserati (a fronte dei 30.000 del PC!), un numero di poco maggiore a quello raggiunto dal simile Partito Socialista Rivoluzionario di Ruggero Zangrandi.

31 *Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, cit., III, *ad voce*.

Meno di parte, ma altrettanto critica, la voce stilata da Bruno Maida per il *Dizionario della Resistenza* di Einaudi, dove si osserva che «l'intransigente pregiudiziale antimonarchica [ereditata dall'ULI] pone il PIL su posizioni di svalutazione della stessa lotta al nazifascismo. [...] Di tale atteggiamento – non privo di una forte contraddizione tra un attesismo di fondo e uno spirito tra il rivoluzionario e il palingenetico – nasce un rifiuto di collaborazione con le altre forze politiche, che viene meno solo dopo la Liberazione di Roma».³² Sia Santarelli che Maida citano de Martino tra i membri del Consiglio Centrale del partito: ma oggi, con tutti i documenti che Ciavolella ci mette davanti, ci rendiamo conto che de Martino fu ben di più, fu il co-fondatore del PIL e non nominalmente, ma di fatto, il suo teorico. Il che cancella, se ce n'era bisogno, il sospetto di una partecipazione piuttosto blanda alla Resistenza, gonfiata magari dai suoi estimatori e dai suoi stessi avversari.

È vero, nessuno dei testi è firmato, ma le testimonianze raccolte da Ciavolella confermano quanto Gandini ci aveva segnalato nella sua *Nota bio-bibliografica*: de Martino fu l'autore o come minimo il coautore della maggioranza degli scritti a carattere programmatico e teorico che ci sono pervenuti. Non solo *La religione della libertà*, ma anche il *Testo di Fondazione del PIL*, pubblicato nel gennaio del '44, e l'importante opuscolo *La politica del PIL*, diffuso solo nel 1945. Sono due testi, questi ultimi, preziosissimi per la conoscenza del pensiero politico di de Martino, in un momento storico in cui i programmi netti, nel nostro Paese, non erano affatto all'ordine del giorno. Il tono e alcuni degli argomenti furono scambiati per una fuga

³² *Enciclopedia della Resistenza* a cura di E. Collotti, R. Sandri e F. Sessi, Einaudi, Torino 2000 (ma cito dalla edizione in unico volume del 2006, p. 624-25).

dalla politica, per un rigurgito di “aventinismo” interpretato dai più come una fuga dalla lotta armata. Sfuggiva però un fatto incontestabile: de Martino e Tolloy si sforzavano di guardare bel oltre la siepe della Resistenza, e già si preparavano a combattere, e non a “confrontarsi”, col nemico che già si nascondeva dietro quella siepe – il trasformismo mascherato da paciere.

Riversato negli articoli per “La voce del popolo”, questo spirito allarmistico e rivoluzionario si serve di tutti gli argomenti del nobile e famigerato “attesismo”: il rifiuto, anzitutto, non della lotta armata, ma della lotta a fianco del re e di Churchill, il secondo dei quali è sceso in Italia a difendere la monarchia, non la popolazione. E poi l’individuazione, fisica e spietata, dei responsabili della disfatta, che non sono soltanto il re, il capitalista, il prete, il magistrato, ma anche l’*intellettuale* che soprattutto in veste d’insegnante ha dato man forte al Fascismo, e il *popolo*, «che 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». ³³ In queste ultime due accuse, c’è il de Martino che ben conosciamo, mai disposto ad auto-assolversi e assertore di un populismo critico, a suo modo selettivo: la Resistenza vissuta come grande azione di riscatto, pure a livello di storia personale. È certamente anche il de Martino più datato, che nell’opera che svolge col Fronte Democratico della Cultura (su cui malgrado gli sforzi di Ciavolella continuiamo ad avere, quanto ai contenuti, scarsissime notizie) pare ancora concepire il lavoro intellettuale come una lotta da combattere nella veste di “eroe culturale”: il de Martino che deve ancora leggere Gramsci. Ed è quindi naturale che nel libretto dedicato alla *Politica del PIL*, questa

33 R. Ciavolella, *L’etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la resistenza in Romagna 1943-1945*, Meltemi, Milano 2018, p. 172.

dimensione etica del progetto politico venga a contrapporsi alla dimensione economicistica del marxismo: «Additando *il capitalismo come causa d'ogni male*, le teorie 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 per il riscatto». ³⁴ Posizione che de Martino abbandonerà molto presto, visto che sarà tra quelli del PIL che caldeggeranno l'incorporazione nel PSIUP (ma su questo ulteriore anello della vicenda, le informazioni latitano: è un altro punto che Ciavolella ha dovuto lasciare in sospeso: purtroppo proprio le pubblicazioni del partito che si riferiscono alla dissoluzione ³⁵ sono tra quelle che non ha ancora rintracciato).

E vengo all'ultimo interrogativo a cui Ciavolella cerca – forse più nel “romanzo” che nello studio – di dare una risposta, anche a costo di essere scambiato per un indagatore dei fantasmi del passato: la rimozione, da parte di de Martino, di quei due anni di Resistenza e di coabitazione coi cotignolesi. Ciavolella lo definisce “un incontro mancato” e non sa trattenere il rammarico per l'esistenza di questo silenzio (nemmeno assordante) che si prolunga e si infittisce, nella bio-bibliografia di de Martino, a partire dal 1946 (anno della pubblicazione dei *Trenta di Masiera*) fino all'anno della morte. È un silenzio che stranamente non ha fatto scalpore, ed è anzi la prima volta che esso viene registrato e posto come problema: e dato che si tratta di un interrogativo “creato” dalla mancanza di attendibili documen-

³⁴ Ivi, p. 198.

³⁵ “Il settimo e ultimo opuscolo sulla dissoluzione del PIL in seno al PSIUP, dal titolo *Il PIL e la politica di unità proletaria* del '45 e redatto probabilmente da de Martino, è purtroppo irrintracciabile, così come gli eventuali numeri di una rivista annunciata nel '45, dal titolo *Libertà proletaria*” (Ivi, p. 163).

ti, qualsiasi risposta può al momento dirsi valida. Un dato però è certo: se fu rimozione, fu una rimozione bilaterale: il comune di Cotignola si “ricorda” della partecipazione di de Martino alla lotta di Liberazione solo nel 1965 e nemmeno sembra conoscere la carriera e l’opera dello studioso, che nel dopoguerra si è affermato come un intellettuale di punta e non è più un anonimo laureato. Evidentemente c’è di mezzo un problema storico-politico di ordine generale, che non investe soltanto de Martino: Cotignola (dove i comunisti sono forti numericamente, ma non al punto da contrastare a sufficienza i democristiani) si scuote e decide di celebrare la resistenza al nazifascismo, conferendo la cittadinanza onoraria e la medaglia al valore civile a 23 ex-combattenti soltanto nell’ora storica del disgelo e del centro-sinistra. Non è che proprio a causa di questo ritardo – estensibile ad altri comuni e ad altre istituzioni nazionali – de Martino (invisibile a destra, ma guardato con sospetto anche dal PCI in cui militava) abbia in certo modo *rimandato* la rottura pubblica del suo silenzio?

Placido Cherchi, nel contributo più volte citato, non ha dubbi: de Martino, negli ultimi mesi di vita, aveva deciso di rompere il silenzio e stava cominciando ad aprirsi, con i suoi collaboratori più vicini, e a sottoporre a riflessione la sua esperienza di guerra, sollecitato in ciò anche dall’opera che veniva scrivendo. Nell’impossibilità di essere presente alla cerimonia sopradetta (ha davanti solo un mese di vita) de Martino dichiara che ha in animo «appena mi sarà possibile, di venire in forma privata a Cotignola per rivedere cose e persone che hanno lasciato una traccia indelebile nel mio cuore». ³⁶ Sono parole di circostanza? Ciavolella mi sembra che le legga come fram-

³⁶ Lettera riportata da R. Ciavolella a p. 218.

menti di un progetto mentale; e forse non ha torto. Ma torniamo ai documenti finora raccolti, alle ipotetiche ragioni della “rimozione” durata tanti anni. Una di queste, lo abbiamo visto (e Ciavolella ci insiste parecchio, anche se malvolentieri), è la questione della “cattiva figura”. Che de Martino, tanto attivo sul piano politico-culturale, dovesse poi apparire riluttante alla azione armata ed anche terrorizzato dai rastrellamenti e dal fuoco nemico, è cosa che a noi oggi non desta affatto scandalo. Ma nel '44, la reazione del suo vicino di pelle, nel clima di pervasiva militarizzazione, poteva – e doveva! – essere diversa. Il termine “fifone” usato da Aurelio Macchioro è crudele, ma forse anche terribilmente esatto. Questa parola, che in Italia non esisteva prima della Grande Guerra, si riferisce precisamente alla paura del soldato suo malgrado: è la paura che esprime un rifiuto e una sana incomprendimento per ciò che la provoca. Ma è anche la paura più contagiosa e meno dignitosa che possiamo concepire: nei lunghi mesi della Resistenza, in cui si ripropone la necessità e la *fisicità* dell'eroe e del patriota, è la prima paura da tenere sotto controllo. Si deve, e quindi si può – e de Martino era proprio tra quelli che volevano onorare, ad ogni costo, la massima kantiana, e quindi il primo probabilmente ad accorgersi delle contraddizioni in cui inciampava proprio nel “momento della verità”. E non a caso, appena il momento è passato, questa verità si impone subito alla sua coscienza ed egli la affronta, sia pure non di petto. È un momento che va afferrato tempestivamente, perché non si ripresenterà: e de Martino, che ad un anno dalla fine della guerra è ancora in grado di *non* rimuovere la sua, ferma quelle ore in uno scritto lapidario – *I trenta di Masiera* – e quel che più conta lo pubblica. Era lecito chiedere di più?

In questa memoria, riferita come un “incubo ragionato”, non troviamo la risposta a tutte le domande che ci siamo posti sopra, ed è per ciò che la lascio senza commento alla riflessione del lettore che ancora non la conosce. Mi limito a rilevare che due sono le figure del racconto che più turbano ancora oggi: l’ingegnere, che non nasconde il suo stato confusionale, la sua estrema fragilità, colto com’è da una totale e perniciosa paralisi decisionale; e quel poveretto, che sceso nel rifugio per avvisare che stanno arrivando gli inglesi (non i tedeschi!) è colto da una irrefrenabile e quasi comica afasia. Se de Martino si identifica col primo, è al secondo che affida una sorta di messaggio – per dire che “non ci sono parole” atte a descrivere e interpretare quello che è accaduto – a lui e agli altri. Ci ha provato, con questo scritto, ma già sa che probabilmente non ritroverà il coraggio di tornarci sopra: sa che non deve – e quindi non può – più voltarsi indietro. Ma dalla nostra memoria, che può spingersi dove lui non doveva, sarà difficile cancellare la grande immagine, tragica, del “fifone”, dipinta da alcune testimonianze con pennellate naif: dell’uomo in calzoncini corti e doppiopetto, coppella e zoccoli, che fugge a cavallo di una bicicletta sgangherata e per di più “da donna”. De Martino pensatore, ma anche attore dell’anno-zero.

L'ANTROPOLOGO E LA STORIA
UNA LETTURA DI *L'ETNOLOGO E IL POPOLO DI QUESTO
MONDO. ERNESTO DE MARTINO E LA RESISTENZA*

*L'etnologo e il popolo di questo mondo*¹ esamina gli effetti dell'esperienza della guerra, e della Resistenza in particolare, sulla traiettoria intellettuale, ideologica e politica di Ernesto De Martino – e, a più breve termine, sull'elaborazione del *Mondo magico*, pubblicato poco dopo, nel 1948. Lo fa in un contesto ben circoscritto (ci tornerò), due anni, 1943-45, la Romagna. Con questo lavoro di storia, Riccardo Ciavolella, antropologo di formazione e di mestiere, aggiunge una tassello alla biografia intellettuale delle *vies antérieures [de l'] anthropologue* intrapresa da Giordana Charuty, di cui segue le tracce². Propongo da

1 R. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto De Martino e la resistenza in Romagna (1943-1945)*, Meltemi, Milano 2018 (Antropologia oggi).

2 G. Charuty, *Ernesto De Martino: Les vies antérieures d'un anthropologue*, Parenthèses, MMSH, Marseille 2009. Il nocciolo della ricerca condotta da R. Ciavolella si trova in uno degli ultimi capitoli del volume (parte III, cap. 2), più precisamente pp. 268-78.

leggerlo da storica, lasciando a più esperti l'analisi delle sue implicazioni sul pensiero di De Martino³.

Attraverso questo studio l'autore pone la questione dell'effetto del conflitto sulla riconfigurazione dell'antropologia italiana – di cui Ernesto De Martino viene considerato il sinonimo – e della vita intellettuale in Italia dopo il 1945. Da questo punto di vista, il libro si colloca nel movimento più ampio di riflessione sull'impatto delle due guerre mondiali sugli intellettuali e sulle ricomposizioni disciplinari conseguenti, rivivificato negli ultimi anni dal centenario della Grande Guerra⁴. L'osservazione, del resto, vale altrove, e l'idea di Riccardo Ciavolella di confrontare la traiettoria di Ernesto De Martino con quella di altri antropologi segnati dall'esperienza della Resistenza, come Balandier, sembra molto promettente⁵.

Come detto, il libro è incentrato su un tempo e uno spazio circoscritto. Rappresenta un esercizio di storia locale, sia dal punto di vista del contenuto che del progetto, nella lunga tradizione italia-

3 Questa lettura è stata presentata in occasione del seminario organizzato da Marcello Massenzio attorno al libro all'École Française de Rome il 13 maggio 2019. Ringrazio Massenzio per avermi associata all'iniziativa. Grazie anche a Sébastien Plutniak e Blanche Lacoste per i loro suggerimenti, e a Daniela Molino per la revisione del testo.

4 Vedere ad esempio le ricerche condotte nell'ambito del programma "14-18 entre la France et l'Italie. Relations culturelles et intellectuelles entre la France et l'Italie dans les années de la Grande Guerre": <https://1418frit.hypotheses.org/>.

5 Georges Balandier parte per l'Africa dopo esser stato partigiano in Francia. Riccardo Ciavolella sviluppa quest'aspetto proponendo un confronto tra Ernesto De Martino, Georges Balandier et Jack Goody nell'introduzione alla versione francese di *L'Etnologo e il popolo di questo mondo*, in corso di pubblicazione dalle Éditions Mimesis (trad. Laura Brignon). Sull'impegno degli antropologi nella Resistenza, rimando per un confronto alla rete partigiana del Musée de l'Homme in Francia, che ha suscitato numerosi lavori negli ultimi dieci anni. Ad esempio: J. Blanc, *Au commencement de la Résistance. Du côté du Musée de l'Homme*, Seuil, Paris 2010.

na in materia. L'ipotesi è che il passaggio di Ernesto De Martino per la Romagna, di cui l'autore ricostruisce minutamente l'ambito, sia stato di primaria importanza per l'evoluzione dello studioso verso «il tentativo di tradurre l'etnologia delle società “primitive” in antropologia della società contemporanea»⁶. Ma si tratta di storia locale anche nel disegno del progetto stesso: la ricerca e la pubblicazione sono state realizzate in collaborazione con l'associazione culturale locale, Primola. È opportuno sottolineare l'importante lavoro di documentazione, di divulgazione e di memoria svolto da questa miriade di associazioni, spesso trascurate, sul territorio.

Le pagine seguenti propongono una lettura di questo felice incontro tra ricerca accademica e storia locale, e una riflessione su alcuni degli spunti che contiene il saggio di Ciavolella, che riguardano il ruolo degli intellettuali, il concetto di popolo, il valore del riscatto.

Il ruolo sociale degli intellettuali

Il primo punto riguarda il ruolo sociale degli intellettuali: la loro responsabilità, le loro modalità di azione, il legame (o l'assenza di legame) con il popolo. La questione, ovviamente, è di grande attualità⁷.

Il libro esamina sia il ruolo svolto da Ernesto De Martino durante la Resistenza – questione di cui l'autore non nega la scomodità⁸ – sia la riflessione sua e dei suoi compagni sulla funzione possibile degli intellettuali. Più che nella lotta armata, l'impegno di Ernesto De Martino è avvenuto sul fronte culturale. La ricostituzione della sua intensa attività organizzativa (con la creazione del Fronte Demo-

6 R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., p. 26.

7 La bibliografia sul tema è molto ampia, e rimando ai testi classici di Antonio Gramsci, Noam Chomsky, Michel Foucault e Pierre Bourdieu, come: A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1979 (1975); N. Chomsky, *The Responsibility of Intellectuals*, in “The New York Review of Books”, 1967.

8 R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., p. 47-sg.

cratico della Cultura in particolare) e di scrittura, che si svolge soprattutto a partire dell'estate 1944, è l'oggetto del capitolo 3.

Una delle funzioni di istanze come il FDC è appunto di riflettere sull'impegno degli intellettuali – i due aspetti sono inseparabili, la risposta alla crisi essendo, per lo studioso, culturale. Come emerge dal libro, la questione diventa centrale per Ernesto De Martino e per quelli che lo circondano (lo è anche al di là della Romagna, come dimostra il confronto con altre iniziative sorte allo stesso tempo in Italia, in particolare il Fronte della Cultura milanese e il gruppo “Labriola” di Bologna⁹). Questa riflessione riguarda ovviamente l'azione da condurre durante la guerra, e la partecipazione a una lotta di cui non sono gli iniziatori – «di fronte e in mezzo a un popolo che stava, appunto, facendo la storia»¹⁰. Ma riguarda anche il dopo – perché, lo vediamo, non smettono di pensare al dopo guerra e alla ricostruzione del Paese su nuove basi.

Uno degli elementi centrali in questa riflessione riguarda il rapporto dell'intellettuale con le masse, in un mondo non ancora provvisto delle chiavi interpretative proposte da Gramsci¹¹. La questione s'impone in virtù del ruolo dei comunisti nella resistenza. Nei testi di De Martino, questa riflessione viene appoggiata a tutta una critica del sistema vigente prima della guerra, che mette sotto accusa

9 Ivi, pp. 143-55.

10 Ivi, p. 18.

11 La pubblicazione dei *Quaderni del carcere* comincia nel 1948: V. Gerratana, *Prefazione* ad A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Volume I. Quaderni 1 - 5*, Einaudi, Torino 2007 (1975), pp. XXXII-XXXIII; A. Santucci (a cura di), *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Roma-Bari 1995. Per quanto riguarda la ricezione di Gramsci nell'antropologia e nel pensiero di Ernesto De Martino all'indomani della guerra: R. Ciavolella, *L'émancipation des subalternes par la «culture populaire». La pensée gramscienne et l'anthropologie pour appréhender l'Italie de l'après-guerre et le Tiers monde en voie de décolonisation (1948-1960)*, in “Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines” [Online], 128-2, 2016, URL: <http://journals.openedition.org/mefrim/2947>; DOI: <https://doi.org/10.4000/mefrim.2947>.

il sistema dei partiti, il fallimento generalizzato della classe politica e la sua corruzione, la colpa delle élite – tanto che sembra quasi, ogni tanto, di leggere un manifesto del Movimento 5 Stelle¹². E di fatto credo di leggere una critica implicita, da parte dell'autore, in quello che viene descritto come «moralizzante»¹³, «moralistico»¹⁴, «moralizzatore»¹⁵, «populista»¹⁶ tra virgolette. Questa interpretazione di proposte demagogiche, dall'assordante eco contemporaneo, fa dell'*Etnologo* una testimonianza inaspettata della folta produzione sul populismo degli ultimi anni¹⁷, in Italia e fuori, senza che la definizione del termine di populismo, applicato a quello specifico periodo storico e a quelle specifiche condizioni, sia sempre chiara.

La critica del fallimento morale e civile delle élite politiche, che ha portato al fascismo e poi alla guerra, rappresenta quindi un punto centrale della riflessione di Ernesto De Martino e dei suoi compagni. A questo riguardo è sorprendente notare come, via via che scorrono le pagine, la medesima critica non la rivolgano anche a loro stessi. In effetti, la questione sul possibile fallimento anche degli intellettuali sembra quasi assente dalle loro interrogazioni, come se non ci fosse stato lo spazio per quella che potremmo definire, con leggero anacronismo, una autocritica. Quest'assenza stupisce anche perché sappiamo che Ernesto De Martino tornerà spesso sul tema, dopo la guerra, in diverse occasioni, scritte e orali¹⁸.

In realtà la domanda è presente nel libro, ma *en creux*, nello sguardo degli altri personaggi che lo popolano. Ad esempio nel passaggio seguente:

12 Vedere la presentazione che ne viene fatta in particolare. R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., pp. 164-76.

13 Ivi, p. 164.

14 Ivi, p. 164, p. 168.

15 Ivi, p. 168, p. 170.

16 Ivi, p. 28, p. 164, p. 166, p. 167, p. 170, p. 174, p. 198 ad esempio.

17 Ivi, p. 164.

18 G. Charuty, *Les vies antérieures*, cit., pp. 32-37.

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 [Spazzoli] 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 notte¹⁹

Così il libro, che racconta la lotta antifascista in un momento in cui De Martino e i suoi compagni hanno abbandonato da tempo gli ideali fascisti²⁰, proprio a partire da questo contesto ci invita ad analizzare il fenomeno complesso che rappresenta la totale adesione di un'ampia parte degli intellettuali al fascismo²¹.

Il popolo

Una delle tesi forti del libro è che a far evolvere la riflessione di Ernesto De Martino dallo studio di popolazioni lontane, extra-europee, alle popolazioni “indigene”, *at home* – verso un’etnologia “del vicino” – e dal punto di vista ideologico verso il marxismo, sia stato precisamente il suo incontro con il popolo di Romagna durante la guerra²². Tuttavia questo popolo è relativamente poco presente

19 R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., p. 108. La citazione si riferisce a una discussione tra due personaggi, Pietro Spada (Rino Sala) e un suo compagno, che discutono dei fascisti convertiti in socialisti, tra cui Giusto Tolloy.

20 Questa evoluzione ideologica viene ricostruita con grande chiarezza nel capitolo 4.

21 Tra i numerosi lavori sul tema: G. Turi, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Il Mulino, Bologna 1984 (1980). La questione dell'adesione di De Martino al fascismo, delle sue basi ideologiche e intellettuali, è stata trattata in G. Charuty, *Les vies antérieures*, cit., in particolare parte I, cap. 3, pp. 89-111. Rimando a questo capitolo per riferimenti bibliografici complementari.

22 R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., p. 18; pp. 26-27.

nel libro. Lo vediamo soprattutto nel primo capitolo, nelle belle pagine sulla rete di resistenza a Cotignola, con l'ospitalità incondizionata offerta dalle famiglie dei contadini Luigi Cornacchia e Giuseppe Liverani²³, o quando la massaia Maria Babini aiuta con calma la coppia De Martino a scappare da una retata delle SS²⁴.

Per il resto, le donne e gli uomini del popolo, la cui composizione sociale non è sempre ovvia, sono poco visibili²⁵, comunque molto meno degli intellettuali e dei partigiani che circondano l'etnologo, in quella che si vuole essenzialmente una storia intellettuale. Tanto che ci possiamo chiedere se più che il contatto *con* il popolo, e al di là della questione documentale e del contesto di clandestinità, siano state le discussioni *sul* popolo, con gli amici e i compagni di lotta, ad aver influenzato in modo decisivo il pensiero di De Martino – una situazione, più che un incontro. D'altronde sembra essere quella la conclusione del capitolo 5, che racconta dell'«incontro mancato»²⁶ fra le teorie del “Professore” e la gente di Cotignola, poco convinta.

La galassia romagnola

Rimangono quindi gli altri, che ho evocato a più riprese finora. Il libro fa vedere tutta una galassia di personaggi molto interessanti attorno a Ernesto De Martino, che a volte rubano lui la scena: c'è Aurelio Macchioro, il cognato, grande partigiano, anima del Partito di Azione, al contempo collaboratore e rivale di De Martino; Giusto Tolloy, l'amico e più stretto collaboratore, dalla traiettoria parallela; Pietro Spada (Rino Sala), partigiano anche lui, uomo d'azione, antagonista. In modo originale il libro fa della loro testi-

23 Ivi, p. 53; pp. 59-60.

24 Ivi, p. 58.

25 Una relativa assenza compensata, è vero, dalla voce data loro nel romanzo scritto dall'autore parallelamente al saggio (cfr. R. Ciavolella, *Non sarà mica la fine del mondo*, Mimesis, Milano 2018).

26 R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., pp. 211 e 214.

monianza, diretta (nel caso di Aurelio Macchioro) o indiretta, una fonte dell'inchiesta, incrociandola con la documentazione più nota. Così il De Martino della Resistenza viene visto anche attraverso il loro sguardo, non sempre benevolo. In ogni caso, le scelte di De Martino, le sue posizioni e le sue azioni in quel periodo vanno capite in modo relazionale, in opposizione o in convergenza con quelle di queste figure.

E c'è un altro personaggio che passa, fugace, e che mi ha particolarmente incuriosita: la moglie di De Martino, Anna Macchioro. È per lei che la famiglia si ritrova contro ogni aspettativa a Cotignola nel 1943 (lo sfollamento si fa in famiglia); sarà anche lei a salvare il manoscritto del *Mondo magico* nelle peregrinazioni caotiche di fine guerra, come riferisce la dedica²⁷. Quella che viene presentata nel libro come militante politica, attivamente impegnata nella Resistenza, tramite il Gruppo di Difesa delle Donne, di ispirazione comunista, di cui l'autore sottolinea l'«autonomia morale e intellettuale» e l'«intraprendenza politica»²⁸ è quasi assente dal libro.

27 “Alla mia Anna/ che ha salvato il manoscritto di questo lavoro dalle rovine di Cotignola (Fronte del Senio, novembre 1944-aprile 1945)”, in E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015 (Einaudi, Torino 1948). Sulle ragioni della partenza a Cotignola: R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., pp. 37-44.

28 Ivi, p. 50. Anna Macchioro (1909-1983) è stata professoressa di storia dell'arte al liceo e militante politica. Sposa Ernesto De Martino nel 1935; il matrimonio si dissolve dopo la guerra. Se rimane una figura poco conosciuta, quella del padre, invece, ha suscitato molto interesse, in quanto Vittorio Macchioro è stato il primo maestro di Ernesto De Martino, come hanno dimostrato diversi studi relativamente recenti sugli anni di formazione dello studioso: oltre a G. Charuty, *Les vies antérieures*, cit., parte II, pp. 113-217, 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. Il libro ripercorre questa relazione: R. Ciavolella, *L'etnologo*, cit., pp. 37-40 in particolare. Del resto il matrimonio illustra la forte endogamia che caratterizza l'ambito accademico dell'epoca.

Viene quindi da chiedersi se lei abbia potuto influenzare in qualche modo il pensiero del marito durante questi due anni – sull'impegno partigiano, sulle modalità dell'azione, sul ruolo degli intellettuali nella politica, per non parlare delle questioni tattiche più immediate. Certamente il libro accenna a una distanza crescente tra i due sposi, anche fisica quando De Martino lascia Cotignola per riparare a Masiera mentre la famiglia resta lì; la diversa natura dei loro impegni ne è forse una traduzione. Ma è altrettanto vero che ospitano insieme partigiani in fuga²⁹, che gravitano attorno alle stesse istituzioni, e che il tanto tempo passato in comune in un contesto relativamente chiuso fa venire voglia di saperne di più.

Come spiegare, allora questa invisibile centralità? Le ragioni possono risiedere nella scarsità di fonti – che non manca di incontrare chi studia l'intimo e l'universo domestico; il pudore. A meno che questa invisibilità non appartenga alla sorte riservata nella storia dell'antropologia e dell'etnologia alla “moglie dell'antropologo”, che una maggiore attenzione alle questioni di genere nella storia del sapere ha permesso di rimettere in luce. La questione presenta due aspetti. Il primo riguarda il posto delle donne nella disciplina, cioè delle antropologhe o delle etnologhe, riscoperte periodicamente³⁰. Il se-

29 Cfr. cap. 1, in particolare pp. 53-58.

30 Questo ruolo è stato evidenziato in incontri e lavori recenti, su figure femminili singole come Clara Gallini (vedere a riguardo il dossier pubblicato da *Nostos* in occasione della sua morte: *L'ultimo laboratorio di Clara Gallini*, in “*Nostos*”, 2, 2017, p. 5-135) o Françoise Héritier nel 2018 e Germaine Tillion nel 2019; o su questioni più generali, ad esempio nel convegno svolto a Tolosa nel 2015 sul tema “Du folklore à l'ethnologie: une affaire de femmes?” (4-5 novembre 2015, Tolosa, org. A. Fine, A. Monjaret, N. Pellegrin, S. Sagnes; grazie a Sébastien Plutniak per avermi segnalato questo riferimento). Alcuni di questi lavori riprendono in un'ottica di genere una questione posta già dalle femministe alla fine degli anni Settanta e negli anni Ottanta. Sull'invisibilità delle donne nell'antropologia: C. Lutz, *The Erasure of Women's Writing in Sociocultural Anthropology*, in “*American Ethnologist*”, vol. 17, 1990, pp. 611-627. Il caso italiano meriterebbe ulteriori approfondimenti. Più generalmente:

condo aspetto riguarda più generalmente la divisione sessuale del lavoro, in particolare nell'ambito domestico, che sintetizzava efficientemente lo slogan femminista, ripreso di recente, "*prolétaires de tous les pays qui lave vos chaussettes ?*". Questa divisione del lavoro vale ugualmente nel campo scientifico, in cui alle mogli viene spesso devoluto il compito di ricerca empirica, di dattilografia e di rilettura dei manoscritti, di revisione (correzioni, composizione dell'indice e della bibliografia)³¹. Entrambi gli aspetti sono generalmente correlati³².

Ora il fatto che Anna Macchioro partecipi ad inchieste col marito dopo la guerra³³ invita a riconsiderare il periodo trattato, e sarebbe stato auspicabile un lavoro di ricostruzione della sua traiettoria ideologica e politica, per quanto possibile, dello stesso ordine e qualità di quello fatto per gli altri personaggi. Non si tratta qui di definire quello che appartiene all'uno o all'altra, in una logica di attribuzione comunque impossibile, ma di sollevare la questione del suo ruolo e di reinserirla nella galassia dei personaggi che hanno contribuito alle vivaci riflessioni evocate nel libro e che hanno contribuito a ridisegnare il mondo politico e intellettuale italiano del dopoguerra.

C. Trotot, C. Delahaye, I. Mornat (a cura di), *Femmes à l'œuvre dans la construction des savoirs, Paradoxes de la visibilité et de l'invisibilité*, LISAA, Parigi 2020 (Savoirs en Texte).

31 Come analizzato nel bel testo di Natalie Zemon Davis sul ruolo delle donne nella rivista francese delle *Annales*: N. Zemon Davis, *Women and the World of the Annales*, in "History Workshop Journal", 33, n. 1, 1992, pp. 121-37.

32 M. Perrot, Préface, in Collectif Georgette Sand, *Ni vues ni connues*, Hugo Doc, Paris 2017, p. 11.

33 G. Charuty, *Les vies antérieures*, cit., pp. 291-94.

TRAMA DELLE FONTI, TRAMA DELLA STORIA
RILANCIARE IL DIBATTITO SU DE MARTINO E LA
RESISTENZA TRA STUDI DEMARTINIANI E
ANTROPOLOGIA STORICO-POLITICA

Introduzione

Questo numero di *nostos* propone al lettore due contributi di Marie Bossaert e Pietro Angelini che, a partire dal mio lavoro, permettono di prolungare il dibattito sul rapporto tra Ernesto de Martino e la Resistenza romagnola: si tratta di un periodo dell'itinerario dell'antropologo napoletano relativamente poco discusso all'interno degli studi demartiniani; e di un contributo individuale a un'esperienza collettiva altrettanto poco esplorato nella pur ricchissima e articolata storiografia sulla Resistenza italiana e romagnola in particolare. I due articoli si aggiungono così a quella che al momento è una piccola, ma significativa serie di reazioni alla riapertura del dossier "guerra in Romagna". In precedenza, un invito alla lettura a firma di Marcello Massenzio e Gino Satta, apparso su questa rivista,¹ ha voluto insistere sull'interesse delle fonti inedite messe a disposizione; del-

1 M. Massenzio, G. Satta, "Una nota su 'L'etnologo e il popolo di questo mondo'", *nostos*, 2018, n. 3, pp. 267-74.

Riccardo Ciavolella, *Trama della fonti, trama della storia. Rilanciare il dibattito su de Martino e la Resistenza tra studi demartiniani e antropologia storico-politica*, *nostos* n° 4, dicembre 2019: 61-104.

le considerazioni sull'integrazione, in de Martino, del linguaggio marxista già durante la guerra – prima considerato solo posteriore; sul rapporto tra riflessione teorico-scientifica ed esperienza biografica e politica; e sul rapporto tra l'esperienza della guerra e il contenuto de *Il mondo magico*, da me discusso a partire dall'ipotesi di Cesare Cases, illuminante ma non del tutto convincente dal punto di vista filologico, di un *transfert* dell'esperienza della guerra ne *Il mondo magico*.² Giovanni Casadio,³ invece, ha apprezzato nel saggio, ma anche nel romanzo, quella che a suo avviso è una lettura demistificante del personaggio de Martino e (da nativo romagnolo come il sottoscritto) l'inserimento problematico della sua esperienza esistenziale e politica all'interno dell'atmosfera e del contesto culturali, ancor prima che politici, della Romagna di quell'epoca e della Romagna in generale.⁴ *L'etnologo e il popolo di questo mondo* è stato poi oggetto di una giornata di studi organizzata dall'*École française de Rome* nel maggio del 2019, durante la quale si sono ascoltati gli importanti interventi di Marie Bossaert, Fabio Dei, Antonio Fanelli, Fabrice Jesné, Marcello Massenzio, Gino Satta e Giuseppe Vacca. Ad eccezio-

2 Cases C., *Introduzione*, in de Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015 (1973), pp. III-XLVII.

3 G. Casadio, "Recensione", mailing list dell'Associazione Europea per lo Studio delle Religioni (EASR), 2018.

4 Si fa presente che anche il romanzo *Non sarà mica la fine del mondo* è stato oggetto di dibattito nel quadro di una giornata di studi sulle forme alternative di scrittura dell'Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain all'EHESS di Parigi nel gennaio del 2019 e di un convegno di antropologi e artisti su "Oggetti fuori posto, oggetti che parlano". I due interventi a questo convegno, a firma di Anna Leone e del sottoscritto si sono focalizzati sulla dimensione antropologica delle strategie narrative del romanzo (dove gli oggetti hanno voce narrante) e saranno presto pubblicati sulle pagine di *Antropologia Museale* (Anna Leone, e R. Ciavolella, *Il mondo magico alla rovescia, dove sono degli oggetti a raccontare di un antropologo durante la guerra*). Il saggio di Anna Leone offrirà uno sguardo sulla maniera in cui le strategie narrative del romanzo possono essere lette in chiave antropologica.

ne della relazione di Bossaert che è qui presentata nella versione scritta, è per me impossibile reagire a questi interventi come meriterebbero per la loro natura orale. Tuttavia, il testo della mia relazione presentata in quell'occasione è altrove disponibile.⁵

Il lettore avrà notato che i contributi di Marie Bossaert e Pietro Angelini non potrebbero essere più diversi. La storica ha offerto una vera e propria recensione del mio *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, con un testo conciso, ma ricco, che mette in evidenza delle questioni politico-culturali a partire dal rapporto tra l'intellettuale de Martino e la Resistenza: il ruolo sociale dell'intellettuale, la concezione e la funzione del "popolo", l'integrazione del marxismo per pensare questi problemi, e il rapporto con la realtà romagnola e l'insieme degli altri coprotagonisti di questa storia. Peraltro, Bossaert non dimentica di mettere in risalto alcuni aspetti propriamente antropologici della mia riflessione per me altrettanto fondamentali: la questione della rappresentanza politica del "popolo" come oggetto di antropologia politica (a proposito della quale la storica riesce addirittura a cogliere il *non-detto* della sollecitazione del presente per pensare quel passato); e la questione – evocata già nel titolo del saggio – della rilevanza dell'incontro di un etnologo interessato a popoli lontani e mondi magici con un popolo "nostrano" che sta facendo la storia.

L'articolo di Angelini, invece, si distacca immediatamente da quella che sembra l'intenzione iniziale di una recensione dei miei lavori, per elaborare una riflessione che si vuole autonoma, interna al dibattito specialistico degli studi demartiniani incentrati sull'itinerario biografico, intellettuale e scientifico di de Martino a partire soprattutto dall'analisi interpretativa e filologica dei suoi scritti. Angelini si confronta essenzialmente con studiosi (Belletti, Charuty, Bermani, Cherchi) che mi hanno preceduto nel trattare il periodo roma-

5 <https://alterpol.hypotheses.org/presentazione-di-etnologo-e-il-popolo-di-questo-mondo-ecole-francaise-de-rome-13-maggio-2019>

gnolo; di conseguenza, le fonti che Angelini si propone di discutere sono quelle utilizzate da questi autori, così come loro sono le interpretazioni che egli discute. L'eccezione è rappresentata dalla lunga disamina de *La religione della libertà*, per la quale Angelini intende offrire un'interpretazione autonoma, tenendo conto del mio lavoro solo per la dimensione fattuale. Senza insistere dunque sugli aspetti rilevati invece da Massenzio e Satta e gli altri, gli obiettivi di Angelini mi sembrano due: proporre un'analisi degli scritti di de Martino dell'epoca che ne riscatti il profilo scientifico di storico delle religioni dalle tentazioni e dai compromessi imposti dalla storia e dalla politica; e quello di confermare una delle tesi che Placido Cherchi aveva formulato senza potersi appoggiare a fonti d'archivio, ossia che l'esperienza della guerra abbia rappresentato per de Martino una sorta di "anno zero" e dunque la sua fine una sorta di liberazione.

Per quanto mi riguarda, Angelini per certi versi invita implicitamente il mio *L'etnologo e il popolo di questo mondo*⁶ – e in parte il "romanzo" – verso un confronto critico più diretto con il dibattito filologico attorno alla biografia e all'opera di de Martino, cosa che per me rimaneva incastonata in una riflessione storiografica e antropologica più larga (avendo io, come si dirà più tardi, elaborato le mie considerazioni in una prospettiva induttiva a partire da una trama più estesa di fonti ora disponibili e nel quadro più ampio della Resistenza e non soltanto dall'interno del dibattito degli studi demartiniiani).

Lo sviluppo della riflessione che propongo al fine di rilanciare ulteriormente il dibattito sarà incentrato essenzialmente sul saggio di Angelini per due ragioni. Prima di tutto, l'idea di un mio contributo ulteriore a questo dibattito è nata quando *nostos* mi ha sollecitato al fine di rendere fruibili in questo numero alcune delle fonti seleziona-

6 Per comodità userò nelle note gli acronimi EPQM per il saggio di antropologia storica *L'Etnologo e il popolo di questo mondo*. Ernesto de Martino e *la Resistenza in Romagna (1943-45)* e NSMFM per il romanzo *Non sarà mica la fine del mondo*.

te da Angelini tra quelle oggi disponibili e sulle quali egli ha basato la sua riflessione:⁷ iniziato questo esercizio, mi è sembrato immediatamente auspicabile cogliere l'occasione per estendere i termini del dibattito, a partire dalla mia esperienza di una lunga ricerca di archivio e di ricostruzione biografica, microstorica e storica, e dalle considerazioni formulate in un altrettanto articolato processo di scrittura e pubblicazione di un corposo articolo sulle pagine di *nostos*, di un saggio storico-antropologico e di un romanzo. In secondo luogo, credo che sia interesse primario, per una rivista che fa capo all'Associazione internazionale Ernesto de Martino, di incentrare il dibattito appunto attorno alla figura di de Martino dal punto di vista filologico. Tuttavia, il mio lavoro si basa sul presupposto che non sia possibile distinguere nettamente le tematiche divergenti trattate rispettivamente da Bossaert e Angelini: esse costituiscono per me l'oggetto integrato, organico, della stessa storia e per questo gli spunti offerti dalla recensione di Bossaert saranno mano a mano integrati.

Credo, infatti, che alcuni aspetti – molti dei quali giustamente segnalati da Bossaert – meritino di non essere tralasciati anche da chi volesse fare del tema una questione interna al dibattito specialistico su de Martino su *nostos*; mi riferisco in particolare alla questione dell'allargamento delle fonti e a quella del rapporto tra evoluzione del pensiero demartiniano ed esperienza esistenziale e politica, che hanno appunto costituito il fulcro della mia metodologia e dei miei interessi. Mi sia permesso anticipare, a tale proposito, che Angelini riconosce nel mio lavoro quest'andare oltre i soli *testi* di de Martino, ma per tornare poi a un'analisi testuale e filologica e meno esistenziale, politica, storica e, a mio modo di vedere, antropologica. Ribadire il mio punto di vista mi porterà non solo a evocare il contenuto e l'importanza delle fonti (anche altre rispetto a quelle selezionate da Angelini), ma anche a precisare il processo conoscitivo che mi ha permesso di reperirle e interpretarle, rendendo esplicito l'obiettivo

7 Vedasi, per questo, la bibliografia di EPQM, pp. 227-42.

principale della mia ricerca, per certi versi *décalée*, rispetto al dibattito specialistico. Per il momento, mi limito a ribadire quanto inteso da Bossaert: la ricostruzione di uno scorcio biografico di de Martino – basato su un apparato di fonti esteso e in parte inedito – era non un fine in sé di una ricerca *su* de Martino, ma funzionale a un'antropologia – non religiosa, ma storico-politica – di un incontro: quello tra un antropologo e la storia.

Significa questo che la ricerca su quel periodo non offra spunti per ripensare il travagliato itinerario intellettuale e ideologico di de Martino e il contenuto stesso della sua riflessione e dei suoi scritti di studioso? Sono convinto – e mi sembra che Angelini su questo sia d'accordo – che sia vero il contrario: ossia che l'evoluzione del pensiero del de Martino studioso sia comprensibile non soltanto attraverso l'analisi delle rotture e delle continuità interne al suo itinerario di pensiero, riflessi evidentemente nei suoi scritti politici e scientifici; ma anche ricollocando queste nel quadro dell'esperienza che de Martino ha fatto della guerra. A partire da qui, però, la posizione di Angelini sembra divergere dalla mia, proponendo una distinzione più netta tra filologia dei testi demartiniani di natura scientifica – che sarebbe oggetto degli studi demartiniani – e una storia allargata all'esperienza politica ed esistenziale della quale mi sarei occupato io; e all'interno del flusso di pensiero di de Martino, una distinzione tra lo svolgersi di una riflessione dottrinale (in particolare sulla religione e nel confronto con Croce) e una sua corruzione nel confrontarsi con il vocabolario e le strategie politiche che ne impedirebbero la completa ed autonoma maturazione. Pur riconoscendo che il periodo possa essere analizzato da punti di vista differenti, come evidenziato più tardi, credo che una distinzione così netta rimanga un po' artificiale: la mia tesi è proprio che – parlando per il periodo in questione – il de Martino pensatore e studioso sia indistinguibile dal de Martino ideologo e, più banalmente, dal de Martino persona. L'esperienza politica e quella esistenziale sono, infatti, legate inscindibil-

mente all'evoluzione del suo pensiero, e direi addirittura all'evoluzione della sua antropologia, apparentemente così lontana dalla guerra romagnola perché incentrata su mondi magici lontani: qui sta il punto, a mio avviso, sul quale bisogna riflettere; cosa ci fa un "etnologo" in mezzo a un "popolo di questo mondo" che sta facendo la storia? Cosa pensa? Come agisce? Come passa in pochi anni dalla fede fascista alla Resistenza di matrice socialista? E come il dramma del conflitto si riflette nello sviluppo della sua riflessione su mondi in crisi, sulle loro fini e sui loro riscatti?

A mio avviso costituiscono molto più che elementi di un semplice *con-testo* il rischio della fine rappresentato dalla guerra e le sue bombe, la possibilità di riscatto rappresentato dalla Resistenza, e la sfida che rappresenta il "popolo" romagnolo per un intellettuale "populista" che vorrebbe – con grandi delusioni – farsene portavoce. Tutte queste sono esperienze decisive e dirimenti per comprendere l'evoluzione demartiniana di quel periodo e quei suoi stessi scritti che risentono – talvolta manifestando indecisione – di un'intenzione al contempo scientifica ed ideologica, intrecciando costantemente scienza e impegno politico-civile. Voler distinguere queste due dimensioni nell'interpretazione delle fonti mi sembra un artificio che non restituisce la complessità – anzi, la tragicità – dell'itinerario intellettuale demartiniano di quel periodo. Infine, punto altrettanto importante, esplorare l'esperienza politica ed esistenziale significa rintracciare i legami di de Martino con il mondo esterno, accedendo dunque a delle fonti e delle testimonianze di chi condivise con lui quel tempo drammatico.

Procederò dunque nel modo seguente. In primo luogo, offrirò una contestualizzazione critica delle fonti con riferimento a quelle da lui evocate, discutendo le loro possibili interpretazioni, soprattutto per quanto riguarda *La religione della libertà*, così come mettendo in chiaro la metodologia che mi ha permesso di trovarle e interpre-

tarle. In un secondo momento, tratterò della questione degli obiettivi, per certi versi differenti, della mia ricerca in rapporto agli interessi espressi dal dibattito specialistico incentrato sulla ricostruzione dell'itinerario biografico ed intellettuale di de Martino. Infine, concluderò con alcune considerazioni generali sui risultati della ricerca a proposito di de Martino, ripensandoli in rapporto a quanto ipotizzato e sostenuto da Angelini.

I testi demartiniani in genere e La religione della libertà in particolare

Buona parte della discussione interna agli studi demartiniani attorno al coinvolgimento nella Resistenza e al periodo bellico in generale è intimamente legata alle questioni delle fonti disponibili, del loro valore e della loro interpretazione. Comincio dunque identificando le fonti riprese e commentate da Angelini nello sviluppo della sua argomentazione. Si tratta di documenti in parte evocati da altri studiosi già citati (Belletti, Bermani, Charuty, Cherchi) e che Angelini ha reperito nell'Archivio Ernesto de Martino che conosciamo, depositato in forma digitale presso l'Associazione omonima, o nella biblioteca personale dello studioso depositata all'Accademia di Santa Cecilia, e che io ho inoltre consultato negli esemplari depositati in archivi emiliano-romagnoli e romani.⁸ Per quanto riguarda il mio lavoro, pur riconoscendo l'interesse di avere ora uno studio allargato sul contesto della guerra e l'utilità per questo di ricorrere a fonti di varia natura, Angelini tende comunque a riposizionare la sua attenzione sugli scritti autografi di de Martino – i famosi *testi* – come fonti esclusive per comprendere l'evoluzione del suo pensiero. Tra essi, tuttavia, Angelini opera una selezione ulteriore. Alcuni riferimenti sono fatti ad alcuni articoli od opuscoli pubblicati clandestinamente dagli organi del Partito Italiano del Lavoro nel periodo bellico, come gli articoli presenti nella *Raccolta di scritti apparsi in periodo clande-*

⁸ Essenzialmente gli Istituti storici della Resistenza di Ravenna, Forlì e Bologna, l'Istituto Gramsci di Bologna e la Fondazione Gramsci di Roma.

stino e il manifesto *La politica del PIL*. Di questi, però, spesso ne rivede al ribasso l'importanza, sulla base del fatto che si tratterebbe di scritti viziati, in molti casi, dalla loro natura propagandistica. Angelini cita anche altri documenti di natura politica e ideologica, prima inediti perché non presenti nell'Archivio demartiniano, a proposito dei quali però – come ad esempio gli atti fondativi e programmatici del *Fronte Democratico della Cultura* –, non entra nel merito e nella discussione dettagliata dei loro contenuti.⁹ Pur riconoscendo al mio lavoro il merito di avere presentato alcune fonti inedite, molti degli accenni interpretativi di Angelini in proposito si presentano in forma autonoma, anche quando sembrano convergere con quanto da me sostenuto, come quando affermo, dopo aver inseguito le considerazioni di Gino Satta in proposito,¹⁰ la difficoltà di una ricostruzione cronologica della stesura del *Mondo magico*, appoggiandomi alla lettera a Cantoni finora inedita, scovata nel Fondo Antonio Banfi dell'Archivio della Biblioteca di Reggio Emilia. Inoltre, Angelini fa riferimento esplicito a quello che fino ad oggi sembra essere l'unico testo autobiografico sulla memoria del conflitto, ossia l'articolo *I trenta di Masiera* pubblicato nel 1946. A proposito di quest'ultimo, Angelini sembra sposare in buona parte la ricostruzione filologica e l'interpretazione che ne ho potuto dare seguendo le indicazioni di Belletti e Bermani, e per i dettagli si rimanda dunque all'*Etnologo*¹¹ e a quanto descritto nella nota di presentazione che introduce la pubblicazione del testo su questo numero di *nostos*.

9 Per essi si rimanda a *L'etnologo e il popolo di questo mondo* per la discussione critica (EPQM, pp. 131-60) e, per un accesso diretto a copia delle fonti originali, a quanto indicato nel piccolo apparato critico delle fonti

10 Gino Satta, "Le fonti etnografiche del *Mondo magico*", postfazione di Ernesto de Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, ed. 2015, pp. 275-99.

11 Tale articolo, la cui strategia narrativa è stata commentata altrove (EPQM, p. 65), è già stato ripubblicato – ad esclusione del paragrafo introduttivo e grazie all'autorizzazione della figlia Vera de Martino – come capitolo integrante del mio romanzo (NSMFM, pp. 160-9) per le ragioni che saranno evocate più tardi a proposito della *pluralità* e della *eloquenza* delle fonti.

Angelini incentra comunque il maggior sviluppo della sua riflessione critica e filologica attorno a un altro opuscolo pubblicato clandestinamente per conto del PIL, ossia *La religione della libertà*, opera sorprendentemente mai analizzata nel dettaglio negli studi demartiniani, per quanto ora considerata da Angelini «lo scritto demartiniano più cospicuo e importante uscito negli anni della guerra». *Cospicuo e importante*, ma secondo Angelini non “fondamentale” per il periodo come da me sostenuto.

Comunque lo si voglia definire, a proposito di questo testo Angelini sembra voler insistere sullo sviluppo, attraverso di esso, della riflessione demartiniana sulla religione in senso propriamente scientifico, e in particolare nel confronto con Croce, in quanto storico delle religioni. Le eventuali ambiguità del testo, secondo Angelini, risiederebbero solo nella parte introduttiva e più generalmente nell’artificialità dell’esercizio di misurarsi con il linguaggio politico e con le necessità imposte dal contesto di guerra. La sua analisi intenderebbe dunque liberare il testo demartiniano da tutto ciò che ha potuto sviare le interpretazioni negative, tanto dei lettori del “popolo” dell’epoca quanto del sottoscritto, a proposito di uno scritto che via via mostrerebbe la sua coerenza ed organicità, se guardato nella prospettiva del de Martino studioso, nello sviluppare una riflessione attorno non tanto alla politica, quanto alla religione. Lungi da voler imporre autoritariamente una religione civile, de Martino starebbe maturando il suo umanesimo laico; e lungi dal farsi tentare da prospettive ideologiche diverse, de Martino starebbe soltanto utilizzando i diversi linguaggi politici dell’epoca (mazzinianesimo, crocianesimo ed ora pure marxismo) solo a livello tattico, per affermare una sua autonoma idea di religione e di società che non potrà affermarsi se non a conflitto finito.

Per quanto mi riguarda, le ambiguità politico-scientifiche, così come le commistioni ideologiche del testo sono invece consustanziali alla costruzione del pensiero demartiniano dell’epoca. Esso sembra

svilupparsi in modo dialettico: ogni conquista del pensiero è un superamento di un concetto o un'ideologia passata, nel senso che in parte lo nega, ma anche in parte lo contiene per integrarlo a un pensiero superiore. Solo così, a mio avviso, è possibile cogliere le continuità e le discontinuità della religione civile demartiniana dalla matrice fascista fino all'integrazione, ora, del linguaggio marxista. E solo così è possibile comprendere – senza sposarne per forza il giudizio – perché spesso i lettori del tempo videro nella “religione della libertà” segni di autoritarismo dottrinario (anche se rivestito di appelli alla democraticità), troppo idealismo crociano (nonostante il tentativo di un'integrazione della prospettiva materialista con la dimensione etico-politica), strascichi di fideismo fascista (anche se ormai convertito a quello socialista) e confusione ideologica dettata da quello che per i più maligni era il presunto opportunismo di un intellettuale che voleva a tutti i costi affermarsi come guida in funzione dell'ideologia alla moda. Il tutto, poi, rivestito di toni alquanto demagogici e astratti, che poterono all'epoca disturbare quei lettori del “popolo” a cui il testo si rivolgeva. La ripubblicazione qui su *nostos* di questo importante manifesto teorico-politico del 1944 permetterà ai lettori di fare le proprie considerazioni. Per il momento, in questo svolgimento, mi permetto di integrare alcuni estratti delle mie riflessioni, al fine di dare ai lettori tutti gli elementi per la comprensione del dibattito.

Un punto sul quale mi sembra importante insistere è che la “religione della libertà” non è solo un *testo* teorico-filosofico, e nemmeno, come propone Angelini, soltanto un «modo di concepire la religione, storicamente diverso da tutti quelli con cui abbiamo avuto a che fare e vedere – un modo di sentire la vita e la morte che si *op-pone*, prima di tutto, al modo in cui il cattolicesimo ci prospetta da secoli». La “religione della libertà” è anche e soprattutto una proposta politico-ideologica e in quanto tale deve essere analizzata tanto nel pamphlet che porta tale titolo, quanto nell'insieme dell'attività

propagandistica e politica di de Martino. In effetti, resterei molto prudente riguardo alla possibilità di distinguere, nella produzione scritta dell'epoca, un de Martino politico, propagandistico e demagogico (che si troverebbe negli articoli sui fogli clandestini), da un de Martino filosofo e storico delle religioni distaccato e razionale (che sarebbe quello de *La religione della libertà* se liberato dai fronzoli concessi al momento politico): la ricerca tende a dimostrare, a mio parere, che le due dimensioni sono costantemente co-presenti e interdipendenti; anzi, sono la loro sincronicità e interferenza reciproca a contraddistinguere l'ardore intellettuale del pensatore in quel periodo.

Ma veniamo, prima di tutto, all'analisi dei contenuti dell'opuscolo. Come si legge già dai primi paragrafi, l'inestricabilità di pensiero e storia costituisce il contenuto stesso de *La religione della libertà*. Da una parte, la *crisi* del cristianesimo non è puramente dottrinale o speculativa, ma è riflesso di una crisi storica, di civiltà, che de Martino elabora in modi a mio parere comparabili a quanto poi elaborato scientificamente in altri scritti, come si desume dall'estratto seguente tratto dal mio saggio:¹²

Il testo è fondamentale. Nel libretto *La religione della libertà* ritroviamo anticipati e tradotti nel linguaggio politico alcuni dei temi che lo storico delle religioni ed etnologo stava sviluppando proprio in quegli anni tra Bari e la Romagna, lavorando al manoscritto che sarebbe diventato nel '48 *Il mondo magico*; temi che avrebbe sviluppato in seguito da antropologo della "crisi della presenza", nei suoi studi etnografici, e quindi da teorico della "crisi della civiltà occidentale", nei suoi studi sulle apocalissi culturali. Nel testo del '44, infatti, de Martino trattava 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, dunque, il discorso ora andava ben oltre la questio-

12 "Il populismo alla luce della *religione della libertà*", *EPQM*, pp. 181.

ne, evocata precedentemente dalle varie formazioni politiche di riferimento, della degenerazione civile ed etica del popolo italiano e della corruzione morale della sua classe dirigente. La superava in termini spaziali, passando dalla dimensione nazionale del problema a quello continentale e mondiale: la crisi da nazionale diventava addirittura una crisi di “civiltà” dell’Occidente. E la superava anche 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 metteva 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 veniva spiegata con l’affievolirsi del cristianesimo in Occidente, ma questo indebolirsi della religione era attribuibile alla contraddizione che emergeva tra essa e l’evoluzione stessa della civiltà.

Se ho parlato di paradosso apparente in questo caso è perché de Martino sembra deplorare la crisi della civiltà contrassegnata dall’esaurirsi delle religioni tradizionali quando in realtà sta cercando proprio il loro superamento dialettico. Ma il paradosso non è solo frutto di una riflessione mal riuscita che può sviare il lettore; anzi, è un vero e proprio passaggio dialettico che richiede la sua sintesi. A proposito del rapporto tra “religione tradizionale” e “religione della libertà”, le opposizioni dialettiche con le quali procede de Martino mi sembrano passaggi per l’affermazione di una più o meno chiara *religione civile* - in senso politico - e non uno slittamento verso una ridefinizione della “religione”. Riporto qui l’estratto della mia analisi in questione:¹³

Quel che sembra corrispondere qui a un “interregno” in senso gramsciano (dove il vecchio non smette di morire e il nuovo tenta a nascere) vede emergere, per de Martino, un fattore nuovo che

13 “Il populismo alla luce della religione della libertà”, *EPQM*, pp. 181-3.

risolve l'apparente contraddizione: si tratta della «fede nella libertà» che ha «acquistato negli animi una sempre crescente signoria» e che, data l'impossibilità di scendere a compromessi con le religioni tradizionali, ha perfezionato una propria visione religiosa della vita, ma in senso laico e civile. [...] De Martino si sforzava allora di definire le differenze tra religione tradizionale e religione della libertà, indicando come la seconda potesse sostituire la prima nell'assolvere ad alcune funzioni indispensabili per il vivere sociale. Nel testo *La religione della libertà*, tali opposizioni si articolano nel modo seguente [...]:

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».

Religiosità culturale/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 sostituisce 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 1° maggio), o negli emblemi, nei distintivi, nei canti che parlano al cuore e alla fantasia».

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"».

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.

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».

A mio parere, è proprio qui, dove Angelini sembra voler salvare de Martino dalle proprie ambiguità nel confrontarsi con il linguaggio politico, che la riflessione dello storico delle religioni si connette inestricabilmente con l'intenzione dell'ideologo politico: de Martino identificava certo *scientificamente* l'emergere di una *fede nella libertà*, ma anche proponeva *politicamente* di realizzarla nella storia come forza morale e intellettuale realmente operante, andando a sostituirsi nel mondo storico alle fedi religiose in via di esaurimento e a congiungere, nel qui e ora della vita sociale e terrestre, vita spirituale e concreta vita etico-politica (addirittura come guida dello Stato). Se questo poi può sembrare troppo astratto per un manifesto politico che si voglia concreto e attivo nella storia, ebbene ciò è certamente vero, ma ciò non toglie che questa fosse l'intenzione di de Martino nel redigerlo: anzi, è proprio la sua astrattezza ad essere stata criticata dai suoi interlocutori *storici*, peraltro nella sua incoerenza rispetto all'idea professata di un'adesione e un'aderenza totale di vita intellettuale e vita delle masse, di spirito e materia, di pensiero e politica. Ridurre la dimensione politico-ideologica a questioni di oppor-

tunità, di “ragioni tattiche”, a costrizioni imposte dal contesto (de Martino *costretto* «a scagliarsi contro la Chiesa», *costretto* «ad usare con scopi diversi gli argomenti dei suoi avversari», ecc.), presenterebbe dunque il rischio di presentarci il de Martino nella Resistenza soltanto come uno studioso a cui la storia impedisce di liberare appieno la propria riflessione sulla religione e sulla libertà.

Un aspetto che mi è sembrato fondamentale, dunque, è il fatto che per de Martino la riflessione sulla “religione della libertà” doveva «permettere alla filosofia e all’etica di rifarsi storia», o come riconosce Angelini che fosse una «religione di questo mondo»; ma ciò andava di pari passo con la *pratica* di de Martino stesso, che sentiva «il bisogno che il pensiero riallacciasse i fili con la pratica e l’azione politica»; di ergersi in sostanza a quell’“eroe culturale” che lo studioso dei mondi magici identificava nello stregone, ma che l’uomo storico identificava per il suo presente con una figura nella quale si confonderebbero l’intellettuale e la “guida politica”. È qui che ho fatto mie le considerazioni di uno storico della politica locale a proposito de *La religione della libertà* e della sua funzione propriamente politica nel tentare di «rialacciare la questione filosofica a quella politica della moralizzazione della vita civile, fino ad allora al centro della propaganda del PIL» (*EPQM*, pp. 184-5):

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 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 frat-

tura 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». ¹⁴

Mi sembra chiaro, con questo, che tentare di separare la teoria della religione dall'ideologia politica nella *Religione della libertà* sia contraddittorio con quanto proclamato come obiettivo dallo scritto stesso. Pur essendo fondata su una riflessione filosofica e storica sulla religione nella continuità degli interessi scientifici demartiniani, esso era un *manifesto* di filosofia politica che si iscriveva nettamente nel tentativo – ideologicamente altalenante tra fascismo, liberalismo e socialismo – di fondare su nuove basi una “religione civile”, aprendosi per la prima volta all'opzione marxista.

Veniamo dunque alla questione del rapporto con il marxismo. A tale proposito, l'analisi filologica che Angelini compie dell'uso eterodosso che de Martino fa di alcune riflessioni di Marx sulla religione mi sembra corrispondere a ciò che io ho potuto asserire. Tuttavia, anche qui mi sembra che Angelini insista sulla natura strumentale di tali riferimenti: de Martino si sarebbe sì confrontato con

¹⁴ Mengozzi stabilisce tra l'altro 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*. Nanni aveva contribuito alla liberazione dei generali inglesi sull'Appennino, dove aveva incrociato Toniono Spazzoli, partigiano repubblicano vicino all'ULI e al PIL, poi trucidato dai fascisti e appeso senza vita ai lampioni di piazza Saffi a Forlì. D. Mengozzi, *op. cit.*, p. 179.

Marx per la prima volta come da me sostenuto, ma l'avrebbe fatto soltanto per necessità tattiche nel contesto confuso della Resistenza; il risultato sarebbe, in realtà, la negazione stessa della posizione marxista, in particolare sulla religione. La mia analisi aveva già messo in luce la maniera con la quale de Martino si poneva in modo critico nei confronti della concezione marxiana della religione reintroducendo il tema della religione come anima necessaria alla vita delle classi umili; ma questa non era una negazione del marxismo; anzi, era un suo aggiornamento. A supporto di ciò, riporto qui un altro estratto del mio saggio ("Religione e marxismo", *EPQM*, pp. 191-2).

[...] 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 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 invece che il complesso di qualità positive di cui il proletariato ha bisogno «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.

De Martino dunque intendeva superare la concezione marxiana della religione, ma non per questo non sposava gli obiettivi e il linguaggio del marxismo, anche se lo sforzo doveva essere fatto per renderli coerenti con la religione civile, Croce, Mazzini: anzi, era proprio la religione della libertà che doveva costituire la dimensione etico-politica di una emancipazione materialmente condotta secondo gli schemi marxisti. Si noti qui la possibilità di leggere le ultime equazioni evocate (“cattolicesimo=alienazione e religione della libertà=coscienza comunista”) assieme a quella che chiude *Il mondo magico* tra l'*alienazione* moderna dei prodotti umani e la “reale liberazione dello Spirito”, come declinazione, nella modernità capitalistica, della lotta per “la presenza che sta garantita nel mondo”. Seguendo la strada segnata da Gino Satta, che vi ha visto un riferimento “incongruo” al mondo contemporaneo in un libro sui *mondi magici*, buona parte della mia riflessione si è sviluppata in questo senso, per affermare che quell’apertura alla prospettiva marxista poteva essere predata al periodo bellico:

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, durante la Resistenza le opere di Marx, ma anche di Labriola, Bucharin, Lenin e Stalin circolarono nella regione. 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».¹⁵ 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, di una

15 A. Andreoli et al., *op. cit.*, p. 189-90.

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",¹⁶ 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 partito fino al settembre 1944*,¹⁷ 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 '46:¹⁸ 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.

Sulla base delle fonti, è stato per me indispensabile interpretare tali integrazioni del linguaggio marxista non solo come prestiti dottrinari, ma anche alla luce dell'attività ideologica e politica e dei rapporti con altri coprotagonisti della Resistenza. Alcuni riflettevano su questioni simili del rapporto tra marxismo e religione, come ad esempio Tolloy ("Religione e marxismo", *EPQM*, pp. 188-90):

Partendo dalle sue considerazioni sulla rivoluzione sovietica, Tolloy 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 [...]. Per Tolloy, il contributo del marxismo era ambiguo: l'ateismo aveva sì permesso di superare la falsa reli-

16 *Capitale e capitalismo*, in «La voce del popolo», n. 16, 1 luglio 1944, p. 2.

17 *Marxismo e religione*, in PIL (E. de Martino), *Raccolta di scritti...*, cit., pp. 32-6.

18 *Marxismo e religione*, in «Socialismo», II, n. 3, marzo 1946, pp. 55-6.

gione 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, 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 sovietica.¹⁹ È il caso del "Racconto contadinesco su Lenin", [...] "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".²⁰

Infine, la natura politica de *La religione della libertà* è attestata dall'itinerario politico dell'ideologia tra il PIL e il PSIUP e dalle stesse modalità di pubblicazione del manifesto, come precisato nella nota di presentazione che precede il testo ripubblicato su questo numero di *nostos*. Mi permetto di aggiungere qui, a conclusione di questa disanima de *La religione della libertà*, alcuni passaggi che mostrano quanto anche altri testi politici, quale ad esempio *La politica del PIL*, abbiano la loro rilevanza per comprendere la "religione della li-

19 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".

20 *Racconto contadinesco su Lenin*, «Bollettino del movimento *Popolo e Libertà*», n. 6, novembre-dicembre 1943, p. 24.

bertà”, intesa come ideologia, alla luce del contesto e dell’attività politica:

Lo slittamento della “religione della libertà” di de Martino verso una sintesi con il marxismo risulta peraltro evidente in *La politica del PIL*, ultimo libretto pubblicato a nome del PIL nel ’45 a guerra conclusa,²¹ periodo durante il quale, come abbiamo visto, il ruolo di de Martino era diventato decisivo nell’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 nel PIL di un linguaggio ormai schierato col 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 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 con la dissoluzione nel PSIUP, 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 faceva di tutto per far riconoscere al PIL lo statuto di forza popolare attiva nella resistenza e per fare ciò rivendicava un *pedigree* di formazione partigiana attiva, cosa che fu, come detto, negata ripetutamente e in modo assai critico dalle formazioni comuniste e socialiste [...]. Sem-

21 PIL, *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., 1945.

pre 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»²² della nuova classe dirigente e del nuovo corpo amministrativo dello Stato, una volta «epurato» dal retaggio fascista,²³ in funzione di un'attestata probità morale; e nella critica al popolo italiano per il suo acconsentire colposo al trasformismo monarchico e al regime fascista.

Questi aspetti ripetitivi, rispetto alle pubblicazioni precedenti, appaiono tuttavia 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 regime».²⁴ Rispetto ai partiti socialista e marxista, dunque, il PIL non rivendicava una distinzione in termini di politiche sociali e nemmeno di strategia politica, volendosi associare ai tentativi di costruzione di “unità proletaria”: il PIL rivendicava 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)²⁵ -evidenziando la propria differenza rispetto al Partito d'Azione o il Partito Repubblicano, perché considerati troppo rivolti ai “ceti medi”.²⁶

22 PIL, *La politica del Partito Italiano del Lavoro*, cit., p. 13.

23 *Ivi*, p. 12.

24 *Ivi*, p. 3.

25 *Ivi*, p. 8.

26 *Ivi*, p. 4.

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»,²⁷ 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 "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.²⁸

Le mie considerazioni finali erano dunque per interpretare *La religione della libertà* sia come testo, nel suo contenuto filosofico, sia come ideologia, nella sua intenzione politica ed ideologica:

La religione della libertà giunge così a concepire sé stessa nientemeno che come il superamento dialettico – che al tempo stesso lo

²⁷ *Ivi*, p. 7.

²⁸ *Ivi*, p. 3.

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». ²⁹ 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, ma farebbe di tale movimento, all'interno del fronte socialcomunista, un'avanguardia in grado di creare un partito unico realmente proletario «basato non più sui dogmi ma sulla composizione del partito», ossia 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». ³⁰ È questo slancio impresso dalla «nostra dottrina idealistica» – ed ecco il debito con Croce finalmente esplicitato – che avrebbe permesso al movimento socialista di «diventare il mediatore per eccellenza per la costituzione di un fronte repubblicano» più largo, ³¹ vincendo la perdurante tendenza di alcune frazioni dei ceti medi e borghesi 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 con il marxismo. ³² Aggiungendo 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

29 A. Andreoli et al., *op. cit.*, p. 201.

30 *Ivi*, p. 7.

31 *Ivi*, p. 10.

32 *Ivi*, p. 15.

passi per l'espiazione e poi per 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».³³

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 che preparava de Martino alla lettura dei Quaderni del carcere di Gramsci.

Testimonianze di altri protagonisti come fonti

Se l'analisi di Angelini si sofferma essenzialmente su *La religione della libertà*, essa sviluppa ugualmente una riflessione sulla pertinenza, la validità e l'interesse di altri tipi di fonti, in particolare quelle che emergono come testimonianze di altri protagonisti della vicenda (compagni di lotta, sfollati, semplici abitanti della Romagna). Per discutere questo tipo di fonti, in ogni caso, Angelini si accontenta di fare riferimento, nella prima parte del suo saggio, ad altri autori – come Cherchi, Charuty e Bermani – senza risalire alle fonti ulteriori ora disponibili. Dal punto di vista delle fonti, gli autori citati hanno seguito piste di indagine per molti versi differenti, peraltro del tutto pertinenti in funzione dei rispettivi obiettivi di ricerca, anch'essi altrettanto diversi, se non proprio divergenti. Per Cherchi si trattava di costruire un'ipotesi sulla guerra come “anno zero” a partire da fonti sommarie e impressionistiche; per Charuty, di rico-

³³ *Ivi*, p. 15.

struire criticamente il più lungo itinerario demartiniano - del quale il periodo resistenziale costituisce solo un capitolo - a partire essenzialmente dai suoi scritti; per Bermani si trattava di riscoprirne il lato più partigiano (senza nascondere però il lato “fifone”), socialista e non-meridionalista dell’antropologo napoletano, facendo riferimenti per me illuminanti a testimonianze orali e ad alcuni testi biografici dell’epoca di estremo interesse, ma senza dilungarsi nella loro interpretazione; per Belletti, infine, si trattava di offrire una testimonianza “locale” del suo passaggio in Romagna a partire da memorie locali e articoli sulla stampa clandestina.³⁴ Nonostante - o forse proprio grazie a - le loro differenze, ognuno di quegli studi incentrati sull’itinerario biografico e intellettuale demartiniano mi è apparso chiarificatore ed utile se mobilitato in una prospettiva critico-integrativa, piuttosto che critico-oppositiva: mi sembrava peraltro, in ogni caso, che le conclusioni e le ipotesi di ognuno fossero, nonostante le differenze, del tutto motivate sulla base delle fonti ogni volta utilizzate.

Per quanto mi riguarda, allora, si è trattato di integrare le piste di indagine degli altri studiosi per poi lanciarmi alla ricerca di una trama più estesa di fonti, accogliendo testimonianze, orali o scritte, varie e perché no divergenti e tra loro contraddittorie, che emergono dal contesto politico e sociale più largo nel quale de Martino era inserito. In proposito, mi sembra interessante rilevare che, a differenza di Angelini, Bossaert abbia insistito sull’importanza di restituire un quadro corale nel quale si inseriva de Martino, deplorando ad-

34 Il quadro di autori che hanno parlato del periodo della guerra, poi, non è certo completo (Severino, Andri, Di Donato, Galasso, ecc.); in tal senso, meriterebbe più di una semplice menzione la tesi di dottorato di Valerio Severino: un lavoro di grande precisione filologica e ricchezza di fonti, soprattutto per quanto riguarda gli archivi ministeriali e scolastici, a proposito della carriera di de Martino come professore, cosa che ha aperto all’indagine le piste sul ruolo di de Martino in seno al Liceo Torricelli di Faenza 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.

dirittura che io non mi sia spinto oltre in questa direzione, ad esempio spostando il centro dei miei interessi verso il ruolo di Anna Macchioro. Il rapporto tra traiettoria individuale di de Martino e corallità della storia è stato in effetti da me vissuto come una sollecitazione costante ed ha forse contribuito a sviluppare il bisogno di restituire la stessa storia anche in altre forme, rendendo disponibile ad esempio alcune testimonianze altrui su un archivio digitale (*Le fonti parlanti*) e nel romanzo, dove i punti di vista si moltiplicano. Ma torniamo ai contenuti di tali testimonianze di altri coprotagonisti della storia per quanto riguarda de Martino.³⁵

Le opere di studiosi a cui Angelini fa riferimento evocano le testimonianze di alcuni compagni di lotta di de Martino, come Tolley, Spada e de Simone, o ancora Casadio e Macchioro (Aurelio). In questa lista di testimoni, però, mancano riferimenti a personaggi che hanno avuto un ruolo altrettanto importante nelle peripezie di de Martino. Qualche esempio su tutti: la Medaglia d'oro della Resistenza Carlo Campolmi (che sarà poi fondatore poi dell'Istituto storico della Resistenza di Firenze); l'avvocato di Lugo Vincenzo Cicognani, co-fondatore del Partito d'Azione a livello nazionale; la moglie Anna, che ha avuto un ruolo importante, e sicuramente più attivo del marito, nella politica e nella lotta "pratica" della Resistenza; o ancora, la famiglia di contadini, i Cornacchia (dei quali ho potuto incontrare un membro allora bambino), presso la quale de Martino e Campolmi si rifugiarono per un mese scappando da una retata fascista.³⁶ Senza questo allargamento della prospettiva, fino a comprendere la storia locale attraverso testimonianze scritte e orali, poi, come

35 Questo aspetto, mi sembra, fu messo in luce da diversi relatori alla giornata di studio dell'*École française*.

36 Come ho potuto ricostruire ritrovando un lungo memoriale che Campolmi inviò nel 1965 al Comune di Cotignola, in occasione del conferimento delle Medaglie al merito e della cittadinanza onoraria.

potremmo cogliere lo straordinario spirito della comunità di Cotignola che salvò de Martino?³⁷

Ma confiniamo gli esempi, per non disperderci, ai personaggi citati negli studi evocati da Angelini: il loro ruolo è talvolta ricordato (in particolare quello di Tolloy), ma i loro scritti, le loro testimonianze e le loro figure non erano ancora stati analizzati o interpretati né in maniera autonoma, né alla luce della loro esperienza comune con de Martino, cosa che per me si è rivelata invece decisiva. Questo non solo perché nelle testimonianze o negli itinerari di questi coprotagonisti si trova traccia di de Martino (e già questo sarebbe stato sufficiente se l'approccio fosse stato meramente biografico). Ma anche perché – come credo abbia dimostrato la discussione su *La religione della libertà* – questo allargamento dell'indagine ha permesso di comprendere – in una prospettiva di antropologia storico-politica – il contesto politico particolare (quello della Resistenza romagnola) e l'universo ideologico (quello di un "populismo" sempre più attirato dal socialismo) nel quale de Martino cercava di imporsi come ideologo di nuove formazioni politiche.

Di più, senza queste espansioni della ricerca non *oltre*, ma *a fianco* di de Martino non sarebbe stato possibile allargare ulteriormente la *trama* – nel doppio significato letterale e letterario – delle fonti. Ad esempio, senza ricorrere alla biografia e agli scritti di Tolloy non è possibile descrivere in modo dettagliato quella sua affinità con de Martino, già colta sapientemente da Charuty, dimostrandone gli incroci di itinerari e la convergenza di vedute. A proposito di Spada, senza ricostituire il suo contrasto ideologico con de Martino non è possibile cogliere fino in fondo il problema del rapporto tra teoria e pratica che si poneva come questione ideologica anche

37 Si trattò di una rete clandestina sostenuta dalla complicità eroica di tutti – dal commissario prefettizio al contadino Cornacchia – che dava protezione a ebrei (tra i quali Anna e Aurelio Macchioro) e perseguitati politici (come de Martino, Tolloy e Campolmi). L'esperienza è valsa a Cotignola il riconoscimento come "Città dei Giusti".

all'interno del PIL. O ancora, senza sapere del trasferimento di Spada a Milano nel '44, non è possibile comprendere come un giovane milanese – Claudio Pavone (poi uno dei maggiori storici della Resistenza) – poté entrare nel PIL attirato da un opuscolo di partito dal titolo *La religione della libertà*; né si potrebbe cogliere perché, con la partenza di Spada, fu possibile per de Martino concentrare completamente su di sé l'attività ideologica e propagandistica del PIL nel giugno del '44, periodo in cui pubblicò l'ormai famoso manifesto e fondò un Centro studi di partito, del quale sono emersi, dall'indagine estesa delle fonti, elementi del progetto scientifico e culturale.

All'opposto da quanto espresso da Giovanni Casadio nella sua recensione, Angelini considera impressionistici e di valore storiografico irrilevante alcune testimonianze di questi coprotagonisti della storia. In particolare, egli fa riferimento alle descrizioni non tutte nobilitanti di de Martino, come quelle lasciateci da un altro Casadio, Luigi, che ricordava il “Professore”, ad esempio, come un *infartlé* o “infrittellato”; o da Anna Viana Annaratone, che lo ricordò come un intellettuale impaurito e un ideologo fanatico, dopo aver letto proprio *La religione della libertà*.

Eppure, non di due personaggi qualsiasi si tratta: Casadio (figlio del lattaio, poi formatosi intellettualmente alla scuola del Partito in clandestinità) fu capo comunista della Resistenza cotignolese e più tardi autore di uno studio storiografico raffinato (un *testo*, dunque) su tale periodo, con riferimenti importanti anche all'attività di de Martino.³⁸ La signora Annaratone era un'intellettuale borghese e raffinata, capace già da giovane di uno scambio epistolare con l'Alfredo Oriani della *Rivoluzione ideale* ed era moglie di quel Mario Viana che molto ha fatto per tradurre Sorel in Italia; era proprietaria del palazzo di Masiera nel quale si rifugiò de Martino e si ritrova dunque tra i protagonisti stessi de *I trenta di Masiera* e ci ha lasciato un

³⁸ L. Casadio, *I dissidenti antifascisti e Resistenza a Cotignola*, Walberti, Lugo 1995.

diario dettagliatissimo (un altro *testo*) di quelle settimane.³⁹ Anche qui, il dibattito è aperto sullo statuto delle considerazioni, dei giudizi, delle impressioni e delle memorie di questi coprotagonisti: Angelini preferisce ridurle a impressioni e ricordi di natura meramente “pittoresca”, attribuendone una supposta irrealtà ai buchi inevitabili della memoria. Ecco, è proprio da lì, invece – come pure Angelini è disposto a riconoscermi –, che io sono partito. In effetti, non si tratta di semplici note di colore; ma di opinioni, racconti e memorie che descrivono nel dettaglio la partecipazione di de Martino ai fatti, evocando alcune situazioni esistenziali e politiche sulle quali mi è sembrato fondamentale riflettere: il contrasto irrisolto nel rapporto tra il Professore e il “popolo” romagnolo tra distacco e adesione (da cui la mia riflessione sul “populismo”); il riflesso di ciò nel nodo ancora irrisolto tra pensiero ed azione, tra teoria e pratica; il bisogno di de Martino di trovare soluzioni nuove ai suoi dilemmi etico-politici; e perché no, il senso di smarrimento provato di fronte a un popolo che non si riesce a guidare, a una storia che non si riesce a controllare e ai drammi della guerra alla quale non si riesce a dare un senso, con le sue persecuzioni, le sue vittime, le sue bombe. Solo in questa prospettiva, d'altronde, è possibile comprendere ed apprezzare non soltanto la testimonianza di attori finora sconosciuti agli studi demartiniani, ma anche – se l'intenzione è di basarsi anche solo sui *testi* – il solo testo autobiografico a firma de Martino che sia giunto, al momento, alla conoscenza degli studiosi, ossia *I trenta di Masiera*, come i lettori potranno apprezzare dalla trascrizione del testo qui riprodotta.

La discussione del contenuto delle fonti è, a mio parere, intimamente legata alla questione della metodologia d'indagine e per questa ragione mi permetto di descrivere quella che mi ha permesso di allargare la trama delle fonti e di offrirne un'interpretazione organica. La mia ricerca su de Martino nella Resistenza in Romagna ha

39 A. Viana Annaratone, *Senio, piccolo fiume...*, Cappelli, Bologna 1961.

subito largamente l'influsso delle mie esperienze etnografiche – africaniste, ma non solo –, risentendo quindi di un'impostazione per certi versi induttiva per la costruzione del sapere e la ricostruzione delle realtà storiche. Seguivo tracce e piste senza sapere dove mi avrebbero portato. Le seguivo dunque in maniera “serendipica”, come si usa sul campo quando si aspetta il prossimo mezzo di trasporto in mezzo alla savana o si intervista una persona incontrata per caso al villaggio: e queste fonti mi aprivano porte, a Cotignola come a Lahraj o Ouidah, su universi – personali o collettivi, locali o immensi – del tutto inaspettati. E da quelli avanzavo ulteriormente nella ricerca.

È un approccio etnografico che, traslato nel campo della storiografia, mi sembra poter essere ricondotto – senza pretesa di attestarmi come storico né di riconoscermi una affiliazione storiografica prestigiosa – alla prospettiva della microstoria: un'indagine di fonti nuove di tipo indiziario, le cui conclusioni interpretative *après coup*, tuttavia, devono comunque basarsi sulla “prova”. Microstoria, dicevo; la stessa storia di Cotignola si prestava bene a questo *jeux d'échelles*:⁴⁰ piccolo paese della bassa romagnola scelto da de Martino come rifugio dalla storia, diventava di quest'ultima un vero e proprio *fronte*.

Tale approccio etnografico all'indagine mi ha permesso, in un primo momento, di dislocare l'attenzione dagli scritti demartiniani allora disponibili – i famosi *testi* –, per seguire quegli archivi, quei documenti e quelle memorie locali – vive o resuscitate – di fatti e luoghi, di gruppi politici e intellettuali e di personaggi che avevano condiviso con de Martino esperienze quotidiane, drammi storici o iniziative politiche: talvolta, da tali ricerche emergevano testi nuovi dove poteva essere riconosciuta la firma, o quantomeno il contributo di de Martino; ma soprattutto, correlate ad essi emergevano delle

40 J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Galimard-Le Seuil Hautes Études 1996, 248 p.

fonti dove egli non appariva per forza il soggetto principale, il protagonista, né tantomeno la voce in prima persona, ma un personaggio della “storia altrui” come tanti.⁴¹

Come riconosce Angelini, si tratta di un insieme di fonti che, per la maggior parte, non era ancora stato messo in connessione con la storiografia specialistica su de Martino basata essenzialmente sulla sua opera. A partire da questi documenti, però, è stato possibile a sua volta risalire, e in alcuni casi proprio rinvenire, documenti inediti riguardanti de Martino, o a sua firma, che sarebbero rimasti nascosti se mi fossi accontentato di fermarmi ai suoi *testi*. Ed è quindi così stato possibile studiarne e interpretarne il contenuto alla luce del contesto storico e poi dell’itinerario biografico e intellettuale demartiniano, appoggiandomi qui, alla fine, su quanto ricostruito dalla letteratura incentrata sulla figura di de Martino. Solo nello svolgersi di questa dinamica induttiva mi sono poi concesso di riflettere sul significato dell’esperienza romagnola per il percorso esistenziale ed intellettuale di de Martino più in generale.

Il carattere induttivo di questo approccio metodologico - dalla fonte apparentemente insignificante al dibattito teorico-interpretativo - è stato posto da Angelini in contrapposizione al metodo seguito da Giordana Charuty, del cui lavoro io avevo riconosciuto l’importanza, assieme a quello di altri, nel gettare luce nuova su quel periodo e in particolare nel considerarlo una tappa significativa - anche se non quanto io cominciavo a ipotizzare - dell’evoluzione della “religione civile” verso nuovi orizzonti ideologici. È certamente vero che le fonti da me utilizzate sono di natura in parte diversa, anche perché il periodo analizzato è nel mio caso estremamente ristretto ri-

41 Per chi volesse lanciarsi nella lettura del romanzo, è questa plurivocalità delle fonti ad avere ispirato la strategia narrativa che restituisce un de Martino rappresentato ad ogni capitolo in una luce diversa e mai in prima persona: ed è proprio perché ne *I trenta di Masiera* egli parla di sé sotto le bombe alla terza persona che è stato per me possibile pensare di integrare a pieno titolo tale testo nello sviluppo del romanzo.

spetto a quello ripercorso da Charuty, finendo per dare un valore diverso al periodo romagnolo. Dal punto di vista strettamente metodologico, la principale differenza credo risieda nel fatto che, come appena detto ma anche già esplicitato nell'introduzione all'*Etnologo* e poi riconosciuto da Angelini, non ho basato la mia riflessione sui soli scritti demartiniani, cercando tracce del suo passaggio in fonti di molteplice natura e origine.

Non vorrei però che da questa differenza, che io intendo complementare, scaturisse la percezione di un'opposizione radicale tra la fedeltà – o la limitazione – della Charuty ai soli *testi* demartiniani e una non meglio precisata ispirazione del sottoscritto a fonti di natura più evocativa e impressionistica. Credo che l'apparato critico e archivistico del saggio dimostri, non solo che il numero di *testi* sui quali basarsi è stato di molto ampliato, ma anche che ogni fatto o discorso *emico* è storiograficamente circostanziato e la sua disamina fondata su espliciti riferimenti a fonti per definizione altrettanto *testuali*, anche quando si tratta di memorie personali. L'eventuale idiosincrasia di alcune fonti, lungi dall'essere uno spaventevole limite alla ricerca della *verità*, è stata messa in risalto, proprio rinunciando a dare un'immagine univoca, ma non per questo, a mio parere, meno *vera*: sul campo etnografico sarebbe semplicemente il riflesso della plurivocalità della vita sociale.⁴²

42 Solo dopo la ricostituzione storiografica puntuale, dove tutto poggia su fonti utilizzate come "prove" anche a sostegno di versioni discordanti, è stato possibile ripensare la storia dando libero corso alle suggestioni indiziarie e a un immaginario letterario. Nel "romanzo", pur costruendo un mondo irrealistico dove gli oggetti parlano e l'invisibile agisce nella storia, il racconto rispetta fedelmente i fatti (dopotutto, non era "Ernesto de Martino" o "il Professore" quel personaggio che tentava allora di dimostrare la storicità dei mondi magici?). Anzi, dirò di più: i capitoli del romanzo sono spesso delle traduzioni letterarie dei contenuti dalle fonti e sviluppi letterari di immagini e avvenimenti non inventati, ma propriamente "storici".

De Martino decentrato

Una volta analizzata la questione della trama delle fonti nel contenuto e nella metodologia che ha permesso di tesserla, è arrivato il momento di confrontarsi con la questione del rapporto tra l'interpretazione del periodo romagnolo e i dibattiti o sviluppi delle riflessioni nell'ambito degli studi specialistici sulla vita e il pensiero di de Martino. Da questo punto di vista, Angelini si spinge molto più lontano di quanto io abbia potuto fare, soprattutto per quanto riguarda una lettura critica dei lavori di Cherchi, Charuty e Bermani.⁴³ Angelini fa particolare riferimento: alle riflessioni e supposizioni di Placido Cherchi sulla centralità del periodo nella costruzione biografica e intellettuale di de Martino; alla ricostruzione di tale traiettoria, con valore diverso conferito al periodo romagnolo rispetto a Cherchi, da parte di Giordana Charuty; e ai lavori di chi ha tentato per primo di scovare fonti storiche di prima mano sulla partecipazione alla Resistenza, come Alfredo Belletti – su invito di Fabio Viti – e Cesare Bermani, in collaborazione con Franco Coggiola.⁴⁴ In particolare, Angelini fa sua l'ipotesi di Placido Cherchi: che l'esperienza della guerra abbia costituito per de Martino una sorta di “anno zero”. Si tratta di un'ipotesi, però, che al tempo di Cherchi non poteva ancora essere avvalorata dalle fonti allora disponibili, alimentandosi dunque solo di sensazioni, indizi, testimonianze autobiografiche orali del maestro e interpretazioni (o sovra-interpretazioni?) di alcuni

43 Meno per quanto riguarda Belletti, per il quale già avevo messo in risalto sia l'importanza sia le sviste del saggio del '96, come la questione della confusione tra Ernesto e Francesco de Martino, e quindi la prova che Ernesto fosse stato in grado, in modi che rimangono a me oscuri, di attraversare il fronte nell'estate del '44. EPQM, pp.121-2; NSMFM, p. 124.

44 P. Cherchi, *Ernesto De Martino pensatore dell'anno zero*, in Id., *Il signore del limite*, Liguori, Napoli 1994, pp. 23-33; G. Charuty, *Ernesto De Martino: les vies antérieures d'un anthropologue*, Parenthèses, Marsiglia 2009, pp. 268-78; A. Belletti, “Ernesto De Martino a Cotignola (fronte del Senio)”, in *Etnosistemi*, II, 1996, pp. 79-83; C. Bermani, “La guerra di liberazione”, in *Il De Martino*, 1996, n. 5-6, pp. 54-60.

non-detti. Questo esercizio di Angelini supplisce allora a quella che poteva sembrare, nella letteratura finora disponibile, l'assenza di strumenti per confutare un'ipotesi plausibile, ma non comprovata come quella di Cherchi; e, nel mio libro, una certa mancanza di confronto critico con la letteratura finora disponibile. Il suo intervento mi obbliga dunque a uno sguardo riflessivo.⁴⁵

Abbiamo visto che la metodologia di indagine di tipo induttivo ha permesso di disegnare una storia più larga della sola traiettoria esistenziale ed intellettuale di de Martino, che però alla fine ha permesso di gettare nuova luce proprio su tale itinerario. Questa metodologia andava di pari passo con un orientamento della ricerca verso obiettivi non del tutto riconducibili al solo aspetto biografico, con un decentramento del mio interesse rispetto alla letteratura demartiniana. Il mio interesse iniziale non era *solo*, per così dire, *demartiniano*. Contribuire alla ricostruzione della biografia demartiniana o alla

45 Come ricordato nelle introduzioni del saggio e del romanzo, se la ricerca era cominciata nel gennaio 2016, queste due opere sono state scritte e preparate per la pubblicazione essenzialmente durante un soggiorno di 2 anni e mezzo in Benin (agosto 2016-dicembre 2018) e dunque in parallelo con una lunga ricerca sul campo su questioni - apparentemente - agli *antipodi* rispetto alla guerra in Romagna. Con me avevo soprattutto copie digitali delle fonti d'archivio, che peraltro non smettevano di espandersi in volume e nel significato ogni volta che, per le vacanze estive o natalizie, tornavo nella mia Romagna d'origine. In un breve passaggio da Cotignola il 26 dicembre 2017, la Giunta comunale, entusiasta per la ricerca in corso - e per l'annuncio di una versione romanzata che lasciava sperare in un linguaggio diverso dall'astrusa scienza per sedimentare la memoria locale -, mi chiese di pubblicare il tutto entro le celebrazioni dell'anniversario della Liberazione dell'aprile seguente. In tre mesi, entro il 25 aprile, si è trattato di trasformare quei testi in pubblicazioni fisiche entro il 25 aprile, rispettando l'impegno a rivolgersi a pubblici differenti. Quindi, in sostanza, mancava il tempo per prolungare la ricerca (ma quale ricerca poi può dirsi mai conclusa?). Lo dimostra d'altronde il fatto che avessi indicato, nell'apparato bibliografico, anche tutti gli archivi dove sospettavo si trovassero informazioni utili, ma che non avevo potuto consultare in tempo. EPQM, p. 242.

comprensione dell'evoluzione delle sue teorie sulla religione e sulla magia, pur essendo passaggi indispensabili, erano obiettivi intermediari verso uno di natura differente: quello di fare un'antropologia politica e storica di un antropologo e di un "popolo" calati *dans une histoire en train de se faire*.

Solo seguendo un procedimento conoscitivo di tipo induttivo ho dunque potuto mettere alla prova delle fonti, vecchie e nuove, alcune ipotesi sulla relazione o correlazione tra quell'esperienza e gli interrogativi irrisolti nel passato; e tra gli interrogativi sorti nella guerra e le soluzioni – ideologiche, scientifiche e metodologiche – che il de Martino successivo proverà ad apportarvi: la trasformazione della "religione civile" attraverso l'esperienza della guerra e l'influenza inedita del marxismo; l'evoluzione della sua ideologia politica, in tutte le sue fasi così apparentemente distanti, eppure in un certo senso dialetticamente correlate, nella ricerca di una fede laica e di un *senso*; il bisogno nel dopoguerra di trovare nuovi modi per allacciare un rapporto con le masse – ad esempio con la "svolta etnografica" –, dopo i tentativi "populisti" per certi versi frustrati di ergersi a intellettuale-capo della Resistenza. E poi, da un punto di vista ancora più teoricamente rilevante, il rapporto tra contesto di guerra e preparazione de *Il Mondo magico*, con l'ipotesi che quella esperienza abbia costituito un esempio vissuto in prima persona di una crisi della presenza e di una fine del mondo mancata. Ma per fare ciò, il metodo induttivo dell'indagine storiografica è andato di pari passo con quel che annunciavo prima come un decentramento nella formulazione della mia problematica di ricerca, in parte *déplacé* rispetto all'oggetto "de Martino".⁴⁶

46 Come esplicitato nei libri, non ho mai rivendicato il ruolo di "specialista" di cose demartiniane, riconoscendomi al limite come appassionato – e anche un po' critico – cultore. A portarmi sulle tracce di de Martino in Romagna a inizio 2015 non è stato quindi un progetto di ricerca sulla sua biografia o un'ipotesi di chiave interpretativa generale e ben definita della sua opera, ma la curiosità di indagare nella memoria dell'esperienza – fino ad allora poco cono-

Detto assumendo uno sguardo retrospettivo, e stimolato per questo da Angelini, credo che questo *décallement* dell'attenzione à côté di de Martino abbia certo indebolito la mia analisi sotto il profilo del dibattito specialistico, ma che mi abbia anche, come compensazione, in un certo senso *liberato*. Liberato in particolare dalla tentazione di rintracciare forzosamente una coerenza intrinseca del pensiero demartiniano, nonostante le sue contraddizioni e ribaltamenti ideologici; la qual cosa indurrebbe a interpretare, ad esempio, le posizioni espresse all'epoca da de Martino, o anche la sua terminologia, a partire da quanto espresso e teorizzato magari più tardi o in funzione di quanto si possa intendere secondo il *proprio* de Martino: a liberarmi da queste tentazioni, dunque, è stato qualcosa di assimilabile alla "sospensione del giudizio" – evidentemente sempre parziale – di natura etnografica.

E mi sono sentito liberato, di conseguenza, dall'obbligo della scelta tra opzioni binarie a cui sembrano condurre talvolta i conflitti simbolici tra demartiniani e anti-demartiniani – soprattutto nei commenti informali - quando si parla di questo discusso mostro sacro dell'antropologia italiana (e mondiale).⁴⁷ Penso ad esempio a interrogativi del tipo: de Martino esempio della sinistra impegnata uscito dalla Resistenza (che peraltro, come ho potuto dimostrare, ora sappiamo *medagliato* a Cotignola poco prima della sua morte), oppure de Martino incapace di astrarsi dalla sua matrice fascista? De Martino eroe o de Martino fifone? De Martino universalista o de Martino etnocentrico? De Martino intellettuale distaccato o de Martino intellettuale organico? De Martino filosofo della decadenza dell'Occidente o de Martino antropologo del riscatto universale?

L'idea che mi sono fatto è che – quantomeno per la ventina di mesi di biografia demartiniana della quale forse sono diventato "specialista" - lo stesso de Martino, piuttosto che districarsi nettamente sciuta – di un antropologo – certo non uno qualsiasi – nella mia regione di origine.

47 EPQM, p. 48.

tra questi dilemmi, li vivesse appieno come contraddizioni irrisolte, alle quali tuttavia egli tentava strenuamente – e credo talvolta domandando troppo a sé stesso – di apportare soluzione. Una cosa, questa, che lo rende più umano di un “mito” e, a mio parere, ancora più interessante: non suo malgrado, ma proprio in quanto pensatore straordinario e al contempo un po’ troppo demagogico e distaccato; impaurito dalla storia e di essa ambizioso fautore; alla ricerca di risposte, eppure al tempo stesso fervente credente in quelle poche risposte che pensava transitoriamente di avere ottenuto; e perché no, in doppiopetto e pantaloncini corti, su una bicicletta da donna.

Forse un po’ paradossalmente per un antropologo, per di più africanista, quel che a me interessava del de Martino in guerra in Romagna non erano questioni già elucidate da altri studiosi, come la sua interpretazione della religione o le sue teorie sulla magia. Quel che mi interessava era come tutto questo si intrecciasse con la storia e con la politica.

Due motivi di interesse erano di ordine prettamente politico-culturale:

- capire come un intellettuale *borghese*, all’epoca poco avvezzo al contatto con le masse ma che sarà più tardi antropologo sul campo, si fosse incontrato/scontrato con un popolo “pratico” come quello romagnolo in guerra;
- e comprendere come fosse possibile che, attraverso quei passaggi esistenziali – insieme ad altri, precedenti e successivi –, si potesse diventare per certi versi “gramsciani” dopo essere stati più che ferventi fascisti e poi crociani.

Sono questi i temi che ispiravano il titolo del saggio originario del 2016: *L’intellettuale e il popolo, dalla crisi morale al riscatto socialista*.

In questo gioco degli opposti che si cercano o si respingono, vi erano altre due preoccupazioni, già presenti nel 2016 ma messe in risalto nel 2018, e che forse hanno maggiormente a che vedere con gli

aspetti propriamente scientifici del lavoro di de Martino da antropologo, ma che non possono essere slegati da un'analisi dell'esperienza storica ed esistenziale.

La prima, che mi sembra sia stata trascurata da Angelini,⁴⁸ è il rapporto tra etnologia dell'esotico e storia, anzi *vita*, contemporanea, una problematica che traducevo – proprio mentre scrivevo, geograficamente ribaltato, dal *qui e ora* del campo africano, sulla guerra passata *a casa* – come una domanda su cosa avessero potuto significare la Resistenza e la guerra *qui* per un antropologo che stava riflettendo e scrivendo su riscatti rituali e culturali di sciamani siberiani o australiani.

Il fatto che Cotignola, seppur rasa al suolo dalle bombe “alleate”, fosse stata liberata da corpi d'armata neozelandesi formati essenzialmente da Maori, mi ha, più che ispirato, *convinto* ulteriormente della necessità di superare la dicotomia tra etnologia e storia, qui o altrove, nella quale lo stesso de Martino mi sembrava, all'epoca, ancora ingabbiato: me lo ricorda, ogni volta che vado a Cotignola, un cippo all'entrata del paese, dove si ringraziano i neozelandesi liberatori «accorsi dagli antipodi della terra».

La seconda problematica che mi interessava, e che è intimamente legata alla prima, riguardava il binomio dialettico di crisi e riscatto, letto in maniera espansa rispetto al saggio del 2016. Si tratta, come noto, di una questione centrale dell'opera di de Martino del 1948 per quanto riguarda i “popoli di interesse etnologico”; ma che si snoda nella totalità della sua ricerca ideologica e scientifica, ritrovando una certa consonanza, come dimostrato ad esempio da Marcello Massenzio, nella problematica centrale, affrontata in chiave universalistica, de *La fine del mondo*. Ecco, in questo senso, ho interpellato le fonti e la memoria storica del '43-'45 a proposito della possibilità di considerare quella guerra, con la sua atroce distruzione,

48 Essa è stata invece messa in primo piano ad esempio da Giovanni Casadio, op. cit.

una “fine di un mondo”; e quel che ne è emerso dopo dalle macerie – dal manoscritto salvato dalle rovine, alla ricerca di una nuova palinogenesi teologico-politica con il socialismo, fino alla “scoperta” del “popolo” come soggetto storico – un’opzione di riscatto o quantomeno una riapertura di un orizzonte di speranza.⁴⁹

In quanto appena detto, e così mi avvicino a concludere, mi sembra che ci sia una convergenza significativa tra, da un lato, le ipotesi di Placido Cherchi così come tradotte da Angelini e, dall’altro, il risultato – o troppo storiografico-archivistico o troppo immaginifico-letterario – del mio lavoro. Questo quantomeno per quanto riguarda l’idea che de Martino si sia portato dietro un qualcosa di irrisolto nella sua memoria di quell’esperienza di una “fine di un mondo” e della possibilità di considerare *quella* guerra – della quale de Martino stesso faticava a parlare se non con *exempla* e riferimenti criptici a sé stesso – *la* guerra in generale, come emblema del rischio della fine.

Facendo eco a Cherchi, quindi, Angelini ribadisce la necessità di considerare quel periodo una sorta di “anno zero”, nel senso – uso le parole di Angelini – di «punto culminante di un *decline and fall* catastrofico» e al contempo di «punto di partenza di una rifondazione storica e personale». Il mio lavoro è forse perfino troppo ridondante nell’affermare questa idea, a partire dall’introduzione al saggio, dove invito a non considerare il periodo una semplice parentesi, fino alle conclusioni sia del saggio che del romanzo, dove rifletto sul lascito esistenziale, intellettuale e politico di quell’esperienza decisiva di crisi e ricostruzione; oppure, all’interno del romanzo stesso, dove il racconto della caduta del “fronte” e del suo attraversamento da parte di de Martino – sulla falsa riga de *I trenta di Masiera* che lo precede – li descrive come momenti in qualche modo catartici, di scelta addirittura tra le “due Italie”.

⁴⁹ È quel che giustifica il titolo del romanzo: *Non sarà mica la fine del mondo*.

Tuttavia, benché l'interpretazione di Angelini non faccia altro che attestare l'importanza del periodo in questione nell'itinerario esistenziale ed intellettuale demartiniano, credo che rimanga utile non creare una cesura fin troppo radicale nella sua biografia in corrispondenza della guerra. Un conto è considerare – attraverso anche un lavoro di riconoscimento empatico – che nel suo animo quel periodo abbia davvero costituito – per ragioni non solo soggettive come la paura e l'ambizione, ma anche oggettive come le bombe e l'impegno –, un momento *drammatico* e *critico*, nel senso più profondo di questi aggettivi: di caduta e poi di rifondazione. Un altro, però, è considerare che con quell'esperienza de Martino si sia completamente emancipato da quello che era prima e che in un certo senso si sia trovato, uscendo dalla guerra, *risolto* nella figura iconica dell'intellettuale del riscatto popolare.

Se non altro, come ricorda Angelini, l'idea di “anno zero” deriva dalla celebre espressione di Carlo Ginzburg, che era però da questi riferita non allo studioso, ma a un suo libro, *Il mondo magico*, per identificarlo come testo emerso dal periodo bellico – le famose rovine di Cotignola – per contribuire alla rifondazione del dibattito culturale. La traslazione dell’“anno zero” dall'opera al suo autore è possibile a condizione – vorrei ricordarlo, come già affermato qui e nel saggio – che tale espressione non indichi una cesura totale nella traiettoria esistenziale di de Martino, come se lo studioso del dopoguerra fosse tutt'altra cosa, uno spirito indipendente rispetto a quello che – nel bene ma anche, perché no, nel male – era stato in precedenza e durante la guerra.

Dopotutto, lo stesso de Martino aveva il coraggio di riconoscere le proprie contraddizioni, anche se meno, appunto, rievocava il suo passato, preferendo pensarlo – proprio per questo direi “artificialmente” – come un'epoca conclusa. E metodologicamente, avrei voglia di dire, è dal riconoscere la copresenza conflittuale di peso della storia e tensione al trascendimento esistenziale – e quindi

dall'inseguire la complementarità di filologia e immaginazione, di storiografia ed etnografia, di prova ed indizio, di scritto e memoria – che possiamo forse cogliere lo spessore – contraddittorio – di uno straordinario soggetto della storia.

Mi permetto così di fare mie le parole di Ginzburg riguardo a de Martino:⁵⁰

Sa contribution décisive à l'histoire et à l'anthropologie se situe dans sa profonde immersion analytique dans l'expérience de la crise, non dans son message positif – qui est là de toute façon. De Martino est une figure d'intellectuel tragique. En atténuer les traits contradictoires serait trahir son importance durable.

50 C. Ginzburg, « Genèses de La Fin du monde de De Martino », *Gradhiva* [En ligne], 23 | 2016, mis en ligne le 25 mai 2019, consulté le 10 décembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/3187> ; DOI : 10.4000/gradhiva.3187

DIARIO DELLA RESISTENZA
I TRENTA DI MASIERA

Il periodo della resistenza si sta allontanando nel tempo, e la memoria di quel periodo si avvia necessariamente ad un mutamento radicale. Da immagine di una resistenza “eroica”, col corteo di “prodi” partigiani e di “turpi” nazisti, va ormai impallidendo, e solo una retorica miserabile e irriverente potrebbe ancora provarsi a tenerla artificialmente in vita. In luogo di questa immagine, che ebbe a suo tempo la sua sincerità, un'altra prende rilievo nella nostra memoria: l'immagine di una umanità comune, esposta a una prova eccezionale, e che in questa prova si rivela nel suo essere reale. I due episodi che seguono sono tratti da un diario che costituisce appunto il tentativo di un ricordo più pacificato e sereno del fatto della resistenza. Questo diario narra i giorni di dolore dei trenta di Masiera, presso Fusignano, sulla linea del Senio: otto famiglie costrette ad abbandonare le loro case in rovina presso il ponte di Fusignano, e a rifugiarsi in una villa poco discosta, e quivi a vivere in una stanza in attesa della liberazione. Le vicende esposte ritengono solo il valore di un esperimento a cui fu sottoposta una società in miniatura, rappresentata in diversi ceti sociali, una società di uomini che al tempo della dolce pace vivevano nell'intimità di abitazioni diverse, con

diverse abitudini e tradizioni, secondo storie personali o di classe reciprocamente ignorate o mal conosciute, e che per sessanta giorni si trovarono a dividersi il giaciglio e il pane nello spazio ristretto di uno stesso ambiente, e a rendere pubbliche queste storie sotto lo stimolo della paura e del dolore. Oggi certo i trenta di Masiera sono di nuovo per il mondo, ma dove siano e che cosa facciano non importa, e neppure importa quale ricordo serbino della loro avventura, e quale idea si facciano della loro situazione presente. Certo è che quello che ciascuno dei trenta era in verità si rese manifesto in quei giorni di cui il diario serba memoria e in cui il loro essere era giudicato da un tribunale inappellabile, e la loro vita interamente consumata. La breve storia che patirono insieme resta la loro vera storia che li ha giudicati per sempre.

C'è tra i trenta un ingegnere sfollato dal sud in Romagna, a Solarolo, e capitato qui a Masiera non so bene perché. I membri della comunità lo chiamano lo "sfollato", ed evidentemente non lo si potrebbe chiamare altrimenti. Porta panni non suoi, laceri e unti, le scarpe fanno acqua, e se ne sta avvolto in una nera capparella romagnola, dono di un contadino di Masiera. Passa il suo tempo in un angolo dello stanzone, e accanto al focolare nella cucina attigua, sempre immerso nei suoi pensieri che distendono un'ombra grave e dolorosa sul suo volto incavato. Non partecipa alla vita della comunità, non fa lega: la sua nera capparella non si fonde mai con la folla dei trenta, ma è sempre, ad ogni momento, la capparella dello sfollato.

Stasera, seduti davanti al focolare io e lo sfollato abbiamo chiacchierato un poco. Mi dice che ha lasciato la moglie e due bambine a Solarolo e che ora è in pensiero per loro. «Ma scusi, ingegnere, perché ha lasciato la sua famiglia a Solarolo?» Esita a rispondermi, poi dice: «Non credo che sarebbe stato prudente per me restare a Solarolo». E mi racconta di essere sfuggito per miracolo a una delle tante incette di ostaggi. Chiedo: «Ora il pericolo è passato per lei?». Esita ancora: «Non so». Dico: «A me sembra che lei potrebbe fare una scappata in bicicletta a Solarolo. Vada e torni: tanto per vedere

come stanno». «E se mi prendono? In fondo è questione di giorni. Caduta Masiera anche Solarolo cadrà. Non le pare?». «Il calcolo mi sembra imprudente, ingegnere. Può darsi anche che il Senio segni l'arresto dell'avanzata alleata per tutto l'inverno. In questo caso lei resterebbe tagliato dai suoi per dei mesi». Non mi ha risposto.

Secondo un criterio di divisione del lavoro che si è imposto da sé ai membri della comunità, gli uomini a turno vanno a far legna nel frutteto. La mattinata è calma, salvo qualche granata che di tanto in tanto cade sulla rotabile, verso il ponte di Fusignano. Probabilità minima di essere colpiti. Dico allo sfollato: «Questo è il momento buono. Tocca a noi». Mi accorgo che ha paura, una paura maligna che gli fa mendicare delle scuse. Per non mortificarlo, non insisto.

I trenta hanno cominciato a giudicare lo sfollato. Stamattina l'assessore comunale mi ha detto: «È un pauroso. Si tiene indietro dovunque c'è pericolo. Si tira indietro per andare a prendere l'acqua nel pozzo, si tira indietro per andare a far legna. Ha osservato che viso fa quando fischiano le granate?». Effettivamente l'assessore comunale ha il diritto di parlare così perché è un uomo molto coraggioso. Quasi ogni mattina va fin sotto il ponte di Fusignano, dove è la sua casa in rovina, e rovista tra le macerie per salvare qualche cosa. Poi torna alla villa, attraversando i campi battuti dalle artiglierie con passo lento e sicuro, come se facesse una passeggiata.

Mentre attraverso l'androne della villa, mi sento toccare da qualcuno. È lo sfollato. È pallido, affranto. «Che ha?» gli chiedo. «Crede che corrano serio rischio?». «Chi?» «I miei a Solarolo». «Stia su, si dia coraggio. Non ci sono cattive notizie da Solarolo». «Crede che sia meglio che vada?». Penso che ci sono 20 chilometri tra Masiera e Solarolo, da percorrere per strade battute dal tiro di artiglieria, e quest'uomo non se la sente di andare a prendere acqua al pozzo. Dico: «Se non se la sente, resti».

Sto seduto davanti al focolare, e faccio giuocare le mani sulla fiamma. Lo sfollato, chiuso nella sua angoscia, siede accanto a me

cercando di scaldarsi anche lui. Entra un giovinastro della guardia repubblicana, si toglie il pastrano fradicio e infangato, e lo appende a un uncino, per asciugarlo. Non ho mai visto questo giovane prima d'ora nella villa. Gli chiedo: «Viene da Fusignano?». «No, da Solarolo». Lo sfollato si scuote. Ha udito quel nome e ora è in agitazione. «Mi dica, mi dica, c'è calma, non è vero, a Solarolo?». Il giovane lo degna appena di uno sguardo e mormora sarcasticamente tra i denti: «Sì, proprio calma». Cerco di fare a questo ragazzaccio dei cenni affinché taccia, ma non intende. Lo sfollato incalza: «Molti morti?». «Morti? Uh! Solarolo è in polvere, e io sono vivo per miracolo. Ieri trenta bombardieri, bombardamento a tappeto. Marmellata». E continua con compiacimento maligno a descrivere la carneficina, che, a sentire lui, ha risparmiato solo la sua preziosissima vita. Lo sfollato incalza, con un tremito nella voce: «Mi dica, per favore, la casa all'angolo di via Saffi, di fronte al caffè Medri...». E l'altro, implacabile: «Tutto giù, tutto giù». Stacca il pastrano dall'uncino e fa l'atto d'andarsene. Lo sfollato si alza, prende il giovane per un braccio: «Aspetti ancora un momento, la prego. Mi dica, se lei è stato un po' di tempo a Solarolo deve aver conosciuto una giovane signora con una vestaglia a fiorami, bionda, a nome Angelina, e due bambine, una con le treccine bionde e una con le treccine brune, che abitano proprio in quella casa all'angolo...». Il giovane sta per rispondere: «Tutti morti, tutti morti». Ma o che abbia visto i miei cenni disperati, o che il viso sconvolto dello sfollato sia valso finalmente a richiamarlo alla realtà, ha ora un viso ipocritamente compunto: «Non so, signore», dice, e guarda lo sfollato con un'espressione convenevole di commiserazione che rivela anche troppo. Poi si trae d'impaccio, e va via in fretta.

Alle prime luci dell'alba, quando ancora tutti dormono, mi sono sentito chiamare per nome. Ho aperto gli occhi, e ho visto davanti a me un uomo immobile, avvolto in una nera capparella romagnola. Guarda, è lo sfollato. Dice: «Io parto». Mi sono alzato dal mio

giaciglio, gli ho messo una mano sulla spalla: «Senta, non faccia sciocchezze. Lei non può andare a Solarolo. Quel ragazzo ha esagerato». «Io parto». «Guardi che il ponte è battuto». «Io parto» «Sono venti chilometri e stamattina non è la volta buona». Infatti le mie parole sono coperte dal rombo delle artiglierie e dallo schianto delle granate. Ma ancora una volta lo sfollato dice: «Io parto». Lo prendo sottobraccio, lo trascino fuori dello stanzone, nell'androne della villa: «L'accompagno sino al ponte». Non risponde, come se non avesse udito. Usciamo all'aperto, e ci incamminiamo in silenzio attraverso i campi. Lo sfollato procede a testa bassa, chiuso nella sua angoscia, avvolto nella nera capparella romagnola, detergendosi di tanto in tanto la fronte col dorso della mano. Fino alla rotabile, tutto va passabilmente, ma sulla rotabile i colpi cadono con una certa frequenza. Siamo giunti al punto critico: comincia la rampa del ponte di Fusignano. «In fretta» dico, «in fretta». Ma proprio in quel mentre al vertice della rampa folgora il primo schianto, e pietre e schegge volano sino a noi, in turbine, Poi un secondo schianto, poi un terzo. Grido: «Nel fosso!». E cerco di afferrare il mio uomo. Ma mi sfugge, e prende a correre qua e là per la rampa. Chiamo dal fosso rabbiosamente: «Qui, venga qui. Non così in piedi, coglione!». Vedo la sua nera capparella al vento, ora ferma, ora in moto, ora verso me, ora verso il ponte. E gli schianti continuano. Abbasso la testa nel fosso, tanto, dico, è perduto. Ma ecco che sento il suo respiro affannoso. È ora accanto a me, nel fosso ruggente come una fiera braccata. Poi articola due parole: «Non posso».



Il capitano Adler apre la porta. Tutti si alzano in silenzio. È arrivato qualcuno che ha qualche cosa da cui d'importante da comuni-

care, qualche cosa da cui [dipende] la vita di ciascuno e di tutti.¹ Il capitano dice, scandendo bene le parole nel suo italiano compitato: «Signori, domani mattina, presso questa villa, ci sarà una grande battaglia. Io non credo che loro possono restare qui». Ha detto: «Non credo». Ma il tono della voce, la divisa, la circostanza in cui ha parlato possono significare: «Signori, vi ordino di sgomberare». I trenta, in piedi stanno immobili: come se non avessero capito. Poi qualche donna chiede al suo uomo che cosa il capitano ha detto: «Andar via?», «Dove?», «Sotto il fuoco?», «Con i vecchi e i bambini?». «Ripassare il fiume?», «Ma è impossibile!». I trenta si affollano ora intorno al capitano chiedendo in nome di Dio dove si deve andare, implorando di lasciare stare, gridando che non è possibile passare il ponte di Fusignano sotto quel diluvio di colpi, e che ci sono dei malati, degli anziani e anche degli infanti. I contadini pregano di non staccarli dall'avanzo di bestiame che è rimasto loro, le donne mettono avanti i loro piccoli. Il capitano Adler, guarda come se non vedesse, impenetrabile. Sta in mezzo alla folla, sopravanzando tutti con la sua statura. Accenna a parlare. Di colpo tutto è silenzio. Poi risuona il metallo di una voce al di là delle passioni: «State a sentire». Una pausa, in cui l'uomo par concentrarsi. Riprende: «Domani mattina, all'alba, le due artiglierie sospenderanno il fuoco. Vi metterete in colonna, uno di voi in testa porterà una bandiera bianca. Camminerete per tre chilometri, in quella direzione»; e accenna con la mano in direzione di Bagnacavallo, verso le linee alleate. Dunque il capitano Adler non vuole costringersi a ripassare il Senio, il capitano Adler ci dice di andare verso il suo nemico. La cosa sembra subito naturale: il capitano Adler è buono. Non è forse possibile che il capitano Adler sia buono? Tutti ora si serrano attorno a lui, tempestandolo di domande. «E gli inglesi non spareranno?». «E quale è la via giusta?». «La via giusta, sapere la via giusta». Dice il capitano: «State a senti-

1 [NdR] Il testo tra parentesi quadre non è presente nel testo pubblicato: è stato aggiunto sulla base di una ipotesi intorno a quale dovesse essere il senso della frase, che è chiaramente mancante di qualcosa.

re». Cava di tasca una carta militare, la distende su una sedia, si china, e con un lapis rosso segna la via giusta, commentando: «Vi manterrete sempre fra la rotabile e Fosso Muni, passerete il fosso a questo punto, poi prenderete questo viottolo sino al casolare, poi...». Coloro che sono più esperti della zona bevono le parole del capitano, chiedono qualche schiarimento, si consigliano tra di loro. Il capitano ha finito. Guarda tutti, come se non vedesse, come se seguisse un'idea interna, fredda e potente: «Arrivederci Signori – dice – per voi domattina la guerra è finita». E va via.

I trenta di Masiera sono ora abbandonati di nuovo a loro stessi e ognuno sente il bisogno di dire la sua. Il conte Arturo è in gran da fare per organizzare il grande viaggio. Quale valigia? Questa, con le gioie. Poi un tascapane con i viveri. Poi le maglie di lana per i reumatismi, che Dio lo salvi da un'alba di novembre che si annunzia umida. La signora contessa traversa più volte in furia lo stanzone, impartendo ordini, disdicendoli, rinnovabili. Clotilde, la bella e generosa Clotilde, piange in silenzio in un angolo per la sua macchina da cucire che dovrà lasciare per sempre, l'ultima ricchezza ormai, oltre il suo corpo. I contadini dicono che non si muoveranno, che non possono lasciare le bestie, e stanno fermi, appoggiati al muro, scambiandosi di tanto in qualche parola tra loro. Poi comincia a serpeggiare il dubbio, «E se il fuoco non cessa? E se gli inglesi spareranno? E se il capitano Adler ha voluto ingannarci?». Si accendono le discussioni. Sì. No. Si parte. Non si parte. Io resto. Io vado. E le donne? E i bambini? E se il capitano Adler ha teso questo tranello per perderci e per far sgombrare la casa? A poco a poco i trenta sono di nuovo in crisi: l'animo non è più quello di prima, c'è un veleno nell'aria. Arriva la mezzanotte, sorprendendo i trenta in veglia con i loro fagotti ai piedi. L'artiglieria romba. Di tanto in tanto uno schianto più forte e il caratteristico puzzo di zolfo si spande all'intorno. Qualche scheggia vola nella stanza, penetrando dalle finestre. Il conte mi chiama: «Senta, io credo che sia meglio andare, che dice? Questa è la bandiera

bianca». E mi mostra un ombrello con un pezzo di lino bianco a guisa di bandiera. «Crede che agitando questa bandiera gli inglesi spariranno?». «Non lo credo». «Neanche io. Ma bisogna preparare le cose a puntino. Lei mi porterà il tascapane con i viveri e questa valigetta con le gioie. Io porterò quest'altra valigia e la bandiera». «Come crede». In quel mentre sopraggiunge la contessa, in cappello e veletta, e si affretta a contare se il marito ha tante maglie quante ne esigono i suoi reumatismi. Il conte lascia fare, ma ora si ricorda dei suoi reumatismi, e non può fare a meno di commiserarsi: «Domani mattina all'alba con quest'umido...». Poi un fracasso che ci fa tendere le orecchie. Si odono per le scale ordini secchi e un tramestio di gente che scende e che sale. Fuori nell'aia prendono a rombare gli automezzi. Il capitano Adler e i suoi soldati abbandonano la villa, non c'è dubbio. Fra poco resteremo soli. Infatti, dopo un quarto d'ora, con la partenza dell'ultimo automezzo i trenta di Masiera restano proprio soli nella villa in quel gran mare di fuoco. Passa ancora del tempo. Poi un gran fragore, che fa spegnere la lampada ad acetilene e scardina gli infissi dalle finestre. Il ponte di Fusignano è saltato: evidentemente i tedeschi lo hanno fatto saltare, dopo il passaggio degli ultimi reparti. I trenta si rincuorano. Adesso tutto è chiaro: anche quello strepito di cingoli che si era sentito un'ora prima, e che evidentemente erano dei carri armati in ritirata e che ripassavano il Senio prima che il ponte saltasse. Siamo soli, non ancora in mano alleata, ma ormai fuori del controllo delle truppe tedesche: fra noi e i tedeschi c'è il Senio, con i suoi ponti saltati.

Le prime luci dell'alba. Esattamente come aveva detto il capitano Adler, il fuoco cessa, e un silenzio come nei tempi andati, nelle dolci albe di pace, si distende per la campagna e raggiunge anche i trenta di Masiera. Qualcuno scruta dalla finestra il tenue lume che filtra nella nebbia mattutina e fra le nuvole basse e veloci. Non voci umane, non strepito di cingoli, non rombo di aeroplani: proprio come nelle albe di una volta, salvo che anche il gallo tace. Ormai

non c'è dubbio, il capitano Adler era un uomo buono, e ci consigliò per il nostro meglio. Gli uomini si vanno caricando dei loro bagagli, le donne tengono per mano i bambini e stringono al seno gli infanti avvolti in coperte. Solo i contadini non partiranno, perché non possono lasciare le due vacche superstiti. Masiera sta per partire: verso l'ignoto, preceduta dalla bandiera bianca che implora vita e pace. Ma ecco che fuori si odono dei passi e delle voci. C'è gente davanti alla villa. Gente che parla piano, quasi sussurrando. Sopraggiunge eccitato un contadino: «Un reparto tedesco. Possono essere una ventina». «Non può essere». «Li ho visti». «Non può essere: il ponte di Fusignano è saltato». «Stanno piazzando mitragliatrici intorno alla villa». I trenta si guardano. È finita. Sono i preparativi della battaglia, come aveva annunciato il capitano Adler. La villa diventerà un centro di resistenza, i carri armati alleati spariranno per snidare i difensori, e i trenta saranno sepolti fra le rovine. Aveva cercato di salvarci, il capitano Adler, quest'uomo buono, ma ormai è scritto che i trenta debbano patire ancora. La porta dello stanzone si apre e compare un sottufficiale tedesco, che alza la lampada ad acetilene per vedere meglio. Osserva per un attimo questa gente in piedi, carica di bagagli, pronta per partire. Il conte mi chiama: «Per carità, lei che sa il tedesco cerchi di spiegare». Ma già il sottufficiale mi ha rivolto la parola: «Perché svegli a quest'ora?». Mi guarda duramente, pieno di sospetto. «Il capitano che è partito stanotte ha detto che ci sarebbe stata una grande battaglia. Perciò andiamo via». «Dove? ». Accenno in direzione del Senio. Fa con la testa un gesto energico di diniego, poi ordina: «Restate qui. Non uscite da questa stanza». «Ma se ci sono donne e bambini, e se...». «Niente paura. Restate qui». Va via. Ma subito dopo entra un soldato che si addossa al muro, e che ha l'aria di sorvegliarci. Una muta disperazione si impadronisce di tutti. Però il nuovo venuto è socievole. Incoraggiato, gli chiedo: «Da dove viene?». «Da Fusignano». «Ma il ponte non è saltato?». Mi guarda senza rispondere, come se non avesse capito. Poi dice: «Andiamo verso il

fronte». Ora che lo guardo, mi accorgo che è lacero, infangato, senza elmetto, con la barba lunga di giorni. In queste condizioni non si va al fronte. In queste condizioni si viene dal fronte. Chiedo: «È lontano il fronte?». «Oh, no». «Quanti chilometri?» «Non so». Una pausa. Poi il soldato mi rivolge ancora la parola: «È il sesto Natale di guerra per me». «Speriamo che sia l'ultimo». Scuote la testa: «Non ho più casa». «Distrutta?» «Non c'è una casa in piedi a Wilhelmshafen». «Ha famiglia?». Fa un gesto come dire: «Non so», poi si mette a ridere, come se trovasse la cosa molto spiritosa. Mi allontanano, e comunico ai trenta l'esito del mio colloquio. Ad un tratto la porta si spalanca, e il sottufficiale comunica al soldato rapidamente qualche cosa. Il soldato afferra il suo mitra e scompare. Un attimo. Poi scoppi intorno alla villa l'uragano. Raffiche di mitra, aspre, spietate. I trenta sono a terra, le donne coprono i piccoli col loro corpo. Solo Clotilde si afferra alle inferriate della finestra e grida disperatamente, cercando di soverchiare il fragore: «Ci sono dei bambini, in nome di Dio! Ci sono dei bambini!». Qualcuno la strappa dalla finestra e la costringe a tirarsi giù, e ad affondare la testa nei materassi, come gli altri. Ma come mai non si spara più? Ora infatti c'è silenzio, un silenzio improvviso, un silenzio che è caduto di colpo, un silenzio pieno di intenzioni umane. Dalle scale che danno nello stanzone, scende balzelloni un contadino, si ferma a metà, ben visibile a tutti, e fa cenni di voler parlare. Ma non può. I trenta urlano in coro: «Ma dì, dunque. Parla». Ma la bocca si muove senza dire, salvo un mugolio incomprensibile. Infine la parola vince la lingua. «Gli inglesi». «Dove sono?». «Intorno alla villa. Li ho visti io. Dalla finestra. Dicono che dobbiamo uscire tutti dalla casa. Tutti i civili fuori. Subito. subito». «I civili fuori, i civili fuori!». I trenta ondeggiano nella stanza, in grande confusione. La contessa in cappello e veletta è occupata ad avvicinare intorno al collo del conte una sciarpa di lana. Il conte impugna il suo ombrello col candido lino implorante vita e pace. Poi un'ondata sospinge verso la cucina: «Di qui, di qui», si grida. «Non

dal portone principale». I trenta precipitano verso la cucina, sono ora davanti alla porta secondaria che dà nell'aia, fanno gruppo. Tutti vogliono uscire, nessuno vuole uscire. Poi un'ondata più forte, e io mi trovo nell'aia, davanti a un gigantesco soldato straniero che si muove a passi lenti, con circospezione, impugnando il suo mitra, e masticando la sua gomma americana con la solennità e la fatalità di un ruminante. Egli è il primo di una schiera che si va distendendo a ventaglio intorno alla villa per circondarla: e tutti si muovono allo stesso modo, come in una scena di sogno, in cui tutto è lento e irrealistico. Ora i soldati fanno gesti come per dire: «Via, via», e accennano ai prati. I soldati fanno altri gesti, come per dire: «Giù, giù». I trenta cercano affannosamente un riparo del terreno. C'è un fosso fangoso, a dieci metri dalla villa, abbastanza profondo. Nel fosso, giù nel fosso. I trenta si calano nel fosso. Ma c'è dell'acqua nel fondo, e il conte sa che i suoi reumatismi non perdonano. Si cala di sgheimbescio, evitando di toccare con tutto il corpo quel fondo insidioso e mentre con un braccio si sostiene per quanto è possibile lontano dal suolo con l'altro agita l'ombrello-bandiera, occhieggiando dall'orlo del fosso, e gridando. «Amici, amici!». La contessa in cappello e veletta sta carponi nel fango, e dice, dice, dice, infinitamente dice. Poi il conte mi chiede: «E la valigetta con le gioie?». Mi batto la mano sulla fronte. «Maledizione!» ruggisce, e accenna a fare una scenata. Ma dove ho messo le mani? Non è fango questo, non è acqua. Questo è sangue umano. Mi guardo intorno. A pochi passi da me c'è un corpo, un soldato, un soldato tedesco. Mi avvicino, giro verso la luce il volto umano che sta immerso nella melma. È lui, l'oscuro fante di Wilhelmshafen. Lo scuoto, ma come può vivere così crivellato di colpi? Lo scuoto ancora. È proprio morto, questo fante.

LA RELIGIONE DELLA LIBERTÀ

La società in cui oggi viviamo – caratterizzata da quel complesso di relazioni economiche, politiche, sociali, di abiti e di costumi, di valori e di ideali che forma la nostra civiltà nel suo attuale momento storico – versa in una crisi totale e radicale, che non tocca solo una parte di essa o un particolare aspetto del suo essere, ma investe ogni sua parte e ogni suo aspetto, anche le stesse ragioni della vita, anche lo stesso dominio della fede nei principii. Tutte le nazioni della comunità civile, qual più qual meno, e reagendo ciascuna a suo modo in conformità della propria eredità storica, partecipano del dramma che tutte le accomuna in una superiore unità di destino: poiché qui non sono semplicemente in gioco questa o quella nazione, questa o quella classe, questo o quello istituto, ma la stessa *forma della civiltà* che comprende la varietà delle nazioni, delle classi e degli istituti. E se il nostro paese ha i suoi propri problemi e la sua propria crisi, con quei caratteri che derivano dalla sua particolare storia, nulla ci è dato comprendere della nostra attuale situazione, delle cause che l'hanno motivata e dei compiti che ci spettano, se perdiamo di vista il più ampio problema e la più vasta crisi dell'Europa tutta o della civiltà occidentale che si dica.

Invero, ove si consideri il corso della storia d'Europa negli ultimi cento anni, appare manifesto che in questo periodo 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. Al tempo stesso ha acquistato negli animi una sempre crescente signoria la fede nella libertà: e attraverso prove e traversie, crisi e riprese, tentativi di compromesso con le religioni tradizionali e rinnovata coscienza dell'impossibilità di ogni compromesso con esse, questa fede si è venuta infine perfezionando in una vera e propria visione religiosa della vita e del mondo. Mentre le religioni tradizionali, cioè le varie confessioni cristiane, ripongono il fine della vita fuori di questo mondo (anche se poi temperano talora il rigore di questo principio), la religione della libertà si è venuta chiarendo come fede civile che esaurisce ogni realtà nel concreto mondo storico e nei valori che in esso si esprimono; mentre le religioni tradizionali consacrano al loro Dio trascendente un'azione separata dalla concreta vita etico-politica (onde i riti, le preghiere, i sacrifici e simili), la religione della libertà, dissolto il soprannaturale e la trascendenza del divino, colpisce al cuore tutte le forme di culto, ad esse sostituendo il semplice dovere civile, cioè l'esercizio consapevole delle funzioni e dei compiti civili: e quel tanto di efficacia sentimentale e di fortificazione della fede, che pur vive nella solennità di una festa o nella forza rappresentativa dei simboli, fa rivivere di nuova vita nelle celebrazioni laiche (per es. la festa del 1° maggio), o negli emblemi, nei distintivi, nei canti che parlano al cuore e alla fantasia. Mentre 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». Mentre le religioni tradizionali pongono la persona sotto la tutela suprema di un'autorità sopramondana, e quindi avallano (almeno fin quando si mantengono conseguenti al loro principio) forme politiche essenzialmente servili, dalle teocrazie alle monarchie per diritto divino e alle moderne dittature, e tendono a legittimare le forme di ordine economico e sociale impiantate sullo «sfruttamento dell'uomo sull'uomo», la religione della libertà, conformemente al suo ideale mondano e umano, non riconosce altra autorità che quella democraticamente fondata, e non lega sè stessa a nessun particolare ordinamento economico e sociale, ma volta a volta a quelli che, nelle condizioni storiche date, promuovono nel modo migliore la libertà della persona e il pieno dispiegamento delle forze dello spirito: il che significa che la religione della libertà non è affatto ostile per principio al collettivismo o al comunismo che sia, e anzi ritiene fermamente che il grande moto della libertà liberatrice deve pervenire a questa meta, al cui conseguimento, per vie e tappe diverse a seconda delle varie nazioni e dei vari particolari ambienti storici e sociali, è avviata ormai l'Europa intera. Infine, mentre le religioni tradizionali, e soprattutto il cattolicesimo, pongono come guida spirituale dell'umanità chiese e cleri e ordini religiosi e monastici, la religione della libertà avverte ormai chiaramente il carattere arcaico di questi istituti, nei quali si conservano e si garentiscono abiti di pensiero e costumi di vita la cui perdurante efficacia non favorisce, ma ostacola e intralcia il cammino della libertà: e pertanto essa si apre al compito, che nell'attuale momento storico è un preciso dovere, di foggare istituti adeguati per guadagnare le coscienze alla sua visione della vita e del mondo; e nello Stato secondo libertà essa scopre la sua vera unica chiesa, la vera unica città di Dio che si muove e si diffonde e si espande, col metodo della libera gara e della libertà, sì da ridurre gradualmente le

vecchie chiese delle religioni tradizionali, avvertite qual più qual meno come le vere città del diavolo, e come tali da combattere con religiosa tenacia.

La opposizione e il contrasto fra la nuova fede e le vecchie potrebbero essere ulteriormente esemplati: si potrebbe per es. ricordare come al motivo della provvidenza divina e dei suoi imperscrutabili disegni, la religione della libertà sostituisca quello della società che dà a sé stessa le sue provvidenze: onde il grande sviluppo che hanno preso negli stati moderni le opere provvidenziali (la lotta organizzata contro certe malattie, le assicurazioni contro la invalidità e la vecchiaia, ecc.), mercè le quali è dato raggiungere e modificare una realtà altrimenti inaccessibile allo sforzo individuale isolato; senza parlare dei «piani economici» che sembrano in sé molto prosaici e profani, ma che intanto richiedono una disciplina collettiva di intenti, un entusiasmo e una fede che ha del religioso. Si potrebbe inoltre ricordare come al concetto di «peccato originale» e al pessimismo di una natura umana intrinsecamente guasta e corrotta e alla correlativa sconsacrazione del mondo e della società, la religione della libertà oppone il virile e battagliero ottimismo della lotta civile contro il male e l'ingiustizia: lotta da condursi con mezzi e metodi appropriati, il cui risultato non è la definitiva mitica vittoria sulle forze del male e della iniquità, ma, molto più semplicemente, la soppressione o la riduzione reali di un certo male avvertito in date condizioni storiche e sociali, l'alleviamento reale di certe pene e sofferenze che ci sono davanti e che ci sollecitano a un'azione civile riparatrice, e in definitiva la edificazione di un monde migliore, per quel che è possibile nella situazione di fatto in cui versa la società. E infine si potrebbe ricordare come all'immortalità dell'anima delle vecchie religioni, col sua cospicuo corteo di figurazioni mitologiche dell'al di là, la religione della libertà opponga l'immortalità dell'opera mondana, la traccia che, nel piccolo come nel grande, ciascuno di noi lascia nel suo soggiorno nella umana società: quell'immortalità nella memoria

dei compagni e nella fecondità dell'esempio, che spinge fino al sacrificio di sé, e a cui il poeta pensava quando esclamava: «o gloria, o libertà!». Insomma in ogni punto e in ogni quistione la religione della libertà si oppone alle religioni tradizionali, offrendo ai suoi seguaci una forma di pensiero e di vita compiuta in ogni sua parte, e tuttavia aperta a ulteriori complimenti e sviluppi: una forma di pensiero e di vita che costituisce già la religione effettiva di molti uomini, anche umili e incolti, sebbene poi ben pochi, anche fra gli addottrinati, siano pienamente consapevoli di ciò che essa implica e di ciò che esclude, e sebbene vi siano taluni che, pur vivendone nel fatto, o le negano il nome di religione, o credono di poterne accordare lo spirito con le religioni tradizionali a cui continuano a dare una più o meno estrinseca adesione. Di qui una serie di resistenze e di ostacoli, di diffidenze e di sospetti che la religione della libertà solleva, e che giova rimuovere espressamente.

Anzitutto una prima difficoltà alla religione della libertà, nella forma di consapevolezza che abbiamo cercato di darle, è mossa da coloro che nel principio dello Stato come vera chiesa del mondo moderno e come istituto consapevole della propria positiva religiosità credono di ravvisare un rischio di rinnovata compressione delle coscienze, o di teocrazia laica: onde messi di fronte a questo principio recalcitrano, e preferiscono attenersi al diverso principio dello *Stato aconfessionale e laico come Stato areligioso*, il cui unico compito sarebbe quello di tutelare e di garantire il libero esercizio delle fedi esistenti, o di quante altre fossero per nascere. Questa difficoltà nasce da un limite storico del liberalismo ottocentesco come effettiva prassi di governo: l'accentuazione del momento della libertà che si difende a scapito di quello, che pur le è dialetticamente congiunto, della libertà che si diffonde e si espande. E pertanto, mentre esso dava risalto al motivo della tutela e della guarentigia di tutte le opinioni e di tutte le fedi, anche di quelle reazionarie e servili, e lo esprimeva nel suo Stato in corrispondenti istituti, lasciava invece senza rilievo e

senza espressione istituzionale il motivo della conquista e della plasmazione delle coscienze, la loro liberazione dalle fedi reazionarie e servili, l'incremento del principio religioso positivo su cui si fonda lo Stato secondo libertà. Così nei riguardi del problema dei rapporti fra Stato e Chiesa non si andava oltre, nella effettiva prassi politica, al principio della «separazione»; non si pensava a risolvere dal punto di vista istituzionale il problema di una libera gara, nell'ambito del diritto comune, fra lo Stato come espressione della religione della libertà, e la Chiesa tradizionale. Analogamente, nei riguardi del problema della scuola e della educazione della gioventù, il vecchio Stato liberale giungeva sì a formulare il principio della libera concorrenza fra scuola pubblica e scuola privata, ma alle scuole private confessionali o di parte, debitamente tutelate e garentite, non contrapponeva una scuola pubblica a suo modo anch'essa confessionale, strumento attivo di propagazione della civile religione della libertà: e quindi rinunciava nel fatto a costituirsi parte in lotta, togliendo in tal modo alla gara ogni effettivo significato.¹ Non ci si rendeva conto che per questa sua carenza di consapevolezza religiosa, la libertà, malgrado il moltiplicarsi delle guarentigie, era esposta a un rischio mortale, dal quale non l'avrebbero certo salvata nè statuti, né parlamenti, né senati, né quant'altro era preposto alla sua salvaguardia: poiché la vera difesa della libertà sta nella sua espansione, e una libertà che non libera prepara la rivolta dei servi non liberati a tempo. Né si era consapevoli che lo Stato secondo libertà deve, sì, tutelare e garentire tutte le fedi, anche quelle reazionarie e servili, *ma solo in quanto ciò costituisce la condizione dialetticamente necessaria per combatterle e per dissolverle*: per combatterle e per dissolverle spiritualmente e per garentirsi che la espansione del nuovo principio religioso avvenga per reale riscatto. e non già per compressione delle coscienze. D'altra parte proprio a cagione di questa accentuazione unilaterale del mo-

1 Nel liberalismo come pensiero teorico non mancano invece cospicui precedenti della teoria dello Stato come la vera Chiesa dell'età moderna: si pensi soprattutto a Bertrando Spaventa.

mento della difesa della libertà, e proprio perché in tal guisa il nesso dialettico difesa-espansione risultava spezzato, nasceva dalle viscere stesse di questo liberalismo l'altra opposta unilateralità del democraticismo e del giacobinismo, nella forma storicamente ben nota dell'anticlericalismo massoneggiante, predicante una «liberazione delle coscienze» senza logico compenso nella difesa delle resistenze storiche a questa opera di liberazione. La libertà si avvertiva come disarmata e inefficiente di fronte alla chiesa organizzata della tradizione, esposta a un'insidia che ne minava segretamente le basi, e contro la quale difettavano mezzi e metodi adeguati di lotta: onde un senso di impotenza e il correlativo idoleggiamento di una espansione e di una propagazione *immediate*, da far valere al di fuori della sintesi concreta che costituisce la polarità interna, le sistole e le diastole, della vera libertà liberatrice. Hanno dunque torto coloro che ravvisano una minaccia di teocrazia laica nel principio dello Stato-Chiesa: poiché lo Stato-Chiesa in cui si incarna la religione della libertà, è ben consapevole della eterna dialetticità e della mediatezza del processo di liberazione, che è conservazione e rivoluzione insieme, tutela del dato storico e riscatto da esso, libera gara di tutte le fedi e partecipazione attiva dello Stato all'agone, onde difendere e diffondere il suo proprio principio e la sua propria fede.

Senza dubbio sembra a prima vista intimamente contraddittorio il concetto di uno Stato che debba essere al tempo stesso garante di tutte le fedi e assertore della propria fede: come potrà il giudice essere parte in causa? Ma ciò che appare *contraddittorietà* è *solo dialetticità*, coscienza istituzionalmente espressa che la libertà si fa attraverso le opposizioni, e che proteggendo le resistenze all'opera liberatrice si viene a garantire la stessa opera liberatrice, preservandola dalla degenerazione giacobina. Il principio liberale classico dello Stato come tutore e garante di tutte le fedi, e quindi anche di quelle che, per il loro principio, si oppongono all'opera di liberazione, serba intatto il suo valore: ma appunto perché lo Stato difende *tutte* le fedi, è

chiamato anche a difendere *la sua propria*, mondana e laica. E difenderla significa espanderla, farla giocare in libera gara con le altre, e soprattutto provvedere alla espressione positiva, alla incarnazione istituzionale di questa volontà liberatrice, che acquista il rilievo di un *interesse pubblico*. Dalle viscere stesse dello Stato come difesa della libertà nasce dunque, per logica necessità, il momento dello Stato come espansione della libertà: nel che si manifesta ciò che abbiamo chiamato la *dialetticità* dello Stato secondo libertà, il suo costituirsi come movimento che garantisce la resistenza e l'inerzia del dato storico onde garantire l'efficacia effettiva della forza che, superando la resistenza e vincendo l'inerzia, si vuol fare creatrice di nuova storia.

Una seconda resistenza che si oppone alla religione della libertà deriva dal fatto che l'opinione comune associa strettamente il concetto di religione alla credenza nel soprannaturale e nella trascendenza, e quindi a pratiche rituali e ad atti di culto, o addirittura a sacerdoti e a chiese: onde senza tutte queste cose pare che la religione non possa sussistere. Questo pregiudizio è condiviso sia da coloro che si dichiarano seguaci di una forma religiosa tradizionale, sia da coloro che, animati da inimicizia contro il soprannaturalismo religioso e la trascendenza, si dichiarano irreligiosi e atei e credono di muovere guerra contro la religione come tale; sia infine da molti uomini di cultura e addottrinati, che si sono provati a pensare l'aspirazione al soprannaturale, al soprastorico e al soprasociale come una esigenza insopprimibile dello spirito umano. Ma ove si rifletta, non si tarderà a scoprire che questo pregiudizio, sia che dipenda semplicemente da pigrizia mentale e dalla perdurante efficacia di un inveterato e tradizionale abito di pensiero, sia che tragga alimento da un accecamento passionale variamente motivato, scambia particolari forme storiche della vita religiosa con la religione come eterna categoria dello spirito. Invero religione e esperienza religiosa nascono sempre che l'uomo si sollevi a una particolare concezione della vita e del mondo, e sempre che questa concezione o visione del mondo impegni su-

bito l'azione a plasmare la realtà secondo l'ideale maturatosi nella coscienza, sì che in questa viva testimonianza, resa, mediante l'azione, all'ideale, lo stesso ideale si venga svolgendo e precisando e espandendo. In determinate forme storiche di vita religiosa, l'ideale in cui si crede è una realtà soprastorica e sopramondana, e pertanto la vita più propriamente morale con la quale si testimonia, si svolge attraverso la mediazione di una prassi in certo senso separata dalla concreta realtà etico-politica, e prende le forme del rito, del culto, o altra forma di azione altrimenti consacrata.

Ma la religione non è necessariamente legata a questa sua particolare forma storica di manifestazione: poiché una volta dissolta la fede in una giustizia che non è di questo mondo, e in un nume o divinità che sovrasti e regoli il mondo in cui siamo chiamati a operare e a lottare, si dissolve altresì la funzione storica della pratica rituale come «azione separata» o «consacrata», cioè come testimonianza resa al sopramondano; e una volta che sia nata la fede nella libertà come liberazione dalle servitù mondane, e come entusiasmo creativo di nuove forme politiche, sociali ed economiche atte a realizzare, in date condizioni storiche, un mondo migliore, allora all'azione che testimonia mercè il rito e il culto si viene necessariamente sostituendo una diversa testimonianza, il semplice dovere civile, la capacità di creare quelle istituzioni, la vigilanza nel mantenerle e nel difenderle, lo zelo nello svolgerle e nell'espanderle. E quanto ai riti e alle cerimonie, e alle figurazioni mitologiche che parlano al cuore e alla fantasia, e che danno alla vita umana orizzonte di sogno e alla verità e al bene una tal quale corpulenza che li rende accessibili agli umili, la religione civile della libertà liberatrice non è certo un'astrattezza incapace di dar vita a cerimonie sue e a figurazioni sue: ma appunto per la umanità dei suoi motivi, per l'ampiezza delle risonanze che risveglia nei cuori e per la intima sua connessione con le pene, i travagli e le speranze del vivere civile, si rivela particolarmente atta a essere rivissuta dal popolo in quelle forme immaginose e affettive che sono

caratteristiche del sentire popolare. Ma in quanto religione della libertà, porge al tempo stesso il rimedio al vizio inerente a ogni ritualismo, e del rito viene via via dissolvendo il carattere fondamentale: poiché le cerimonie civili, le commemorazioni dei martiri per la libertà, le feste del lavoro e della produzione, i canti e gli inni di insurrezione e di rivolta, gli stendardi, gli emblemi e le divise serbano per essa un valore solo in quanto corroborano e fortificano la disposizione a considerare religiosamente la concreta operosità civile e sociale; e in ogni caso considera come vera testimonianza religiosa resa all'ideale la effettiva capacità di attuare i valori che si commemorano o si simboleggiano. Pertanto nella religione della libertà il rapporto religioso continua a sussistere in tutta la sua forza: ma non è più, ovviamente, l'antico rapporto storico delle antiche religioni della trascendenza.

Allorché si parla di «lotta contro la religione» come mezzo di liberazione degli oppressi e degli sfruttati o del «proletariato» che si dica, si esprime per un verso un concetto molto giusto se per religione si intende ciò che tradizionalmente si cela sotto questo nome (poiché nel fatto ogni forma di vita religiosa che subordini la vita storica e sociale a una realtà soprastorica e trascendente rappresenta un ostacolo per la edificazione socialista, e al tempo stesso uno strumento di cui può avvalersi la classe dirigente per spezzare il nerbo rivoluzionario, e per «oppiare» il popolo); ma per un altro verso si afferma cosa priva di senso e si avanza una pretesa ineseguibile se per religione si intende (come deve intendersi) una visione del mondo che impegna subito all'azione, che costringe indeclinabilmente a una viva testimonianza a favore del proprio ideale di vita. «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». E altrove: «I principi sociali del Cristianesimo predicano la necessità di una classe dominante e di una classe oppressa, e si limitano a fare il pio augurio che la prima sia caritatevole verso la seconda. I principii sociali del Cristianesimo ripongono nel cielo la compensazione di tutte le infamie, e giustificano in tal modo il loro mantenimento sulla terra. I principii sociali del Cristianesimo spiegano tutte le bassezze di cui gli oppressi sono vittime o come una giusta punizione del peccato originale, o come prove imposte agli eletti dalla saggezza del Signore. I principii sociali del Cristianesimo predicano la viltà, il disprezzo di sé, l'avvilimento, la servilità, l'umiltà, in breve tutte le proprietà stesse della canaglia: il proletariato non si lascerà trattare come la canaglia. Il coraggio, la dignità, la fierezza, il sentimento dell'indipendenza *gli sono ancora più necessari del pane*». Ora appunto questo complesso di qualità «più necessarie del pane» (poichè senza di esse non si merita neppure il pane) può darlo solo il rapporto religioso, cioè quella visione attiva della vita e del mondo che si esprime nella religione della libertà. D'altra parte coloro che dicono «la lotta contro la religione è la lotta per il socialismo», e che pongono questo motto a insegna della loro bandiera, mostrano di non aver acquistato coscienza che l'impulso che li muove nella loro lotta, la forza che li spinge a unirsi e ad organizzarsi, lo zelo che li sollecita a un'opera di redenzione e di proselitismo, cadono ancora nell'ambito del rapporto religioso, di una visione del mondo e di una pratica conforme, senza di che li vincerebbe l'inerzia, e non andrebbero oltre le vociferazioni dell'anticlericalismo letterario. In questo senso più profondo, in questa più larga consapevolezza che qui si richiede, la «lotta contro la religione» si palesa un assurdo, al pari della pretesa di Platone di bandire i poeti dalla città ideale. E come Platone fu poeta nell'atto stesso in cui teo-

rizzò la morte della poesia così i «Senza-Dio», nell'atto stesso in cui iniziano la loro crociata contro la religione, si rivelano mossi da una serietà e da un impegno che solo la religione può dare, da una febbre di distruzione e di edificazione secondo una concezione totale della vita e del mondo che si spiega solo mercè una viva, per quanto a parole denegata, esperienza religiosa. Infine, quanto alla pretesa del «materialismo ateo» di sostituire la religione con la «scienza», è da osservare che con le scienze positive si acquistano certamente nozioni e abilità tecniche preziosissime ai fini dell'edificazione socialista, ma che la fede in un mondo migliore che spinge a procurarsi quelle nozioni e quelle abilità, a scoprire e inventare a vantaggio della comunità, ad accettare con entusiasmo la disciplina dei «piani» economici, a vincere i propri ègoismi, a mettere a profitto dei compagni il meglio delle proprie energie fisiche e intellettuali, questa fede, dico, non la dà la scienza, ma la *coscienza*, di un valore che dev'essere instaurato, e cioè la coscienza religiosa dell'edificazione socialista.

Una terza ragione di diffidenza o di resistenza verso la religione della libertà deriva dal sospetto che si tratti di una costruzione dottrinarica, di una escogitazione a freddo senza riappiglio alle effettive condizioni storiche, di una utopia o di una nuova sorta di «religione dell'avvenire». Ma quanto sia poco fondato questo sospetto, è agevole mostrare. Ove infatti si consideri l'ampiezza e il significato della crisi che attraversiamo, risulta palese che il momento storico presente contiene tutte le condizioni necessarie e sufficienti affinché la nuova fede acquisti ormai piena consapevolezza del suo valore e del suo destino. La maturità storica o storicità dell'evento si dichiara, per così dire, da sé. La prima condizione che rende attuale la rivoluzione religiosa è data dal fatto che l'Europa, e in generale la nostra civiltà, si avviano necessariamente verso una profonda trasformazione sociale ed economica, verso la instaurazione di una società collettivista. Ma appunto questo totale mutamento delle condizioni di produzione e di scambio, e dei rapporti di proprietà connessi con la

società borghese, appunto questo rovesciamento e questa riedificazione nell'ordine sociale ed economico implica anche una radicale trasformazione della visione della vita e del mondo, una rivoluzione religiosa. Vi è una solidarietà organica, una logica condizionalità reciproca, una storica dipendenza fra i vari aspetti di una civiltà, e in particolare fra la struttura economico-sociale e la vita religiosa. Come le forme religiose tradizionali sono correlative a quella condizione di «alienazione» (per ripetere la espressione di Marx) che si esprime economicamente nella servitù del salariato, così la nuova società collettivista si attua e si costituisce come reintegrazione umana nella religione della libertà. Non a caso in stretta connessione con le due forme di socialismo attuatesi in Europa nell'ultimo venticinquennio, il socialismo classista russo e quello razzista tedesco, si sono svolti altresì i due più vasti movimenti popolari non-cristiani della storia della nostra civiltà, il neo-paganesimo e il materialismo ateo. E sebbene tali movimenti rivelino per più rispetti i loro limiti e le loro deficienze alla luce di una superiore consapevolezza religiosa, tuttavia la religione della libertà ravvisa, soprattutto nel secondo di essi, una esigenza viva e vitale che chiede di essere soddisfatta, un'aspirazione a una integrale laicità che vuole, sì, essere purificata e chiarita, ma che in ogni caso non giova ignorare o respingere. La religione della libertà non è dunque una idea o un principio nati nel cervello di un qualche dottrinario, un'utopia costruita pezzo per pezzo da una fantasia oziente a caccia di ricette per salvare l'umanità, ma è una realtà che si viene formando sotto i nostri occhi con tutta la forza e la ineluttabilità della necessità storica, una realtà di cui qui si vuole unicamente prendere chiara coscienza, riscattandola come compito rivoluzionario deliberato e meditato. Ma anche per un altro verso la nuova fede rivela la sua storica ineluttabilità. La edificazione socialista è un'opera gigantesca, le cui concrete difficoltà di attuazione non saranno mai abbastanza valutate dai costruttori del nuovo ordine: non si tratta semplicemente di rovesciare il sistema capitali-

sta, ma di riformare il costume, di riplasmare il modo di sentire, di spiantare la cittadella degli egoismi, delle ipocrisie e delle omertà, di far maturare una particolare visione della vita e del mondo, sì da riporre la struttura economica e politica della nuova società sulla solida base di una rinnovata coscienza. Ora in vista di questo suo compito storico, lo Stato secondo libertà, che è chiamato ad attuarlo, ha bisogno di garantirsi il concorso attivo di élites non troppo ristrette votate intieramente alla causa, e che abbiano la effettiva capacità di realizzare quel regno mondano dell'uomo in cui appunto consiste, ove sia intesa nel suo più vasto significato, la edificazione socialista. Ma proprio perché la rivoluzione si accinge a iniziare non già l'idillio ma il dramma o la tragedia del «popolo oppresso e sfruttato» che spezza le sue catene, proprio per questo si richiedono uomini duri e tenaci: una schiera di persuasi, in tutta la forza religiosa del termine. Rassegnazione e fede nella provvidenza divina, pietà individuale e beneficenza, speranza nell'al di là e attesa di un regno che non è di questo mondo: tutto ciò ostacola il processo rivoluzionario, divide e infiacchisce le coscienze, disperde l'impulso dell'azione creatrice. Di qui la necessità del rilievo dialettico che deve assumere, nello Stato secondo libertà, il momento della espansione della libertà stessa; di qui la necessità della religione della libertà, che deve darsi, nello Stato che è suo, una precisa e definita *incarnazione istituzionale*.

D'altra parte la maturità storica della nuova fede è confermata anche dal fatto che ormai sono già stati scontati tutti gli esperimenti di accordo fra religione tradizionale e civiltà moderna. Tali esperimenti dovevano necessariamente essere tentati affinché si acquistasse coscienza della ineguaglianza della pretesa di accordo e di composizione fra ciò che era logicamente antitetico e ripugnante: ma una volta acquistata questa coscienza, ritentarli è ingiustificato perché equivarrebbe a comportarsi e credere come se l'accaduto non fosse accaduto, e come se illusioni, che la storia si è incaricata di dissolvere, potessero artificialmente essere ricomposte e rivissute. Al tempo

dei Lamennais, dei Montalambert, dei Lacordaire, dei Gioberti, dei Balbo, dei Troya, dei Rosmini poté essere sinceramente nutrita l'illusione di un cattolicesimo liberale, conciliante la fede tradizionale con la richiesta delle libertà politiche, con il moto di indipendenza delle nazionalità, con lo spirito critico della cultura moderna, con la libertà di coscienza religiosa, con una riforma interna della chiesa che avrebbe dovuto accogliere nel suo stesso seno il soffio vivificatore del nuovo principio liberale. Ma come potremmo noi oggi, dopo la enciclica *Mirari vos*, dopo il fallimento del neoguelfismo, dopo l'enciclica *Quanta Cura*, e l'annesso *Sillabo*, dopo la proclamazione del dogma dell'infallibilità papale, dopo che la separazione fra Stato e Chiesa non ha prodotto quella rigenerazione religiosa in cui gli uomini della destra storica pur credevano e speravano, dopo l'enciclica *Pascendi* e la condanna del modernismo, e infine dopo i patti Lateranensi e l'«uomo della provvidenza» e il resto, come potremmo, dico, tornare a ritessere l'illusione del cattolicesimo liberale, quasi fosse dato bagnarsi due volte nella stessa acqua? Come potremmo fingere di non avere letto le parole dell'enciclica *Libertas*: «Ove accada che per le condizioni straordinarie dei tempi la Chiesa tolleri le libertà moderne, non perchè per se stessa le prediliga, ma perchè giudica spedito il permetterle, dato che i tempi migliorino, ella si varrebbe della libertà sua, e persuadendo, esortando, pregando si studierebbe di adempiere, come deve, l'ufficio assegnatole da Dio, che è di provvedere alla salute eterna degli uomini»? Analogamente poté in passato essere nutrita la speranza di accordare il Cristianesimo confessionale e il Cattolicesimo con quel particolare aspetto della libertà liberatrice che si suole chiamare «giustizia sociale», e che nell'attuale momento storico si configura nettamente con il compito di rovesciare l'ordine capitalistico e di instaurare quello collettivistico. Ma come potremmo noi oggi alimentare ragionevolmente questa illusoria speranza, dopo tanti eventi e tante esperienze che ci istruiscono e ci ammoniscono? È appena di ieri la espressa dichiarazione del pontefice:

«Socialismo religioso e socialismo cristiano sono termini contraddittori... Nessuno può essere buon cattolico a un tempo e vero socialista». È appena di ieri la condanna ufficiale di *Terre Nouvelle*, l'organo dei cristiani-rivoluzionari. E sono appena di ieri le parole di Pio XI con le quali si salutavano i seguaci di Franco come «coloro che si sono assunto il difficile e pericoloso compito di difendere e di restaurare i diritti di Dio e della religione, cioè i diritti e la dignità delle coscienze». Né tutto questo ci stupisce. Noi abbiamo ormai una meditata esperienza circa il nesso storico che lega insieme il principio sopramondano della Chiesa con la conservazione e la reazione. Dalla bocca dei pontefici abbiamo ormai appreso che la Chiesa considera la proprietà privata come un diritto «largito agli uomini dalla natura cioè dal creatore stesso». Ci è ormai noto che la Chiesa «inculca sempre ai sudditi il precetto dell'apostolo: *non è potestà se non da Dio, e quelle che sono, sono da Dio ordinate; per la qual cosa, chi si oppone alla Potestà resiste all'ordinazione di Dio, e quei che resistono si comprano la dannazione*. E di nuovo ingiunge di essere soggetti com'è necessario, non solo per tema dell'ira, ma anche per riguardo alla coscienza, e di rendere a tutti quello che è dovuto: a chi il tributo, il tributo, a chi la gabella, la gabella, a chi il timore, il timore, a chi l'onore, l'onore». E nella *Rerum Novarum* abbiamo letto: «Nessuno invero è tenuto a sovvenire gli altri di quello che è necessario a sé e ai suoi; anzi neppure quello che è necessario alla convenienza e al decoro del proprio stato: *perché nessuno deve vivere in modo non conveniente*. Ma soddisfatto alla necessità e alla convenienza, è doveroso soccorrere col superfluo ai bisognosi: *Quello che sopravanza, date in elemosina*». Sappiamo ormai assai bene entro quali limiti può svolgersi la dottrina sociale della Chiesa, e come essa non possa proporre più di questo: la mercede stabilita di comune accordo fra operaio e padrone, il quantitativo della mercede non inferiore al sostentamento dell'operaio, il savio risparmio, l'uso onesto della proprietà da parte dei padroni, l'unione concorde delle classi, «il patrocínio delle misere plebi» da parte dello

Stato, e simili. Non abbiamo infatti dimenticato che nella enciclica *Quadragesimo anno* si esprime sull'ordinamento corporativo fascista il seguente giudizio: «... Basta poca riflessione per vedere i vantaggi dell'ordinamento... la pacifica collaborazione delle classi, la repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti, l'azione moderatrice di una speciale magistratura... ».

Ma la storicità della religione della libertà, come forma di pensiero e di vita della nostra civiltà, è garantita non solo dalla rivoluzione sociale che si annunzia e dall'esaurirsi della funzione storica del Cristianesimo confessionale, ma altresì dal moto stesso della cultura europea, dal progresso di ciò che la Chiesa anatemizza col nome di «razionalismo», che è poi la fede nella ragione umana, o, più esattamente, nel pensiero dialettico e storicistico. Invero anche sotto questo rispetto i tempi sono maturi. Sempre più chiara si è fatta la consapevolezza che il sapere laico e mondano è il legittimo erede della religione tradizionale, e che ad esso spetta il compito di ricostituire l'unità della nostra civiltà. Unità spirituale che è *concordia discors* per entro una fondamentale visione della vita e del mondo, e che sola può alimentare e sostenere e garantire l'unità più propriamente politica, il superamento dei nazionalismi e degli imperialismi, le federazioni plurinazionali, le «Società delle Nazioni» e simili. Ma più ancora la storicità della religione della libertà è garantita dal fatto che a rendere più piena la coscienza religiosa del pensiero laico e più viva la esigenza di una libertà drammatica e dialettica in atto di difendersi e di espandersi, sono intervenuti gli eventi tragici di questi ultimi decenni. La immensa rivolta servile che ha minacciato di travolgere la nostra civiltà ha risvegliato come non mai il nostro senso di responsabilità civile: e nei servi in rivolta abbiamo contemplato la nostra stessa servitù, il nostro difetto di virtù liberatrice. Noi abbiamo pigramente lasciato coesistere la fede nella libertà con le religioni tradizionali e servili; abbiamo alimentato l'ideale di una cultura come privilegio e orgoglio di pochi affrancati; e in nome della libertà non ab-

biamo saputo fare a tempo ciò che poi è stato fatalmente proposto e richiesto in nome dell'illibertà e della violenza. Anche se la ragione storica ci avverte che l'accaduto non poteva non accadere, noi oggi, in quanto uomini d'azione, avvertiamo questa eredità come una colpa. Ma appunto in questa rinnovata coscienza del limite storico del nostro passato, prende rilievo e necessità e attualità il compito della storia che dobbiamo fare, della storia condenda. E appunto in questa coscienza si matura per noi una più meditata e larga umanità, e riacquistano nuovo significato le parole dell'apostolo: «*Omnia omnibus factus sum ut omnes facerem salvos*».

E tuttavia, anche ove si riconoscano queste ragioni storiche e queste necessità etico-politiche della religione della libertà, resta pur sempre il sospetto e la diffidenza verso di essa. Gli idolatri delle circostanze, gli schiavi del dato di fatto, i pigri notai delle condizioni storiche concrete, non si danno per vinti. «Le ragioni e le necessità che adducete - essi obietteranno - possano anche essere vere: ma restano tuttavia troppo astratte, troppo vaghe, troppo paco politiche. Si venga al concreto, e cioè alla situazione particolare di un certo paese, nel momento presente. Si consideri ad esempio l'Italia, e si giudichi quanta probabilità di successo possa avere una simile impresa e se possa essere mai tentata. Chi ha i piedi a terra si rende subito conto che in un paese cattolico per tradizione e che già respinse la religione mazziniana, è vano sperare di veder mai nata la religione della libertà nella forma che dite. Se aggiungete poi che questo paese esce da una guerra stremato di forze, umiliato e avvilito, con le sue città distrutte, con le sue miserie economiche da sanare, con i suoi gravissimi problemi istituzionali da risolvere, vi renderete conto che è almeno inopportuno questo vostro proposito di tirarsi addosso e preti e contadini e borghesi timorati: quasi che non sia già assai pesante il fardello che grava sulle nostre braccia!». Eppure chi così obietta dà, contro ogni apparenza, una assai infelice prova di realismo politico. Scriveva Luigi Russo nel 1919, facendo il processo

all'Italia giolittiana: «A molti giovani, cresciuti alla dura esperienza della guerra e di una intransigente filosofia, il giolittismo appare come una incarnazione politica di quel lasso, accomodante, passivo cattolicesimo quale corre nelle nostre vene dal Concilio di Trento in poi, un cattolicesimo inteso come mentalità, come educazione, trasferito dal campo della prassi religiosa a quello della prassi politica, e affiatato mirabilmente con la tecnica delle dottrine liberali». Ma se le cose stanno così, come potremo sperare di ricostruire città, eliminare miserie, risolvere problemi istituzionali senza mutare il nostro costume e renderlo da lasso, severo, da accomodante, intransigente, e da passivo, religiosamente attivo e tenace? E come mutare il costume senza mutare la religione che lo sostiene e la alimenta? Il problema fondamentale del primo Risorgimento italiano fu quello di *rigenerare il cattolicesimo*, tentando di accordarlo con la civiltà moderna e con la spirito della libertà; il problema fondamentale del secondo Risorgimento italiano deve essere quello di *liberarci dalla servitù cattolica*, combattendola nello Stato secondo Libertà. Nel primo Risorgimento la religione mazziniana fu, è vero, respinta: ma intanto si formò una tradizione etica e religiosa al di fuori del Cristianesimo confessionale, una tradizione a cui il nostro secondo Risorgimento deve riattaccarsi, purificandola delle scorie di trascendenza che ancora la viziano, diradando le ombre di teocraticismo che ancora la aduggiano, permeandola di pensiero storicistico e dialettico, arricchendola di tutte le varie esperienze politiche, economiche e sociali nel frattempo maturate, e soprattutto dotandola di ciò che in passato non ha mai avuto: la reale capacità politica di plasmare lo Stato e la Società. D'altra parte, per quel che concerne la vita più propriamente culturale, il pensiero dialettico e storicistico si è spinto nel nostro paese tanto avanti nella consapevolezza della sua vera natura quanto forse in nessun altro paese d'Europa: e se la Religione della libertà è diventata un'espressione familiare agli uomini della nostra generazione – che pur è vissuta in servitù fra gli orrori

di due guerre –, ciò è appunto il frutto di quel moto di pensiero che suol chiamarsi idealismo storicistico, alla cui scuola siamo cresciuti e ci siamo formati. Ma c'è di più. È ben vero che abbiamo toccato il fondo della miseria morale e dell'abiezione, e che il nostro paese giace avvilito e prostrato sotto il peso del suo recente passato. Ma appunto in questa esperienza di miseria e di abiezione si offre la possibilità per noi di risalire la china, e di suggellare il nuovo patto con la vita. Vorremmo noi perdere questa occasione unica, e lasciar passare questo momento di sincerità fecondata dal dolore? I furbi, i realisti, i machiavellici, hanno il torto di dimenticare il valore di questa prima grande esperienza collettiva della nostra storia, e di non calcolare a sufficienza le energie e le forze che possono, con tale esperienza, entrare in circolazione, allargando con la loro presenza l'orizzonte del possibile. E sotto coverta di realismo essi non fanno altro che questo: ribadire le nostre catene.

15 giugno 1944

IL REGISTA E IL PROFESSORE

Premessa

Il presente testo si avvale di alcune ricerche effettuate per la realizzazione nel 2008, con l'etnomusicologa Grazia Tuzi, di una mostra on line prodotta dall'Accademia Nazionale di Santa Cecilia e dall'Istituto Centrale per i Beni Sonori e Audiovisivi intitolata *Tra ragione e passione. Ernesto de Martino e la spedizione etnologica in Lucania del 1952*. Nel testo vengono utilizzate anche fonti in parte inedite. Emergono alcuni tratti meno conosciuti del percorso intellettuale e politico di de Martino, tra l'estate del 1951 e il 1953, che vedono da una parte, usando un termine mutuato dal linguaggio cinematografico, una "dissolvenza" del folklore progressivo all'interno del Teatro di Massa, e dall'altra l'esaurirsi del complesso ruolo militante di de Martino.

Non a caso è proprio a questo punto della sua vita che Giordana Charuty, verso la conclusione della sua opera¹, colloca la felice

1 Charuty G., *Ernesto De Martino Les vies anterieures d'un anthropologue*, Editions Parenthèses/ Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Marseille 2009, p. 344.

frase immaginata con la quale Vittoria de Palma si rivolge a de Martino: “Basta Ernesto, il faut te mettre a travailler”. Ad altri il compito di completare il presente quadro.

È a Clara Gallini che debbo la mia immersione nel Teatro di Massa (d’ora in poi TdM). Incuriosito da un articolo di de Martino sulla rivista *Emilia* del maggio 1952, *Il mondo popolare nel teatro di massa*², genere del quale, grazie ad una relazione di Gianni Bosio³ sapevo qualcosa, Clara Gallini mi consigliò la lettura di un libro, *Il romanzo del Teatro di Massa*⁴ scritto da un protagonista di quella stagione: Luciano Leonesi⁵.

Come ho scritto di recente:

Attraverso la propria vicenda personale, Leonesi racconta, con la leggerezza di una commedia musicale, l’ascesa e il declino del Teatro di Massa a Bologna e in Italia. Siamo nel gennaio del 1950. Il protagonista è un ventiduenne bolognese figlio di un daziere e di una venditrice di gelati, con la passione del calcio e dello spettacolo, apolitico, la cui vita viene cambiata dall’arrivo in città di un regista romano, Marcello Sartarelli che deve realizzare con l’appoggio della Federazione del potente Partito Comunista locale, uno spettacolo teatrale di un genere mai visto prima, inventato da lui. Andranno in scena pagine della grande storia e di quella emiliana, le dure condizioni di vita del proletariato del secondo dopoguerra, le difficili lotte sindacali represses nel sangue dalla polizia scelbiana,

2 De Martino E., *Il mondo popolare nel teatro di massa*, “Emilia”, 1, 1952, pp. 91-93.

3 Bosio G., *Le esperienze del N.C.I. in rapporto con le attività di cultura popolare e di massa del movimento operaio*, in AAVV, *Comunicazioni di massa e comunicazioni di classe. Laboratorio di Modena 5-6 luglio 1965*, Edizioni del Gallo, Milano 1966, pp. 47-79.

4 Leonesi L., *Il romanzo del Teatro di Massa*, Bologna, Cappelli editore 1989.

5 Su Leonesi cfr. Simone M. R., *Stanotte non dorme il cortile di Gianni Rodari e Marcello Sartarelli. Una “realtà fantastica” nel teatro italiano negli anni Cinquanta*, in “Il castello di Elsinore”, n. 70, 2014, p. 45.

le pagine gloriose della Resistenza, la lotta per la pace contro la minaccia di una nuova guerra: il tutto, fatto inusitato, interpretato dagli stessi protagonisti di quegli eventi.

Il 28 febbraio debutta *Sulla via della libertà*. Sul palcoscenico del Teatro Comunale si alternano circa seicento attori, di fronte a un pubblico che è identico a chi è in scena e che mai nella propria vita aveva varcato la soglia di un teatro. È un successo indicibile che tocca i vertici del Partito Comunista nazionale determinato a generalizzare questo tipo di esperienza, così come la stampa di partito con alcune delle sue firme più prestigiose.

Leonesi, laureato a pieni voti aiuto-regista, si guadagna, con l'affetto delle mondine e delle braccianti, il soprannome di *Bizicleina*, “bicicletta”, per il suo gran correre dietro le quinte per dare le entrate in scena, decide di iscriversi al Partito e diventa egli stesso regista di nuovi spettacoli.

Nel giro di pochi anni assistiamo a un implacabile cambio di linea politica da parte del Partito Comunista, e di alcuni dei suoi intellettuali, verso il TdM: anziché sostenerne l'evoluzione e l'autonomia, si preferisce incanalare le grandi energie da esso suscitate in una politica volta a sviluppare una egemonia nel mondo del teatro e delle sue istituzioni [...].

Quando ci incontriamo per la prima volta Leonesi apre le sue cartelline ed inizia a illustrare. Ci sono innanzi tutto i preziosi ritagli stampa che descrivono e commentano le vicende del TdM, ma il soggetto principale del suo racconto è Marcello Sartarelli, il creatore di quel teatro, il suo talento, la sua straordinaria competenza professionale, il suo impegno politico, la sua ricca umanità. Prendo in consegna le fotocopie del suo manuale su come si organizza il TdM e il prezioso memoriale che Sartarelli ha scritto a commento del libro di Leonesi. E da quel momento riceverò, nel tempo, un fiume di preziose fotocopie che racchiudono gran parte di questa storia, sempre accompagnate da commenti memorabili. Nell'introdurmi a quei lontani avvenimenti, il mio mentore sottolinea che questo tipo di spettacolo ha portato il neorealismo nel teatro, ha, tra l'altro, avviato alla professione dello spettacolo una nuova generazione di artisti, Montaldo, Nelli, Orsini, i fratelli Taviani e spinto alla scrittura teatrale Gianni Rodari. Leonesi ricorda anche Claudio Meldolesi, amico, critico teatrale e docente, che

nella sua fondamentale introduzione a *Il Romanzo del Teatro di Massa* ha analizzato le ragioni che hanno portato alla rimozione completa di questa esperienza dalla storia del teatro italiano, sottolineandone invece i caratteri innovativi, alcuni dei quali ripresi successivamente⁶.

Da quel momento hanno inizio le mie ricerche dei copioni del TdM a partire da quelli di Sartarelli:

Ma oltre ai copioni, sono le annotazioni e le relazioni che li accompagnano, contenuti nei fascicoli della Presidenza del Consiglio dei Ministri dell'epoca, reperiti presso l'Archivio Centrale dello Stato, che mi consentono di comprendere meglio la condotta della censura negli anni più difficili della Guerra Fredda, in un momento storico nel quale la linea di Jalta passa in molte regioni italiane tra le prefetture e i comuni ed in cui la Costituzione nata dalla Resistenza viene applicata attraverso le leggi ereditate dal fascismo. Poi intervisto altri protagonisti del TdM e accedo ai materiali dell'Archivio di Marcello Sartarelli⁷.

Il memoriale di Marcello Sartarelli

Il 22 novembre 1996 Marcello Sartarelli invia un proprio memoriale di 35 pagine, con allegate dieci lettere, indirizzato a Claudio Meldolesi⁸ e per conoscenza a Luciano Leonesi. È il chiarimento del creatore del TdM su molti dei temi affrontati da Leonesi nel suo *Romanzo* e da Meldolesi nel suo *Fondamenti del Teatro Italiano*⁹. È questo un testo di grande respiro il cui tema centrale è l'opera della

6 Assuntino R., *Se le mura della Federazione avessero avuto orecchie...* in Fanelli A., *Carlén l'orologiaio. La vita di Gian Carlo Negretti: la Resistenza, il Pci, l'artigianato in Emilia-Romagna*, Il Mulino, Bologna 2019, pp 21-22.

7 Ivi, p. 20.

8 Storico del Teatro, docente. Roma 1942-Roma 2009.

9 Meldolesi C., *Fondamenti del Teatro Italiano. La generazione dei registi*, Bulzoni, Roma 2008.

generazione dei registi nati intorno agli anni Venti che presentano il tratto distintivo della “regia critica”¹⁰.

È in queste pagine che Sartarelli ed il suo TdM trovano, finalmente dopo tanti anni, per la prima volta un esteso ed autorevole riconoscimento.¹¹

Meldolesi, che ha incontrato Sartarelli il 16 settembre 1976¹², sovente si avvale delle sue stesse parole per precisare circostanze storiche o definire aspetti fondamentali del suo lavoro teatrale quali, ad esempio, le sue radici cinematografiche¹³.

Nel memoriale di Sartarelli, che meriterebbe di essere pubblicato nell’occasione di una nuova edizione de *Il Romanzo del Teatro di Massa* e che, insieme a tale testo, sarà una delle fonti principali di una auspicabile futura storia del TdM, fa la sua comparsa anche Ernesto de Martino.

A proposito di Ernesto De Martino il grande etnologo, il cui libro “Il mondo magico” uscito da Einaudi nel 1948 era una specie di

10 Su tale concetto e su questa preziosa opera, che connette sapientemente la storia del teatro italiano con le coeve vicende politiche e le loro appendici economiche, rimando alla recensione di Elena Peruzzo: <http://drammaturgia.fupress.net/recensioni/recensione2.php?id=4115>

11 Alla pag. 134 del suo *Romanzo* Leonesi compendia amaramente quale fosse lo stato della memoria del TdM nella critica teatrale italiana: “Ecco come siamo ricordati: *Storia del teatro* di Silvio D’Amico, quattro volumi per quattro chili e settecento grammi: sette righe. *Enciclopedia dello spettacolo*, dodici volumi per trenta chili netti: quindici righe. *Enciclopedia del Teatro* del ‘900, un volume, chilogrammi uno e mezzo: quindici righe. Grassa eh?”

12Meldolesi C., *Fondamenti* ..., pg. 244 nota 140.

13Ivi, pp. 407-408, già nota 1 a pg. 8 de *Il Romanzo del Teatro di Massa*. Osservo nella nota 98 contenuta a pg. 408 dei *Fondamenti* una inesattezza relativa alla presenza dei fratelli Taviani alla scuola di TdM tenuta da Sartarelli a Bologna nel febbraio 1950. Del resto, la non esatta conoscenza dell’Autore del contributo dei fratelli Taviani alle vicende del TdM è confermata, pg. 409, nota 100, dalla loro assenza quali registi e autori, insieme a Valentino Orsini, Massimo Ghiara ed Enrico Palla, dello spettacolo *Marco si sposa* nel 1952 a Livorno.

Bibbia per noi, a quei tempi era in stretto rapporto con me – anche perché abbiamo coabitato nello stesso appartamento¹⁴ a Monteverde per quasi due anni 1951-1952 – e la nostra casa era un porto di mare: Pasolini, Pandolfi, Scotellaro, Carpitella¹⁵ e molti allievi del prof. tra cui Seppilli e Rossetti. Con De Martino avevamo in pentola parecchie cose, uno spettacolo basato sul folklore a cui collaboravano Pasolini¹⁶ e Scotellaro che faceva brevi apparizioni (morì, infatti, nel '53 il povero Rocco e cattivi critici marxisti dileggiarono il suo libro “L'uva puttanella” che io usai nel mio ultimo spettacolo teatrale a Cosenza nel 1969: “Sud tempo ritrovato”). Inoltre, si progettava un viaggio di studio in Lucania per raccogliere materiale folkloristico di ogni genere compresi i canti popolari originali e la RAI e Santa Cecilia erano interessate al materiale e propense a dare un contributo. Poi Sennuccio Benelli¹⁷ ci portò il fotografo, suo cognato, Franco Pinna¹⁸ (diventato

14 Via Giberti, 22, circostanza confermata a chi scrive dalla compagna di de Martino, Vittoria de Palma.

15 Alla pg. 24 del Memoriale apprendiamo che Carpitella e Sartarelli si sono conosciuti in occasione del Secondo Festival Mondiale della Gioventù, Budapest estate 1949, al quale partecipano, tra gli altri, il regista Carlo Lizzani, lo storico Paolo Alatri, il segretario del sindacato pittori Mario Penepole, dove il regista romano ha messo in scena *1948*, la prima rappresentazione di uno spettacolo del TdM.

16 Non mi è stato possibile consultare il fondo Pasolini che si trova presso il Gabinetto Viessieux, ma mi sembra pertinente citare l'incipit della sua poesia *Il canto popolare* (1952-1953): Improvviso il mille novecento/ cinquanta due passa sull'Italia:/ solo il popolo ne ha un sentimento/ vero: mai tolto al tempo, non l'abbaglia/ la modernità, benché sempre il più/ moderno sia esso, il popolo, spanto/ in borghi, in rioni, con gioventù/ sempre nuove - nuove al vecchio canto - / a ripetere ingenuo quello che fu. In P.P. Pasolini, *Le poesie*, Garzanti, Milano, 1975, pp.17-18. Va inoltre ricordato che nella sua antologia della poesia popolare *Canzoniere Italiano*, Guanda, Bologna 1955, i testi ai nr. 570-573 e 576, alle pp. 277-281, sono tratti da E. de Martino, *Note di viaggio*, in “Nuovi Argomenti”, n. 2 maggio-giugno 1953.

17 Giornalista, attore, drammaturgo, Roma 1920-1997.

18 Uno dei maggiori fotografi italiani del Novecento. Fotogiornalista, fotografo nelle équipes multidisciplinari di de Martino nelle spedizioni del 1952 e 1956 in Basilicata e del 1959 nel Salento e nella ricerca del 1956 in Sardegna di

poi celebre con Fellini) e il budget salì. Le fotografie ci volevano e ci voleva il Centro con il suo contributo (quello del Partito ovviamente).

Con De Martino c'erano intese e divergenze (Come A. Touraine egli era più attento alle testimonianze del rifiuto, io no) lui era un vecchio socialista con grinta da professore, io avevo il merito di avere studiato dai "Carissimi"¹⁹. Eppure, ci siamo voluti bene con reciproco rispetto²⁰.

Non è noto quando e in quali circostanze Sartarelli e de Martino si sono conosciuti, ma, in questo periodo della loro vita, i loro interessi appaiono fortemente convergenti²¹.

De Martino, la cui riflessione scientifica è venuta sempre più intrecciandosi con la sua militanza politica, ha avviato, a partire del 1949, con una importante ricerca sul campo a Tricarico²², un percorso di ricerca che lo porta a individuare nel giugno del 1951, sul numero 3 del periodico socialista Mondo operaio, il fenomeno del "folklore progressivo"²³:

Franco Cagnetta. Reporter per alcuni dei principali periodici italiani e fotografo prediletto da Federico Fellini. La Maddalena 1925-Roma 1978.

19 Congregazione dei Fratelli delle Scuole Cristiane, istituzione didattica religiosa istituita nel XVII secolo da San Giovanni Battista De La Salle.

20 Sartarelli M., *Memoriale*, Inedito, p. 20.

21 Una esauriente ricostruzione della vita e dell'opera di Ernesto de Martino in questi anni si deve a Charuty G., *op. cit.*, pp. 327-344.

22 De Martino E., *Note lucane*, in *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 119-133.

23 Cannarsa S., *Genesi del concetto di folklore progressivo Ernesto De Martino e l'etnografia sovietica* in "La ricerca folklorica", n. 25, 1992, pp. 81-87. A proposito di tale presunta genesi, avendo lavorato con Diego Carpitella nel corso degli anni 1970-1971 in URSS alla realizzazione di una serie di documentari, trovo una suggestiva affinità tra l'URSS dalle innumerevoli nazionalità di cui scrive p.e. Tokarev S. A., *URSS popoli e costumi*, Laterza, Bari 1969, e l'Italia, ancora in buona parte "Italia dei dialetti", del secondo dopoguerra.

Sotto la spinta del nuovo clima determinatosi con la grande esperienza nazional-popolare della resistenza (esperienza tutt'ora in svolgimento), è cominciata una profonda riplasmazione della nazione italiana anche sul piano culturale. Ne fanno fede certa nuova narrativa, il cinema cosiddetto neo-realistico, una nuova sensibilità popolare che affiora (o almeno tenta di affiorare) in alcuni rappresentanti delle arti figurative, i primi tentativi di teatro di massa, etc. Ma ne fa fede anche il moltiplicarsi di elementi progressivi nello stesso folklore, di elementi popolari, cioè che nascono come elementi di protesta del popolo contro la sua propria condizione subalterna, o che commentano, esprimono culturalmente le lotte per emanciparsene. Vi è un folklore della resistenza, un folklore della occupazione delle terre o delle fabbriche, un folklore degli scioperi o degli scioperi a rovescio, un folklore delle grandi feste politiche e segnatamente del primo maggio e in generale una attività culturale popolare che accompagna e che esprime la presa di coscienza da parte del popolo, del proprio valore e del proprio destino²⁴.

Lo studioso gode di un grande prestigio anche nell'area di influenza politico-culturale del Partito Comunista Italiano e sulle sue numerose pubblicazioni. Nell'estate del 1951 è impegnato in una campagna di ricerca proprio in Emilia-Romagna, terra d'elezione del TdM, regione con la quale de Martino ha un profondo legame essendoci vissuto tra il '43 al '45, e avendo lavorato in quel periodo al suo fondamentale testo di etnologia comparata *Il mondo magico* e svolgendo attività antifascista.

Ed è proprio sulla rivista *Emilia* del settembre 1951 che de Martino pubblica *Il folklore progressivo emiliano*²⁵, un saggio che definisce in maniera mirabile i concetti, gli oggetti e gli strumenti della sua ricerca folklorica e che avvia, per primo nel nostro Paese,

24 De Martino E., *Gramsci e il folklore nella cultura italiana*, in "Mondo operaio", n. 3, 1951, p. 12.

25 De Martino E., *Il folklore progressivo emiliano*, in Bermani C. (a cura di), *Tra furore e valore: Ernesto de Martino*, numero monografico de "Il de Martino. Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino", n. 5-6, 1996, pp. 91-100.

gli studi sul canto sociale²⁶. Ci sono due passaggi conclusivi di questo saggio che sembrano suggerire questa “fatale” convergenza tra i percorsi di Sartarelli e de Martino.

Nel primo si completa la definizione dell’oggetto della ricerca sul campo:

Infine il documento reale è la canzone cantata in un certo ambiente e in un dato momento, cioè la canzone accompagnata da quel movimento scenico del pubblico che fa di ogni concreto atto di produzione culturale popolare un dramma sceneggiato vivente, una sorta di spontaneo teatro di massa²⁷.

Nel secondo si fornisce la definizione più esaustiva di folklore progressivo.

Il folklore progressivo è dramma collettivo vivente del mondo popolare in atto di emanciparsi non solo economicamente e politicamente ma anche culturalmente: alla folkloristica progressiva spetta il compito di stringere i tempi di questo dramma, di accelerare il ritmo storico del nuovo umanesimo popolare, di concorrere al più libero dispiegarsi di questa grande vicenda sceneggiata che è la vita folkloristica progressiva degli operai e dei contadini italiani.²⁸

Ma l’azione di de Martino su questo terreno non si limita alla ricerca sul campo dei canti sociali e dei materiali della storiografia orale, o alla riflessione critica sulle riviste: si allarga a un nuovo tipo di iniziative. Ne abbiamo notizia attraverso tre articoli.

Sulle colonne de L’Unità del 28 settembre 1951 de Martino, presenta con il titolo *Cori e balletti si confronteranno a Torino una grande rassegna di canto e danza popolare*, costituita dal repertorio

26 Bermani C., *Alle origini delle ricerche sul campo al Nord*, in Bermani C. (a cura di), *Tra furore e valore...*, cit., pp. 126-138.

27 De Martino E., *Il folklore progressivo emiliano*, cit., pp. 99-100.

28 Ivi, p. 100.

di gruppi provenienti dalle più diverse parti dell'Italia centrosetentrionale.

Scrivre de Martino:

A Torino non vi sarà la solita Italia pittoresca, cui spetterebbe il compito di divertire i signori turisti in gita di piacere; e neppure vi sarà il materiale da raccogliere e da catalogare per la gioia erudita dei conservatori delle tradizioni popolari. A Torino vi sarà piuttosto la testimonianza viva, concreta di quel processo di unificazione della cultura nazionale auspicato da Gramsci in "Letteratura e vita nazionale", cioè di quel processo che colma il distacco fra "alta cultura" e "cultura popolare" e che conduce alla formazione del nuovo umanesimo socialista. Nel quadro della concezione borghese il folklore è sempre stato cultura popolare orientata nel senso del passato, della tradizione [...] come documento di modi arcaici di vita e di cultura, talora addirittura come relitti e sopravvivenze, come "vivente preistoria". Che il popolo potesse essere documento di vibrante attualità umana, che la sua cultura potesse riflettere non solo l'oggi ma addirittura il mondo migliore di domani, e che i prodotti culturali potessero contenere indicazioni preziose per rinnovare la stessa "alta cultura", tutto ciò non rientra nella folkloristica borghese. [...]

D'altra parte lo sviluppo di ciò che potremmo chiamare folklore progressivo rappresenta una concreta presa di coscienza delle masse popolari, talvolta, in certi dati ambienti, l'unica possibile.

Dove non può arrivare il libro popolare o la scuola di partito, può arrivare un canto, fiorito improvvisamente nel fervore conviviale di un buon bicchiere di vino bevuto in compagnia o nel corso di una festa per la stampa democratica, o durante la fatica quotidiana, o sotto lo stimolo di qualche grande episodio della lotta di classe²⁹.

Grazie alle pubblicazioni contenute nell'Archivio di Luciano Leonesi, oggi depositato insieme a quello di Sartarelli presso il DAMS di Bologna, troviamo sul "Quaderno dell'Attivista" del settembre 1951 un articolo firmato da Marcello Sartarelli che, per

²⁹ De Martino E., *Cori e balletti si confronteranno a Torino*, in "L'Unità", 28 settembre 1951, p. 3.

l'occasione si qualifica "della Sezione Centrale Stampa e Propaganda, del Partito Comunista Italiano", in cui scrive:

Al teatro del parco Michelotti a Torino, si è svolto il 30 settembre il concorso nazionale per cori e balletti indetto dalla F.G.C.I. in collaborazione con gli "Amici dell'Unità".

I complessi che hanno partecipato, con i loro canti e le loro danze, con i loro costumi tradizionali e gli abiti da lavoro, hanno portato sulla scena con mirabile slancio il folclore delle loro regioni. C'erano i canterini di Imola, autentici braccianti della Romagna, i ballerini di Castel S. Pietro, i calzolari di Vigevano del coro dei maestri cantori, i giovani di Frosinone dei quali alcuni reduci dalla galera per aver partecipato agli scioperi a rovescio del Cassinate, le mondine di Pavia e i ballerini di Varzi.

Il teatro pieno all'inverosimile, gli spettatori entusiasti e commossi del dialogo che si svolgeva fra la platea e gli esecutori dei cori e dei balletti, hanno confermato come queste iniziative popolari incontrano il consenso di un vasto pubblico.

Il programma si è aperto con la relazione del prof. De Martino che ha illustrato gli scopi del concorso e l'importanza culturale della manifestazione intrattenendo il pubblico sugli aspetti progressivi dell'arte popolare e del folklore.

La folla attentissima del teatro ha seguito con interesse la descrizione di come erano nate quelle canzoni che narravano la storia degli scariolanti che partono di notte dalle loro case e lavorano tutto il giorno sotto il sole e la pioggia per quattro soldi che non bastano per sfamarli; la storia della lotta delle mondine e le vecchie "cante" in memoria dei martiri dell'antifascismo; la storia dello sciopero a rovescio creata e cantata dai giovani braccianti ciociari, che raccontava della loro volontà di vincere la miseria nel loro paese devastato dalla guerra.

Canti e balli che hanno fatto rivivere le aie contadine affollate di vecchi e di giovani, hanno fatto rivivere la sfogliatura delle pannocchie, il lavoro della canapa e le serate di maggio, quando intorno ai falò dopo le fatiche campestri, i ballerini eseguono il saltarello, la monferrina, il galletto, esprimendo in collettivo con amore e ingenuità i sentimenti e le aspirazioni del popolo che lavora.

Da una manifestazione di questo genere, la prima cosa positiva

che salta agli occhi, è la constatazione di come il folclore delle nostre regioni, vada trasformandosi con il progredire della coscienza del popolo, come si perdano certi elementi tradizionali negativi (motivi di superstizione, fato, servilismo, ecc.) ed altri prima latenti, vadano maturandosi, apportando nuovo nutrimento alla cultura nazionale.

Da un articolo del critico musicale e compositore Mario Zaffred³⁰ su questa manifestazione, apparso sul "L'Unità" del 3 ottobre 1951, apprendiamo che de Martino e Sartarelli hanno partecipato alla giuria che ha premiato i gruppi più meritevoli.

È grazie ad una ricerca effettuata a Ravenna nel 1996 da Cesare Bermani³¹ e Franco Coggiola³² che possiamo seguire gli sviluppi della

30 Compositore, critico musicale, direttore dell'Opera di Roma, presidente dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia. Trieste 1922-Roma 1987.

31 Una delle figure principali, a partire dal 1963, della storia del Nuovo Canzoniere Italiano e dei Dischi del Sole, in diversi ruoli, tra i quali quello di autore di spettacoli e di cantante, e dell'Istituto Ernesto de Martino, "punto di raccordo tra interessi antropologici, etnomusicologici e storici" del quale è uno dei principali collaboratori. Insieme ad Alessandro Portelli è uno dei più autorevoli protagonisti della Storia Orale italiana. La sua intensa attività di ricercatore e studioso dei materiali della tradizione orale italiana, della storia del movimento operaio e del canto sociale, lo ha visto giornalista, redattore di riviste tra le quali "Il Nuovo Canzoniere Italiano" e "Il de Martino", e autore di numerosissimi libri, saggi e curatele, tra le quali quelle dell'opera di Gianni Bosio, e di qualificate iniziative editoriali collegate al canto politico e sociale. La sua preziosa attività scientifica, svoltasi rigorosamente al di fuori del mondo accademico, ha visto un unico riconoscimento con la laurea *honoris causa* in Sociologia e Politiche del territorio conferitagli nel 2015 dall'Università di Salerno.

32 Una delle figure principali della storia del Nuovo Canzoniere Italiano, dei Dischi del Sole e dell'Istituto Ernesto de Martino - del quale è stato curatore della Nastroteca dal 1966 e direttore dal 1980 al 1996. Ricercatore dal 1964 al 1996 dei materiali dell'espressività popolare e della storia orale in numerose regioni italiane. A lui si deve la più grande raccolta esistente dei materiali orali del Maggio francese. Curatore, autore e protagonista, anche come cantante, di moltissimi spettacoli del Nuovo Canzoniere Italiano e di numerosissimi titoli del vasto catalogo dei Dischi del Sole. Alla sua opera si deve la conti-

ricerca sul campo di de Martino e di un gruppo di suoi collaboratori in diverse località di questa provincia, dall'ottobre del 1951 fino alla primavera del 1952.

Tra questi, Giovannino Brandolini³³, da loro intervistato, ha annotato i temi trattati da de Martino in un incontro del 18 ottobre 1951³⁴, agli inizi delle attività di questo gruppo. Essi vanno dalla definizione di folklore, alle finalità della sua raccolta, alle esemplificazioni di folklore progressivo, al rapporto di tutto ciò con il Teatro di Massa, alla necessità di raccogliere altre manifestazioni della tradizione orale quali i proverbi e le massime. De Martino affronta, da autentico organizzatore di cultura, i molteplici aspetti inerenti a questa iniziativa, individuando la necessità della creazione di un centro provinciale, l'instaurazione di rapporti con i folkloristi tradizionali, l'individuazione delle occasioni in cui svolgere l'attività folkloristica, e soprattutto, il rapporto con i gruppi dei cantori tradizionali, i cosiddetti Canterini, dei quali va rinnovato il repertorio oppure va promossa la costituzione di nuovi gruppi. Seguono un elenco di letture suggerite, alcuni approfondimenti teorici sull'oggetto della ricerca e l'indicazione della composizione dell'équipe che dovrà preparare e svolgere tali "spedizioni" per la raccolta sul campo: a) studioso

nuità della vita dell'Istituto de Martino, con il suo immenso archivio, e delle sue sopra citate articolazioni tra la fine degli anni Settanta e gli inizi degli anni Novanta quando, insieme alla nascita della rivista "Il de Martino", del quale è il primo direttore, ne guida il trasferimento da Milano a Sesto Fiorentino. Al suo nome è intitolato l'archivio del Circolo Gianni Bosio di Roma. Vedi anche <https://www.iedm.it/istituto/franco-coggiola-cenni-biografici-e-discobibliografia/>

33 Commercialista, grande cultore della storia locale e della cultura popolare romagnola, Ravenna 1927-2008.

34 Qui a Ravenna de Martino ha lasciato un segno: *Conversazione* di Giovanni Brandolini (nato a Ravenna il 5 marzo 1927) con Cesare Bermani e Franco Coggiola, Ravenna, 9 marzo 1996, in Bermani C. (a cura di), *Tra furore e valore...*, cit., pp. 104-115, e *Appunti per una ricerca nel Ravennate di Giovannino Brandolini*, ivi, pp. 116-125.

di folklore; b) musicologo con preparazione alla musica popolare; c) fotografo; d) stenografo, oppure, un apparecchio per la registrazione. Alle domande di Coggiola e Bermani su questo argomento Brandolini risponde che oltre che per la fissazione del modo di cantare, del testo e della musica delle canzoni, il registratore è funzionale “anche al discorso sul teatro popolare”.

Il 20 ottobre 1951 ad Alfonsine, provincia di Ravenna, viene indetta una riunione presso la locale Camera del Lavoro, dove vengono registrati importanti esempi di folklore progressivo che ci sono pervenuti³⁵. A questa, nei mesi successivi seguiranno nuove riunioni, anche in assenza di de Martino, nel corso delle quali verranno raccolti numerosi canti le cui registrazioni sono andate purtroppo perdute.

Nel novembre del 1951, sul numero 86 de “Il Calendario del Popolo”, un periodico di grande diffusione della sinistra italiana, de Martino lancia una autentica campagna di massa di raccolta dei canti progressivi. Vengono illustrate cinque “norme” per identificarli e se ne forniscono alcuni esempi tratti dal folklore progressivo romagnolo e lucano.

Scriva de Martino:

Vi è oggi in Italia tutto un patrimonio cospicuo, vero solenne commento canoro che accompagna nella sua storia il movimento operaio e contadino. Si tratta di canti che esprimono ora semplice protesta e ora aperta ribellione alla condizione subalterna a cui il popolo è condannato; ovvero di stornelli satirici contro il nemico di classe, di epiche memorie di lotte antiche e recenti, di lirici abbandoni all'appassionata anticipazione del mondo migliore di domani. Questo patrimonio folkloristico progressivo è stato sempre, per ovvie ragioni, trascurato dalla scienza folkloristica tradizionale, la quale proprio in questa “omissione” rivela il suo più palese carattere classista. Spetta a noi raccogliere questo patrimonio, con-

35 Le registrazioni sono depositate presso l'Archivio dell'Istituto Ernesto de Martino di Sesto Fiorentino (Fi): <http://www.iedm.it>

servarlo, rimetterlo in circolazione, e soprattutto stimolarne l'incremento: è questo un aspetto non trascurabile del nuovo umanesimo in cammino³⁶.

È interessante notare che questo è l'ultimo articolo di de Martino dedicato esclusivamente al tema del folklore progressivo. Da questo punto in poi troveremo questo tema sempre associato a quello del TdM.

Il teatro di massa si trasforma in struttura associativa

Alla pagina 21 del suo Memoriale, Sartarelli, nel corso del suo ideale colloquio con Claudio Meldolesi al quale espone gli eventi e le ragioni per le quali lui, e quindi il TdM, all'interno della dialettica con il PCI, hanno effettuato le loro scelte, scrive:

Ecco, quello che adesso ti racconto non fu proprio il momento della scelta definitiva, eravamo quasi alla fine del 1951 e Salinari³⁷ mi disse di fare un elenco di persone che ritenevo necessarie al funzionamento del nuovo organismo, il Centro del Teatro.

Io lo misi alla prova, scrissi su un foglio le mie richieste:

Paolo Moroni NOTA alla organizzazione generale, Siro Trezzini (nota) a mezzadria con la Stampa in qualità di amministratore, una segretaria con laurea, Ernesto De Martino presidente. Salinari prese il foglio, lesse e firmò davanti a me il foglio e mi disse di portarlo a Pajetta.

Il 20 e il 21 dicembre 1951 ha luogo a Forlì il primo ed ultimo Convegno del TdM. Ce ne forniscono una cronaca tre articoli di Angelo Sabatini³⁸ apparsi su "L'Unità", un articolo di Bruno Scha-

36 De Martino E., *Il folclore. Invito ai lettori del calendario*, in "Il Calendario del Popolo", n. 86, 1951.

37 Partigiano (due medaglie d'argento al valor militare), dirigente del PCI, critico letterario ed accademico. Dall'aprile del 1951 è il nuovo responsabile della Commissione Culturale del PCI. Montescaglioso (Mt) 1919-Roma 1977.

cherl³⁹ a ciò dedicato sul “Quaderno dell’Attivista” del gennaio 1952 e un articolo di Enzo Muzii, Crisi e speranze della “provincia”, sul numero di marzo 1952 della rivista “Emilia”.

Sono presenti i rappresentanti delle delegazioni di 30 provincie italiane, Marcello Sartarelli, il prestigioso direttore de “L’Unità”, Davide Lajolo (Ulisse)⁴⁰, Giulio Trevisani⁴¹, direttore de “Il Calendario del popolo”, intellettuali e dirigenti di partito quali Carlo Salinari, Luciano Lucignani⁴², Bruno Schacherl, Ernesto de Martino, il musicista e critico musicale Mario Zafred, Gianni Rodari e, nella seconda giornata, Giancarlo Pajetta.

Riprendiamo la relazione di Sartarelli dal primo degli articoli de “L’Unità” del 20 dicembre 1951 che reca il titolo: *Costituire un’associazione nazionale per potenziare il Teatro di Massa*:

Precisato cosa è il Teatro di Massa, Sartarelli ha dichiarato che il Teatro di Massa è nato dalle esigenze di portare sulla scena le grandi e decisive esperienze vissute per la prima volta in modo così intenso dal popolo italiano, nel corso della sua storia, e cioè l’esperienza della lotta di liberazione con tutti i suoi sviluppi.

“Qualunque vicenda o storia, passata o recente – egli ha dichiarato – può costituire tema del Teatro di Massa, purché in tale vicenda si rifletta la nuova presa di coscienza del popolo italiano, sempre più decisamente protagonista della storia d’Italia”.

Ricordato che la prima rappresentazione di “Teatro di cronaca”-

38 Giornalista, fotografo, inventore nel 1954 del “Fotogiornale” murale, quattro grandi vetrine illuminate da leggere passeggiando sotto i portici di Piazza Saffi a Forlì che narrano, da allora ad oggi, i fatti salienti della cronaca di questa città. Forlì 1913-1973.

39 Partigiano, giornalista, critico teatrale, codirettore della rivista “Teatro d’oggi”, traduttore, Fiume 1920- Firenze 2015.

40 Ulisse è il nome di battaglia da partigiano, giornalista, scrittore, politico (tre legislature per il PCI), Vinchio (At) 1912-Milano 1984.

41 Saggista, giornalista, critico teatrale, fondatore nel marzo del 1945 de “Il Calendario del popolo”, uno dei periodici del PCI più letti, destinato alla diffusione popolare della cultura. Napoli 1890 - Milano 1969.

42 Critico teatrale e docente, regista e sceneggiatore. Roma 1922-2008.

questo fu il nome che si dette ai primi esperimenti – fu realizzata a Budapest nel 1949, in occasione del II° Festival Internazionale della Gioventù, Sartarelli ha parlato dei molti esperimenti e delle molte realizzazioni, al centro e nelle varie città italiane, e ricordato il concorso a premi fra i complessi del Teatro di Massa, realizzato quest'anno a cui hanno partecipato le città di Bologna, Modena, Livorno, Forlì, Siena, Rimini, Roma e Pisa. In molte città si va sviluppando una organizzazione stabile, fluttuante in altre, ha detto il relatore; comunque, in venti città di provincia il Teatro di Massa si è costituito organizzativamente, ha fatto i suoi primi spettacoli, ha creato nuovi quadri e ha gettato un seme che garantisce uno sviluppo quantitativo e qualitativo. Questi complessi hanno già una vita culturale autonoma, prendono iniziative per proprio conto, partecipano a manifestazioni, a feste e a sfilate. In altre città invece si è svolta una attività minore. [...]

Il regista Sartarelli ha dichiarato che la sorpresa maggiore di quest'anno è stata l'esperienza fatta da Ubalducci a Cattolica con le opere sopra citate⁴³. “La vita di Gramsci”, una conferenza sceneggiata che usa il trasparente in forma strettamente narrativa. Esso è stato arricchito dall'introduzione di nuovi mezzi tecnici per la proiezione sul trasparente di vetrini a mezzo di sfondometri⁴⁴.

La relazione afferma la necessità di organizzare i complessi del Teatro di Massa in una grande organizzazione nazionale e in associazioni cittadine, allo scopo di raccogliere tutti i gruppi teatrali sorti alla base sulla esperienza del Teatro di Massa, nelle loro forme più varie, ed anche gruppi corali e gruppi di balletti.

Sartarelli ha anche dichiarato che il Teatro di Massa dovrà essere

43 La prima è sulla vita dei pescatori di quella città, la seconda è *La vita di Gramsci*

44 Una sorta di lanterna magica creata dagli operai delle officine Galileo di Firenze. La fonte è una lettera del 1.03.1987 di Sartarelli a Leonesi (Archivio Leonesi). E'interessante osservare che alla fine degli anni Settanta del secolo scorso sia proprio la FLOG (Fondazione Lavoratori Officine Galileo) a promuovere l'importante rassegna internazionale di musica etnica *La musica dei popoli* e in seguito *La rassegna del film etnomusicale*, promosse entrambe da Diego Carpitella, menzionato quale collaboratore del TdM e di de Martino nella suddetta lettera.

un forte richiamo per il teatro professionistico, con i suoi tecnici, con i suoi autori, con i suoi registi, con i suoi attori. “Noi dobbiamo validamente collaborare con essi, perché abbiamo la possibilità di offrire loro un campo vergine, pronto a ricevere tutti questi lavori che il teatro ha come patrimonio della tradizione, della cultura, ma tutti quei nuovi testi che nasceranno, mano a mano, per le esigenze in questo campo”.

Sartarelli ha concluso affermando che il successo conseguito dal Teatro di Massa egli crede sia dovuto principalmente al fatto che attraverso nuovi contenuti, ha espresso le esigenze popolari del teatro. Un'altra ragione del suo successo è il clima stagnante del teatro ufficiale, che si limita a soddisfare esigenze strettamente culturali e artistiche valide per un ristretto pubblico.

Il regista Sartarelli si è detto sicuro che, al termine di questo Convegno, tutti si adopereranno con più slancio, con più sicurezza, con più capacità, per realizzare le direttive che ne scaturiranno. “C'è ormai un'attesa – egli ha dichiarato - c'è, soprattutto, la fiducia delle masse popolari verso il nostro teatro. Noi non deluderemo né questa attesa, né questa fiducia. Il Teatro di Massa sarà la scuola per la formazione di giovani, il crogiuolo che tempererà le nuove forze, sarà l'elemento di unione per una collaborazione con altre forze, per innalzare l'edificio di un grande teatro popolare, di un teatro veramente nazionale”⁴⁵.

Seguiamo l'andamento dei lavori della prima giornata attraverso il secondo degli articoli de “L'Unità” di Angelo Sabatini datato 21 dicembre 1951.

Nel pomeriggio di ieri, intanto, al Convegno si erano svolti, oltre alla relazione di Marcello Sartarelli, numerosi dibattiti, con l'intervento di vari delegati, tra cui quelli di Siena, Forlì, Bologna, Cattolica, Livorno, Rimini, Genova, Modena, Reggio Emilia, Imperia, Ravenna. Alcuni interventi, come quelli di Andrea Zennaro di Roma, scrittore e regista, e di Guazzotto⁴⁶, critico teatrale de “L'Unità” di Torino, nonché dell'indipendente Missirini di Forlì,

⁴⁵ Sabatini A., *Costituire un'associazione nazionale per potenziare il Teatro di Massa*, in “L'Unità”, 20 dicembre 1951.

come di altri studenti e intellettuali non comunisti, avevano centrato vari problemi e suscitato feconde polemiche sulla necessità di un testo non propagandistico, ma un testo che soddisfi anche una vasta esigenza culturale, sulla necessità che il Teatro di massa agisca nell'ambito stesso del teatro e non come suo nemico.

Il delegato di Roma, Argentieri⁴⁷, aveva riferito su una fiorita attività di piccoli complessi democratici operanti nella capitale e Gianni Rodari, direttore del "Pioniere", che aveva illustrato in particolare l'attività nel campo del teatro e delle pubblicazioni teatrali in seno alle organizzazioni popolari dei ragazzi. Egli ci ha detto che alle olimpiadi del Teatro, indette dall'A.P.I. quest'anno hanno partecipato ben 243 piccoli complessi. In tutta Italia si contano ormai 350 complessi di ragazzi, che svolgono un'attività organizzata.

La giornata si era conclusa con un vivace e applaudito intervento di Davide Lajolo, direttore de "L'Unità" di Milano, che metteva in rilievo come il teatro di massa debba allontanarsi da un certo schematicismo, che lo può rendere freddo.

Nella definizione di "Teatro di massa" è già compreso il significato che esso ha, che ad esso dobbiamo dare, nel senso che il "Teatro di massa" non può essere concepito come antagonista del "teatro".

"La stampa democratica – dichiara Ulisse – deve aiutare molto questo teatro con articoli, recensioni e molto di più dobbiamo muoverci in direzione di quegli uomini che non marciano sulla nostra strada, per interessarli al Teatro di massa, per portarli in mezzo a noi, per apprendere da loro ciò che possono insegnarci, per insegnare a loro ciò che noi sappiamo".

"Noi sappiamo parlare a tutto il popolo perché le nostre lotte sono le lotte del popolo italiano, e non ci sarà così difficile farlo anche in direzione del Teatro di massa", egli concludeva.

Nella seconda ed ultima giornata dei lavori, sempre raccontata dall'articolo de "L'Unità" del 21 dicembre, il dibattito prosegue sot-

46 In realtà Guazzotti, partigiano, giornalista e critico teatrale, organizzatore e docente teatrale. Alessandria 1928-Como 2002.

47 Critico cinematografico, storico del cinema. Pescara 1927-Roma 2017

to la direzione del responsabile del settore cultura del P.C.I. Carlo Salinari, presente Giancarlo Pajetta.

Si susseguono tre relatori, l'ultimo dei quali, Luciano Lucignani, interviene sui testi teatrali. Prende quindi la parola Ernesto de Martino, il cui lungo intervento, oltre che occupare gran parte dell'articolo gli fornisce anche il titolo: *Il teatro di massa ed il folclore popolare*.

L'intervento di de Martino verrà trattato separatamente al termine della cronaca del Convegno. Gli ultimi interventi e gli eventi della seconda ed ultima giornata dei lavori vengono descritti nel terzo degli articoli de "L'Unità", datato 22 dicembre 1951

Il contenuto dell'intervento di Schacherl, da come viene riportato, sembra marcare la sua presa di distanza nei riguardi del creatore del TdM:

Quest'ultimo ha messo in rilievo i grandi elementi positivi del Teatro di Massa e ha dichiarato che il regista Sartarelli, fautore di questo nuovo genere teatrale, ha capito umanamente il problema, lo ha capito più con il cuore che con il cervello ed è bene che sia stato così, perché soltanto con il cuore si può conquistare il popolo⁴⁸.

Sull'antagonismo, reale o presunto del TdM nei riguardi del teatro tradizionale Bruno Schacherl ritorna anche nel suo articolo sul "Quaderno dell'Attivista" del gennaio 1952 riferendo che "in un Bollettino rionale dei 'Partigiani della Pace'⁴⁹ di Livorno, nell'entusiasmo per il Teatro di massa, si è gridato addirittura un "basta!" alle marce tragedie borghesi di un Shakespeare!" Lo stesso autore sostiene che "per il modo particolare come si è formato e sviluppato, il teatro di massa va ancora incontro a rischi di settarismo, che del re-

48 Sabatini A., *Il teatro di massa ed il folclore popolare*, in "L'Unità", 22 dicembre 1951.

49 Movimento nato a Parigi nell'aprile del 1949 per l'interdizione dell'arma atomica e per la promozione di un patto di pace tra le cinque grandi potenze costituenti il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite.

sto i suoi organizzatori e dirigenti considerano quasi sempre con serietà [...] o ancora che una sorta di avanguardismo intellettualistico si sia sovrapposto alla giusta esigenza di espressione dei nuovi contenuti sociali e politici.”

Giulio Trevisani, direttore del “Calendario del popolo” polemizza con un giudizio espresso nel suo intervento da de Martino secondo il quale anche un teatro di quattro o cinque persone può essere un teatro di massa. Secondo lui si tratta soltanto di una filodrammatica, magari di tipo nuovo, progressivo. Secondo Trevisani anche le filodrammatiche dovranno cambiare e attraverso un cambio di repertorio, diventeranno filodrammatiche democratiche, di tipo nuovo. Inoltre, i copioni dovranno essere scritti in forma collettiva ed anche al Teatro di massa dovranno essere estese le sovvenzioni, peraltro irrisorie, previste per il teatro tradizionale.

È Giancarlo Pajetta che conclude gli interventi.

L'On. Pajetta ha messo subito in risalto che il teatro di massa è una cosa vitale e che bisogna far sì che esso susciti in tutto il paese quell'interessamento e quell'entusiasmo che ha suscitato ovunque è stata intrapresa questa nobile iniziativa culturale.

Il problema che hanno di fronte gli uomini che si occupano del Teatro di massa non è di rendere questo più difficile, più elevato, ma di renderlo ancora più semplice, ancora più alla portata del popolo, e di estenderlo soprattutto nel Mezzogiorno, dove le masse lavoratrici sono in movimento. Bisogna snellire il Teatro di massa, liberarlo di quei difetti che ancora affiorano.

L'on. Pajetta ha dichiarato che i complessi del Teatro di massa esistenti devono compiere dei giri artistici nelle varie province, di modo che gli operai di queste province visitate si appassionino allo spettacolo e alla forma culturale nuova, ed esigano e creino un loro Teatro di massa. Ha ricordato anche che siamo in un'epoca nella quale occorre non dimenticare della vita vissuta, non dimenticare la grande lotta di liberazione, le lotte del lavoro, gli scioperi,

ecc., e che queste lotte del popolo devono trovare la loro rappresentazione nel Teatro di massa⁵⁰.

Purtroppo, gli atti del Convegno di Forlì non ci sono, ottimisticamente direi, ancora pervenuti, quindi non sappiamo quale passaggio dell'intervento di Pajetta ne giustifichi la caustica sintesi che ne fa Leonesi nel suo *Romanzo*⁵¹: "Poi arrivò Pajetta a dare il colpo di grazia: di massa era tutto ciò che rientrava nel grande reticolo 'del culturalmente valido'"⁵².

La cronaca de "L'Unità" ci informa che al termine dei lavori vengono nominati i componenti del comitato promotore della Associazione nazionale del Teatro di Massa nel quale sono inclusi tutti i relatori già menzionati, tra cui de Martino, oltre ai rappresentanti dei complessi dei principali TdM, tra i quali Luciano Leonesi, Gianni Rodari per l'A.P.I. e ai rappresentanti degli organismi di massa.

Vengono proclamati i vincitori del concorso 1951 del Teatro di Massa indetto dalla Associazione nazionale Amici dell'Unità che vede assegnare una coppa fuori concorso ai complessi di Bologna e di Modena "per l'imponenza degli spettacoli dati e per la riconferma della grande organizzazione esistente, anche in relazione alle manifestazioni di Teatro di massa ". Vince il concorso Forlì con lo spettacolo *Sorrisi e schioppettate di Romagna*, scritto da Angelo Sabatini, il giornalista cronista del Convegno⁵³, al secondo posto Livorno⁵⁴, al

50 Sabatini A., *Il teatro di massa ed il folklore popolare*, in "L'Unità", 22 dicembre 1951.

51 Leonesi M., *Romanzo*, cit. p. 130.

52 Ben altro è il tono del suo articolo sul Convegno di Forlì pubblicato su "La lotta" il 28.12.1951.

53 Su "L'Unità" del 21.10.1951 con il titolo *Il teatro di Forlì c'è una colorita recensione di Davide Lajolo della presentazione di questo spettacolo a Cesena*.

54 Con lo spettacolo *Il nostro quartiere* di Massimo Ghiara, Valentino Orsini e dei fratelli Taviani.

terzo posto, a pari merito, Rimini, Siena e Roma. Da ultimo tutto il Convegno si trasferisce a Cattolica per assistere alla conferenza sceneggiata di Giuseppe Ubalducci⁵⁵ *La vita di Gramsci*, terzo premio con Siena e Roma.

Nell'articolo di Sabatini del 21 dicembre l'intervento di de Martino viene raccontato come segue:

Quindi Ernesto De Martino ha svolto un lungo intervento sul Teatro di massa e il folclore. Egli ha dichiarato, innanzitutto, che non crede di potere impostare nei suoi giusti termini il problema del rapporto tra Teatro di massa e folclore senza prendere le mosse dal valore e dalla funzione del Teatro di massa nell'attuale momento della vita culturale della nazione. "Del resto non si tratta, soltanto – ha proseguito il prof. De Martino – di rapporti fra Teatro di massa e teatro tradizionale ma di una questione più ampia: del valore della funzione del Teatro di massa nella formazione dell'umanesimo socialista".

Ricordata l'importanza fondamentale di Antonio Gramsci nella vita culturale nazionale, il relatore ha detto che il primo tentativo fallito di creare una cultura nazionale si è avuto nel Risorgimento; il secondo grande tentativo di unificazione, sotto la spinta della Resistenza e della Liberazione, cioè sotto la spinta della prima grande esperienza popolare nazionale in atto, sta davanti a noi. Vi è un gruppo di intellettuali, nel campo della narrativa, della pittura, del cinema, del teatro dialettale, della poesia dialettale⁵⁶, che ormai è persuaso che la cultura tradizionale ha esaurito il proprio destino espressivo, e si lega al mondo popolare, va incontro ad esso e cerca di rivivere il dramma reale del popolo. Vi è pure un moto popolare verso la cultura che si esprime attraverso lo sblocco del folklore tradizionale.

"Il folclore – ha dichiarato De Martino – è sempre esistito, anche il folclore di protesta contro le forme di governo c'è sempre stato".

55 Probabilmente: partigiano, Cattolica 1922.

56 Va ricordata la partecipazione di de Martino alla giuria del premio Cattolica di poesia dialettale.

“Il Teatro di massa può essere un crogiuolo per l’unificazione culturale italiana. Come possa essere questo crogiolo, come lo possa essere nel modo migliore e più efficace, questo è il nostro problema. La prima necessità è l’innesto del “copione” nella vita culturale popolare, cioè l’innesto del folclore”.

Quale folclore? Si è chiesto il relatore. Folclore soprattutto progressivo. Il folclore progressivo rappresenta l’anello completo, storico fra intellettuali, autori di copioni e popolo.

“Noi dobbiamo avvicinare quelle poche personalità che conoscono la produzione del folclore regionale, anche se appartengono a correnti politiche diverse. Bisogna prendere le vecchie tradizioni liberandole da ciò che vi è in esse di attuale⁵⁷ e legarle col nuovo. L’autore di un copione deve tener conto di tutte le esperienze folcloristiche”.

De Martino ha concluso il suo efficacissimo intervento con alcune critiche a quanto esposto in precedenza da alcuni delegati.

L’intervento di de Martino viene ampiamente recepito come possiamo semplificativamente constatare nell’articolo di Schacherl dove, tra l’altro, si sottolinea la necessità del collegamento del TdM con le tradizioni del folclore progressivo e in quello di Muzii dove si assegna a questo teatro il ruolo di “ricercatore ed elaboratore di folclore progressivo, sbloccando così una situazione di stagnazione culturale ed avvicinando su questa base comune gruppi urbani e contadini.”

Sul numero di maggio del 1952 della rivista “Emilia” de Martino rielabora, il proprio intervento e lo pubblica con il titolo *Il mondo popolare nel teatro di massa*⁵⁸.

Questo articolo affronta alcuni dei temi principali discussi nel corso Convegno di Forlì. Nella sua parte iniziale ricalca l’intervento pubblicato su “L’Unità” riprendendo il giudizio di Gramsci in *Letteratura e vita nazionale* secondo il quale il termine “nazionale” non coincide con “popolare” per via della lontananza degli intellettuali

⁵⁷ Si tratta di un evidente refuso. Va inteso come “inattuale”.

⁵⁸ De Martino E., *Il mondo popolare ...*, cit.

dal popolo e dal loro carattere di “casta”. Ma i recenti eventi politici, la resistenza e la liberazione, hanno determinato “un forte movimento politico nazionale dal basso” ed avviato un moto di unificazione della cultura nazionale, di fondazione di un nuovo umanesimo, di un movimento di intellettuali ed artisti, attraverso le loro opere, verso il mondo popolare, al quale corrisponde il rifiorire della poesia popolare e lo sblocco del folklore tradizionale in folklore progressivo.

Scrivete de Martino che in tale quadro:

Deve essere valutato il movimento del teatro di massa, il valore, la funzione, la prospettiva di questo movimento. Il teatro di massa, infatti, rappresenta uno dei più caratteristici punti di incontro fra intellettuali e mondo popolare, fra scrittori, pittori, registi, folkloristi ecc., che stanno sbloccando la tradizione di casta della cultura italiana, e operai e contadini e popolani in genere, che dopo avere creato la nuova situazione politica e sociale emersa dalla resistenza e dalla liberazione, si apprestano a rinnovare anche il loro mondo culturale, facendo rapidamente giustizia del vecchio “pittresco” folklore, e sbloccandosi anche loro dalla tradizione dispersa, frammentaria, incoerente di un'epoca in cui erano ancora servi senza fermento di libertà. Da questa impostazione generale del problema del teatro di massa si ricava, mi sembra la giusta impostazione di tutte le questioni particolari che gli sono collegate, come p. es. la questione del folklore, degli argomenti narrati, dei mezzi tecnici impiegati, del numero degli attori e delle scene, del dialetto e infine del rapporto col teatro tradizionale. Per quanto riguarda la prima questione è evidente che il teatro di massa ha rapporti naturali con la materia folkloristica, e in genere con la vita culturale concreta delle masse popolari. Tali rapporti sono stati finora scarsi, occasionali, dilettantistici, e di ciò risentono i copioni esistenti, nei quali talora si avverte che il linguaggio dell'intellettuale è stato prestato al popolano-attore, e che la psicologia popolare e lo stile del sentire nella sua concretezza regionale o locale non sono stati rispettati, o che il patrimonio di canti e balletti popolari è scarso o non organicamente inserito nella vicenda, ecc. In altri termini l'innesto del copione nella vita culturale delle masse popolari non

trova ancora tutte le sue condizioni culturali, ed è esattamente il teatro di massa, come movimento che deve provvedere a facilitare il formarsi di tali condizioni. Più esattamente dovrà provvedervi il lavoro di raccolta folkloristica, sia dei prodotti tradizionali ancora validi, sia dei prodotti del cosiddetto folklore progressivo. E inoltre necessario esaminare se le forme ancora, in vita delle rappresentazioni popolari (p. es. i Maggi) possono essere riadattate al teatro di massa. È augurabile che si istituiscano rapporti con studiosi di folklore e di musica popolare, e che al fine di portare alla luce determinati prodotti folkloristici e determinati attori popolari (cantastorie, stornellatori, ecc.) si indicano regionalmente o localmente ampie rassegne folkloristiche.

Per quanto riguarda la questione degli argomenti narrabili col teatro di massa, non mi pare che sia il caso di porre limitazioni di sorta. Ciò che importa è che lo spettacolo rappresenti, scenicamente risolta, la nuova presa di coscienza che il popolo italiano ha effettuato della propria storia passata e del proprio destino futuro. Certamente da tale presa di coscienza nascono per il teatro argomenti e temi nuovi, ma anche un modo nuovo di valutare e di rappresentare argomenti e temi tradizionali⁵⁹. È ovvio che tutti gli episodi e gli eventi più salienti della storia d'Italia possono essere trattati dal teatro di massa, dal tumulto dei Ciompi alla repubblica partenopea, dalla repubblica romana del '49⁶⁰ alla spedizione dei mille, dal tentativo di David Lazzaretti ai fasci siciliani, etc. etc. D'altra parte anche situazioni tradizionali, anche il dramma passionale, può diventare materia per il teatro di massa, purché si fac-

59 Confrontando l'articolo pubblicato su Emilia e il dattiloscritto intitolato *Note sul teatro di massa* contenuto nel dossier 6.10 dell'Archivio che porta il suo nome e del quale si dirà in seguito, si può osservare che i testi sono identici ad eccezione di questo breve passo che risulta mancante nella versione pubblicata: "Solo un evidente settarismo culturale e immediati interessi propagandistici potrebbero suggerire di limitare gli argomenti e i temi a episodi della resistenza e della liberazione, della occupazione delle terre o delle fabbriche, alla vita dei militanti della classe operaia, e simili. Per quanto sia comprensibile che i copioni fino ad oggi esistenti trattino di fatto, in grande prevalenza questi temi,"

60 Il primo copione scritto da Sartarelli per il TdM nel 1948, non rappresentato, si intitola *Festival notturno del Risorgimento italiano* ed è incentrato sulle vicende della repubblica romana.

cia valere nel racconto sceneggiato la nuova presa di coscienza maturatasi nel mondo popolare. Sarebbe anche un grave errore voler teorizzare sui mezzi tecnici, chiudendo così il teatro di massa in determinate formule sceniche: in primo luogo una dozzina di copioni sono assai pochi per stabilire una certa tradizione tecnica, in secondo luogo non vedo come una tradizione tecnica possa caratterizzare un certo teatro, poiché con trasparenti e vetrini e speaker è possibile imbastire anche uno spettacolo non popolare. Anche la quistione del numero degli attori e delle scene mi sembra oziosa, poiché la qualifica “di massa” associata a “teatro” non si riferisce alla quantità, degli attori, ma piuttosto alla possibilità che lo spettacolo realizzi di fatto una esperienza culturale unificatrice, e sia, come tale, spettacolo per larghe masse popolari e non solo per una più o meno ristretta cerchia di intellettuali. Noi non dobbiamo dunque imprigionare e solidificare in determinate formule tecniche questa fluida materia di esperimenti culturali che è il teatro di massa : lasciamo all'autore di copioni decidere se impiegare attori popolari o professionisti⁶¹, o gli uni e gli altri insieme, se usare vetrini e trasparenti e speaker oppure attenersi alla tecnica tradizionale o addirittura inventarne delle nuove, se fondere organicamente alla vicenda narrata determinati prodotti del folklore locale o se incorporare la vita culturale popolare in altra forma non strettamente folkloristica, se lasciare largo posto alla improvvisazione degli attori o dare carattere impegnativo al copione, e infine se e in che misura far comparire il dialetto nel dialogo.

Su quest'ultima quistione occorre soffermarci un momento. La presenza in Italia di dialetti è una chiara testimonianza della mancata unificazione della nazione italiana: ciò significa che quando tale unità sarà formata i dialetti avranno esaurito il loro destino espressivo, o almeno lo andranno rapidamente esaurendo. Ciò significa anche che il teatro nazionale-popolare, quando sarà costi-

61 L'utilizzazione di attori professionisti nel TdM, anzi di “attori popolari e professionisti insieme”, avrà luogo, a mia conoscenza, un'unica volta nella storia del TdM, mesi dopo la pubblicazione di questo articolo, il 25 e 26 novembre del 1952 a Livorno, al Teatro Goldoni, in occasione dello spettacolo *Marco si sposa* di Orsini, Ghiara, Palla, Paolo e Vittorio Taviani, come si legge a pg. 5 del Bollettino n. 2, Novembre – Dicembre 1952, del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare.

tuito, sarà fundamentalmente teatro in lingua e non in dialetto. Ma il teatro di massa, che è movimento verso il teatro nazionale-popolare, ma non è ancora questo teatro, non può non tener conto della situazione reale nella quale è oggi la vita culturale del popolo italiano, e non può quindi non fare più o meno larghe concessioni al dialetto. Questo vale soprattutto per l'Italia meridionale e per le isole (ma io penso anche alla Romagna e ad altre regioni del centro e del nord). Se effettivamente vogliamo che il contadino lucano o calabrese o siciliano o sardo senta come suo il teatro di massa, e ci vada, e lo ami e lo sostenga e lo difenda starei per dire con la stessa energia con la quale difende la terra che ha occupato, o il salario conteso o la propria famiglia minacciata dalla fame, è necessario che le storie narrate gli siano culturalmente vicine, cioè, oltre tutto, siano espresse nella stessa lingua della sua fatica, dei suoi affetti, dei suoi odi e delle sue ribellioni.

[...] Ultima quistione, il rapporto fra teatro di massa e teatro tradizionale. Tale quistione, così astrattamente impostata, non ha nessuna ragione di essere. Quale significato infatti può avere il rapporto fra i pochi copioni esistenti di alcuni coraggiosi autori e i grandi modelli di Eschilo, Shakespeare e Molière? Il grande teatro è di ogni tempo, e ogni polemica contro di esso avrebbe per effetto solo di suscitare il riso. Il problema è un altro. Il grande teatro si lega sempre organicamente alla società del suo tempo e ne risolve scenicamente ciò che più profondamente la commuove e la spinge. Si lega allo stesso modo il nostro teatro nazionale alla società sua e al suo movimento reale? Il problema reale, concreto, accettabile è dunque un altro: qual è il rapporto del teatro di massa, con la situazione attuale del teatro in Italia, cioè del teatro di massa con quel complesso di fatti strutturali e sovrastrutturali a cui si è convenuto dare il nome di "crisi del teatro"?

A mio avviso, il teatro di massa è in primo luogo movimento del teatro italiano verso un teatro nazionale popolare, cioè verso un teatro che realizzi sul suo proprio terreno quella unificazione che è in corso su tutto il fronte culturale nazionale. In secondo luogo, il teatro di massa è la forma organizzata di questo movimento, il suo stimolo, la sua guida, e la sua avanguardia. Come strumento di movimento, come forma organizzata, di progresso verso il teatro nazionale-popolare, il teatro di massa non è soltanto un insieme di

autori e di copioni, di complessi teatrali e di spettacoli, e infine di masse popolari spettatrici o partecipi del racconto sceneggiato, ma deve anche essere un organismo, un'associazione, che promuova e coordini tutti questi elementi, e soprattutto moltiplichi e capitalizzi le esperienze unificatrici.

Come movimento organizzato, come associazione, il teatro di massa ha il compito di accelerare il formarsi di quelle condizioni culturali, di quel "clima", che favoriscono la nascita di copioni validi. Per assolvere questo suo compito, l'associazione del T.d.M., e lo stesso teatro di massa come spettacolo, debbono mantenersi fedeli per quanto possibile alla loro natura di movimento, ben definito come direzione complessiva e come obiettivo, come rapporto con la situazione concreta, attuale della cultura nazionale, ma in ogni modo sempre movimento, fluido sviluppo di tentativi e di esperienze.

[...] A me pare che sia necessario avere il coraggio di restare movimento per il rinnovamento del Teatro e per la formazione del teatro nazionale popolare nel più vasto quadro della unificazione culturale della nazione: e mi pare anche che, fermo questo punto e tutto ciò che esso comporta, occorre lasciare la più ampia possibilità di esperienze negli autori, negli attori e nel pubblico⁶².

Questo articolo, riportato nella sua quasi integralità, tratta in maniera esauriente ed organica tutti i temi su questo argomento che de Martino affronterà nei suoi successivi articoli sul TdM e ne prefigura ogni possibile sviluppo che, come vedremo, questo teatro negli anni immediatamente seguenti non ha conosciuto.

La costruzione del Centro nazionale del teatro e dello spettacolo popolare

Tra i materiali inediti di Ernesto de Martino contenuti nell'Archivio a lui intitolato custodito dalla sua compagna Vittoria de Palma, descritti nel "Regesto" di Roberto Pastina, digitalizzati dalla Associazione Internazionale Ernesto de Martino, vi sono due quaderni, che ho potuto visionare grazie a Clara Gallini, denominati 6.2 e 6.3, dal nome del raccoglitore 6 che li contiene, trascritti e an-

⁶² De Martino E., *Il mondo popolare ...*, cit., pp. 92-93.

notati da Adelina Talamonti, che si riferiscono agli anni 1951 e 1952 e riguardano, tra l'altro, i soggiorni di de Martino in Romagna e in Lucania.

Nel quaderno 6.3, redatto per la prima parte in Romagna, gli appunti documentano, tra l'altro, l'impegno di de Martino nella costruzione dell'organizzazione nata dalle decisioni del Convegno di Forlì.

Incrociando tali appunti con quelli di Giovannino Brandolini, di cui alle pagine precedenti, siamo in grado di dare una data certa di riferimento a venti delle prime ventun pagine del quaderno che si riferiscono ad un incontro tenuto a Rimini il 31 gennaio 1952.

Dagli appunti di Brandolini, che accompagna de Martino alla riunione, apprendiamo quali siano i partecipanti, Gobbi⁶³, Del Guercio⁶⁴ e un compagno della Federazione del PCI di Rimini e quale ne sia l'argomento: 1) la costituzione del *Centro Nazionale del Teatro e dello Spettacolo Popolare* 2) la proposta di una rassegna folkloristica romagnola.

La pagina 2 del quaderno 6.3 di de Martino lo conferma:

Rimini

- Risultanze del Convegno di Forlì.
- Associazione del teatro di massa.
- Associazioni del teatro e dello spettacolo popolare.
- Lettura e commento dello Statuto
- Compiti generali derivanti dall'Associazione:
 - a) Allargamento del lavoro
 - b) Adesione al Centro dei complessi esistenti.
 - c) Adesione al Centro di singoli uomini di cultura.
 - d) eventuale costituzione di un centro provinciale.
- Compito specifico:

63 Dante Gobbi, responsabile della Commissione Culturale del PCI di Ravenna e in seguito corrispondente per gli Esteri de "L'Unità".

64 Antonio Del Guercio, della Federazione del PCI di Bologna. Illustre storico e critico dell'arte, accademico. Parigi1923-Roma 2018.

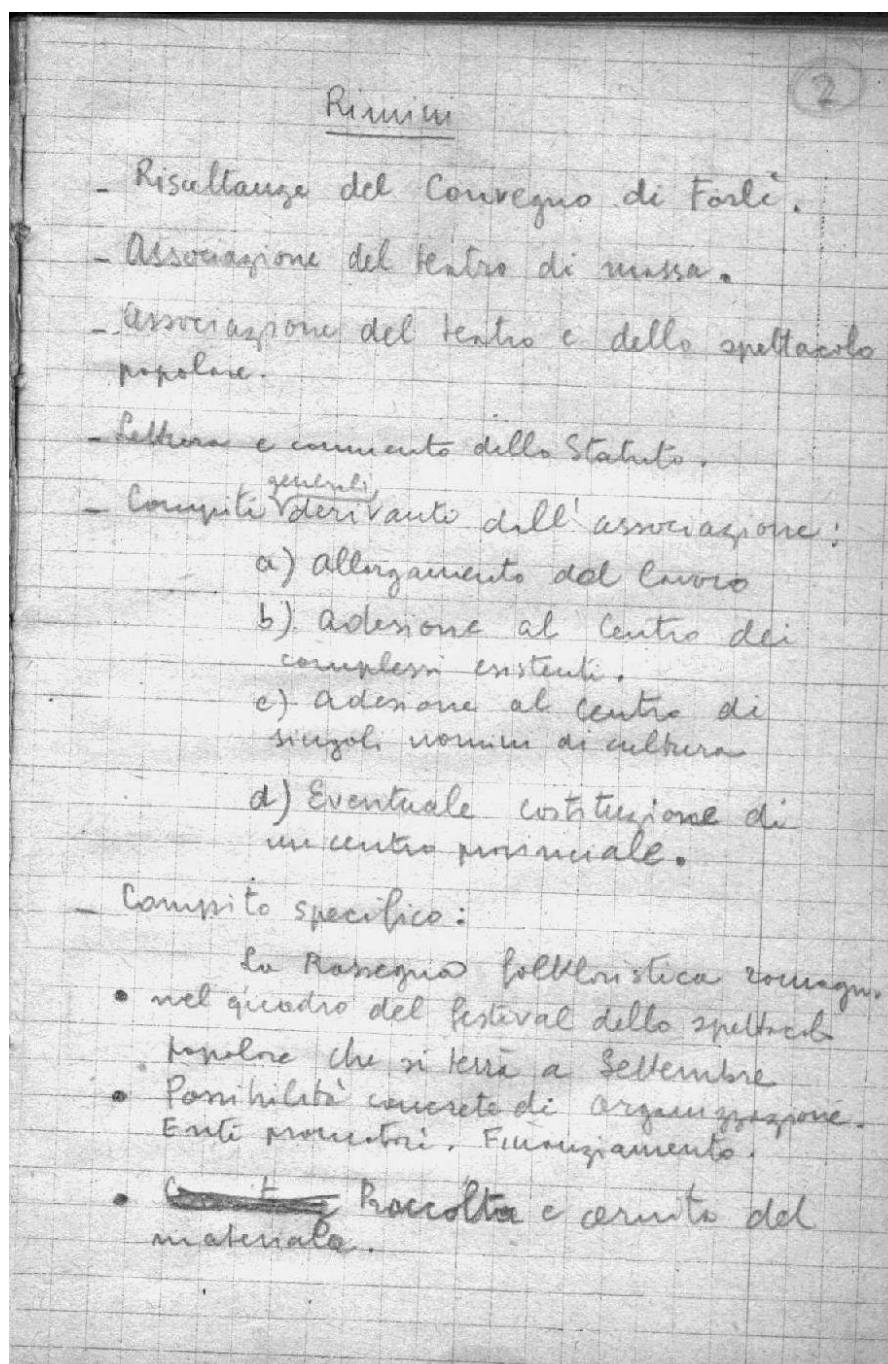
La Rassegna folkloristica romagnola

- nel quadro del festival dello spettacolo popolare che si terrà a Settembre

- Possibilità concrete di organizzazione

Enti promotori. Finanziamento.

- Raccolta e cernita del materiale



Le pagine successive del quaderno contengono un elenco di località del riminese correlate con generi e gruppi musicali, nominativi di musicisti e intellettuali, gruppi teatrali, indicazioni di gruppi teatrali a Ravenna, Bagnacavallo, Lugo, Massa Lombarda, nominativi di autori dialettali e di responsabili di vari organismi candidati ad essere associati al Centro o a prendere parte alle prossime attività.

Una pagina contiene un appunto indirizzato a Sartarelli e riguarda il TdM di Rimini che, come abbiamo visto, al Convegno ha messo in scena gli spettacoli sulla vita di Gramsci e quella dei pescatori di Cattolica.

Negli appunti oltre ai nominativi di alcuni musicisti compare anche quello di Renato Besteghi⁶⁵, ed il riferimento ai suoi balletti popolarreggianti. Va segnalato il testo di una lettera a indirizzata Bondi⁶⁶, segretario della FGCI di Ravenna, evidentemente, referente politico di de Martino:

Caro Bondi,

Ti invio come d'accordo Piano di lavoro da realizzarsi entro il 1° marzo

65 Partigiano, responsabile di molte relazioni commerciali, per conto del PCI, tra l'Italia e numerosi Paesi dell'Europa centro-orientale, Urss, Africa e America Latina. Nel Romanzo di Leonesi è l'amico comunista che lo coinvolge nelle vicende del TdM, è il coreografo degli spettacoli bolognesi del TdM e il creatore del "Saggio dei 3000", ovvero della "Parata della Gioventù per la pace, 1951", una manifestazione ginnico-folkloristica-coreografica, svoltasi nel giugno di quell'anno allo Stadio comunale di Bologna. Bologna 1925-Roma 2019.

66 Giuliano Bondi, avvocato, mi ha comunicato di avere partecipato alla riunione avvenuta presso la federazione comunista di Ravenna insieme a de Martino nella quale si è discusso del suo viaggio nella "Bassa" (Conselice), vedi l'articolo *Il folklore progressivo emiliano*, ma di non avervi partecipato. Ricorda il nome di Silvio Gemignani che lo ha accompagnato. Bondi ricorda anche un suo viaggio da Forlì a Rimini con Gianni Rodari per assistere ad uno spettacolo del TdM in quella località. Ravenna 1929.

Per il Centro

- a) Censimento di tutte le forze del teatro e dello spettacolo esistenti nel Riminese (secondo le modificazioni dell'articolo 2 dello statuto) e relazione al Centro Nazionale sulla loro natura, entità numerica, repertorio abituale, influenze o dipendenze politiche, possibilità di influenzamento da parte nostra etc. ;
- b) Elenco dei complessi o dei singoli che aderiscono al Centro (secondo le ind. dell'art. 2 dello St .)

b¹ formazione di un comitato di lavoro locale, di cui è responsabile Corvi, con i seguenti compiti [...]

- c) Per la rassegna folkl.

Raccolta dattiloscritta e trascrizione musicale del materiale folkloristico del riminese.

- d) Organizzazioni di una serie di serate folkloristiche a Borgo S. Giuliano, Borgo Marino, Borgo S. Andrea, S. Arcangelo etc., in modo che io possa ai primi di Marzo prendere contatto diretto con questo materiale e iniziarne la cernita. E' da tenere presente che non potrò restare a Rimini più di tre-quattro giorni⁶⁷.

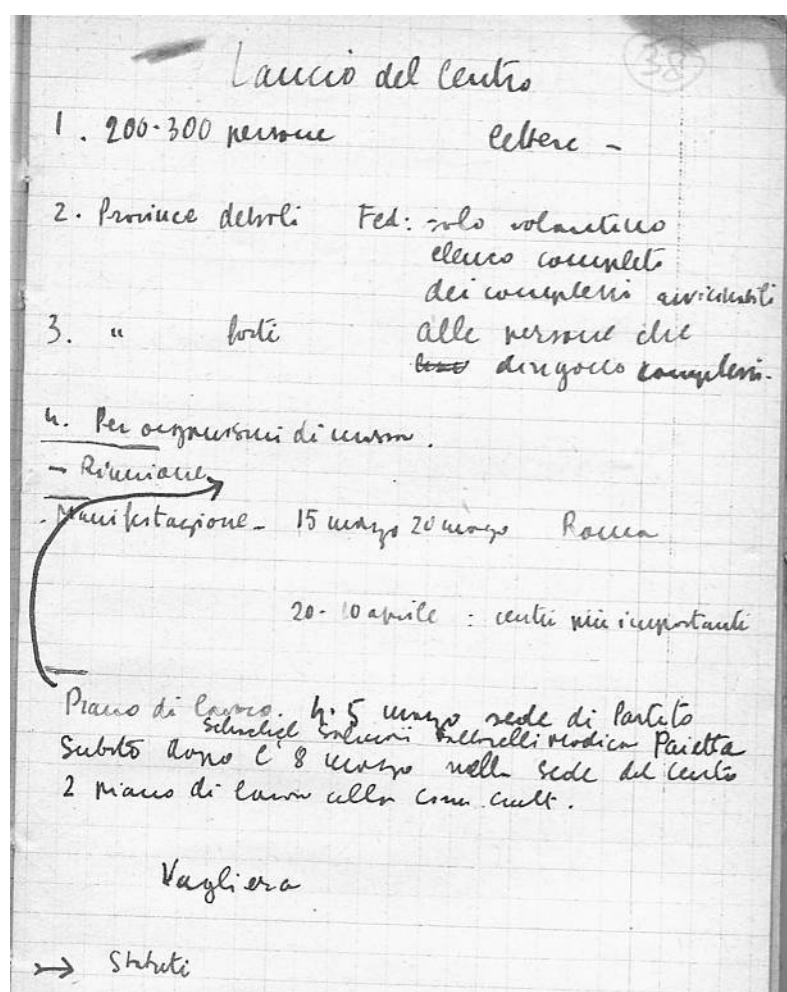
Seguono altri appunti contenenti elenchi di vari gruppi e musicisti appartenenti ad altre località della Romagna, un piano di lavoro per la raccolta di canti nel forlivese. Tra i nominativi spicca il nome prestigioso del famoso compositore e musicologo romagnolo Francesco Balilla Pratella⁶⁸.

⁶⁷ Archivio E. de Martino, 6.3.5-b; 6.3.6-a.

⁶⁸ De Martino è in contatto con lui dal 1950 in occasione della fondazione del Centro Etnologico Italiano, come ci informa alla pg. 65 di *Note di campo* Clara Gallini curatrice dell'opera (E. de Martino, Argo Editore, Lecce 1995). Compositore e teorico della musica futurista. Studioso della musica e del canto popolare romagnolo che ispirarono anche alcune delle sue composizioni, fondò tra le due guerre anche alcuni complessi corali che ne riproponevano il repertorio. Le future ricerche sui suoi rapporti con de Martino e il Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare andranno svolte presso la Biblioteca civica di

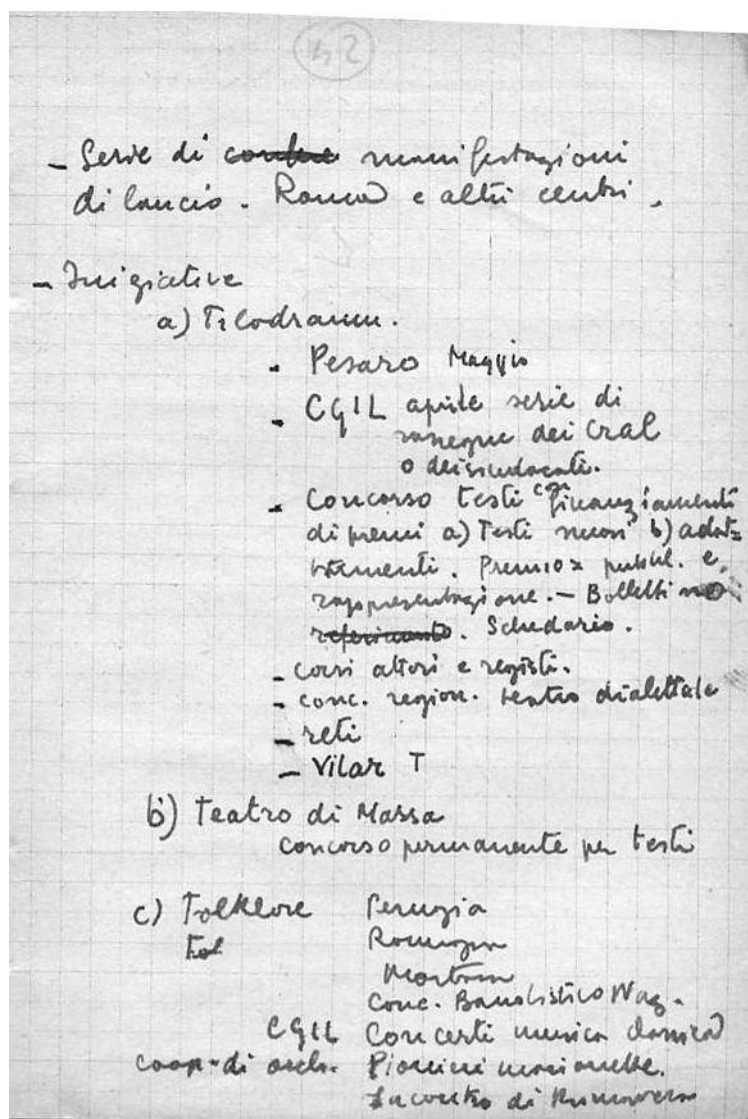
Non sappiamo quanto di questi programmi di lavoro sia andato in porto, soprattutto per quanto riguarda la parte relativa alla raccolta di canti. Nell'intervista di Franco Coggiola e Cesare Bermani a Brandolini, quest'ultimo afferma, in relazione al viaggio a Rimini che "non si è realizzato nulla". Ma una ricerca sulle iniziative di de Martino a favore del Centro Nazionale del Teatro e dello Spettacolo Popolare in Romagna e sulla sua costituzione in Romagna non è ancora stata effettuata.

Il quaderno presenta altri appunti in relazione al lancio del Centro per il Teatro e lo Spettacolo Popolare. Questa volta il riferimento non è più regionale bensì nazionale.



Lugo che ne raccoglie i documenti in un fondo a suo nome. Lugo 1880-Ravenna 1955.

Lancio del centro / 1. 200.300 persone lettere. / 2. Province deboli Fed: solo volantino / elenco completo dei complessi avvicinabili. / 3 “ forti alle persone che dirigono complessi / - Per organismi di massa. / - Manifestazione 15 marzo 20 marzo Roma / 20-10 aprile: centri più importanti / - Riunione / Piano di lavoro. 4-5 marzo sede di Partito Schacherl Salinari Sartarelli Modica Pajetta / Subito dopo l' 8 marzo nella sede del Centro / piano di lavoro alla com. cult. / Vagliera / Statuti



- Serie di manifestazioni di lancio - Roma e altri centri. / - Iniziative / a) Filodramm. / - Pesaro Maggio / - CGIL aprile serie di rassegne dei Cral o dei sindacati. / - Concorso testi

con finanziamenti di premi a) testi nuovi b) adattamenti. / Premio x pubbl. e rappresentazione. – Bollettino – / Schedario. / - Corsi attori e registi / - Conc. region. teatro dialettale / - reti- Vilar T / b) teatro di massa / concorso permanente per testi⁶⁹ / c) folklore Perugia / Romagna / Mortara / Conc. Bandistico Naz. / CGIL Concerti musica classica / Coop di arch. Pionieri marionette / Incontro di Primavera⁷⁰

Ritorno a tricarico

La seconda parte delle annotazioni contenute nel quaderno 6.3 a partire da pg. 48 riguardano, con poche eccezioni, esclusivamente la Lucania e a pg. 52 ne troviamo una relativa ad un incontro da tenersi e/o tenuto alla Camera del Lavoro di Tricarico alle ore 20 del 31 marzo 1952. Questo soggiorno a Tricarico, al quale partecipa Vittoria de Palma, e che ha toccato anche Irsina, trova il proprio sbocco, con l'arrivo nel mese di giugno del giornalista Benedetto Benedetti e del fotografo Arturo Zavattini. Nel luglio e nell'agosto di quell'anno verranno pubblicati su "Vie Nuove" due articoli di denuncia delle condizioni di vita e di lavoro di quella popolazione suffragati da una larga utilizzazione di alcuni documenti della sua letteratura orale che

69 De Martino si riferisce certamente al Premio Jovine istituito nel 1950 e permanentemente pubblicizzato, a partire dalle pagine 33 di "Teatro e Spettacolo Popolare", supplemento al n. 42 di "Vie Nuove", ottobre 1952 e 10 del "Bollettino di informazioni", n. 1, ottobre 1952 del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare, e successivamente dalla rivista "Teatro d'oggi", sempre pubblicata a cura del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare.

70 Archivio E. de Martino, 6.3.25; 6.3.29-b. Questi appunti di de Martino, sui quali non sono stati effettuati riscontri, sono destinati a confluire in un progetto non ancora formalizzato affidato in parte alle ricerche in Romagna di Riccardo Ciavolella, in parte allo studio dell'incrocio dei titoli delle canzoni che compaiono nei quaderni e negli articoli di de Martino sul folklore progressivo emiliano-romagnolo con numerose registrazioni depositate presso la Nastroteca dell'Istituto Ernesto de Martino, con altre edite dai Dischi del Sole, con altre ancora da raccogliere sul campo. Tale raccolta, incentrata sull'edizione critica dei due quaderni per la loro parte emiliano-romagnola, unitamente ai suddetti articoli di de Martino dovrà confluire in un'unica pubblicazione.

quelle condizioni rispecchia. I materiali raccolti nel corso di questo soggiorno, o che da questo hanno tratto spunto, riscontrati anche in altre località della Lucania, sono largamente presenti anche nel saggio *Note di viaggio* pubblicato sul n. 2 di “Nuovi Argomenti”⁷¹, così come le importanti riflessioni sul tema della nascita sfortunata, della condizione del pastore, del suo “miserabile” peregrinare e delle sue visioni, dello stupore degli informatori al riascolto dei propri canti, del ruolo della scrittura come momento critico dell’esistenza, ed anche del lamento funebre il cui primo esempio viene pubblicato nell’articolo *Amore e morte nei canti dei braccianti lucani* su “Vie Nuove” del 3 agosto 1952.

Ma è di assoluto interesse la riflessione che de Martino dedica a questa esperienza. La troviamo nell’articolo di Carpitella *Gli studi sul folklore musicale in Italia* pubblicato sul n. 3 di “Società” del settembre 1952, al cui interno l’autore riferisce di una comunicazione di de Martino⁷² nella quale si indica l’oggetto di questa, secondo la sua definizione, spedizione: “la raccolta del materiale relativo alla vita culturale del popolo lucano e quindi anche la registrazione dei canti popolari”. Il criterio fondamentale a cui si è ispirata la spedizione nella raccolta del materiale è che: “testo letterario, melodia, interpretazione del cantore (o dei cantori) occasione del canto, condizioni materiali di esistenza su cui il canto nasce, formano una concreta unità”. Viene ribadita la non scindibilità tra testo, musica, persona del cantore e occasione del canto e

poiché il canto popolare esprime un certo modo di esistenza è necessario conoscere tale modo se si vuole comprendere il canto. [...] Alla registrazione su filo dei canti è stata fatta seguire talora l’incisione della spiegazione del contenuto, oppure, quando ciò non è stato possibile, si è proceduto alla trascrizione a parte del te-

71 De Martino E., *Note di viaggio*, in “Nuovi Argomenti”, n. 2, 1953, pp. 47-79.

72 Carpitella D., *Gli studi sul folklore musicale in Italia*, in “Società”, a. VIII, n.3, 1952, pp. 9-10.

sto letterario. La registrazione della spiegazione del canto da parte del cantore è in genere assai interessante, sia perché può servire come documento dell'inscindibilità di musica e testo letterario del canto popolare [...] sia perché offre la possibilità di controllare in che modo un certo canto vive nella coscienza del cantore." E dalla figura del singolo cantore de Martino risale ai singoli nessi che lo legano alla sua società: ".....si è sempre avuto cura di presentare la personalità del cantore, e in determinati casi la sua biografia (magari raccontata dal cantore stesso). Si è cercato anche di non trascurare l'occasione concreta in cui il canto viene normalmente effettuato, dato il noto legame tra canto e occasione (nascita corteggiamento, matrimonio, morte...feste cicliche e calendariali), e anche qui non si è perduta di vista l'opportunità di raccogliere dati relativi alla coscienza popolare attuale dei nessi tra canti e occasioni. Infine, poiché la comprensione dei canti popolari non può effettuarsi senza tener conto della vicenda delle occasioni importanti nella vita di una comunità, e poiché tale vicenda è in stretto rapporto con la struttura della società, con i rapporti di classe, i modi di produzione, l'abitazione, ecc., la spedizione non ha trascurato di corredare il materiale raccolto con dati necessari a dare un quadro esatto della vita e delle condizioni di esistenza. A questo scopo è stato raccolto da Arturo Zavattini un'ampia documentazione fotografica, sia generica (paesaggio, abitazione, modi tipici di esistenza) sia specifica (autori popolari, complessi folkloristici in azione, ecc.).⁷³

Credo sia da sottolineare il picco ermeneutico raggiunto da de Martino nel testo riportato, laddove pone il canto ed il suo interprete al centro della rete delle loro possibili connessioni sociali e nel contempo individua le condizioni che ne consentono una interpretazione corretta. Il fuoco della sua ricerca sul canto è passato dal privilegiare i documenti del folklore progressivo all'intero universo del fe-

73 Ibidem. Vedi anche Gallini C., *La ricerca, la scrittura*, in de Martino E., *Note di campo. Spedizione in Lucania, 30 sett. – 31 ott. 1952*, Argo, Lecce 1995, pp. 9-74; Gallini C., Faeta F., *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; Faeta F., *Arturo Zavattini fotografo in Lucania*, Federico Motta Editore, Milano 2003.

nomeno canto, avendo sempre presente, ovviamente, i rapporti di classe. La presenza di un fotografo che fissa la performance musicale costituisce la realizzazione di quanto precedentemente e in più occasioni teorizzato.

Prosegue de Martino: “La spedizione è stata effettuata per soddisfare non soltanto esigenze di specialisti, ma anche del pubblico colto in generale. L'utilizzazione del materiale raccolto prevede quindi una larga destinazione che abbraccia folkloristi, musicologi, letterati, pittori, architetti, medici, ecc...”. Qui risuonano forti i temi che in quei giorni del 1952 animano la discussione sulle colonne della rivista “Rinnovamento d'Italia”⁷⁴ e che annunciano la spedizione in Lucania del 30 settembre-31 ottobre 1952.

De Martino individua anche la modalità ottimale per la diffusione del materiale raccolto.

“È pertanto previsto un montaggio del materiale raccolto, in modo da offrire la possibilità di una conferenza combinata con proiezioni di filmine e audizioni di canti popolari, conferenze che saranno promosse nel prossimo autunno, possibilmente in varie città d'Italia a cominciare da Roma. [...]” Mi pare evidente che qui de Martino si riferisca alla imminente spedizione che prevede l'utilizzazione di una cinepresa 16 mm. che verrà utilizzata da Franco Pinna. Seguono altre preziose riflessioni sull'uso del documentario per lo studio del patrimonio folkloristico musicale ed anche quale strumento per la promozione di nuove spedizioni folkloristiche che si possano avvalere della registrazione sonora su nastro anziché su filo e che possa disporre di un maggiore periodo di soggiorno per effettuare la raccolta dei materiali.

La comunicazione di de Martino si conclude con l'indicazione della durata della spedizione, un mese, e con l'elenco delle tipologie di canto incise.

⁷⁴ “Rinnovamento d'Italia”, numeri del 4 agosto, 1, 8, 15 settembre 1952.

Ai fini del presente articolo i materiali del raccoglitore 6 sono estremamente utili poiché ci forniscono ulteriori notizie sullo straordinario 1952 di de Martino. Infatti al di là del carattere pressoché militante dell'inchiesta oggetto dei due articoli di Vie Nuove, troviamo ulteriori conferme sul ruolo di de Martino quale intellettuale effettivamente organico del PCI nel dossier 6.8 grazie alla ricevuta, in data 26 marzo 1952 di un suo finanziamento di 30.000 lire da parte del Partito con la relativa disposizione di pagamento “per spese di viaggio e soggiorno in Lucania “ a firma di Carlo Salinari.⁷⁵

Tale versamento è preceduto da un altro di 6.500 lire in data 3 marzo 1952 di de Martino alla amministrazione del PCI: potrebbe riferirsi forse alla restituzione di un fondo spese per i viaggi in Romagna. La data è contigua a quelle del 4 e 5 previste per la riunione al Partito con Pajetta, Salinari e Sartarelli. Di tale versamento e di altri importi collegati a Sartarelli e al Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare troviamo traccia nelle ultime pagine del quaderno 6.3. Sempre nel dossier 6.8 troviamo, tra l'altro, l'elenco di/dei 53 capofamiglia della Rabata di Tricarico con i loro indirizzi e l'importo dei relativi redditi. Prodotto da un autentico organizzatore di cultura, leggiamo l'elenco di 131 titoli di libri, suddivisi in 6 sezioni, destinati a costituire la “bibliotechina” di Tricarico. Nello stesso dossier alla pagina 9 troviamo l'interessantissimo consuntivo dei costi e ricavi di questa spedizione a Tricarico. “Per consumo di luce e disponibilità di locali per l'audizione” viene indicato un costo di 3.000 Lire. Grazie a ciò veniamo ad apprendere, tra l'altro, dove sono stati realizzati da Arturo Zavattini i nove scatti che ritraggono alcuni personaggi e musicisti di Tricarico che appaiono nelle ultime nove pagine. Apprendiamo anche il costo del noleggio e la marca del registratore a filo con il quale sono stati incisi i canti, le biografie e le informazioni ri-

⁷⁵ Ne fa riferimento Annamaria Fantauzzi a pag. 58 nella sua tesi di laurea, Pisa a.a. 2002-3, citata da Severino V. S., *Ernesto de Martino nel PCI degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale*, in “Studi Storici”, n. 2, 2003, p. 538.

chieste: 10.000 lire per il noleggio di un Webster. Ricordiamoci questa marca.

Per concludere questo breve capitolo, segnalo un refuso nel testo di Note di viaggio che attribuisce a Luigi Dragonetto da Irsina, primo tra gli informatori elencati, l'età di 70 anni mentre più volte nel dossier leggiamo 33.

Verso il II° congresso della cultura popolare

Gli appunti romagnoli di de Martino illuminano una parte della febbrile iniziativa che è in corso in tutta Italia. Mesi di intenso lavoro degli aderenti del Centro Nazionale del Teatro e dello Spettacolo Popolare, d'ora in poi, CNTSP, danno luogo ad un primo importante risultato: un pieghevole, grosso modo corrispondente ad un foglio formato A 4, scritto grosso modo su entrambe le facciate, annuncia che nell'estate del 1952 è stata bandita la prima Rassegna Nazionale dello Spettacolo Popolare. Si ricordano le finalità del Centro, contenute nel 1° articolo del suo statuto⁷⁶:

Il Centro Nazionale del Teatro e dello Spettacolo Popolare, con sede in Roma, si propone la rinascita del teatro e dello spettacolo nazionale in tutte le sue forme, coordinando e potenziando l'opera di quanti – associazioni e privati, professionisti e dilettanti, lavoratori e uomini di cultura – lavorano allo stesso fine, persuasi che esso può essere raggiunto soltanto attraverso il contatto diretto e profondo del pubblico popolare delle città e della campagna e con la vita culturale del mondo popolare, attraverso la valorizzazione delle espressioni di via culturale nate dal mondo popolare e

76 Nel n. 1, ottobre 1952, pg. 3 del “Bollettino di Informazione del Centro Nazionale del Teatro e Spettacolo Popolare” sono pubblicati i primi tre articoli dello Statuto. Reperibile nel Fondo Leonesi, presso il DAMS dell'Università di Bologna. La totalità degli articoli dello Statuto del Centro è pubblicata in un pieghevole, che contiene anche i nominativi dei costituenti l'ufficio di presidenza e del comitato promotore. Questo documento è depositato presso un secondo Archivio Sartarelli, curato dalla figlia Elisabetta e dal marito, Stefano Cittadini.

attraverso l'unione di tutti i gruppi oggi dispersi e disorganizzati.
[...]

I partecipanti alla Rassegna sono chiamati a gareggiare all'interno di nove categorie. Nove sono le pubblicazioni e le Associazioni, collegate al P.C.I. e al P.S.I., che erogano i premi: Vie Nuove, per la categoria TdM; la C.G.I.L., per le Filodrammatiche; l'Unità, per le corali; Noi Donne, per i balletti e le danze popolari; la Lega delle Cooperative, per le bande musicali; l'Avanti!, per i complessi di strumenti tipici; l'U.D.I. (l'Unione Donne Italiane), per i complessi composti da ragazze; La Pattuglia, per complessi "l'ora del dilettante" e amatori di arte varia; Il Pioniere, per complessi composti da bambini; l'A.P.I., per il teatro dei burattini. Ventuno sono i membri costituenti la giuria nazionale tra i quali, insieme agli intervenuti al dibattito del Convegno del TdM, troviamo Luchino Visconti, lo scrittore Carlo Bernari⁷⁷, lo studioso di folklore Paolo Toschi, Mario Zafred, Ernesto de Martino e Diego Carpitella che, va ricordato, dopo Budapest, insieme a Mario Zafred, ha continuato, curando la scelta delle musiche, la propria collaborazione con Sartarelli negli spettacoli *Un popolo in lotta* e *Sulla via della libertà*⁷⁸. Carpitella ha conosciuto nella primavera del 1952 de Martino⁷⁹ ed ora collabora con lui nella preparazione della spedizione etnologica in Lucania che avrà luogo nell'ottobre del 1952 anche grazie al contributo, 60.000 lire, del Centro Nazionale del Teatro e dello Spettacolo Popolare⁸⁰.

⁷⁷ Roma 1909- Napoli 1992.

⁷⁸ *Memoriale* di Sartarelli a p.25 e nella lettera di Sartarelli a Leonesi del 1.03.1987. Alla collaborazione al secondo spettacolo partecipa anche Massimo Pradella, violinista e direttore d'orchestra.

⁷⁹ Lombardi Satriani L. M. – Bindi L. (a cura di), *Ernesto de Martino Panorami e Spedizioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 120.

⁸⁰ De Martino E., *L'opera a cui lavoro*, a cura di Clara Gallini, Argo, Lecce 1996, p. 60.

È sul secondo numero del “Bollettino del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare”, novembre-dicembre 1952, alla pagina 4⁸¹, che appare con il titolo *Folklore vecchio e nuovo in terra di Lucania*, un articolo di Diego Carpitella che traccia il primo bilancio di quella storica spedizione. Dopo avere esordito affermando che il Centro l’ha promossa nella persona del suo Presidente, il prof. Ernesto de Martino, averne elencato gli altri enti promotori, i componenti della spedizione medesima, la tipologia e la quantità dei materiali raccolti, le ipotesi di utilizzazione dei medesimi, Carpitella precisa che:

i risultati ottenuti da questa spedizione, cioè tutto il materiale raccolto, non può essere considerato come un semplice risultato di studio “teorico” bensì come una necessaria premessa “pratica” a qualsiasi lavoro culturale che voglia efficacemente arrivare alle classi popolari. Cioè, in altri termini, quando si prendono alcune iniziative di carattere culturale popolare, e il nostro Centro è tra gli organismi che più si interessa a questi problemi, è necessario avere dell’ambiente nel quale si opera una conoscenza precisa, sapere di esso non solo le sue reali e attuali esigenze, ma anche la storia della sua esistenza.

Il 26 ottobre del 1952 il Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare dà vita ad una nuova iniziativa di grande rilievo.

Viene pubblicato, insieme al n. 42 del settimanale “Vie Nuove”, un supplemento di 36 pagine intitolato “Teatro e spettacolo popolare”. L’organigramma della direzione del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare che vi appare è il seguente: la presidenza è costituita dall’On. Egidio Ariosto, Eduardo De Filippo, Ernesto De Martino, Vittorio Gassmann, Paolo Toschi, Luchino Visconti. Nel Comitato Promotore compaiono, tra gli altri, Eugenio Cirese, Giu-

81 Anche questa pubblicazione proviene dal Fondo Leonesi presso il Dams dell’Università di Bologna.

seppe Cocchiara, Ghigo De Chiara⁸², Paolo Grassi⁸³, Carlo Levi, Francesco Balilla Pratella, Luigi Squarzina.

Gli articoli e i materiali ospitati sulla rivista portano alcune delle firme più prestigiose del mondo dello spettacolo, quali quelle di Chaplin, Visconti, Eduardo De Filippo, Brecht, Vilar⁸⁴, di attori famosi come Vittorio Gassman, Memo Benassi, Gino Cervi, Paolo Stoppa, Anna Proclemer, Gérard Philipe. A partire alla definizione di teatro, ogni aspetto del fenomeno teatrale viene affrontato in diversi articoli: dallo studio dell'opera, alle prove, alla messa in scena, dall'allestimento del palcoscenico alle scene e ai costumi. Nei singoli articoli vengono analizzati il TdM, il teatro per ragazzi, quello dei burattini, le filodrammatiche, le filodrammatiche aziendali, così come la vita teatrale in Urss e in Cina. Si consigliano testi teatrali ai lettori e si traccia un bilancio delle attività dei cosiddetti "Piccoli Teatri" italiani. L'azione nefasta della censura viene illustrata da Vitaliano Brancati.

C'è poi un articolo, non firmato, di Diego Carpitella intitolato *Ogni danza ha la sua storia* che affronta il tema della danza e della danza popolare, ricco di esempi e di giudizi basati, oltre che sulla sua recente ricerca sul campo in Lucania, anche sulla sua attività di giurato dei vari concorsi in via di svolgimento nel corso della prima Rassegna Nazionale dello Spettacolo Popolare.

Di grande formato, accompagnata da numerose foto e disegni, la rivista presenta un proprio carattere fortemente originale ed innovativo: si tratta della prima rivista italiana con un taglio popolare che

82 Drammaturgo, critico letterario sceneggiatore, autore di canzoni, codirettore della rivista "Teatro d'oggi". Tripoli 1921-Roma 1995.

83 Partigiano, impresario teatrale, cofondatore con Giorgio Strehler del Piccolo Teatro di Milano, sovrintendente del Teatro La Scala, presidente della RAI. Milano 1919-Londra 1981.

84 Jean Vilar, regista attore, direttore dl 1951 al 1963 del Teatro Nazionale Popolare di Francia, una esperienza di grande interesse in quegli anni. Al suo insegnamento guarda Luciano Leonesi. Sète 1912-1971.

si occupa di teatro. Tale carattere verrà mantenuto da “Teatro d’oggi”⁸⁵, la rivista del Centro che vedrà la luce nel luglio dell’anno successivo e di cui questa pubblicazione costituisce il “numero 0”.

Sormontato dalla foto di un gremitissimo palcoscenico sul quale si esibisce un complesso folkloristico slovacco, quale vasto campo di riflessione l’incrocio tra cultura del mondo popolare e regimi politici, a p. 28 compare un articolo di de Martino intitolato *Richiamo alla tradizione*. Il sottotitolo, *Una delle condizioni per il rinnovamento del teatro e dello spettacolo popolare* rivela un più stretto legame con la vita culturale del popolo: un legame non esteriore come nella Figlia di Jorio, ma organico e profondo che nasce dallo stesso processo di unificazione culturale della nazione italiana, ne riassume il contenuto. Nel riquadro parallelo alle prime tre colonne dell’articolo spicca la foto di cinque mondine del coro di Pavia che ha partecipato ad uno spettacolo del TdM.

L’articolo inizia illustrando le forme più note e organizzate del panorama folkloristico nazionale, Canterini romagnoli, Palio di Siena, Spadonari di Venaus, Piedigrotta, per passare ad un lungo elenco di quelle meno note, come i bruscelli, i Maggi, le Passioni, tra le quali i canti e i suoni dei pastori di Tricarico dei quali conosciamo i volti grazie alle foto di Arturo Zavattini e le registrazioni fissate nella raccolta n. 18 degli Archivi di Etnomusicologia dell’Accademia di Santa Cecilia. Scrive de Martino:

Ma a parte queste forme di folklore ricche di elementi spontanei e genuinamente popolari, nelle quali si può parlare di spettacolo e di germi di ciò che noi diciamo teatro, vi è tutta una gamma importantissima di manifestazioni folkloristiche, che spettacolo propriamente non sono, mancando ad esse l’intenzione di raccontare un fatto rappresentandolo drammaticamente attraverso personaggi: tuttavia queste manifestazioni di folklore non debbono essere trascurate da chi voglia alimentare un teatro che si inserisca nelle tra-

85 Cfr. Schenone F., *La rivista “Teatro d’oggi”*, in Pasero N., Tinterri A. (a cura di), *La piazza del popolo*, Meltemi, Roma 1998, pp. 125-130.

dizioni del nostro popolo. Le costumanze che accompagnano, soprattutto nel mezzogiorno, la vita contadina dalla culla alla bara, le ninne nanne, le usanze nuziali, le serenate, i canti del lavoro e in genere i canti popolari, gli stessi lamenti funebri ancora in uso nel Mezzogiorno e nelle isole, pur non costituendo spettacolo possono essere elementi preziosi per imbastire in senso popolare un qualunque spettacolo. Qualcuno si stupirà per questa connessione fra il rinnovamento dello spettacolo popolare e certi elementi folkloristici che sembrano decisamente arretrati, come, per esempio, il lamento funebre. Ma è un fatto che gli elementi nuovi, per operare in senso popolare, debbono inserirsi nella tradizione, non possono nascere al tavolino dell'intellettuale isolato. Se volessimo scrivere un copione su Giuseppe Novello o Giuditta Levato e rappresentarlo in Calabria in modo da parlare non solo agli strati contadini più avanzati, ma anche a quelli che lo sono meno, e se volessimo portare sulla scena la morte di Novello e della Levato, così come nel nord è stata portata in scena la morte della Margotti⁸⁶, non potremmo ignorare almeno il metro del lamento funebre che le donne del luogo ancora usano, né potremmo prescindere dallo stile inconfondibile di questo genere folkloristico: il contenuto sarebbe certamente nuovo, la antica forma verrebbe adattata al nuovo contenuto, ma resta sempre il problema di presentare al popolo una scena che raggiunga il popolo sul piano culturale sul quale esso effettivamente si muove, e che aiuti il popolo ad andare oltre quel piano senza brusche rotture della tradizione. Questa esigenza è fondamentale se non vogliamo essere i velleitari del teatro e dello spettacolo popolare. Soprattutto nel Mezzogiorno v'è tutta

86 Giuseppe Novello viene ucciso a Montescaglioso (Mt) il 14 dicembre 1949, dalle forze dell'ordine durante l'occupazione delle terre del feudo La Cava. Rocco Scotellaro gli dedica una sua poesia. Giuditta Levato, è la prima vittima in Italia nel corso della lotta al latifondo. Viene uccisa a Calabricata (Cz) il 28 novembre 1946, per mano di un dipendente dell'agrario Pietro Mazza. Maria Margotti viene assassinata da un carabiniere a Molinella (Bo) il 18 maggio 1949 nel corso di una manifestazione di protesta contro le violenze della polizia in occasione di una imponente mobilitazione bracciantile. La rappresentazione della sua morte è una delle scene più toccanti dello spettacolo *Sulla via della libertà* e verrà messa in scena al Teatro Comunale di Bologna, fonte Luciano Leonesi, per i delegati del II° Congresso della Cultura Popolare.

una miniera di tradizioni popolari locali a cui dobbiamo ricollegarci volta a volta in modo non dilettantesco e occasionale, ma sistematico. Tutti conoscono per esempio la tradizione dei cantastorie, col loro repertorio epico che ancora interessa le masse popolari. Chiunque è stato a Napoli o a Palermo ha visto certi cartelloni figurati piantati in qualche piazza o in qualche vicolo, e avrà ascoltato la narrazione del cantastorie, che illustra figura per figura la scena che essa rappresenta. Credo che sarebbe assai opportuno rivolgere la nostra attenzione a questo genere folkloristico al fine di poterlo influenzare in senso progressivo. Perché le storie narrate al popolo debbono restare chiuse nella tradizione epica del ciclo carolingio? Non è possibile introdurre elementi progressivi? E soprattutto: non è possibile raccontare, con questo mezzo primitivo, storie moderne, che appartengono all'epica della emancipazione del proletariato?⁸⁷

Il II° congresso della cultura popolare

Sul Bollettino n. 2 del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare, attraverso un articolo intitolato *L'arte popolare al Politeama di Napoli*, si può misurare il risultato di decine e decine di Rassegne provinciali dello Spettacolo Popolare che si sono svolte durante l'estate e l'autunno del 1952 in ogni angolo d'Italia. Il 30 di novembre, al teatro Politeama, in occasione del Congresso della C.G.I.L. si sono svolte, infatti, le finali nazionali per i complessi corali, balletti e danze popolari, complessi di strumenti tipici e gruppi folkloristici in generale alla presenza di numerosi elementi della Giuria Nazionale.

87 De Martino E., *Richiamo alla tradizione. Una delle condizioni per il rinnovamento del teatro e dello spettacolo popolare*, in "Teatro e Spettacolo Popolare", suppl. a "Vie Nuove", n. 42, 1952, pp. 28-9. Quattro anni dopo il poeta siciliano Ignazio Buttitta, 1899-1997 compone il *Lamentu pi la morti di Turiddu Carnivali*, Salvatore Carnevale, sindacalista socialista ucciso dalla mafia a Sciarra (Pa) il 16 maggio 1955. L'opera viene musicata e interpretata dal famoso cantastorie Ciccio Busacca, 1925-1989, nel 1956 sul palcoscenico del Piccolo Teatro di Milano. La vicenda di Salvatore Carnevale ispira nel 1962 il film *Un uomo da bruciare* di Valentino Orsini e dei fratelli Taviani.

I premi sono stati così assegnati: Concorso per cori: 1° Coro sloveno di S. Croce (Trieste) e Coro di Massalombarda (Ravenna) ex aequo; 2° Coro “Reggiane” di Reggio Emilia e “Coro partigiano” di Modena, sempre ex aequo. Concorso per danze popolari: 1° Complesso di Cardeto (Reggio Calabria); 2° Complesso di Gravina (Bari). Concorso per complessi folkloristici: il primo premio assoluto è andato al complesso molisano di Baranello (Campobasso). Concorso per canti popolari: 1° Complesso delle mondine di Vercelli e Complesso di S. Giovanni in Fiore (Cosenza) ex aequo. Concorso per strumenti tipici: 1° Complesso ATAC, strumenti a plectro, di Roma. Viene annunciato che le finali nazionali della Rassegna per le bande musicali avranno luogo il 28 dicembre a Cremona, mentre quelle per filodrammatiche, Teatro di Massa e spettacoli per bambini avranno luogo a Bologna in occasione di un imminente evento di straordinaria importanza, il II° Congresso della Cultura Popolare.

L'Ufficio di Presidenza del Centro che, insieme al Centro Popolare del Libro, al Calendario del popolo e all'Università Popolare di Bologna, è promotore di questo evento, lancia un appello rivolto a tutti gli uomini di cultura, registi, attori, critici, scrittori, organizzatori e appassionati di teatro affinché diano la loro adesione al Congresso. L'appello compendia alcuni dei temi più ricorrenti del pensiero di de Martino in questo periodo:

Le esperienze decisive della lotta contro il fascismo, della guerra e della Resistenza hanno aperto un nuovo periodo nella storia culturale della nazione italiana. Per riflesso di queste esperienze, che per la prima volta nella storia d'Italia hanno profondamente impegnato tutto il popolo italiano, in tutti i suoi ceti sociali, la tradizionale separazione fra intellettuali e popolo si è venuta gradualmente attenuando, e una rinnovata sensibilità per il mondo popolare è maturata negli uomini di cultura, storici, scrittori, pittori, registi, uomini di teatro. Al tempo stesso il mondo popolare, considerato dalla cultura tradizionale come massa ignorante da padroneggiare e tutt'al più da istruire con parsimonia, comincia ad affiorare nella

coscienza della nazione come un mondo dotato di una sua propria vita culturale, ricca di tradizioni e di memorie, di speranze e di volontà di storia. Anche nel teatro e nello spettacolo popolare, come nel folklore, si manifesta questo spirito nuovo, questo movimento verso una più profonda unità culturale della nazione. Il Congresso di Bologna intende approfondire questo movimento, analizzarne le cause, misurarne le prospettive, e soprattutto studiare le forme migliori per potenziarlo e svilupparlo. [...]

Il 9, 10 e 11 di gennaio del 1953, al Teatro Comunale di Bologna, si incontrano i 1200 partecipanti del II° Congresso della Cultura Popolare provenienti da ogni parte d'Italia. Chi sono? Il n. 1 di "Lettture per tutti", gennaio 1953, periodico pubblicato dal Centro Popolare del Libro, nella cui redazione compaiono, tra gli altri Paolo Alatri, Norberto Bobbio, Aldo D'Alfonso⁸⁸ e Giovanni Pirelli⁸⁹, ci informa che sono al 20% insegnanti, 19% impiegati, 23% operai e contadini, 10% studenti. Alla presidenza del Congresso vengono acclamati, oltre a Ernesto de Martino, nomi illustri della cultura

88 Segretario del Centro Popolare del libro editore della rivista "Lettture per tutti", alla quale collaborano tra gli altri Italo Calvino e Vasco Pratolini, amministratore locale bolognese.

89 Scrittore, curatore delle due storiche antologie *Lettere dei condannati a morte della Resistenza Italiana* e *Lettere dei condannati a morte della Resistenza Europea*, presidente delle "Edizioni Avanti!" e delle "Edizioni del Gallo", fondatore della rivista "Quaderni rossi" e del Centro Franz Fanon, secondo Cesare Bermani "...la presenza di Giovanni Pirelli fu determinante nella creazione della cultura del Sessantotto". Vedi Cesare Bermani in: <http://www.iedm.it/istituto/giovanni-pirelli-un-autentico-rivoluzionario/> Menzionato nella lettera del 1.03.1987 di Sartarelli a Leonesi quale sostenitore del TdM, vedi anche il suo articolo *Una storia ancora da raccontare*, su teatro e Resistenza, rivista "Teatro d'oggi", marzo 1954, pg. 6, e collaboratore alla messa in scena dello spettacolo del TdM presentato a Modena nel 1949 *Un popolo in lotta*. È autore, regia di Vito Pandolfi, dello spettacolo *Europa incontro all'alba*, tratto da *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*, di cui si parla nel *Romanzo* di Leonesi alle pp.161-164. Partigiano, Velate (Mb) 1918-Genova 1973.

dell'arte e dello spettacolo come il filosofo Antonio Banfi, il critico della letteratura Francesco Flora, il matematico e pedagogista Lucio Lombardo Radice, gli scrittori Vasco Pratolini, Carlo Bernari, Piero Jahier e Gianni Rodari, il pittore Renato Guttuso e il regista Carlo Lizzani.

I lavori del Congresso, introdotti dal senatore Emilio Sereni⁹⁰ e conclusi da una delle figure più amate della storia del movimento operaio italiano, il segretario della C.G.I.L. Giuseppe Di Vittorio, si svolgono, al di fuori delle sedute plenarie, all'interno di dodici commissioni i cui temi aiutano a definire le molteplici accezioni, e i loro intrecci, di "cultura popolare": la diffusione della cultura; libri e biblioteche; teatro e spettacolo popolare; pubblico e cinema, arte e letteratura popolare; scuola e analfabetismo; giornali aziendali; cultura economica e cultura tecnica; studi sulle tradizioni e la cultura popolari; elevazione culturale della donna; educazione dei giovanissimi; turismo popolare.

90 Economista e storico dell'agricoltura, dirigente del PCI e del Comitato di Liberazione Nazionale, membro della Costituente, due volte ministro nel secondo e terzo governo De Gasperi, intellettuale dai molteplici interessi culturali e scientifici, predecessore di Carlo Salinari alla guida della Commissione Cultura del PCI. Vedi anche Giorgio Vecchio in <http://www.istitutocervi.it/2014/03/18/emilio-sereni/> Alla p. 27 del suo memoriale, rievocando il suo spettacolo "dei 4000 attori", allo stadio di Modena, *Domani è libertà*, del settembre 1950, Sartarelli ricorda: "Sereni con me aveva parlato molto di folklore, mi incitava a 'zappare' in questo filone e con questo spettacolo, così concepito, potevo dare ampio spazio ad un genere poco conosciuto, a me compreso. [...] Ecco la visione fuori dallo stadio alle prove: c'erano centinaia di pullman ma anche migliaia di biciclette e dentro uno stadio che sembrava invaso da gente venuta per fare una scampagnata. Stavolta bisognava cantare molto forte i canti della risaia, degli scariolanti, dei braccianti e raccontammo mezzo secolo di storia della gente modenese". Sereni è stato anche autore di una grande antologia incompiuta dei canti popolari italiani. Su ciò vedi Ranalli O., *La poesia popolare come fonte per la storia d'Italia in una raccolta inedita di Emilio Sereni*, in "Rivista di Critica, Storia letteraria, filologia e linguistica", n.s. a, V, n. 2, 2008, pp. 77-111.

“Letture per tutti” racconta che la commissione teatro e spettacolo popolare è costituita da circa 150 delegati provenienti da numerose provincie e rappresentanti di altrettanti gruppi di spettacolo popolare di ogni genere, da registi, critici di numerose testate giornalistiche e dal segretario del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare, Sartarelli. Dopo un intervento di Schacherl sulla crisi del teatro in Italia e sul suo rilancio anche attraverso il recupero del dialetto, la valorizzazione delle più genuine espressioni del folklore, delle esperienze del TdM e l’instaurarsi di legami organici e permanenti tra il grande pubblico e il teatro, gli interventi dei rappresentanti di TdM, quali quello di Sermide (Mantova) o di Ravenna, o di Centri del Teatro prestigiosi, come quello di Modena e Reggio Emilia o in crescita, come quello di Milano, si alternano a quelli dei rappresentanti o analisti delle numerose realtà locali ricche di esperienze diverse che hanno luogo a Bari, Ferrara, Milano e in numerose località della Toscana. Tracciando il bilancio di un anno di attività del Centro, Sartarelli afferma che, grazie all’azione del Centro, malgrado gli ostacoli della politica delle sovvenzioni e della censura è in atto una ripresa di tutto il teatro italiano e sottolinea che:

La Rassegna dello Spettacolo Popolare è stata un grande successo, mobilitando centinaia di complessi di ogni genere e di quasi tutte le regioni, anche del dimenticato Mezzogiorno, dove la spedizione folcloristica diretta dal Prof. De Martino ha indicato una strada importante; si sta studiando di realizzare la sentita aspirazione per una rivista del teatro popolare, si organizzano provincialmente i gruppi, si prepara la nuova Rassegna del 1953 che includerà anche il teatro dei ragazzi, viene lanciato il Premio “F. Jovine” per una commedia nuova in lingua o in dialetto, [...] ⁹¹.

La mozione conclusiva di questa commissione recepisce queste indicazioni di Sartarelli ad eccezione di quella sulla rivista del teatro

⁹¹ “Letture per tutti, mensile bibliografico a cura del Centro popolare del libro”, *Il 2° Congresso Nazionale della Cultura Popolare*, n. 1, 1953, p. 33

popolare che, comunque, vedrà, col titolo Teatro d'oggi, l'uscita del suo primo numero nel giugno del 1953.

Per quanto riguarda la commissione "Studi sulle tradizioni e cultura popolari", presentata più brevemente come "Il folklore", de Martino introduce i lavori affermando che:

La parte più avanzata delle classi popolari italiane ha oggi la possibilità di fare, con la collaborazione di intellettuali e tecnici democratici, la storia delle proprie realtà e tradizioni culturali. Solo così potrà essere liberato questo campo di studi (che nel nostro paese ha avuto certamente degli eminenti studiosi e dei valorosi pionieri) da una serie di equivoci e malintesi che vanno dal paternalismo protezionistico fino ad una visione pittoresca e giullaresca della cultura popolare e del folklore. Solo così è possibile, dando un quadro delle reali esigenze culturali del mondo popolare, arrivare ad una cultura profondamente nazionale⁹².

I venti delegati presenti nella commissione illustrano esperienze di studio e di ricerca sul campo, come per i canti urbani a Firenze o a Bologna di cui riferisce Renato Besteghi, si ricostruisce il profilo storico della "cultura popolare politica" del bracciantato ferrarese con la sua tradizione di stampa politica e di creazione di canti sociali. Un interprete popolare senese canta i propri "bruscelli"⁹³, mentre altri annunciano la ripresa di questo genere di composizione popolare per la quale chiedono strumenti di sostegno. Si alternano la funzione culturale delle maschere goldoniane e la storia del carretto siciliano dalle origini fino ai nuovi contenuti che si rifanno dell'opera di Guttuso, un poeta contadino di Poggibonsi recita i propri versi sui braccianti, seguito da interventi sul teatro dei burattini, delle marionette e dei pupi: è una commissione nella quale più che ad un incontro tra intellettuali si dà luogo a un incontro con gli autentici portatori della

⁹² Ivi, p. 42.

⁹³ Rappresentazione popolare toscana il cui testo viene svolto in ottave concatenate.

cultura popolare. Tra i punti approvati nella mozione della commissione si legge:

- Promuovimento di una raccolta su larga scala del materiale relativo alle varie forme di cultura popolare e stimolazione delle energie creative delle masse popolari in materia culturale;
- Istituzione di una sezione per la cultura e le tradizioni popolari presso il Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare, sezione che si propone il fine di attuare una rete capillare di collegamento con le varie attività individuali o collettive portatrici di cultura popolare, al fine di guidarle e stimolarle nel loro sviluppo.⁹⁴

Ed è proprio nel corso del II° Congresso della Cultura Popolare, a Bologna, in una grande sala dell'Archiginnasio che de Martino presenta attraverso una conferenza i risultati della sua spedizione etnologica in Lucania dell'ottobre 1952 dalla quale prenderanno le mosse, fino al 1959, una serie ininterrotta di ricerche sul campo nel meridione d'Italia dalle quali nasceranno le sue tre opere fondamentali *Morte e pianto rituale*, *Sud e magia* e *La terra del rimorso*. Il giornalista che sul n. 2, 1953 del periodico socialista "Mondo operaio", in un articolo sul II° Congresso della Cultura Popolare descrive il forte impatto emotivo suscitato dalle bellissime fotografie lucane di Franco Pinna o dei canti registrati da Diego Carpitella nel corso della spedizione, ha appena terminato di raccontare, nello stesso articolo, le sue interviste ai redattori dei giornali di fabbrica ed ai responsabili delle biblioteche popolari. L'ultima parte dell'articolo è dedicata al complesso dei danzatori e delle danzatrici di Cardeto, vincitore del concorso nazionale per le danze popolari, la cui esibizione viene anticipatamente conclusa, per ragioni di opportunità, da Marcello Sartarelli.

Non conosciamo gli esiti, all'interno del Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare, delle mozioni approvate dalla commissione di de Martino, né abbiamo notizie ulteriori sulla sua attività di

⁹⁴ Ivi, p. 43.

presidente di questa istituzione. Sappiamo però, attraverso il divertente racconto di Aldo d'Alfonso, contenuto nel suo *Da una poltrona di seconda fila*⁹⁵, come anche il Centro Etnologico, fondato da Ernesto de Martino, trovi la sua sede nel 1953 all'interno della sontuosa villa dei principi Orsini, in via Emilia 25 a Roma, affittata per metà al prestigioso atelier di moda delle sorelle Fontana e per l'altra metà al Centro Popolare del Libro, del quale D'Alfonso è segretario, e al Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare: a questo punto della loro vita de Martino e Sartarelli non condividono più lo stesso appartamento bensì la stessa sede.

Nel secondo numero di "Teatro d'oggi", la nuova rivista pubblicata dal Centro, troviamo de Martino impegnato in un dibattito sul tema "dialetto o lingua?" con, tra gli altri, Carlo Bernari, Eduardo De Filippo, che come lui ha partecipato alla giuria del premio Cattolica di poesia dialettale, Galvano Della Volpe e Carlo Salinari.

Nell'ultimo dei suoi articoli dedicati al teatro, *Un repertorio in Lucania*, pubblicato sul terzo numero di "Teatro d'oggi", ottobre-novembre 1953, de Martino si interroga sulle condizioni grazie alle quali potrebbe sorgere un teatro popolare lucano destinato ai ceti popolari di quella regione. La prima condizione è che tale teatro sia dialettale. La seconda concerne i temi e i contenuti che "debbono trovare risonanza nella tradizione culturale del popolo anche se ispirati alla realtà presente e ispirati a nuove prospettive". De Martino elenca alcuni temi possibili presenti nel patrimonio di tradizione orale, ed altri, che in altre occasioni ha definito come "di folklore progressivo", il tutto avvalendosi del ricco repertorio musicale di tradizione orale.

La terza condizione è che: "gli intellettuali lucani si leghino al mondo contadino anche sul terreno del teatro popolare, preparando-

⁹⁵ D'Alfonso A., *Da una poltrona di seconda fila*, HitStudio, Bologna 2003, pp. 131-2.

si culturalmente a scrivere dei copioni validi o comunque a imbastire uno spettacolo che parli al cuore e alla fantasia delle masse”.

De Martino conclude il suo articolo ricordando le farse elettorali create dagli abitanti di Tricarico, narrate nel suo saggio apparso nel 1950 *Note lucane*⁹⁶, quelle che, al Convegno sul Teatro di Massa di Forlì, Giulio Trevisani aveva definito messe in scena “da filodrammatiche di tipo nuovo”. Sono proprio queste brevissime scene che, a suo avviso, “contenevano in germe tutto un possibile teatro popolare lucano”.

Sulla pagina successiva di questo numero di “Teatro d’oggi” troviamo un articolo dedicato alla seconda Rassegna dello Spettacolo Popolare, che come nella prima rassegna, vede la partecipazione di de Martino e Carpitella alla giuria nazionale. Con il titolo *Festival del folklore a Napoli e a Milano*, vengono recensite due importanti rassegne svoltesi a Milano, Parco Lambro, il 13 settembre 1953 di fronte a 10.000 persone ed a Napoli, l’11 ottobre, al Teatro Politeama, con gruppi provenienti da tutta Italia. Il loro elenco è una preziosa istantanea dei “campioni” della cultura popolare.

Così vengono introdotti da Bruno Schacherl:

La “Lachera” di Ovada (Alessandria) coi costumi infiorati del Monferrato e la celebre danza degli spadonari che rievoca la ribellione dei giovani contadini contro lo “jus primae noctis” feudale; la “Squadra di bel canto” dei portuali genovesi con una bella concertazione di antichi canti liguri; i “Firlinfeu” di Osnago e la Corale di Cavenago Brianza, compassata espressione del folklore lombardo; l’ottimo gruppo di Gradisca d’Isonzo con le sue villotte accuratamente studiate e rese col garbo di un idillio di Ippolito Nievo; il coro dei partigiani di Ruda (Udine) con le antiche arie friulane arricchite dai temi delle nuove lotte nazionali; i canterini della città di Russi, quaranta poderosi braccianti romagnoli con canzoni e danze di forte contenuto in abili rielaborazioni moderne⁹⁷; le schiette mondine di Pegola, Altedo e Malalbergo (Bologna); i pic-

96 Ora in de Martino E., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 123-125 e 129-130.

coli fisarmonicisti di Parma, la “Maggiolata” di Lucignano (Arezzo), vivacissima interprete di tradizioni toscane fin troppo note; gli stornellatori del rione romano di Campitelli; e poi l’immenso patrimonio del Mezzogiorno; dal Molise gli incantevoli costumi di Baranello e Ferrazzano; dalla Campania i bei gruppi delle “Zampogne degli Alburni” di Caggiano e quello di Pantelandolfo (Benevento); dalla Calabria la stupenda tarantella di Cardeto, trascinate come una danza primitiva, le spiritosissime canzoni, ricche di colori e di brio, del coro di Cosenza, e i canterini di Nicastro; dalla Puglia la curiosa tarantella-racconto di Gravina; dalla Lucania i braccianti di Stigliano, coi canti arcaici del cupa-cupa e della morte del “ciuccio”, già acutamente studiati da Ernesto De Martino ma qui per la prima volta portati in pubblico, e i bei costumi di LeSardegna i quattro impassibili cantori di Aggius (Sassari) con le solenni arcaiche melodie i cui versi echeggiano la poesia d’amore del Duecento”.⁹⁸

Accompagnano l’articolo le foto di molti dei complessi menzionati. La prima è quella dei “pastori di Aggius”, lo stesso gruppo che tredici anni dopo, nel 1966, sarà tra gli indimenticabili protagonisti dello spettacolo *Ci ragiono e canto*⁹⁹ di Cesare Bermanni e Franco Coggiola, regia di Dario Fo, nato dalle esperienze del Nuovo Canzoniere Italiano, un gruppo di intellettuali ed artisti sorto nel 1962 intorno alle Edizioni Avanti! , prima, e del Gallo, poi, dirette da Gianni Bosio, che dell’opera di Ernesto de Martino, degli anni dei quali

97 Si tratta con ogni probabilità del gruppo che si è formato in seguito alle iniziative di de Martino nel ravennate.

98 Schacherl B., *La IIa rassegna dello spettacolo popolare, Festival del Folklore a Napoli e a Milano*, “Teatro d’oggi”, n. 3, 1953, p. 26. Le registrazioni dei musicisti di Stigliano effettuate da Diego Carpitella ed Ernesto de Martino nel corso della spedizione etnologica in Lucania dell’ottobre 1952 sono pubblicate in Adamo G. (a cura di), *Musiche tradizionali in Basilicata, Le registrazioni di Diego Carpitella ed Ernesto de Martino* (1952), Squilibri, Roma 2015, pp. 120-141 e sul relativo CD n. 2 brani 15-2.

99 CD *Ci ragiono e canto*, I Dischi del Sole, Ala Bianca.

ci siamo occupando, ha raccolto le fondamentali indicazioni e che ha intitolato al suo nome il proprio istituto di ricerca.

Ma anche il TdM entra nel campo degli interessi di Gianni Bosio. Nel 1959 invita Sartarelli a scrivere su questa esperienza per una imminente pubblicazione¹⁰⁰.

Questo testo¹⁰¹ viene ripubblicato da Bosio nel 1966 insieme a un testo di de Martino, *La cultura nel mondo contadino meridionale*¹⁰² all'interno dei documenti di un Laboratorio svoltosi a Modena il 5 e 6 luglio 1965.

Nel proprio intervento Bosio, affrontando il tema del rapporto tra mondo operaio e cultura di massa nel secondo dopoguerra, sottopone a una critica serrata il concetto di "cultura popolare" com'è stato promosso dai partiti storici della sinistra attraverso alcuni suoi intellettuali di punta nel campo delle comunicazioni di massa, p.e. Giulio Trevisani con il suo "Calendario del popolo", oppure lo stesso de Martino, in un passo di *Il mondo popolare nel teatro di massa*. Scrive Bosio:

Se si esamina più da vicino la loro attività ci si accorgerà che le "prove di comunicazione culturale di massa" si sono realizzate prevalentemente o esclusivamente, sul piano operativo, nella direzione di fornire materiali, nozioni, per il proprio elevamento, ai lavoratori, operai e contadini, trasformati in oggetti per la destinazione di un messaggio che non è che la filtrata, reinterpretata concezione della cultura tout-court, cioè corrente. Ciò è dipeso dal condizionamento che proveniva dalle posizioni tattiche, che via via venivano accentuando i partiti della classe operaia, dalle quali

100 Allo scopo di inserirla "tra le attività democratiche che in questo dopoguerra per il loro valore qualitativo, si sono imposte all'attenzione non solo dei democratici, ma anche di tutto il paese". Lettera contenuta nell'Archivio delle "Edizioni Avanti!" presso l'Istituto Ernesto de Martino.

101 Sartarelli M., *Teatro di massa*, in *Almanacco socialista 1960*, Edizioni Avanti!, Milano 1960, pp.306-9.

102 In Bosio G., *Le esperienze del N.C.I.*, cit., pp. 104-107. Già pubblicato in "Lecture per tutti", n. 10, dicembre 1952, pp. 23-24.

discendeva il miraggio di concorrere “al processo di unificazione della cultura nazionale [...] nel quadro della formazione di un nuovo umanesimo e della nuova cultura italiana [...]”¹⁰³

Pur considerando il TdM l’esperienza più avanzata del dopoguerra lo sottopone ad una critica che mi sembra difficile da condividere:

La contraddizione, fra tante altre, in questa esperienza per molti lati interessante, nasceva dal fatto che, in concreto, cioè dal punto di vista politico, si dichiarava la classe operaia e i contadini protagonisti del Teatro di Massa in quanto operai e contadini erano chiamati fisicamente a rappresentare degli accadimenti politici; e quando pure accadeva che l’accadimento politico rappresentato non fosse che la ripetizione dei fatti veri della storia della classe operaia, raccontati o rappresentati dagli stessi protagonisti, la rappresentazione teatrale non poteva che ridursi a una dimensione minore della stessa realtà e a rappresentarsi non come esemplare, cioè condannata alla sterilità.¹⁰⁴

In una nota¹⁰⁵, Bosio prevede la pubblicazione, nella stessa collana “Archivi delle comunicazioni di massa e di classe”, di un fascicolo sul TdM “che comprende testi programmatici, critici, una cronologia e una bibliografia”¹⁰⁶.

Nel 1971, a quarantotto anni, Gianni Bosio muore. Nel dicembre dell’anno successivo viene pubblicato, a cura di Cesare Bermani, il suo ultimo lavoro dal titolo *Dalla rappresentazione popolare al teatro*

103 Bosio G., *Le esperienze del N.C.I.*, cit., pp. 60-61.

104 Ivi, p. 62.

105 Ivi, nota n. 3 p. 70.

106 In tale fascicolo oltre al testo già citato inserito ne *l’Almanacco socialista 1960*, è prevista anche la pubblicazione del manuale di Sartarelli sul TdM *Si organizza così ...il teatro di massa*, edito nel 1950 dal Centro Diffusione Stampa del P.C.I., ed articoli sull’argomento tratti dalle riviste “Emilia” e “Teatro d’oggi”.

*politico*¹⁰⁷, nato nel clima politicamente rovente e ricco di produzioni teatrali degli inizi anni '70, che già dal suo titolo riecheggia temi cari al pensiero di de Martino. In esso ritroviamo nuovamente accomunati “il regista” e “il professore”. Nella pubblicazione compaiono, tra gli altri materiali, una riduzione di *Sulla via della libertà* di Marcello Sartarelli e il suo testo sul TdM già pubblicato dalle Edizioni Avanti e del Gallo, l'articolo *Un repertorio in Lucania* di Ernesto de Martino e stralci di una lunga intervista di Gianni Bosio a Luciano Leonesi sul TdM¹⁰⁸ effettuata nel 1965.

Scorrendo le annate di “Teatro d'oggi”, la rivista conclude la propria vita con il numero gennaio-febbraio 1955, constatiamo che non c'è stata una terza Rassegna Nazionale dello Spettacolo Popolare e che ancora nel 1954 si segnalano due spettacoli del TdM.

La convergenza di interessi tra Sartarelli e de Martino, in questa fase della loro vita, ha portato, come abbiamo visto, ad un profondo intrecciarsi delle loro iniziative. De Martino ha immesso prepotentemente il tema del folklore progressivo all'interno di quello del TdM, ma anche quello del folklore *tout court*, all'interno del disegno del rinnovamento e della unificazione della cultura nazionale perseguito dal Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare. La spedizione in Lucania dell'ottobre 1952 è apparsa come un momento esemplare di questo disegno. Le Rassegne Nazionali dello Spettacolo Popolare, con la loro diffusione, i loro esiti, la potente suggestione unificatrice tra Nord e Sud dell'Italia, la valorizzazione della cultura di tradizione orale contadina ed operaia, hanno costituito lo strumento di maggiore efficacia di questo progetto, e paiono fortemente influenzate dagli indirizzi di de Martino, in un momento della storia politica italiana nel quale il rinnovamento della cultura e della società italiana non solo sembra a portata di mano, ma viene vissuto

107 Numero monografico della rivista “Il Nuovo Canzoniere Italiano”, serie terza, Sapere Edizioni/Edizioni del Gallo, Milano, 1972.

108 La registrazione integrale dell'intervista è conservata nel Fondo Ida Pellegrini presso l'Archivio sonoro dell'Istituto Ernesto de Martino.

come già iniziato. Gli interrogativi sulle ragioni dell'esaurimento dell'esperienza del TdM vanno estesi a quelli sull'esaurimento delle Rassegne dello Spettacolo Popolare, che paiono proprio essere, come i loro due protagonisti, Sartarelli e de Martino, due facce della stessa medaglia.

Considerazioni e spunti di ricerca

C'è stato fin dal suo sorgere un diverso atteggiamento tra i dirigenti del PCI verso il TdM.

Sartarelli racconta alle pp. 24 e 25 del suo memoriale quanto accade al suo rientro a Roma dopo il successo di Budapest e poi a Modena, nell'ottobre 1949 dopo il debutto dello spettacolo *Un popolo in lotta*:

A Roma Pajetta mi fa cercare, vuole parlarmi, conoscermi. Si congratula per il nostro lavoro e mi prega di andare a Modena dove mi aspettano i compagni della federazione: Vogliono rifare lo spettacolo. [...] Il successo è superiore ad ogni aspettativa. Longo è il più colpito. Si cena in una tenuta di campagna e si trascorre con critici e politici la notte fino all'alba a discutere l'avvenimento. La discussione proseguì poi a Roma, si parlava di diffondere quel teatro, di generalizzare l'esperienza, con Pajetta si parlò di questo genere di spettacoli da utilizzare alle feste dell'Unità.

Carlo Salinari parlando di Togliatti scrive:

Dalla sua formazione gli derivava, tuttavia, un alto sentimento della dignità dell'arte. Quando assistette al primo spettacolo del teatro di massa¹⁰⁹ (un esperimento non privo di interesse sul piano tecnico) mi sussurrò in un orecchio: "Ma questa è propaganda!" E non posso dimenticare il suo sguardo divertito quando un compagno che si occupava di queste cose tracciò un triangolo su un foglio di carta, scrisse ai vertici il nome di Shakespeare, Pirandello, Brecht e poi, trionfante, segnò un punto al centro del triangolo e

109 Bologna, 5 marzo 1950, Teatro Comunale, spettacolo *Sulla via della libertà*.

ci disse che lì, come risultante delle tre esperienze fondamentali del teatro moderno, c'era appunto il teatro di massa¹¹⁰.

Sarebbe in qualche modo emozionante, per contrasto, leggere a p. 88 de *Il romanzo del Teatro di massa*, come i 600 interpreti dello spettacolo, sopra e dietro il palcoscenico, vivono la notizia della presenza in Teatro del loro prestigioso dirigente.

Eppure, ho ragione di credere che i rapporti tra Togliatti e Sartarelli fossero improntati a franchezza. Scrive a questo proposito Sartarelli:

Togliatti mi ha parlato tre o quattro volte del mio lavoro. La prima volta a lungo, nel suo ufficio, con appuntamento e con anticamera e più che ascoltarmi fui io ad ascoltare le sue osservazioni per quello che aveva visto con i suoi occhi. Era molto curioso di sapere il futuro che aveva il t.d.m. perché già allora si parlava di un suo sviluppo in organizzazione.¹¹¹

Più complessi i rapporti tra Sartarelli e Salinari. Scrive Sartarelli:

Lui [Trombadori] e Salinari erano molto amici, quando Salinari divenne responsabile della Commissione Cultura aveva tre progetti da realizzare: fare un settimanale culturale, *Il Contemporaneo*, e per questo si legò ancor di più con Trombadori che aveva le chiavi del cuore di Togliatti; il secondo fu di stabilire con Pajetta i confini tra cultura e propaganda (figurarsi se Pajetta non lo sapeva) il terzo era la creazione di tre nuovi organismi: la Scuola, i Libri, Il Centro del Teatro. Quest'ultimo progetto non era una idea di Salinari, era una necessità dato che esisteva il T.d.M. in forte sviluppo. I nostri rapporti sono stati di collaborazione e molto fraterni. Così pure quelli con Alicata, di rincalzo alla Comm. Culturale dato che Salinari veniva troppo preso dal *Contemporaneo*¹¹².

110 Salinari C., *Tra politica e cultura*, Teti& C. Editore, Milano 1980, p. 4.

111 Sartarelli M., *Memoriale cit.*, p. 5.

112 Ivi, p. 6.

Scrive Salinari¹¹³:

Alcuni giorni dopo il congresso [VII°, aprile 1951], venni convocato alla direzione del partito e venni introdotto nello studio di Togliatti. [...] e poi, poco alla volta, di chiacchera in chiacchera, mi fece dire apertamente cosa pensavo della politica culturale del partito. [...] Comunque, finii per affermare che la politica culturale del partito era completamente sbagliata.

Se ricordo bene, i miei principali rilievi erano questi: 1) la confusione dell'attività culturale con la propaganda; 2) l'utilizzazione strumentale degli intellettuali a scopi certo molto nobili, come per le firme per la pace, ma che non incidevano nella loro attività creativa; 3) una posizione difensiva che ci faceva lottare contro l'oscurantismo clericale e le minacce alla libertà della cultura, ma non ci vedeva alla testa di iniziative per lo sviluppo della cultura moderna; 4) una sorta di populismo che ci faceva scambiare per cultura nuova e di avanguardia paccottiglia di nessun valore sul piano culturale (alludevo, per esempio, al cosiddetto teatro di massa). [...]

Alcune settimane dopo, mi chiamò di nuovo e mi disse che la segreteria del partito aveva deciso di propormi alla direzione della commissione culturale nazionale. Mi spiegò, anche, che le varie commissioni di lavoro facevano capo a un membro della segreteria (quella di organizzazione, per esempio, a Secchia; quella di massa a Longo e così via) e che la commissione culturale doveva fare capo direttamente a lui. Questo perché si voleva attribuire un particolare rilievo a tale lavoro e perché le mie osservazioni richiedevano una modifica profonda della linea e, quindi, avevano bisogno di essere sostenute dalla stessa autorità del segretario del partito. [...] Venne anche un poco alla volta liquidato il teatro di massa. Quando parlai con uno dei suoi promotori rimasi davvero sconcertato. Egli disegnò su un pezzo di carta un triangolo: ai vertici, mi disse, ci sono Shakespeare, Pirandello e Brecht, e al centro che li racchiude tutti e li supera c'è il teatro di massa.

113 Salinari C., *Tra politica e cultura...*, cit. pp.75-77.

Questo ricordo, così indelebilmente scolpito nella memoria di Salinari compare due volte nelle sue pagine: è Sartarelli l'autore del triangolo? Non credo poiché Sartarelli era il creatore del TdM e quindi non ci sarebbe stata necessità di ricorrere ad una circonlocuzione, soprattutto in un libro di memorie.

Pur con il loro valore limitato, in quanto provenienti da memoriali, queste pagine forniscono elementi utili a spiegare la prematura conclusione dell'esperienza del TdM alla quale non furono certo estranei anche elementi di involuzione quali quelli riferiti da Stephen Gundle sulla pesantezza, monotonia, lentezza e ripetitività di uno spettacolo presentato a Modena nel 1952¹¹⁴, e certamente non limitati a quello, o le lamentele da parte di alcune federazioni di partito, di cui riferisce Sartarelli, per deficit addebitati al TdM¹¹⁵, ed anche, poiché innovare genera resistenze e proteste, p.e. quelle dei coristi e delle comparse professionali ai direttori dei teatri.

Ma, forse essendo io "schierato" con le posizioni di Meldolesi, Leonesi e Sartarelli preferisco esaurire questo punto con le parole del memoriale di Sartarelli:

Se era necessario dire al TDM che doveva trovare altro modo per proporsi, altri impresari con cui raggiungere un pubblico nuovo che aveva scoperto, il Convegno di Forlì era l'occasione per parlare solo di questo. Ma, nella pratica, i compagni chiedevano al Partito di scegliere, e non per nulla Luciano nel suo libro dice che senza il sostegno del Partito il TDM sarebbe crollato. Il Partito aveva scelto, in effetti, e scelto la politica solita, quella delle alleanze l'unione delle forze. Tuttavia, nei confronti del TDM si è andati troppo in fretta, l'avvento di Salinari è stato un urto troppo forte, mentre bisognava dare la possibilità ai giovani, che si stavano per cimentare, di suscitare le forze del rinnovamento. Era un inutile mulinare pale al vento? Io non voglio condannarmi da me stesso, in quanto io ho creduto ad una politica culturale tesa a sviluppare dal basso verso l'alto e ci credo ancora ai ricambi che sempre avvengono dopo la tempesta. Ma niente accade senza lo studio, la lotta interiore ed

114 Gundle S., *I comunisti italiani tra Hollywood e Mosca*, Giunti, Firenze 1995, p. 137.

115 Sartarelli M., *Memoriale...* cit. pp. 14-15.

esterna, senza una ricerca disperata dei valori che ci rendono migliori. Il fare per fare non sarebbe servito al TDM. E così la vera sostanza del Convegno di Forlì è la nascita del Centro e l'annuncio di una politica culturale del PCI per il Teatro italiano. Dunque, caro Claudio, il Centro che ho diretto fino alla fine, è esistito ed è stato vivo, per cinque sei anni, importanti per la storia del nostro paese, dal 1952 al 1958¹¹⁶.

L'assenza di volontà politica a sostenere l'evoluzione del TdM e le nuove forme di spettacolo popolare promosse dal CNTSP accrescono i propri effetti negativi proprio nel momento in cui¹¹⁷ il Ministero [dello Spettacolo] da Roma proibisce ai sovrintendenti, dopo l'esperienza di Bologna e Modena, l'uso dei Teatri Comunali.

Non a caso l'editoriale del 1° numero di Teatro d'Oggi, luglio 1953, è dedicato alla censura teatrale. In esso si può leggere:

Ora l'attività e l'ingerenza di questo organismo [la censura] non conosce più limiti: ben lontano dall'esercitare una semplice vigilanza di carattere moralistico, esso è diventato uno strumento di dominio ideologico e politico in contrasto con lo spirito e la lettera della Costituzione Repubblicana. Così, dopo pochi anni, il teatro italiano vede nuovamente in pericolo questa libertà, con lo scandaloso divieto di opere classiche come *La mandragola* di Machiavelli, o moderne come *La signorina Giulia* di Strindberg, nazionali come *La governante* di Brancati, come le commedie vincitrici del Premio Riccione, o straniere come *I fucili* di Madre Carrar di Brecht [...].

Non è questa la sede per approfondire la riflessione su una imminente fase della politica culturale del PCI che vedrà, per esempio, nell'anno successivo il graduale abbandono del sostegno al neorealismo in campo cinematografico, nel mentre che, a livello amministrativo, viene inferto un colpo mortale alla Cooperativa Spettatori-Pro-

116 Ivi, p. 33.

117 Ivi, p. 14.

duttori, già produttrice del film *Achtung! Banditi!* col veto alla esportazione del suo film *Cronache di poveri amanti* di Carlo Lizzani¹¹⁸.

Credo però che si possa affermare che dopo il grande rilievo dato al II° Congresso Nazionale della Cultura Popolare nel gennaio del 1953, alle Rassegne dello Spettacolo Popolare ed al fenomeno del Teatro di Massa, ha inizio un processo che vedrà, gradualmente, porre in secondo piano il tema della cultura delle classi oppresse. Se escludiamo l'opera scientifica ed editoriale di demoetnoantropologi, folkloristi ed etnomusicologi, cioè degli addetti ai lavori, dovrà passare qualche anno perché, prima a livello di élite, Piccolo Teatro di Milano, poi dal 1958 con *Cantacronache*¹¹⁹ e dal 1962 con *Il Nuovo Canzoniere Italiano*, perché tale tema, con una diffusione sempre maggiore fino alla fine degli anni Settanta, torni gradualmente ad essere posto all'attenzione di un pubblico sempre più vasto.

Ci sono comunque già agli inizi del 1953 segni di cambiamento nel clima politico del paese che inizia a radicalizzarsi in vista delle imminenti elezioni a causa del dibattito sulla cosiddetta "legge truffa" che ora si conduce violentemente oltre che sulle pagine dei giornali anche nelle piazze. A questo proposito si vedano, a titolo esemplificativo, le manifestazioni che hanno luogo a Bologna¹²⁰ e che culmineranno con la sconfitta del tentativo di modifica di legge elettorale.

Come è stato scritto nella Mostra on line già citata, nella sezione Riflessione e divulgazione, uno dei protagonisti della spedizione, Marcello Venturoli, poche settimane prima della sua morte in una

118 Lizzani C., *Il mio lungo viaggio nel secolo breve*, Einaudi, Torino 2007, p. 108.

119 <https://it.wikipedia.org/wiki/Cantacronache>, De Martino e Cantacronache si incontrano per la prima volta a Viareggio nel 1958 in occasione dell'assegnazione dell'omonimo premio a de Martino per *Morte e pianto rituale*.

120 Arbizzani L., *Sguardi sull'ultimo secolo*, Editrice Galileo, Bologna 1996, pp. 210-211.

conversazione telefonica con Giuseppe Pinna racconta: “Il ritorno dalla Lucania fu però deludente; eravamo partiti raccogliendo tanti entusiasmi da parte del mondo culturale non solo romano, ci accorgemmo al ritorno che questi entusiasmi si erano assai affievoliti. Ci avevano dimenticati, a noi e alla Lucania. Qualche iniziativa fu fatta per attirare l'interesse sulla spedizione, ma con scarso successo”¹²¹.

Ma de Martino non si limita alle sole conferenze con ascolti e fotografie. Agli inizi del 1953, accanto al lavoro di sistemazione ed elaborazione dei materiali raccolti, vedi le già citate *L'Opera a cui lavoro* e *Note di campo*, si occupa della divulgazione della ricerca compiuta, per il pubblico colto col saggio *Note di viaggio* e per un pubblico più ampio con una trasmissione radiofonica intitolata *Spedizione in Lucania*, documenti sulla vita culturale tradizionale del popolo lucano raccolti e presentati da Ernesto De Martino che va in onda sul Terzo Programma RAI il 9 luglio e, si tratta probabilmente della stessa in replica, il 13 agosto¹²².

Confrontando questi due diversi lavori troviamo numerose corrispondenze. Innanzi tutto, iniziano e si concludono con gli stessi materiali: con i versi della nascita sventurata di Luigi Dragonetto e con i versi della ninna nanna “figli son tutti quanti” di Rosa di Grottole. Con l'esclusione di alcuni temi e materiali preferibili sulla base del “medium” utilizzato, maggior impiego di canti e musiche per la trasmissione radiofonica, riflessioni più approfondite su temi generali quali il mito romantico e la misera psicologica, le articolate e riflessioni “in progressione” sul lamento funebre, sul materialismo storico

121 Assuntino R., Tuzi G., *Mostra on line Tra ragione e passione. Ernesto de Martino e la spedizione etnologica in Lucania del 1952*, Accademia Nazionale di Santa Cecilia, ICBSA, 2008, dalla Introduzione alla sezione: *Riflessione e divulgazione*.

122 La trascrizione di questa trasmissione si può leggere in: de Martino E., *Panorami e spedizioni Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*, a cura di Luigi M. Lombardi Sartiani e Letizia Bindi, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 89-113.

e l'idealismo crociano, e sulle situazioni connesse con la raccolta dei materiali p.e. la leva degli informatori e l'emozione suscitata dal riascolto delle registrazioni per *Note di viaggio*, i temi principali sono presenti in entrambi. Enumerando: nascita sfortunata, preti che fanno la tempesta, la spiritata di Viggiano, la condizione del pastore, dello zappatore, malocchio, monacelli, etc.

Nella trasmissione radiofonica si possono ascoltare tre “parlati” chiaramente originali e dei quali non mi risulta vi sia traccia nelle registrazioni conservate negli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia di Santa Cecilia individuate come Raccolta 18 relative a quella spedizione. Il primo è un breve frammento di NASCITA SVENTURATA attribuito da de Martino a Caterina Aguglia di Savoia di Lucania, la quasi centenaria nata nell'anno del terremoto, che ascoltiamo a 7'14” dall'inizio della trasmissione, il secondo un brevissimo frammento con la formula per fare cadere il prete portatore di TEMPESTA, sempre attribuito da de Martino a Caterina Aguglia a 47',25”, il terzo è una relativamente lunga intervista, oltre 5', al padre di Raffaella Varalla, una RAGAZZA SPIRITATA di Savoia di Lucania a 1h, 01',45” dall'inizio¹²³.

Si tratta di registrazioni che al momento dell'ascolto conoscevo già.

Per la realizzazione della Mostra on line nel 2008, avevo compiuto delle ricerche negli Archivi sonori del CREL (Centro Regionale Etnografico Linguistico di Torino) e dell'Istituto Ernesto de Martino di Sesto Fiorentino. Al CREL erano confluiti gli “acetati”¹²⁴ delle registrazioni effettuate in Lucania che de Martino aveva donato a

123 Ivi, pp. 110-112.

124 O “lacche”, o “pronto ascolto”, il primo fragile supporto discografico sul quale venivano riversate le registrazioni.

Sergio Liberovici capofila dei suoi “inconsapevoli allievi”¹²⁵ del gruppo Cantacronache.

Queste registrazioni sono state fatte ascoltare a Vittoria de Palma e a Clara Gallini e una copia di esse dovrebbe trovarsi presso l’abitazione di Clara Gallini e/o presso i materiali già in possesso di Vittoria de Palma.

Le registrazioni provenienti dal primo acetato del CREL che porta il n. 45023 contengono l’intervista a un informatore di nome Giuseppe Varalla, contadino, Viggiano sul tema della FIGLIA SPIRITATA e ad una informatrice Carmela Moreo, sarta, 42 anni, Savoia sul tema del MONACELLO CHE FA VOLARE IL GRANO E SI POSA SULLA PANCIA (GRAVANDOLO).

Quelle provenienti dal secondo acetato, n. 45025 contengono l’intervista a una informatrice Margherita d’Armenio, 95 anni, di Viggiano e tratta del tema della TEMPESTA; ad un informatore Giovanni Sancro, ex portalettere, 69 anni, di Savoia sul tema del MONACEDDU; ad una informatrice Filomena Lapolla, 96 anni (nata nell’anno del terremoto), di Savoia, che recita: a) POVERO ZAPPATORE ZAPPA, ZAPPA; b) QUANDO NASCETT’IO ME MORSE MAMMA; c) PASSA PASSA CAVALLO BIANCO; d) CUCCI CUCCI CA’.

Le registrazioni provenienti dall’Archivio Sonoro, o Nastroteca, Fondo de Martino, dell’Istituto Ernesto de Martino contenute nell’acetato 45025bis contengono l’intervista a Maria Rangoglia, oppure, c’è una sommaria incertezza nell’intervistatore nel cercare i denominarla correttamente, Avoglia, Aguglia, Ranguglia di 63 anni sui temi: a) COME LE DONNE PERDONO IL LATTE/INVIDIA DEL LATTE (VENIVA UNA COMPAGNIA DI MIETITORI...), b) COME DI CURA IL MAL DI PANCIA (BUON UOMO

125 Straniero M. L., *Colloquio sul mondo magico con Ernesto de Martino nel '59*, in Bermani C. (a cura di), *Tra furore e valore: Ernesto de Martino*, numero monografico de “Il de Martino. Bollettino dell’Istituto Ernesto de Martino”, n. 5-6, 1996, pp. 138-14.

CATTIVA DONNA...); c) SU COME SI CURA IL MAL D'ARIA (FEBBRI MALARICHE, MAL'ARIA); d) SU COME SI CURA LA FASCINATURA (MAL DI TESTA).

Su come sia pervenuto questo acetato all'Istituto de Martino, il tramite probabile è Vittoria de Palma. A suo tempo non mi sono occupato del problema dell'origine delle numerazioni degli acetati, ma, essendo analoghe quelle relative alle due diverse provenienze (CREL e Istituto de Martino) e pervenendo quelli del CREL insieme a molti altri che contenevano numerosi brani della Raccolta 18, bisogna ritenere che la fonte comune della trascrizione dai supporti originali delle registrazioni sopra gli acetati, e quindi della loro denominazione, sia la RAI.

Confrontando sommariamente in Note di Viaggio i nominativi attribuiti da de Martino agli informatori su determinate credenze con quelli effettivi contenuti negli acetati, possiamo osservare che per l'INVIDIA DEL LATTE, Caterina C. 70 anni di Savoia, corrisponde in realtà a Maria Aguglia mentre Giuseppe Varalla padre della FIGLIA SPIRITATA DI VIGGIANO corrisponde a se stesso.

Effettuando lo stesso confronto per la trasmissione radiofonica Spedizione in Lucania. Osserviamo che per la NASCITA SVENTURATA, de Martino fa recitare i versi relativi "alla quasi centenaria Caterina Guglia di Savoia di Lucania [nella realtà Maria Aguglia, la quasi omonima ha 63 anni], mentre la voce che ascoltiamo è della quasi centenaria informatrice Filomena Lapolla di Savoia; de Martino fa recitare lo scongiuro per fare cadere i preti che portano la TEMPESTA a Caterina Guglia "la quasi centenaria di Savoia" che invece, insieme all'intera narrazione della credenza, viene recitata da Margherita d'Armenio di Viggiano, 95 anni; Giuseppe Varalla narra di Raffaella LA FIGLIA SPIRITATA.

Mi sembra evidente che in queste due sedi de Martino sia guidato da un approccio che lo porta a posporre l'esattezza dei nomina-

tivi dei singoli portatori di credenze a vantaggio di una maggiore efficacia narrativa.

Nel testo di *Note di campo*, con riferimento ai taccuini di Ernesto de Martino troviamo:

Taccuino n. 4

426. Viggiano

Margherita D'Armenio, Pezza i case (pezzo di cacio, perché per 30 anni ha allattato. 95 anni.

427 Formula per scongiurare la tempesta [...]

428 A una signora era morto il marito [...]¹²⁶

Taccuino n. 5 [Savoia]

473 Mal di pancia

*Buon uomo cattiva donna [...]*¹²⁷

484 O' *Gravàndulo* (monaciccio)

Bambini non battezzati. Vive nella case dove c'è un tesoro [...]

Una donna che cerneva il grano vide volare i chicchi di grano nella stanza. La suocera disse:

Uè fetentone non puteve venì vicino a mme [...]

485 Trasferimento del latte da donna a uomo (fatto presento vero)

Un uomo di Savoia veniva dalla Puglia dove era stato a mietere.

Arrivato a Vaglio vide [...]

*Tegne o' llatte tuie/ ramme na fedda de pane [...]*¹²⁸

Dalla lettura dei taccuini di Vittoria de Palma troviamo:

Taccuino n. 3 [Viggiano]

353 Margherita D'Armenio, anni 95, Viggiano¹²⁹.

364 Quando fa la tempesta si dice:

126 De Martino E., *Note di campo...*, cit., p. 157.

127 Ivi, p. 166.

128 Ivi, p. 168.

129 Ivi, p. 267.

*Lunedì santo, Martedì ecc. [...]*¹³⁰

365 Ad una signora era morto il marito e teneva un sacerdote che era zio e voleva contrattare con questa signora [...]¹³¹

Taccuino n. 4 [Savoia d Lucania]

494 *Cuccia cuccia*

ca abbaia non muzziquà [...]

per incantare il cane¹³².

499 *Passa passa cavallo bianco*

vattin a quidd vosco scur scur [...]

per scongiurare la tempesta¹³³.

505 Sono nata l'anno del terremoto. 96 anni, Filomena Lapolla¹³⁴.

509 *Povero zappatore zap...*¹³⁵

514. 1) Povero zappatore

2) *Quann m mors mamm*

3) Scongiurare tempesta

4) Quando è nata

5) Per incantare i cani

(*spina di sard*)¹³⁶.

Taccuino n. 5 Savoia di Lucania

520 Una volta una donna era sola in una stanza che cerneva il grano [...]. Poi arrivò la suocera e seppe della cosa. Questa si arrabbiò e disse gridando: "*Oué fetentone non ptiv vnì vicin a me ca [...] dove iern li soldi*"¹³⁷.

541 Una volta un uomo di Savoia veniva dalla Puglia dove era stato a mietere; arrivato a Vaglio vide una bella donna che allattava con belle menne e le ammirò invidiando [...]. Allora le cercò una fetta di pane la morsicò e l'altro [pezzo] lo diede alla donna. Lui

130 Ivi, p. 268.

131 Ivi, p. 269.

132 Ivi, p. 295.

133 Ivi, p. 296.

134 Ivi, p. 297.

135 Ivi, p. 298.

136 Ivi, p. 299.

137 Ivi, p. 301.

disse: *Teng u latt tuia [...]*
 Dammi lu pane mie.
 La donna doveva prenderlo tutta arrabbiata.
 542 Mal di pancia
 Buon omocattiva donna
 bona accuglienza mala accuglienza [...]
*ra Filumenacome non gi fusse*¹³⁸.

Consultando a p. 321 di *Note di campo* l'indice dei nomi di persona che comprende anche i soprannomi, con, in corsivo, i nomi degli informativi effettivi, troviamo, come abbiamo potuto verificare direttamente il solo nome di Margherita D'Armenio (o D'Armento) e di Filomena Lapolla. Mancano Giuseppe Varalla, che pure viene nominato sia in *Note di viaggio* che nella trasmissione *Spedizione in Lucania* che Maria Aguglia, evocata quasi correttamente come Caterina C. in *Note di viaggio*, sua essendo la narrazione su come le donne perdono il latte. Mancano completamente, salvo mia svista, dai taccuini di de Martino e di de Palma i riferimenti alle credenze registrate da Maria Aguglia relative al mal d'aria e alla fascinatura (mal di testa). Pur essendo stata annotata sui taccuini 5 rispettivamente di de Martino (484) e di de Palma (520) la credenza di *O' Gravàndulo*, manca nell'elenco, il nome della sua informatrice, Carmela Moreo di Savoia così come quello di Giovanni Sancro.

Ho dato una particolare attenzione all'importanza attribuita da de Martino sia in *Note di Viaggio* che nella trasmissione radiofonica al racconto del padre della spiritata di Viggiano avendo presente la ricerca di de Martino del 1957 sui guaritori popolari e la loro clientela ed ho colto quasi una traccia di enfasi nella conclusione del testo di *Note di viaggio* quando de Martino ci comunica che la dichiarazione del padre è stata registrata su nastro magnetico.

In *Note di campo*, sul taccuino n. 2 di de Martino a p. 128, al punto 243, in quello che è, con evidenza, un consuntivo parziale, si legge tra le spese la voce: BOBINE WEBSTER 15.000 lire. È una

138 Ivi, p. 305.

voce che abbiamo già letto. L'abbiamo incontrata nel Dossier 6.8 dell'Archivio de Martino, relativo alla spedizione "del giugno" a Tricarico. Il Webster, com'è noto è un registratore a filo. Con esso de Martino ha registrato/fatto registrare i materiali di quella raccolta.

Cosa ci sta a fare un Webster a filo in una spedizione che si avvale dei professionali registratori a nastro della troupe RAI? E da dove vengono le registrazioni delle quali si è trattato fino ad ora e che apparentemente non provengono, poiché nessuno le ha mai incontrate, dalla Raccolta 18 dell'Accademia di Santa Cecilia, una delle più studiate della storia dell'etnomusicologia italiana?

Sul n. 4 della rivista "Società", Einaudi 1952, alle pp. 735-737, de Martino traccia il bilancio della sua spedizione ed elenca tra il materiale raccolto:

Registrazioni di canti e musiche popolari n. 140

Registrazioni relative a credenze popolari n. 8.

Non ricordo di avere mai letto, ed è abbastanza curioso, qualcosa che si riferisse a quest'ultima voce, ma credo che si tratti, semplicemente, delle registrazioni delle quali ci siamo occupati in quest'ultima parte dell'articolo.

La conclusione di questo articolo può apparire piuttosto eccentrica rispetto al suo titolo, ma questo è vero solo in parte. La spedizione dell'ottobre 1952 finanziata anche dal Centro del Teatro e dello Spettacolo Popolare diretto da Sartarelli, oltre che da altri, persone ed enti, riferibili al Partito Comunista Italiano, è stato un momento esemplare di un progetto di politica culturale che non ha avuto seguito. Mi piace, pensando ai noti attacchi portati a de Martino da alcuni intellettuali dirigenti del PCI dell'epoca¹³⁹, chiudere l'articolo su una questione di credenze popolari. Per associazione mi è

139 Cesare Luporini, Giuseppe Giarrizzo, Mario Alicata.

tornato in mente un passo di Carlo Salinari tratto dal suo *Tra politica e cultura* nel quale torna a parlare di Togliatti:

C'è di più. Egli avvertiva nell'inquietudine delle avanguardie e nell'angosciosa ricerca delle correnti filosofiche moderne il riflesso di un disagio reale, l'urgere di problemi morali e ideali dell'uomo d'oggi a cui il marxismo non aveva saputo dare finora risposte adeguate: "Abbiamo un grosso debito verso la cultura del nostro tempo – ci diceva poche settimane prima di morire – ed è nel campo dello studio dell'uomo, dell'antropologia. Non possiamo respingere chi avanza certe esigenze, sia pure in modo deformato. Dobbiamo, invece comprenderlo, fare nostre le sue esperienze e sforzarci di fornire una risposta più giusta"¹⁴⁰.

140 Salinari C., *Tra politica e cultura...* cit., p. 3.

RECENSIONE DI M. MASSENZIO, L'EBREO ERRANTE DI CHAGALL. GLI ANNI DEL NAZISMO. EDITORI RIUNITI, ROMA, 2018. PREFAZIONE DI ANNA FOA.

L'Autore ricostruisce l'opera d'arte di Marc Chagall risalendo al suo motivo generatore, e segnala gli elementi più significativi che la rendono socialmente feconda, aiutandoci a colmare la distanza con questo grande "pittore di storia". Il tratto fondamentale del libro è segnato dalla interpretazione dell'arte chagalliana che ci fa capire come il pittore riesca a sospendere l'impronta storica degli eventi che racconta per trasfigurarli in simboli universali, per cui il particolare tempo storico diventa tempo eterno.

In questa prospettiva di ricerca la funzione della mitopoiesi si dispiega nella collettiva selezione e conservazione di eventi del passato, anche lontanissimi, secondo due principi essenziali che Marcello Massenzio ritrova in due grandi etnologi del Novecento: Claude Lévi Strauss il quale, in *Il crudo e il cotto*, afferma che la mitologia, come la musica, è uno strumento per sopprimere il tempo che passa; e Ernesto De Martino, che con la sua teoria della destorificazione, indica le principali funzioni del mito: sottrarre all'usura del tempo "eventi storici portatori di valori di una civiltà" e promuovere il di-

venire, nella misura in cui esso custodisce “il sistema di regole e principi che conferisce senso culturale al suo dipanarsi”.

Per testimoniare l'orrore della Shoah, l'Autore ha scelto il paradigma mitico dell'Ebreo errante secondo la tradizione cristiana ed ebraica, attraverso il ciclo pittorico di Marc Chagall, orientandosi con la tela del 1938, *Le crucifixion Blanche*, che trasmette il martirio del popolo ebraico sotto gli orrori nazisti. Il libro è arricchito da preziose riproduzioni pittoriche di Chagall commentate dall'Autore che si ferma sui particolari più significativi mettendo in luce le relative forme simboliche.

La vicenda dell'Ebreo errante è ripercorsa attraverso la mitologia che ha riconosciuto in questo personaggio mitico il depositario della verità del Cristo secondo due pilastri della grande costruzione mitologica dell'Ebreo errante: la narrazione di Matthew Paris che risale al XII secolo e riguarda il guardiano del pretorio di Gerusalemme, Cartaphilus, e l'opuscolo pubblicato nel 1602 in Germania dove si narra la storia di un ebreo di nome Ahasuerus.

La storia di Cartaphilus, si concentra nel venerdì santo in cui Gesù è messo in croce e lui lo colpisce sulla schiena con un pugno dicendogli di muoversi, di andare in fretta. La risposta di Gesù è lapidaria: “Io vado, ma tu aspetterai fino al mio ritorno”. Condannato a errare, il “mitico guardiano del pretorio” diventa così testimone eterno della passione di Cristo e della seconda Parusia. E a questo riguardo Massenzio ritrova in Giotto, nel ciclo pittorico della cappella degli Scrovegni a Padova, la figura di Cartaphilus che colpisce Gesù.

Il mito si irrobustisce con la variante secentesca dove si narra l'esperienza del vescovo luterano di Schlewig che, recatosi ad Amburgo, incontra uno straniero che gli rivela di essere ebreo, di chiamarsi Ahasuerus e di fare il calzolaio; questi confessa di aver preso parte alle persecuzioni contro Gesù, di avere assistito alla sua morte e gli dice anche che quando, sulla strada del calvario, egli si appoggia

alla sua casa, lo scaccia. In quel momento Gesù pronuncia la frase: “Io mi fermerò e riposerò e tu camminerai”.

La passione di Cristo, che si pone in un preciso momento del tempo storico, è così destorificata dal mito nella dimensione dell'eterno presente dove, nel clima antiggiudaico, si stagliano due stereotipi: la testimonianza della passione di Cristo e la colpa di deicidio.

Massenzio ripercorre il ricco filone della letteratura e delle stampe popolari che hanno contribuito alla diffusione dell'antigiudaismo teologico e dell'antisemitismo laico attraverso la figura dell'Ebreo errante e dimostra inoltre che la rielaborazione del mito non si ferma a livello popolare, ma si rafforza con l'intervento poetico di Goethe che, nel suo *Poesia e verità*, racconta, alla maniera delle favole, come nella bottega a Gerusalemme il calzolaio Ahasuerus ricordava la storia di Gesù ai passanti.

Per delineare l'orizzonte ebraico del mito, Massenzio si avvale dell'opera di Chagall inserendola nella tragica situazione politica e culturale del Novecento. In Chagall è fortemente presente la icona dell'Ebreo errante curva sotto il peso di un sacco che contiene tutto il mondo ebraico e l'esperienza personale dell'erranza segnata nel distacco dalla sua città natale di Vitebsk. Nell'opera del pittore russo irrompe la potenza demoniaca dell'angelo che si contrappone all'Ebreo errante e che, nella versione pittorica del 1933, si manifesta con forza apocalittica come presentimento delle atrocità naziste compiute da belve assetate di sangue innocente. Soprattutto nel capolavoro della *Solitude* (1933) dell'Ebreo errante che abbraccia la Torah, si coglie il piano metastorico in cui l'artista trasferisce gli eventi tragici del regime nazista. Specialmente in *Solitude* Chagall ha nobilitato la figura dell'Ebreo errante, avvilito dalla propaganda nazista nella infelice figura in cui si rappresenta l'alterità ebraica. “Il pittore di storia” trascende la “dimensione della cronaca”, costruisce

metafore e immagini lontane dal realismo pittorico e trasfigura la realtà in universi simbolici passando “dal contingente all’assoluto”.

Proprio nel 1933 fu allestita la mostra a Berlino, la “Kulturbolschewistische Bilder” che ospitava uno dei suoi capolavori, *Die Prise* (1923-1926), bersaglio nazista caricato con le tre prerogative negative – ebraismo, modernismo (come arte degenerata) e comunismo. Massenzio ricorda anche – come rito di purificazione proprio della ideologia nazista – la processione di Mannheim in funzione antisemita che portava in parata questo quadro di Chagall nel ruolo di capro espiatorio, incarnazione del male da eliminare. Durante il regime nazista le opere del pittore di Vitebsk conservate nei musei tedeschi sono saccheggiate, mentre quelle private sono sequestrate nell’operazione di “purificazione” della cultura tedesca. Nella “catastrofe dell’umanità” rappresentata nell’ *Angelo caduto*, tuttavia, Massenzio intuisce un “temperato senso di evasione”: le case innestate del villaggio, la pendola, la docile vacca che raffigura l’ideale materno che in questo caso specifico è addolcita dalla presenza del violino. Mentre nell’ *Autoportrait à la pendule* (1947) il pittore si appoggia teneramente alla schiena rossa di un asino nell’atto di dipingere il Cristo ebraico; in alto è dipinta una pendola con due mani che sembrano indicare il tempo ritrovato.

Con il saggio di Eric Zafran, *Saturn and the Jews* (1979) Massenzio introduce un altro percorso di indagine, quello della melanconia dell’Ebreo errante che ricorda il mito di Saturno: la divinità greca nell’atto di divorare i propri figli è accostata agli Ebrei “ai quali, come è noto, si attribuiva l’infanticidio rituale”.

Di *Revolution* (1937), dipinta in occasione del ventennale della Rivoluzione d’ottobre e smembrata dall’autore nel trittico *Résistance, Résurrection, Libération*, Massenzio fa un’analisi dettagliata degli elementi concettuali delle singole tele mettendo in luce la compresenza della dimensione narrativa e di quella simbolica. “Pittore di storia”, Chagall riesce a delineare in *Révolution* due livelli: il mo-

mento empirico della Rivoluzione e le “fosche nubi” per la sorte degli ebrei in Unione Sovietica. La situazione storico-politica si riflette sempre nell'arte di Chagall e proprio in questa interdipendenza di arte e storia Massenzio indica la chiave di lettura della sua pittura.

Chagall viveva in povertà facendo l'insegnante ai bimbi di un orfanatrofio vicino a Mosca, quando in Russia, tra il 1935 e il '37, si scatena il terrore: anche Chagall ne è colpito e nel 1941 sceglie l'esilio volontario, perseguitato dai nazisti come ebreo e dagli staliniani per la sua pittura così lontana dal realismo socialista.

Apocalypse en Lilas, Capriccio (1945- '47) è la denuncia della tragedia dei campi di sterminio dove la ferocia del nazismo, che esplode in tutta la sua potenza espressiva, si incarna nella bestia umana, con la svastica sul braccio, e la visione allucinata di figurine che rappresentano le vittime sulle quali campeggia il Cristo androgino, il volto sfigurato, la bocca aperta nell'urlo del martirio.

Nella prefazione al libro di Massenzio del 2007, *La passione secondo l'Ebreo errante*, Michele Ranchetti citava Hegel secondo il quale in Svezia si dice che una cosa avvenuta tanto tempo fa si dimentica e aggiunge che, per evitare questo, è necessario che resti un testimone. l'Ebreo errante, mitico testimone della passione di Cristo rielaborato nell'opera di Chagall, risponde pienamente a questo ruolo sottraendo la Shoah all'oblio.

Le ultime pagine del libro sono dedicate alla installazione della scultura dell'israeliano Menasche Kadishman, *Shalekhet* (foglie cadute), nel Museo di Berlino del Memory Void, sulle quali il visitatore è invitato a camminare per rivivere l'emozione del sacrilegio compiuto dallo “scempio assoluto” del nazismo.

Per un approfondimento delle vicende naziste e per le diverse autocritiche dei due stati responsabili si consiglia: AA.VV. (a cura di M. Castoldi), *1943-1945. I bravi e i cattivi. Italiani e tedeschi tra memoria, responsabilità e stereotipi*, Donzelli, 2016 e, per la costruzione

mitologica antigiudaica, cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, 2014.

IL LAMENTO FUNEBRE TRA STORIA E ANTROPOLOGIA
RECENSIONE DI GEORGES DIDI-HUBERMAN, *NINFA DOLOROSA*.
ESSAI SUR LA MÉMOIRE D'UN GESTE, GALLIMARD, PARIS, 2019

Il quarto volume della serie *Ninfa* è una inchiesta sul gesto della lamentazione, per la quale l'autore, Georges Didi-Huberman, trae spunto dal celebre scatto del fotografo Georges Méryon, intitolato *Nagafc, 29 Janvier 1990. Veillée funèbre au Kosovo autour du corps de Nasimi Elshani, tué lors d'une manifestation pour l'indépendance du Kosovo*. L'immagine, insignita nel 1991 del prestigioso World Press Photo Award, e capace di suscitare un'emozione tale da richiamare perfino l'attenzione dell'allora presidente francese François Mitterrand, avrebbe poi ispirato il bassorilievo in cera di Pascal Convert, significativamente intitolato *Pietà du Kosovo*: la scelta di un titolo così marcatamente legato alla figura cristiana di Maria – e all'archetipo michelangiolesco – per descrivere una moderna testimonianza di lamento funebre “pagano”, per altro nel Kosovo musulmano, genera il nodo di questioni da cui ha origine la riflessione di Didi-Huberman.

Motore dell'analisi è la natura ambigua dell'immagine – in cui il contenuto della lamentazione si presenta in una veste che è al contempo familiare e inattuale. Essa sembra far riferimento ad uno sfon-

do di immagini e di pratiche sociali che la cultura occidentale non ha definitivamente dimenticato, ma *rimosso* e custodito nelle profondità della propria memoria collettiva. I gesti delle donne raccolte intorno al cadavere di Elshani, allora, rendono riconoscibili gli intrecci fra corsi storici differenti, quello cristiano, quello musulmano e quello pagano dell'antichità, avvertendoci che lo spazio in cui l'autore si inoltra è quello della sovrapposizione e della confusione dei confini culturali. D'altra parte è la stessa immagine di *Ninfa* – per Gombrich «la personificazione del paganesimo rinascimentale» e «l'erompere dell'emotività primordiale attraverso la crosta dell'autocontrollo cristiano e del decoro *bourgeois*» – a richiamare la natura proteiforme dei processi culturali. Ma in che modo traiettorie tanto differenti si trovano riannodate? La risposta consente una riflessione di più ampia portata intorno al potere conoscitivo della storiografia e ai suoi limiti, che Didi-Huberman saggia e prova a superare attraverso la tecnica warburghiana del *montaggio*.

Nella prima parte del suo lavoro Didi-Huberman si preoccupa innanzitutto di chiarire alcuni punti essenziali della sua riflessione, mettendo al centro le nozioni di «durata» e di «destino» delle immagini. Si tratta di una questione solo in parte legata al tema specifico del saggio – l'immagine del pianto di Nagafc – ma orientata a definire il concetto stesso di immagine, e a rivivificarne il potere comunicativo, paradossalmente smarrito nella società contemporanea, in cui essa diviene oggetto di consumo e di abuso. All'immagine come «fatto», che in quanto tale consegna il suo contenuto alla inevitabilità, è possibile opporre un altro tipo di atteggiamento – l'esempio è qui costituito dalla trasfigurazione artistica operata da Convert sullo scatto di Mérillon – che riconosce all'immagine la sua natura di avvenimento, dunque il suo spessore storico e la sua dimensione di fotogramma inserito nel flusso di passato e futuro.

L'opera di Convert permette dunque di riconoscere all'immagine una «durata», una sua precisa *situazione* storica e di cogliere

l'infinita rete di relazioni che la legano, come su uno dei pannelli dell'*Atlante* warburghiano, alle altre figurazioni del cordoglio: l'obiettivo di Didi-Huberman, d'altra parte, è proprio quello di operare un *rimontaggio* che restituisca alla *Pietà* di Convert, e allo scatto di Mérillon, il proprio posto nell'atlante della *Ninfa dolorosa*, da Warburg abbozzato nei pannelli della sua biblioteca, fra le immagini delle baccanti, delle lamentatrici cristiane, passando per le *kinah* ebreo, o il lamento musulmano. Non, dunque, una ripresa dell'immagine come documento storico del passato culturale, ma come «sintomo» di memorie rimosse, che riaffiorano con l'esperienza perturbante del contatto col documento fotografico: la veglia funebre di Nagafc è saldamente radicata nel mondo contemporaneo, ma proietta le ombre di oggetti lontani, che solo attraverso gli occhi di *Mnemosyne* – l'antica divinità della memoria – e non di *Clio* – la musa della storia – possiamo finalmente riconoscere.

Il valore sintomatico delle immagini viene da Didi-Huberman riletto anche alla luce delle *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, scritte nel 1915, in cui Freud riflette amaramente sul rapporto col pensiero della morte, onnipresente negli anni della Grande guerra. Il dolore per la perdita può scatenare la patologica «regressione» dei sopravvissuti al pericoloso narcisismo dell'uomo primitivo e per questo occorre elaborare il lutto con sapienza, istituendo dei codici di condotta al cospetto del cadavere. I codici culturali della lamentazione, nella foto di Mérillon, sono tutti sintetizzati nella evidente gestualità delle donne raccolte intorno al cadavere. Le loro mani, nel bassorilievo di Convert, sono state significativamente messe in evidenza: i loro movimenti scandiscono il ritmo che permette di dare forma al patire e di esorcizzare il rischio stesso della regressione nel delirio.

Per Didi-Huberman, tuttavia, più che istituti per contrastare la riemersione delle forme arcaiche nell'uomo, i gesti della mano sono

degli «operatori di migrazione»¹ nel tempo, che propiziano la *reminiscenza* del bisogno primario di organizzare nel ritmo della danza le proprie paure ancestrali, assecondando una propensione universale che suggestivamente l'autore colloca «tra la profondità viscerale e l'immensità siderale»² dello spirito umano. Ecco dunque che l'analisi iconografica dell'opera di Convert permette di istituire, al di là di ogni riflessione sullo sviluppo storico delle tecniche del lutto, la corrispondenza fra le immagini del pianto rituale di ogni tempo, da quelle incise sui sarcofagi etruschi, a quelle di epoca rinascimentale, fino alla *Pietà du Kosovo*. Il potere del gesto della lamentazione di rievocare uno sfondo antropologico universale, si comprende meglio se ricondotto al concetto warburghiano di *Pathosformeln*, cui si rifà in modo diretto Didi-Huberman: esso permette di individuare l'archetipo che istituisce la «affinità elettiva» fra tutte le successive drammatizzazioni del patire.³ Al centro della riflessione non vi è, dunque, l'ipotesi di uno sviluppo cronologico delle tecniche del cordoglio, ma il ruolo seminale che il trauma della morte svolge per ciascuna possibile configurazione del lamento.

La proposta di Didi-Huberman di costruire un *atlante* della lamentazione non poteva non incontrare la ricerca di Ernesto De Martino, che già alla fine degli anni '50 del '900 aveva abbozzato il progetto di un atlante del pianto euromediterraneo. Una delle linee di ricerca dello storico delle religioni napoletano, che nel 1958 pubblica *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, consiste infatti proprio nel tentativo di rintracciare gli elementi di sincretismo fra gli istituti del lamento pagano ancora osservabili nel mondo moderno. Le tecniche del cordoglio delle *prefiche* lucane – vestigia per De Martino di un orizzonte culturale *in statu moriendi*, messo in liquidazione dalla cristianizzazione e dalla successiva laicizzazione della civiltà europea

1 G. Didi-Huberman, *Ninfa Dolorosa. Essai sur la mémoire d'un geste*, Gallimard, Paris, 2019, p. 114.

2 Ivi, p. 116.

3 Ivi, p. 122.

– non meno dello scatto di Mérillon offrono occasione per riflettere sul problema delle *sopravvivenze* e sul loro specifico valore documentale.

Didi-Huberman insiste sul valore decisivo che ha per De Martino la sapienza tecnica degli uomini, in grado di convertire il rischio di impazzire per il dolore della perdita nel simbolo religioso del cordoglio, attraverso un preciso rituale fatto di gesti e litanie. Il rito sostiene l'elaborazione del lutto, attraverso dei passaggi che vanno dalla reazione isterica alla progressiva ripresa del controllo di sé, fino alla risoluzione finale della crisi. In nessuna fase del rito descritto da De Martino, sottolinea Didi-Huberman, vi è realmente la possibilità che il dolore prenda il sopravvento e anche il gesto di strapparsi i capelli o di graffiarsi il volto, non fa che rispondere ad un copione di cui le lamentatrici conoscono ogni dettaglio.

La diffusione del lamento lucano, tuttavia, non si limita al Sud Italia, e l'importanza del lavoro di De Martino risiede nell'aver evidenziato i legami profondi fra la tradizione del lamento dell'Italia contadina e quella romena, greca, o egiziana. L'atlante del pianto euromediterraneo, inoltre, sembra proprio muoversi nella direzione inaugurata da Warburg, che riconosce nelle immagini un elemento di conversione fra *pathos* e *logos* o, potremmo dire riprendendo lo stesso De Martino, fra crisi e reintegrazione religiosa della crisi. Le immagini dell'atlante demartiniano permettono di registrare il ripetersi di forme e figure del lamento in spazi e tempi eterogenei, rivelandone il carattere di *sintomi* di un passato comune. Non è impropria la sovrapposizione che Didi-Huberman immagina fra questi aspetti della riflessione demartiniana, e le tesi di Warburg sulle *Pathosformeln*. D'altra parte – rileva sottilmente l'autore – non è del tutto remota neanche l'ipotesi di una influenza indiretta di Warburg su chi, come De Martino, fu in rapporti strettissimi con Vittorio Macchioro.

Mi pare significativo che Didi-Huberman inserisca le ricerche di De Martino nell'ambito dell'*antropologia storica*: è infatti nei termini di una *anthropologie de l'histoire* che era stata presentata, nel 2016, la traduzione della *Fine del mondo* al pubblico francese, proponendo una interpretazione che in Italia non ha sempre ricevuto l'attenzione che meriterebbe. Sembra infatti possibile, attraverso le riflessioni di Didi-Huberman su *Morte e pianto rituale*, stabilire un proficuo confronto fra le questioni al cuore della ricerca demartiniana, e quelle di Warburg. Un confronto condotto sul filo delle suggestioni e delle affinità fra due percorsi che, sebbene forse non si siano mai consapevolmente intrecciati, hanno lasciato emergere dei punti di contatto decisivi.

Ma è soprattutto sul piano della riflessione intorno ai problemi della ricerca storico-antropologica che il contributo del libro di Didi-Huberman può risultare essenziale. Il suo lavoro sulla *Ninfa dolorosa*, è stato detto, sembra voglia in prima istanza saggiare i limiti del metodo storiografico applicato alle immagini: non mi sembra una base di partenza tanto diversa da quella del De Martino del *Mondo magico*, al netto del diverso campo d'indagine di quel libro. La ricerca iconografica di Didi-Huberman, apertamente debitrice del metodo warburghiano, non procede sincronicamente, ma predilige gli «anacronismi», le sopravvivenze dell'antico nel moderno, o le migrazioni del lontano nel prossimo, per scoprire che le immagini non si possono disporre in successione progressiva sulla linea del tempo, né si possono leggere in una chiave evolutiva, in cui il più recente è sviluppo del più antico.

Il medesimo interesse per gli anacronismi della cultura occidentale, mi pare, è ben vivo anche in De Martino, che ci parla nei suoi libri di rigurgito del primitivo nel moderno, di sopravvivenze dei relitti del folklore pagano nel mondo cristiano, di regressione e arcaismo nel comportamento patologico. Nel “passato che non passa”, tuttavia, De Martino riconosce un elemento di pericolo, dal qua-

le l'anamnesi storiografica può aiutare a liberarsi, sebbene al prezzo altissimo di dissolvere la fede nel simbolismo religioso, e di portare a compimento il processo di laicizzazione della civiltà occidentale: l'apocalisse del mondo moderno, se vogliamo, è racchiusa in questo circolo vizioso fra la nostalgia del mito e l'impossibilità di affidarsi ancora ad esso con fiducia.

Resta allora da verificare se l'approdo dello storicismo demartiniano non si collochi proprio nel campo dell'antropologia della storia, che rifiuta di pensare il simbolo religioso come un guscio ormai svuotato di contenuto, ma al contrario ne riconosca la natura di struttura originaria, che riemerge sulla superficie della storia in forme sempre differenti. La scelta di Didi-Huberman di inserire un così attento riferimento all'atlante demartiniano di *Morte e pianto rituale*, e di interpretarlo alla luce delle precedenti ricerche iconografiche di Aby Warburg, potrebbe rappresentare – in questa fase di crescente interesse in area francese per l'opera di De Martino – il primo passo verso un'ulteriore elaborazione del suo pensiero.

Pietro Angelini (Roma, 1942), proveniente da studi pedagogici, ha insegnato prima come ricercatore e poi come professore associato Storia delle religioni e Antropologia culturale all'Università di Cagliari e all'Orientale di Napoli. Si è occupato prevalentemente della storia delle scienze religiose e antropologiche in Italia, riservando gran parte delle sue ricerche, in vari volumi e articoli, all'opera di Ernesto de Martino.

Rudi Assuntino. Partecipa al movimento di ricerca studio e riproposta dell'espressività popolare, del canto sociale e della canzone popolare e politica italiana, attraverso gli spettacoli del Nuovo Canzoniere Italiano, I Dischi del Sole e l'Istituto Ernesto de Martino come cantante e autore di canzoni. Produttore, autore radio-televisivo e multimediale, curatore di dischi e di antologie musicali, ha collaborato con l'etnomusicologo Diego Carpitella, con diversi ruoli, in numerose ricerche.

Marie Bossaert è post-doc del CNRS presso l'École française de Rome. I suoi lavori riguardano la storia dell'orientalistica in Italia e le circolazioni nel Mediterraneo, in particolare tra Italia e Impero ottomano ('800-'900). Nel 2016 ha discusso una tesi intitolata *Conoscere i Turchi e l'Impero ottomano in Italia. Costruzioni e usi del sapere sull'Oriente dall'Unità alla guerra italo-turca*.

Riccardo Ciavolella è antropologo, ricercatore CNRS presso l'*Institut interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain* de l'EHESS, dove insegna antropologia politica. Fondata su etnografie e indagini storico-sociali in Africa e in Europa, le sue ricerche hanno come interesse centrale le forme popolari del politico, in particolare in situazioni di subalternità e marginalità rispetto allo Stato e alla globalizzazione. Dal punto di vista storico-antropologico, si interessa a Gramsci e De Martino a proposito del nesso tra cultura popolare, subalternità ed emancipazione, tema per il quale ha lavorato come "chercheur résident" à l'*École française de Rome*, nel quadro di un programma di ricerca internazionale del quale è coordinatore per conto dell'EHESS. Curatore di esposizioni sulla storia dell'Africa, è l'autore di monografie e articoli di carattere teorico ed etnologico (Karthala 2010), del saggio *Antropologia politica e contemporaneità* (Mimesis

2013), del manuale *Introduction à l'anthropologie du politique* (de Boeck 2016) e di un saggio e di un romanzo sull'esperienza di Ernesto de Martino in Romagna (Meltemi 2018 e Mimesis 2018).

Sonia Giusti, già docente di Antropologia culturale e antropologia storica presso l'Università degli Studi di Cassino e Presidente del Corso di laurea in Servizio sociale. Ha lavorato sui temi trattati da Ernesto De Martino e Raffaele Pettazzoni e sullo storicismo inglese di Robin George Collingwood, oltre alle ricerche sui Diritti Umani e sulla storicità della conoscenza. Ha svolto seminari presso le Università di Roma, Urbino, Palermo e Oxford, presso la Bodleian Libraries. Tra le sue pubblicazioni si segnala: *Storia e mitologia* (1988); *Forme e significati della storia* (2000); *Percorsi di antropologia storica* (2005); *Cosa chiedere all'antropologia storica* (2018).

Giuseppe Maccauro (Benevento, 1984) è dottore di ricerca in filosofia. Insegna *Storia della filosofia* e *Logica e filosofia della scienza* presso l'Università "Giustino Fortunato" di Benevento. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla storia della cultura europea contemporanea e sulle connessioni fra filosofia e scienze storico religiose e antropologiche.

finito di comporre e pubblicato in rete nel mese di giugno 2020
<http://rivista.ernestodemartino.it/index.php/nostos>