

nostos
νοστος

ISSN 2532-1269

Laboratorio di ricerca storica e antropologica
n° 6 - dicembre 2022



Il doppio sguardo dell'antropologo

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

© degli Autori, 2023

Quest'opera è distribuita in Open Access con Licenza

[Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#)



ISSN 2532-1269

ISBN 978-88-947367-5-5

In copertina: Ernesto de Martino

Gino Satta, <i>Il doppio sguardo dell'antropologo</i>	5
---	---

laboratorio

Massimiliano Biscuso, « <i>Il filo che manca</i> ». <i>Storicismo ed etnologia nel de Martino degli anni Quaranta</i>	9
Gino Satta, <i>Etnografia e storiografia</i>	33
Fabio Dei, <i>De Martino, Cases e il problema della storicità delle categorie</i>	67
Marcello Massenzio, <i>Il compito dello storico</i>	85
Francesca Izzo, <i>Crisi della presenza e riscatto magico-religioso</i>	95
Roberto Beneduce, <i>Le strategie del riscatto di fronte alle apocalissi</i>	115

ricerche

Riccardo Ciavolella, <i>Nuovi itinerari biografici, politici e ideologici, dalla religione civile al mondo popolare subalterno – 1930-1949</i>	141
--	-----

documenti

<i>Il fondo Vera e Lia De Martino</i> , a cura di Riccardo Ciavolella	299
---	-----

autori

313

IL DOPPIO SGUARDO DELL'ANTROPOLOGO

Dopo un anno di interruzione, nel corso del quale abbiamo riflettuto sulla forma della rivista e tentato di radunare le forze per rilanciare il nostro impegno editoriale, *nostos* torna con un numero piuttosto corposo dalla duplice natura. La sezione *laboratorio* raccoglie, infatti, i contributi di un recente seminario napoletano dedicato a Ernesto de Martino, mentre la sezione *ricerche* e quella *documenti* presentano per la prima volta i contenuti di una parte dell'Archivio dello studioso rimasta finora in massima parte inedita e sconosciuta.

Il titolo *Il doppio sguardo dell'antropologo*, riprende quello del seminario organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF), in collaborazione con l'Associazione Internazionale Ernesto de Martino (AIEdM), presso la magnifica sede di palazzo Serra di Cassano a Napoli. Dal 17 al 19 ottobre 2022, i relatori hanno potuto presentare i propri lavori e discuterli con i borsisti dell'Istituto con tutta la calma e la profondità garantita dalla formula organizzativa che ha suddiviso il seminario in tre giorni, riservando ai lavori il solo pomeriggio, permettendo così a studiosi e borsisti una concentrazione e una freschezza che raramente si riscontrano in una lunga e affollata giornata di studi.

Ringraziando l'Istituto per aver dato l'assenso alla pubblicazione, presentiamo nella rivista i contributi nell'ordine in cui erano annunciati nel programma dell'iniziativa¹. Il primo pomeriggio, dedicato a *L'etnologia storicistica di Ernesto de Martino*, ha affrontato una questione teorico-metodologica già oggetto in passato di una molteplicità di autorevoli interventi; spostando il fuoco dalla "fedeltà" allo storicismo crociano, gli interventi di Massimiliano Biscuso e di chi scrive hanno tentato di aprire a una lettura trasversale del particolare approccio teorico-metodologico di Ernesto de Martino, che se trova il suo centro nel *Mondo magico*, non può fare a meno di interrogare ciò che viene prima e dopo nella sua produzione, aprendo più ampi orizzonti interpretativi.

Il secondo pomeriggio, intitolato *Il mondo magico come civiltà e come cultura*, si è portato più strettamente a ridosso del volume che ha inaugurato la Collana viola, e recentemente tornato in casa Einaudi, con gli interventi di Fabio Dei e Marcello Massenzio, che si sono proposti di liberare il testo da una serie di «incrostazioni interpretative» (per usare un'espressione di Massenzio) che ne hanno a lungo guidato e condizionato la ricezione, per darne una lettura nello stesso tempo nuova e più vicina al pensiero dell'autore.

Il terzo pomeriggio, *Crisi della presenza e riscatto magico-religioso*, ha messo a fuoco da prospettive diverse quel nodo teorico che lo stesso de Martino aveva individuato come la principale acquisizione del suo lavoro sul magismo e che costituisce il perno della sua teoria antropologica. Francesca Izzo ne ha esplorato le connessioni e implicazioni filosofiche, mentre Roberto Beneduce ha seguito un personale percorso di riflessione sul valore etnopsichiatrico del modello proposto da de Martino.

1 <https://bit.ly/locandina-iisf>. La registrazione degli interventi e della discussione sono disponibili agli indirizzi: <https://bit.ly/etnologia-storicistica>, <https://bit.ly/il-mondo-magico>, <https://bit.ly/crisi-presenza>, nel canale Youtube dell'Istituto. Nel primo pomeriggio l'ordine degli interventi è stato inverso rispetto a quello annunciato dalla locandina.

Il dibattito, di cui i testi che qui pubblichiamo non portano che indirettamente traccia, è stato vivace e partecipato, e si è concentrato in particolare sul rapporto tra l'Europa, patria culturale scelta e rivendicata, e l'alterità (il mondo magico, l'*ethnos*), nel pensiero di de Martino. Concepito alla vigilia della devastazione d'Europa, scritto in luoghi diversi e in condizioni talvolta estreme durante gli anni della guerra mondiale, terminato poco dopo la sua fine, il *Mondo magico* porta con sé, è stato più volte detto, tutta la drammaticità dell'epoca. E solleva su di essa questioni complesse. Come collocare il fascismo, il nazismo, la guerra, le persecuzioni razziali in una storia d'Europa progressiva che si realizza nel riconoscimento dei valori della libertà e della persona? Come separare i valori universalistici proclamati dall'Occidente dalla storia dell'espansione coloniale, dello sfruttamento capitalistico, del razzismo? È possibile leggere la drammatica crisi della civiltà europea della prima metà del Novecento come un "ritorno dell'arcaico", o non si tratta piuttosto di riconoscerne le profonde radici nella stessa fisionomia ideologica della modernità occidentale?

La sezione più consistente del volume è però dedicata alla presentazione di una parte dell'Archivio di Ernesto de Martino che era finora rimasta nell'ambito familiare ed era in larga parte sconosciuta agli studiosi. Riccardo Ciavolella, che ha ricevuto i faldoni da Vera de Martino per inventariarli e descriverne i contenuti prima della donazione alla Sapienza Università di Roma, presenta qui dettagliatamente i materiali. Nella sezione *documenti*, si può trovare l'inventario vero e proprio, composto da una serie di tabelle che identificano e classificano i materiali secondo i rigorosi criteri archivistici utilizzati da Ciavolella.

Il saggio che accompagna l'inventario, che occupa l'intera sezione *ricerche*, si addentra invece nella loro descrizione più dettagliata. In realtà fa molto di più. Ne esplora, infatti, possibili valori e significati alla luce dei più recenti lavori che interpretano il pensiero di Ernesto de Martino non solo a partire dalle opere, ma da una ap-

profondita ricerca biografica². I materiali appaiono, da questo punto di vista, estremamente interessanti. Sono in larga parte documenti che riguardano quelle che, con Giordana Charuty, potremmo chiamare le “precedenti vite” di Ernesto de Martino. Rari sembrano essere i materiali relativi a pubblicazioni scientifiche, mentre abbondanti sono quelli relativi alla vita privata, al lavoro di docente nelle scuole superiori, all’impegno politico nell’immediato dopoguerra, che permettono di accedere a dimensioni e aspetti ancora poco conosciuti della biografia demartiniana, specie nelle fasi che precedono la sua più nota attività di etnologo e storico delle religioni, autore di testi importanti e fondativi.

Tra le molte questioni su cui i nuovi materiali sembrano poter offrire prospettive inedite, per fare un solo esempio, sembra di grande interesse la questione, ben posta e inquadrata da Ciavolella, dell’adesione del giovane Ernesto de Martino al fascismo, che emerge soprattutto dal rapporto dialettico con la moglie Anna Macchioro nell’epistolario. Un aspetto che, evitando letture strumentali o presentistiche, appare oggi indispensabile per comprendere l’itinerario intellettuale dell’autore del *Mondo magico*, non meno della partecipazione alla lotta di Liberazione o dell’impegno politico nell’immediato dopoguerra.

2 Tra queste possiamo ricordare in particolare, oltre al lavoro dello stesso Ciavolella – R. Ciavolella, *L’etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza romagnola (1943-45)*, Meltemi, Milano 2018 – la ricca e seminale monografia di Giordana Charuty (G. Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d’un anthropologue*, Parenthèses, Marseille 2009; trad. it. *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010).

«IL FILO CHE MANCA»
STORICISMO ED ETNOLOGIA
NEL DE MARTINO DEGLI ANNI QUARANTA

1. *Il programma di un'etnologia storicistica in* Naturalismo e storicismo nell'etnologia

È giudizio unanime riconoscere nelle pagine dell'*Introduzione a Naturalismo e storicismo nell'etnologia*¹ la parte intellettualmente più viva e letterariamente più efficace dell'opera di Ernesto de Martino. Opera che è apparsa segnata da limiti evidenti, quali l'aver utilizzato lo storicismo crociano come strumento per guardare dall'alto in basso le impostazioni naturalistiche fin ad allora prevalenti negli studi etnografici da parte di chi era soltanto un "etnologo da tavolino"; o il ricorso a toni eccessivamente polemici nei giudizi con i quali si è sbarazzata di lavori che hanno fondato gli studi storico-religiosi e antropologici; o, infine, le lacune nella rassegna critica o lo spazio eccessivo accordato a opere già in quegli anni ritenute superate e poco significative. Anche chi autorevolmente appoggiò il libro di de Martino – il quale uscì, vale la pena ricordarlo, per i tipi di

1 E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941 (d'ora in poi: NSE), pp. 7-16.

Laterza, che mai fino ad allora aveva pubblicato testi di etnologia, e quindi con l'assenso di Benedetto Croce –, cioè Adolfo Omodeo e Raffaele Pettazzoni, non mancò di sottolineare alcuni limiti dell'operazione demartiniana. Il primo ritenne eccessiva la fiducia nella possibilità che l'etnologia diventasse storiografia, sostenendo che molto del materiale etnografico fosse, almeno per il momento, destinato a restare allo stadio descrittivo²; il secondo respinse la distinzione di due forme di sapere etnologico, la documentaria (naturalistica) e l'interpretativa (storicistica), auspicando che in futuro l'autore, accostandosi al mondo concreto dei fatti etnologici, avrebbe fatto etnologica la metodologia che propone³.

In effetti, il discorso di de Martino si apre proprio con l'intento di «rivendicare il carattere storico della etnologia, e limitare il procedimento naturalistico», fino ad allora dominanti, «all'eurisi filologica, o al pratico ordinamento dei fatti in attesa di una storiografia che sarà» (*NSE*, 7). L'impostazione crociana del programma proposto da de Martino è chiara fin da queste prime righe, e sarà poi rivendicata esplicitamente nella pagina successiva⁴: innanzi tutto l'assunto storicistico secondo il quale tutto il reale concreto è storia e nient'altro che storia, la quale non può essere indagata con una metodologia che ne smarrisca il carattere di libero accadere e dissolva l'individualità dei fatti storici. Rapporti di causa ed effetto e classificazioni, validi per le scienze naturali, non possono trovare posto nel-

2 A. Omodeo, recensione a E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941 (8°, pp. 217), in "La Critica", 39, 1941, pp. 104-7.

3 R. Pettazzoni, recensione a E. de Martino, *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, Laterza, Bari, 1941, pp. 218, in "Studi e materiali di storia delle religioni", 17, 1941, pp. 74-6.

4 «In questa delicata e paziente opera di distinzione e di qualificazione abbiamo tenuto presente i progressi della metodologia della storia compiuti in Italia negli ultimi quarant'anni, poiché ci sembra che in questa materia l'Italia abbia sopravanzato le altre nazioni europee» (*NSE*, 8). Il linguaggio è quello diffuso tra i seguaci dell'idealismo italiano, sia esso attualistico o storicistico.

la storiografia, perché negano il carattere libero e individuale dell'accadere storico; come Croce aveva spiegato fin dalla *Logica*, quei rapporti e quelle classificazioni sono legittimi solo come strumenti pratici, utili per operare, non come funzioni conoscitive: appartengono insomma al mondo dello pseudoconcetto, non del concetto⁵. In questo senso, e solo in questo senso, possono essere intesi come organizzazione di un molteplice altrimenti irrelato, elaborazione di una materia tale da rendere possibile la sua sussunzione sotto la forma teoretica – che è appunto il modo in cui de Martino suggerisce di intendere il materiale etnografico, in funzione della successiva interpretazione storica del medesimo.

Ma affinché ciò avvenga, è necessario superare un dualismo ormai consolidatosi nel mondo degli studi, in questo caso tra gli etnologi e gli storici o, più precisamente, tra gli etnologi che seguono il metodo naturalistico, anche quando non credono di seguirlo, e coloro che seguono invece «la più progredita metodologia della storia» (*NSE*, 11). Ciò porta de Martino alla singolare decisione di rivolgere due discorsi diversi, uno ai «signori etnologi», l'altro agli «Schrift-historiker» (de Martino usa il termine tedesco per indicare gli storici) e ai «filosofi». Ai primi viene chiesto «di rifarsi ai principi, di apprendere l'abito di porre, criticamente, la quistione “de jure” per ogni ricerca intrapresa, e, soprattutto, di riaffiatarsi con la grande speculazione europea»: insomma, di acquisire un'adeguata consapevolezza metodologica, quella dello storicismo crociano, che li porti a non presupporre naturalisticamente il proprio oggetto e a fare questione della legittimità della propria ricerca. Ai secondi di svolgere un'opera di critica minuziosa e paziente, che consenta anche ai meno orientati di «liberarsi dalla passività della metodologia naturalistica», che evidentemente invade pure questo campo, allo scopo di «promuovere, mercé l'etnologia, un allargamento della nostra autocoscienza

5 B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (1905), Laterza, Roma-Bari 1981³, pp. 14-25.

storica, una migliore determinazione dell'essere e del dover essere della nostra civiltà» (*NSE*, 10).

Come si può notare, entrambe le posizioni sono manchevoli. Se il difetto dei «signori etnologi» è più evidente – la mancanza di una metodologia adeguata che, per il crociano de Martino significa aver eletto, implicitamente o esplicitamente non importa, una filosofia insufficiente a criterio di orientamento⁶ –, non certo di poco conto appare il difetto degli storici: l'angustia della loro autocoscienza, che impedisce di cogliere appieno qualcosa che riguarda la realtà (l'essere) e i compiti (il dover essere) della nostra presente civiltà europea. Per ben intendere il significato del libro, bisognerà tener fermo che le analisi critiche del prelogismo di Lèvy-Bruhl, del «problema mal posto» della prima forma di religione, della scuola storico-culturale e di altre proposte di metodologia etnologica, non servono soltanto a sgombrare il campo da una metodologia inadeguata, ma anche a colmare una grave lacuna in chi pure possiede un orientamento scientificamente corretto ma non si interessa del “culturalmente altro”, il quale non è soltanto colui che è a noi estraneo perché lontano nello spazio, ma anche ciò che ci è intimo pur essendo lontano nel tempo. Gli storici sono così invitati a ricercare «il filo che manca» del proprio presente per meglio intenderlo e per far sì che meglio in esso si agisca.

È una pagina famosa, molto ampia, che è opportuno leggere quasi per intero, commentandone i passaggi più significativi. Non senza prima aver avvertito che un altro assunto di fondo dello stori-

6 L'etnologia quando imperava il positivismo fu «crassamente positivista», poi tentò di farsi storica ma mal intese il significato della storia, scambiata con un «filologismo scialbo», infine tentò di aggiornarsi «raccattando dall'ambiente quel tanto che occorreva per potersi dire al corrente anche sul punto della metodologia e della filosofia» e si rifece non alla grande tradizione filosofica di Kant e Hegel, Bergson e Croce, ma nel caso più favorevole alla «filosofia degli epigoni», cioè a Vahinger, Husserl, Dilthey ecc.! (*NSE*, 8-9). È questa senz'altro una delle pagine meno felici del libro.

cismo crociano si fa qui ben presente: la contemporaneità della storia. Tutta la storia è storia contemporanea, aveva sostenuto Croce in una pagina celeberrima, «perché è evidente che solo un interesse della vita presente ci può muovere a indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente»⁷. De Martino ritorna su quanto aveva affermato poco sopra e lo sottolinea con uno spaziatto: l'«incremento di autocoscienza» a cui dovrebbe provvedere il sapere etnologico è un «punto molto importante» (*NSE*, 12), perché è legato alla crisi che investe drammaticamente la civiltà europea. Una crisi che nella pagina precedente aveva assunto la forma della divisione e della chiusura:

la cultura europea è attualmente divisa in compartimenti stagni, e fa difetto quel minimo di unità di pensiero per cui uno stesso linguaggio è sostanzialmente intelligibile ed opportuno per tutti. Le fedi si moltiplicano, i pubblici si dividono, le ignoranze reciproche si accrescono in numero ed in estensione, l'Europa si copre di una fitta rete di barriere feudali, nei cui limiti vivono regimi culturali autarchici. Non si tratta di quella «concordia discors» che è garanzia di progresso: è crisi, divisione, anchilosi, confusione delle lingue (*NSE*, 11).

E che poco dopo si presenta nelle vesti di una vera e propria apocalisse culturale, della fine di un mondo:

La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia. Naturalmente, come accade nelle epoche di crisi, variamente si atteggiano le speranze e variamente si configura il «quid maius» che sta per nascere. Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare, non è lecito (*NSE*, 12).

7 B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari (1916) 1948⁶, p. 4.

Sono parole gravi, ma adeguate alla drammaticità del momento. Il libro, «ormai pronto» a fine luglio, fu inviato a Laterza ad agosto⁸ e finito di stampare il 12 ottobre 1940; presumibilmente l'introduzione risale all'estate. Nel maggio di quel fatale 1940 la Germania aveva invaso la Francia e il 10 giugno l'Italia era entrata in guerra a fianco dell'alleato nazista aggredendo il paese transalpino, che capitolava pochi giorni dopo. Si trattava, come scrisse Croce nell'agosto dell'anno successivo, di «una guerra aperta e violentissima», una vera e propria «guerra di religione»⁹, che vedeva impegnata l'Inghilterra, con gli Stati Uniti, contro la Germania e l'Italia. Guerra di religione, perché ne andava dei fondamenti stessi del vivere civile europeo, di una civiltà di cui venivano rinnegati i principi fondamentali, la libertà e l'uguaglianza, in nome del primato della forza e della razza. E «conflitto religioso» chiamerà qualche anno dopo lo stesso de Martino «il conflitto europeo che si svolge sotto ai nostri occhi»¹⁰. Dinanzi alla minaccia della fine di un mondo, in una guerra di religione, non è possibile non schierarsi e non fare la propria parte.

Ciò posto – continuava de Martino –, quale è il compito dello storico? Tale compito è sempre stato, ed ora più che mai deve essere, l'allargamento dell'autocoscienza per rischiare l'azione. E l'autocoscienza storiografica si allarga non solo dichiarando gli istituti della nostra civiltà, non solo riportando alla consapevolezza il

8 Cfr. lettera di E. de Martino ad A. Omodeo del 30 luglio 1940, in E. de Martino, *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi 1940-1943*, a cura di P. Angelini, Argo, Lecce 2007, p. 42.

9 Si tratta della seconda *Nota autobiografica*, datata 29 agosto 1941, e aggiunta al *Contributo alla critica di me stesso*, ora in B. Croce, *Etica e politica* (1931, 1956⁶), Laterza, Bari 1967, p. 373. E continuava Croce, con parole pienamente consonanti quelle di de Martino: «In tal guerra di religione io ero da molti anni impegnato, e ho continuato a tenervi il mio posto in questi ultimi sette, nel modo che mi era confacente e nel quale stimavo di poter rendere miglior servizio» (ivi, p. 374).

10 E. de Martino, *Guida per lo studio della storia della filosofia ad uso dei licei classici e scientifici*, L. Macrì, Bari 1945, p. 157.

vero essere del nostro patrimonio culturale, ma altresì imparando a distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche da quelle più lontane. La civiltà moderna ha bisogno di tutte le sue energie per superare la crisi che attraversa. Lo storico, per la parte che gli spetta nel dramma, e per il compito che gli è proprio, risponde all'appello dei tempi offrendo il suo contributo: e cioè una maggiore potenza di individuazione, preparatrice di una maggiore potenza di azione (*NSE*, 12).

Al di là del tema, pure importante dell'impegno civile dell'intellettuale, ciò che in questo passo emerge sono le diverse direzioni verso le quali deve avvenire l'auspicato allargamento dell'autocoscienza storiografica: non solo gli istituti della nostra civiltà, ma anche quelli delle civiltà più lontane da noi, come quelle cosiddette primitive. E questo perché quel mondo primitivo, che credevamo definitivamente allontanato da noi nello spazio e nel tempo, dà invece oggi segno della sua presenza:

certe forme recentissime di prassi politico-religiosa [il nazismo; M.B.], certe disposizioni d'animo strane, certi appelli ad esperienze ineffabili (si pensi al *Gemüt* che stringe in unità sentimentale il suolo e la razza, la razza e il sangue) non si spiegano abbastanza con la storia del secolo XIX, e, in generale, con la storia della civiltà nostra. Non si spiegano del tutto con tale storia «la bramosia di lontane esperienze ataviche» in un Möser, in un Wagner o in un Bachofen, non si dichiara completamente, per una mente aperta soltanto ad esperienze europee, la vibrazione di accento che molti tedeschi conferiscono al prefisso *ur* [...]. La verità è che nel compiere la nostra opera di determinazione dei fili che si dispongono nell'ordito di certe disposizioni d'animo moderne, non siamo in possesso di tutti i fili, e quindi l'ordito non riesce, o almeno non riesce completamente. E il filo che manca è per l'appunto quello del cosiddetto mondo primitivo, di quel mondo che oggi più che mai dà segni di presenza, simile a tradizione quasi inaridita che rinverdisca, simile a linguaggio liturgico quasi obliato che ritorni in piena evidenza alla memoria (*NSE*, 12-13).

La mossa teorica di de Martino è, a un tempo, acuta e discutibile. Acuta, perché pone la necessità, per spiegare l'affermazione del nazionalsocialismo in Germania e la guerra in Europa, di ricorrere anche a motivi che solo l'«allargamento della coscienza storiografica» può cogliere, una volta arricchita dai risultati più solidi degli studi etnologici e storico-religiosi e dalla psicologia del profondo; discutibile, perché riferisce la categoria di "primitivo" tanto alle culture del più remoto passato europeo quanto alle culture delle «civiltà inferiori» (*NSE*, 13) attualmente esistenti, attribuendo per di più un giudizio di valore a tale categoria. Il fatto è che alla equivalenza tra "primitivo", "barbaro" e "selvaggio" concorrevano motivi diversi da quelli strettamente scientifici, che ancora si fanno sentire alcuni anni dopo, quando de Martino, citando per esteso questo ampio passo che stiamo commentando, scriveva:

A spingermi agli studi etnologici non fu dunque la «bramosia di lontane esperienze ataviche», ma, al contrario, la difesa della civiltà moderna e l'esigenza di un più largo umanesimo storicistico come non trascurabile contributo alla catarsi culturale. Erano quelli gli anni sinistri in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa: ed erano al tempo stesso gli anni in cui la nostra generazione andava lentamente riprendendo coscienza di ciò che è umano e civile attraverso le pagine della *Storia come pensiero e come azione*. Davanti al rigurgito del primitivo, del barbarico, del selvaggio io scelsi, come mio modo di reazione culturale, la ricerca etnologica, la storia del mondo primitivo, con la fede alquanto ingenua che una volta dominato nella prospettiva storiografica il mondo primitivo «vero» delle civiltà etnologiche, ci saremmo liberati anche di quello, contesto di sermon prisco e di bugia moderna, che si andava manifestando ancora così immediatamente operoso nella cultura e nella politica del tempo. D'altra parte (ma di questo non si fa parola in quel mio primo libro) il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano soltanto *intorno* a me, poiché accadeva talora che anche *dentro* di me sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a compor-

tamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce¹¹.

È molto interessante che, riprendendo il testo dieci anni dopo per pubblicarlo in *Furore, simbolo, valore*, con ampliamenti, variazioni e con un nuovo titolo, de Martino abbia modificato in modo significativo questo passo:

Lo stimolo iniziale agli studi etnologici non fu dunque per me «la bramosia di lontane esperienze ataviche», ma, al contrario, l'esigenza di veder chiaro nell'immediato rigurgito di quelle esperienze nel costume della mia epoca. Erano quelli gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa, ed era ancora lontano il giorno in cui le rovine del Palazzo della Cancelleria avrebbero composto per questo atroce sciamano europeo la bara di fuoco in cui egli tentava di seppellire il genere umano: ed erano anche gli anni in cui una piccola parte della gioventù italiana cercava asilo nelle serene e severe stanze di Palazzo Filomarino per risillabare il discorso elementarmente umano altrove impossibile, talora persino nella propria famiglia. I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in duemila anni di storia europea: ma ora «il lato oscuro dell'anima» riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato «mondo primitivo». Percorrendo la via delle regressioni nevrotiche della sua clientela viennese, il dottor Freud aveva creduto di scoprire alcune concordanze fra queste regressioni e gli istituti culturali delle civiltà etnologiche, e sulla base di altre concordanze fra i simboli della vita onirica, le fantasie degli psicotici e le figure del mito, Jung aveva creduto di poter edificare la sua teoria degli archetipi dell'inconscio collettivo. Quale che fosse il giudizio da dare su queste teorie psicoanalitiche, esse documentavano almeno questo, che l'esorcismo solenne della ragione tradizionale non era riuscito appieno, e che per la civiltà moderna le cifrate

11 E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in "Società", 9, 1953, 3, pp. 313-42: 314-5.

profondità dell'anima tornavano come problema, in uno con le ci-frate civiltà del nostro pianeta¹².

Nel testo del 1962 viene alla luce, rispetto al testo del 1953, la maggiore consapevolezza delle fragilità delle conquiste culturali della nostra civiltà che ai valori del progresso e della ragione si ispirano: duemila anni non sono sufficienti a garantire l'irreversibilità della civilizzazione. E decade, fatto non privo di significato, l'equazione tra "primitivo", "barbaro" e "selvaggio". Ma soprattutto dal confronto tra le due versioni dell'autointerpretazione dei motivi che condussero de Martino agli studi etnologici, risalta con chiarezza come la testimonianza personale della prima versione assuma nella seconda il più vasto significato di spiegazione scientifica: le «arcaiche voci» che sentiva risuonare dentro di sé diventano teorie che cercano di dare ragione dell'emergere del «lato oscuro dell'anima» e del «mondo primitivo»¹³. Teorie che, va subito detto, non sono accettate tali e quali nelle tesi che propongono¹⁴.

12 E. de Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore, simbolo, valore*, il Saggiatore, Milano 1962, pp. 67-103: 68-9.

13 Secondo Gino Satta il passo allude all'«interesse per la metapsichica e la "fenomenologia del paranormale"», coltivata da de Martino in special modo all'inizio degli anni Quaranta (G. Satta, *Le fonti etnografiche del Mondo magico* [2005], nuova versione ora ripubblicata in E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* [1948], a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2022 [d'ora in poi: *MM*], pp. 281-304: 286-7). Tuttavia non si può escludere che le «arcaiche voci» che de Martino sentiva risuonare dentro di sé abbiano invece il significato del richiamo all'unità mistica della nazione, in cui si smarrisce l'autonomia della persona, richiamo vissuto come tentazione, poi vinta, degli anni di adesione al fascismo.

14 Si leggano le riserve nei confronti di Freud e soprattutto di Jung in un testo coevo qual è *Psicologia e scienze religiose*, in cui de Martino riconosce il contributo che la psicoanalisi può dare alla comprensione della vita religiosa, specie dei primitivi, ma anche i limiti di un approccio che definisce l'anormalità sulla base dei «criteri di valutazione del normale ricavati nel quadro della civiltà occidentale» (E. de Martino, *Psicologia e scienze religiose*, in "Ulisse", 14, 1961,

Comune alle due versioni è però il fatto più importante, che per comprendere il presente – ecco il motivo che spingeva de Martino a equiparare “primitivo”, “barbaro” e “selvaggio” – bisogna allargare lo sguardo ben oltre la cerchia di ciò che crediamo tale: il presente è assai più complesso e ricco, ma anche inquietante di quanto si possa credere, perché è emerso un filo, quello del mondo primitivo, che fa sentire ancora la sua voce. E per poterlo afferrare – e questo è il punto decisivo – è necessario allargare i confini dell'autocoscienza storiografica, aprendosi alla comprensione di quelle voci arcaiche. La via scelta da de Martino sarà, come emerge nella sopracitata lettera a Croce e in altre coeve, quella di interrogare il più importante istituto delle civiltà etnologiche, l'istituto magico.

De Martino sottolinea, in un interessante appunto inedito, l'importanza dello studio del dramma magico per comprendere meglio gli «avvenimenti degli ultimi venti anni» e del «costituirsi in Europa di ideologie negatrici dell'autonomia della persona»¹⁵. È proprio alla luce del *Mondo magico* che possiamo intendere retrospettivamente il significato della relazione tra l'arcaico e il presente avanzata nella *Introduzione* di *Naturalismo e storicismo*. Il nesso tra “Cri-

pp. 81-4). Riserve già avanzate vent'anni prima in una lunga lettera a Croce, presumibilmente coeva alla stesura dell'*Introduzione a Naturalismo e storicismo*, in cui de Martino, dopo aver ricordato che per la nostra civiltà la magia «non appartiene più alla fisiologia dello spirito, perché ha perduto la sua funzione storica», un tempo, in condizioni diverse, fu invece «vita fisiologica dello spirito, appunto perché esercitava una funzione storica rispetto alla società». Freud ha dimenticato la semplice verità che «i selvaggi sono uomini sani almeno quanto gli uomini culti» quando ha stabilito «corrispondenze tra la vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici»: «la nevrosi, o la minaccia di nevrosi, si produce nell'uomo culto che si rifà al selvaggio, e che riporta in essere modi di azione e di conoscenza in conflitto col suo stesso storicamente determinato» (E. de Martino, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 62. La lettera non riporta la data; il curatore suggerisce con cautela il 1940, ricordando la proposta di Sasso di datarla alla fine di quell'anno).

¹⁵ *Archivio Ernesto de Martino* (d'ora in poi: *AdM*), 3.61, p. 4.

sto magico”, lo sciamano/stregone che opera a vantaggio degli individui della propria comunità, e lo “sciamano” Hitler, che precipita l’Europa nella guerra e nella barbarie, si istituisce nel segno dell’*inversione*: le voci che fanno risuonare il *Gemüt* del suolo, del sangue e della razza sono il canto delle sirene che vogliono ricacciare il soggetto nell’indistinzione della natura, spegnendone l’autonomia, non quelle del mago che aveva salvato la presenza dal rischio di essere riassorbita nello sfondo naturale, dal quale tanto a fatica si era separata¹⁶. Lo “sciamanismo” nazista è stato infatti il mezzo per negare l’autonomia della persona, per inabissare la libera soggettività nella comunità e nel *Volk* naturalisticamente intesi. Lo “sciamano” Hitler ha insomma intrapreso il cammino opposto allo sciamano del mondo magico: l’opera di questo avvia il processo che porta all’autonomia del soggetto, l’opera di quello alla sua perdita.

Il «filo che manca» è quindi la vicenda dell’istituirsi del soggetto e della precarietà di questa istituzione, come nel 1940 insegnava la drammatica affermazione del nazismo e dei regimi che negavano l’autonomia della persona. L’importanza di questo filo per intendere il presente sarà sempre più chiara a de Martino, il quale nelle ricerche successive agli anni Quaranta comprenderà che la crisi della presenza non è una condizione legata a un’epoca storica, come appare nel *Mondo magico*, ma un aspetto costitutivo dell’umano stesso, che può assumere una dimensione collettiva in determinate circostanze storiche.

16 L’espressione si ritrova in quell’altro (rispetto al *Mondo magico*) libro dell’«anno zero» che è *Dialettica dell’illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, nel celeberrimo *Excursus 1* dedicato a “Odisseo, o mito e illuminismo”. L’accostamento fra le due opere fu avanzato per la prima volta da Renato Solmi nella *Introduzione* ai *Minima moralia* di Adorno e poi ripreso in una tavola rotonda da Carlo Ginzburg. Sul rapporto de Martino-Adorno, cfr. P. Cherchi - M. Cherchi, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Liguori, Napoli 1987, pp. 337-91; S. Petrucciani, *De Martino, Adorno e le avventure del Sé*, in M. De Caro e M. Marraffa (a cura di), *La filosofia di Ernesto De Martino*, in “Paradigmi”, 31, 2013, 2, pp. 125-37.

2. Arricchimento e riplasmazione della metodologia storiografica: da Naturalismo e storicismo al Mondo magico

Nella sua recensione a *Naturalismo e storicismo* Raffaele Pettazzoni aveva sottolineato come «la estensione della metodologia storiografica del Croce alla storia delle civiltà ‘primitive’, le più lontane – idealmente – dalla civiltà occidentale, è una novità, che conferisce un particolare interesse al libro del De Martino». Infatti in Croce, almeno fino ad allora, non c’era che una debole traccia dell’interesse per il mondo primitivo: Pettazzoni citava in proposito un breve passo della «Critica»¹⁷, ma non citava però il paragrafo intitolato “Preistoria e storia” aggiunto alla terza edizione della *Storia come pensiero e come azione*, in cui Croce denunciava il naturalismo della scienza speciale, l’«etnografia o etnologia», deputata a studiare la preistoria, ovvero i «fatti dei popoli primitivi o inferiori», naturalismo evidente nel ricorso a classificazioni e al principio di causalità. Laddove invece «in relazione a quelle zone preistoriche sorge una domanda di genuina qualità storica, la preistoria diventa storia». E menzionava Vico, il quale aveva intuito che le «forme spirituali» erano già presenti nella prima umanità, che a rigore doveva essere chiamata storica e non preistorica¹⁸.

È da qui che il progetto di de Martino prende le mosse: tradurre la preistoria nella storia, fare dell’etnologia naturalistica una scienza storica. Fare cioè un’operazione analoga a quella che Croce attribuiva a Vico. Ma questo sarebbe stato possibile soltanto mettendo

17 R. Pettazzoni, rec. cit., p. 74. Gli interventi di Croce sulle civiltà primitive e la magia sono successivi alla lettura del *Mondo magico*: oltre alla prima recensione al capolavoro demartiniano e alla successiva sua ampia discussione in *Intorno al «magismo» come età storica* (1948), ricordiamo *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso* (1948), raccolti entrambi in *Filosofia e storiografia*, e *Considerazioni sulla preistoria* (1950), incluso in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*.

18 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938, 1939³), Bibliopolis, Napoli 2002 (d’ora in poi: *SPA*), pp. 290-293.

effettivamente alla prova la metodologia storiografica crociana facendola incontrare con la massa di materiali etnografici che la ricerca empirica aveva prodotto. E ribadendo l'interesse per quel mondo non completamente perduto (il «filo che manca» per intendere il presente) – un interesse che in seguito il vecchio Croce, forse pensando a de Martino, avrebbe negato¹⁹.

Nelle pagine finali della *Introduzione a Naturalismo e storicismo* de Martino precisa cosa intenda per allargamento della autocoscienza storiografica: la vitalità e l'incremento (nel senso appunto di ampliamento dell'orizzonte) della metodologia crociana dipendono dal «continuo commercio con nuovi problemi storici». E oppone al modo in cui i «metafisici» – gli «accademici censori o fautori» della filosofia dello spirito – concepiscono il sistema come qualcosa di dato e definitivo, da esaminare per scoprirne i difetti o stimare perfetto in ogni sua parte, l'approccio dei filosofi, i quali invece intendono «continuarla [la filosofia dello spirito] in una nuova più ampia e vibrante esperienza della storia». Solo queste nuove esperienze storiche faranno «crescere e fruttificare» (*NSE*, 14) il sistema; più esattamente,

l'incremento di una metodologia della storia è affidato alla possibilità di provarla interiormente nella intelligenza di mondi storici nuovi, in cui la sua efficacia non è stata ancora cimentata. Una etnologia storicistica rappresenta per l'appunto un cimento sconosciuto per la metodologia crociana (*NSE*, 15).

Naturalismo e storicismo non mette però ancora alla prova la metodologia della storia: de Martino immagina soltanto che i nuovi contenuti storici retroagiranno sulla metodologia storiografica a essi

19 «[...] manca in noi dinanzi a quell'età [la preistoria] il potente stimolo della ragion pratica e morale che aguzzi la nostra mente e ci faccia battere alle loro [dei primitivi] porte per aprirle o per schiuderle più di quello che finora sia riuscito» (B. Croce, *Considerazioni sulla preistoria*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* [1952], Bibliopolis, Napoli 1997, p. 194).

applicata, nutrendola e vivificandola, e ampliando la nostra autocoscienza storica. Nesso che si basa sulla distinzione, ben presente nel pensiero crociano, tra coscienza delle categorie e categorie: la prima si può accrescere e può progredire, le seconde, essendo eterne e quindi sottratte alla vicenda storica, non conoscono né incremento né decremento, perché sono le condizioni di possibilità dello stesso accadere storico e della sua intelligibilità. Ma quando poi nel *Mondo magico* il programma di un'etnologia storicistica sarà messo effettivamente all'opera e avrà conseguito i suoi primi risultati, la retroazione dei nuovi contenuti storici avrà un risultato ben altrimenti radicale: le «nuove esperienze» portano sì a un «reale *incremento* della nostra consapevolezza storiografica in generale», ma intendono come incremento la «conquista di nuove dimensioni spirituali», la «ulteriore articolazione o addirittura [la] totale riplasmazione della metodologia storiografica» (*MM*, 5). Non è caso, perciò, che nella *Prefazione alla prima edizione* dell'opera obiettivo della polemica siano non più i «signori etnologi», bensì i pedissequi seguaci di Croce (verrebbe da aggiungere: «tutti i crociani, eccetto Croce»), i quali, nonostante «Croce abbia sempre raccomandato di aprirsi a nuove esperienze storiche, e in tal guisa provare e riprovare, ed eventualmente correggere ed ampliare, la filosofia dello spirito alla luce di queste esperienze» (*MM*, 3), hanno preferito l'accettazione rassegnata della «particolare sistemazione filosofica» che il maestro aveva dato del proprio pensiero, tramutando lo storicismo in verità statica e facendo della filosofia dello spirito una metafisica dogmatica (*MM*, 3-4).

In realtà la pigra glossa della spiritualità e della storicità di ogni reale segna la morte del filosofare, anche se mantiene in vita una determinata filosofia. Al contrario, la dignità storicistica, per mantenersi in vita come concreto filosofare, deve risolversi nel compito inesauribile di risoluzione spirituale della realtà, volta a volta sciogliendo, mercé il pensiero filosofico effettivo, le concrezioni intellettualistiche che sembrano porre un limite all'immanenza, e volta a volta

ric conducendo l'inerzia del fatto al fare e al plasmare umani. Ora è questo lo «storicismo eroico», il vero storicismo (*MM*, 4).

Realizzando col *Mondo magico* il programma di *Naturalismo e storicismo* – individuare «il filo che manca» per intendere l'ordito del presente –, de Martino si rende conto di aver trasformato la «potenza rivoluzionaria dello storicismo» in «potenza di rivoluzionare soprattutto se stesso, attitudine a fecondarsi, a muoversi e a progredire» (*MM*, 4; dove si noti il pathos quasi gentiliano di questa pagina). Una radicalizzazione avvenuta nel breve giro di anni che separano la conclusione del libro nel 1940 dalla fine della composizione del *Mondo magico* e l'invio del dattiloscritto a Einaudi (agosto 1946)²⁰; anni intensissimi, ricchi di avvenimenti, esistenziali, politici e intellettuali, che segnarono profondamente la vita e il pensiero di de Martino.

Cercherò invece di mettere a fuoco, brevemente e limitandomi al *Mondo magico*, alcuni risultati di questa “rivoluzione”, in particolare modo la comprensione della magia come istituto culturale e dell'individuo come prodotto storico. Nel primo caso dovremo affrontare la questione della legittimità di fare storia della magia, nel secondo il problema di pensare il soggetto come risultato di un processo di soggettivazione e non come dato trascendentalmente garantito – dove la dimensione “trascendentale” è intesa nel senso tradizionale in cui la pensò Croce, formatosi alla scuola del neokantismo: a priori “non storico”, perché condizione della storicità. Certamente questo secondo punto, e in particolare la questione della “storicizzazione delle categorie”, per la sua complessità potrà essere tratteggiato soltanto nelle linee generali²¹.

20 Cfr. P. Angelini, *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma 2008, pp. 41-2.

21 Si tratta di una questione su cui in altra sede mi sono ampiamente soffermato: cfr. M. Biscuso, «*L'ultima Thule*». *Ricerche filosofiche su Ernesto de Martino*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021, pp. 213-32 e 261-72.

Subito dopo la conclusione di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, o forse anche contestualmente alla fase finale della sua stesura, de Martino decide di passare dalla critica all'etnologia naturalistica alla realizzazione di un'indagine in cui mettere alla prova la metodologia crociana in campi mai da questa esplorati, proponendo la prima opera di etnologia storicistica. L'oggetto, come è noto, è il «magismo», di cui scrive a Omodeo il 20 ottobre 1940²². Non interessano in questa sede le considerazioni di de Martino sul magismo e il problema dei poteri magici, né su come in un primo momento si configurasse l'indagine, molto diversa dal risultato finale²³. Importa piuttosto la reazione di Omodeo. A questa prima dichiarazione di intenti, lo storico del cristianesimo accenna cautamente alle «difficoltà» di «determinare il magismo come un processo storico e non come una falsa categoria classificatoria»²⁴; ma quando riceve l'articolo (oggi perduto) *Intorno al magismo come età storica*²⁵, il maestro ammonisce il vecchio allievo ricordandogli che «a rigor di logica la storia del magismo non esiste, perché la storia si può fare del positivo e non del negativo: il magismo è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione, appunto perché si rivela inadeguata e non creativa»²⁶. Nel sostenere ciò, Omodeo non faceva che riprendere quanto Croce aveva sostenuto nella *Storia come pensiero e come azione*: «la storia si scrive del positivo e non del negativo, di quel che l'uomo fa e non di quel che patisce» (SPA, 157). Il male è materia del

22 E. de Martino, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., pp. 48-50.

23 Su questo, cfr. soprattutto P. Angelini, *Ernesto de Martino*, cit., pp. 27-30.

24 Lettera di A. Omodeo a E. de Martino del 24 novembre 1940, in *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 55.

25 Che sia questo l'articolo inviato a Omodeo (e non solo a lui) è una supposizione abbastanza solida. L'articolo doveva essere la prima parte della prima versione di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, apparso su "Studi e materiali di storia delle religioni", 18, 1942, pp. 1-19: cfr. *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 83.

26 Lettera di A. Omodeo a E. de Martino del 24 febbraio 1941, ivi, p. 85.

bene, la decadenza momento del più universale progresso, la vitalità premessa alla civiltà e alla moralità: il negativo di cui si può fare storia, dunque, è quello che, preso nel movimento dell'affermarsi del positivo e strumento necessario di questo, si trasforma anch'esso in positivo.

De Martino era d'accordo con Croce e Omodeo sul fatto che del puro negativo non si possa fare storia; non era invece d'accordo nel ricondurre il magismo al negativo. La lettera di Omodeo sarà citata da de Martino nel *Mondo magico* per mostrare, al contrario, come le nostre categorie storiografiche siano «inadeguate» per comprendere il magico:

Considerato per entro questi concetti [linguaggio, arte, logos, ethos], il magico si configura come una sorta di impotenza o di inopia, come alcunché di negativo, da cui ci si spoglia nel processo della ragione: onde, da questo angolo prospettico, sembra che si possa fare storia unicamente dell'arte, del linguaggio, del logos, dell'ethos magici, senza tuttavia poter costruire una storia del magico come tale, poiché del negativo non si dà storia (*MM*, 165).

Ma, come abbiamo letto nella lettera a Croce, in determinate condizioni il magismo esercitava una effettiva ed efficace funzione storica; detto in altri termini: c'è stata un'epoca in cui la magia era risposta fisiologica, non patologica, positiva, non negativa, alle difficoltà dell'esistenza.

La magia – aveva scritto de Martino a Croce – è la «Storia come pensiero e come azione» dei primitivi: e se la natura è, come voi dite, storia senza storia da noi scritta, la magia è una storia della natura rappresentata e agita se non proprio dalle piante e dagli animali che l'hanno fatta, da uomini molto prossimi alle piante e agli animali, e perciò in grado di rifarla più di noi²⁷.

²⁷ Ivi, p. 63, dove de Martino si riferisce a un famoso capitolo della *Storia*. Già in *Naturalismo e storicismo*, concludendo il saggio sul prelogismo di Lévy-Bruhl, de Martino aveva posto la questione di una «Weltanschauung del

Se quindi muta l'«angolo prospettico» dal quale si guarda alla magia, questa cesserà di essere un mero negativo che si deve vincere e superare, per assumere al contrario il volto della piena positività. È questa intuizione che guida de Martino e gli permette di dare un primo esempio di etnologia storicistica con la stesura del *Mondo magico*. In questo libro si mostra come sia davvero esistito un “mondo magico”, con una specifica *Weltanschauung* e una sua storia, che può essere inteso soltanto considerando il nostro stesso mondo e il suo soggetto come prodotti storici. Dobbiamo infatti comprendere – sosteneva de Martino – che «le formazioni storiche della nostra civiltà» – linguaggio, arte, *logos*, *ethos* ecc. – «si rivelano [...] inadeguate per entro il mondo magico» (*MM*, 165), e dobbiamo quindi riplasmare anche il «momento metodologico», cioè la filosofia, che sta alla base della nostra coscienza, ritenendo così inadatta al compito ogni «sistemazione filosofica che riconosca solo le forme tradizionali (p. es. il sistema crociano delle quattro forme)»²⁸. L'«uomo magico», infatti,

magismo» e si era chiesto se la funzione storica di questo non sia consistita nel concorrere «a liberare la potenza laica dell'intelletto» e i suoi strumenti (spazio, tempo, causalità) che «l'uomo culto maneggia con sicurezza nella prassi ordinaria e in quella scientifico-naturalistica» (*NSE*, 74-5). Il passo è già stato opportunamente messo in evidenza da Gino Satta, che ha parlato in proposito di «prima prefigurazione del *Mondo magico*» (G. Satta, *Le fonti etnografiche del Mondo magico*, ora in *MM*, pp. 284-5).

28 È bene avere sott'occhio tutto il passo: «Ogni sistemazione filosofica che riconosca solo le forme tradizionali (p. es., il sistema crociano delle quattro forme) esprime, in sostanza, il momento metodologico di una esperienza storiografica limitata alla civiltà occidentale, e pertanto trae alimento da un umanesimo circoscritto. Messe alla prova di intendere il mondo magico, tali sistemazioni mostrano infatti un limite interno caratteristico, e rivelano un momento passionale e polemico, la cui perdurante efficacia fa disattenti verso quel mondo, e più inclini alla negazione che alla comprensione giustificatrice. Accade così che la ragione storica, prigioniera della propria limitazione, non investe il magico del suo interesse individuante, ovvero del magico parla solo per dire che qui c'è un vero e proprio limbo della spiritualità, in cui si viene enucleando, secondo una vicenda irrilevante, quel moto di realizzazione di valori definiti che con

non può dedicarsi all'espressione artistica, alla conoscenza e agli altri interessi che quelle forme consentono, «se per lui è ancora in gioco la stessa presenza» (MM, 166). Ovvero, «l'interesse dominante del mondo magico non è costituito dalla realizzazione delle forme particolari della vita spirituale, ma *dalla conquista e dal consolidamento dell'esserci elementare, o presenza, della persona*» (MM, 165; cors. M. B.). E ancora:

Un'altra epoca, un mondo storico diverso dal nostro, il mondo magico, furono impegnati appunto nello sforzo di *fondare la individualità, l'esserci nel mondo, la presenza*, onde *ciò che per noi è un dato o un fatto, in quell'epoca storica, stava come compito e maturava come risultato* (MM, 164; cors. M. B.).

Insomma, la *totale riplasmazione* della metodologia storiografica garantisce a questa quella universalità che sfuggiva alla metodologia tradizionale, limitata com'era all'esperienza della civiltà occidentale, in cui il soggetto è già costituito e la struttura dello spirito è fissata in una configurazione definitiva (come ad es. il sistema delle quattro forme e del loro nesso), in quanto la portava a essere metodologia dell'esperienza di un mondo in cui il *soggetto* era *in via di farsi*. De Martino ricorda come «la ragione storica» fosse già «andata molto innanzi nella ricostruzione storiografica per entro i vari modi categoriali di realtà», avesse cioè già ricostruito la storia delle diverse plasmazioni della realtà secondo le distinte forme dello spirito (la scienza naturale, l'arte, la morale, ecc.), mentre questo non è avvenuto per l'unità trascendentale dell'autocoscienza.

molto maggiore profitto e molto minore difficoltà può essere studiata nelle grandi epoche della storia della civiltà, nel mondo classico, nel Cristianesimo, nel Medioevo, nel Rinascimento ecc. In tal guisa un difetto di umanità della coscienza storiografica, un suo limite interno, viene ipostatizzato nel magico: invece di scoprire il lato negativo di un pensiero che non riesce a comprendere, si considera come negativo, come non dotato di vera realtà storiografica, l'oggetto incompreso» (MM, 166-7).

La presenza e il mondo che si fa presente restano fuori del processo storico, irrigiditi in una realtà che sarebbe sempre stata. Più esattamente, la forma storica della presenza e del mondo quali realtà date (cioè decise e garantite) non viene riconosciuta nella sua storicità (nel suo esser correlativa alla civiltà occidentale), ma è assunta come un in sé valido per tutte le civiltà possibili, e quindi anche per quella magica (MM, 163, nota).

La riplasmazione totale della metodologia dava luogo alla storicizzazione della presenza e del suo mondo, acquisizione necessaria per poter dare conto del «filo che manca» per intendere il presente. Ma la soluzione che de Martino prospettava – pensare il dramma magico come “luogo” del costituirsi dell’io e del suo distinguersi dal mondo, precedente l’articolarsi delle attività spirituali della presenza secondo le distinte valorizzazioni – aveva come conseguenza di cadere in una grave aporia, che Croce non mancò di rilevare nell’intervento *Intorno al «magismo» come età storica*: quella di pretendere di pensare l’unità dello spirito come costituitasi prima delle quattro forme che a quella in qualche modo si aggiungerebbero, mentre l’unità non è altro che unità delle forme stesse. Un errore che de Martino riconobbe in seguito in diverse occasioni. E tuttavia l’auto-critica che de Martino fece del modo in cui aveva impostato il problema della storicizzazione della presenza non significò, come sostenne Cases e molti con lui, un «ritorno a Croce» né tantomeno una «resa»²⁹. Per molti motivi, che qui posso soltanto accennare, in quanto la loro discussione analitica, per altro affrontata altrove³⁰, ec-

29 C. Cases, *Introduzione* a E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, 2007², pp. VII-LII: XXX-XXXIX. Non a torto Marcello Massenzio, riferendosi a questa introduzione, ha parlato di osservazioni critiche «condizionate dal pregiudizio anti-crociano», valorizzando piuttosto l’intuizione di Cases di cogliere un «legame segreto, allusivo ma penetrante, tra le tesi formulate nel *Mondo magico* e il tempo della stesura dell’opera» (M. Massenzio, *Un pensiero inquieto*, introduzione a MM, pp. VII-LX: XLV-XLVII).

30 Cfr. M. Biscuso, «*L’ultima Thule*», cit., pp. 232-47.

cede i limiti del presente intervento. Basti qui dire che, almeno a partire dalla *Introduzione a Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, l'adesione allo storicismo crociano non fu mai ortodossa e priva di originali ripensamenti, né mai, neppure nel *Mondo magico*, tale storicismo cessò di essere l'orizzonte privilegiato di riferimento filosofico.

A riprova di quanto appena affermato, si può sostenere che la storicizzazione delle categorie realizzata nel *Mondo magico* non aveva affatto messo in discussione la necessità di porre un *presupposto trascendentale* quale condizione di possibilità del superamento del rischio che la presenza, ancora labilmente costituita, corre di perdere l'autonomia della persona: solo che nel capolavoro del 1948 questo presupposto non era il crociano spirito nell'articolazione delle sue forme, ma *il mago*, il quale, in quanto soggetto già saldamente costituito ("saldamente" in relazione agli altri individui della sua comunità), poteva farsi mediatore culturale del dramma magico³¹. Questo significava aprire la strada al ripensamento in senso storico-genetico del trascendentale, come gli suggeriva l'antropologia filosofica di Hegel studiata con attenzione negli anni Quaranta e nei primi Cinquanta³², perché lo stesso mago è il risultato di una storia e di una *Bildung*: ma di esse non ci è dato sapere nulla. Pur memore della lezione hegeliana – che ebbe il merito di dare spessore e profondità all'intuizione che il soggetto è risultato di un processo di soggettivazione e di rammentargli che tale processo è sempre esposto al rischio di fallire –, de Martino non prese la strada della ricostruzione storico-genetica della soggettività, che dovette apparirgli non solo destinata a ricadere in una filosofia della storia, ma a rigore del tutto impraticabile, perché conducente al regresso all'infinito. Già in *Naturalismo e storicismo* aveva criticato per questo motivo la ricerca della prima forma di religione: non c'è nulla di così elementare che l'analisi

31 Cfr. *ivi*, pp. 155-6, in cui questa tesi è più ampiamente argomentata.

32 Sull'importanza dell'antropologia hegeliana nello sviluppo del pensiero di de Martino, cfr. *ivi*, spec. pp. 145-164 e 255-61.

si non possa ulteriormente scomporre in qualche cosa di ancor più elementare. Chiedersi da chi apprende la magia il mago avrebbe significato cadere nel regresso all'infinito. De Martino preferì avviarsi in un'altra direzione: dopo *Il mondo magico* la crisi della presenza non fu più legata a una fase storica particolare, come già detto, ma ripensata quale rischio permanente della condizione umana, e il presupposto trascendentale chiamato a garantire la possibilità di superare la crisi fu individuato nell'ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore. In questo modo *la dialettica crisi-riscatto fu investita del compito di ricapitolare il processo di soggettivazione*, in quanto la crisi è rischio di ricadere in una condizione "naturale" in cui si è agiti e non si è attori, e il riscatto è la risposta efficace, perché tecnicamente garantita, che salvando la presenza dal rischio di perdersi restituisce il soggetto. La storicizzazione delle categorie, lungi dall'essere ripudiata, veniva così ripensata e assunta nella dialettica della vita spirituale o, se si preferisce, nella vicenda del trascendimento della vita nel valore, che è *da sempre in atto*. Ma proprio perciò il processo di soggettivazione non potrà mai essere narrato dall'inizio – lo impedisce la struttura aporetica dell'iniziare: come è possibile narrare il passaggio dal non essere all'essere, dal non essere soggetto all'essere soggetto senza presupporre ciò che costituisce la soggettività, l'ethos trascendentale del trascendimento, quale condizione di possibilità di quel passare?

Nell'*Introduzione a Morte e pianto rituale* de Martino si mostrerà più avvertito della complessità della ricerca etnologica e della difficoltà di chiarire il presente grazie allo studio delle civiltà primitive, sia per la lontananza ideale da esse, sia per la mancanza di documentazione, sia infine perché egli è ormai consapevole del carattere equivoco del termine "primitivo" e gli è chiaro che

i popoli illetterati attualmente viventi non rappresentano affatto fasi culturali per le quali l'umanità più progredita sarebbe un tempo passata, ma sviluppi di una storia che si è svolta a lungo e indipen-

dentemente dalla nostra, e che solo in lontanissimi punti di selezione e in antichissime scelte si diparte da un processo storico comune.

Bisogna dunque invertire il processo di ricostruzione storica del presente: non cominciare «col più arcaico e con l'idealmente più remoto da noi, per giungere poi sino a noi in un vano conato di storia universale», ma al contrario, «partire dal certo e dal vero della nostra consapevolezza storiografica» per allargarci nella direzione del passato culturale, innanzi tutto di quello a noi «più prossimo dal quale la civiltà alla quale apparteniamo è nata per filiazione diretta»³³, come avviene appunto in *Morte e pianto rituale*. Sempre tenendo fermo che ogni presente contiene in sé una multiforme stratificazione di livelli temporali, in cui relitti del passato, anche arcaico, convivono con acquisizioni culturali assai più recenti, modificandosi e trasformandosi in forme non sempre facilmente riconoscibili. Si aprono così molte altre questioni, proprie della matura ricerca demartiniana, che esorbitano decisamente dai limiti del presente intervento. Ma a esse bisognava almeno accennare per comprendere quanto importante fosse quel filo, che già nel 1940 era stato individuato per comprendere l'ordito del presente.

33 E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Einaudi, Torino 2021, p. 11 e nota.

ETNOGRAFIA E STORIOGRAFIA

Nel ricordo di Adolfo Omodeo pubblicato poco dopo la sua scomparsa nel 1946 su *Studi e materiali di storia delle religioni*, attraverso il confronto con il maestro Ernesto De Martino rifletteva con estrema chiarezza sul senso più profondo della propria adesione allo storicismo¹.

Il «lievito umanistico» contenuto nell'insegnamento di Omodeo, scriveva De Martino, è consistito nell'aver raccolto e trasmesso la raccomandazione crociana

di affidare l'incremento della stessa tradizione idealistica all'acquisto di nuove esperienze storiche e all'allargamento dell'orizzonte storiografico, poiché se la filosofia è il momento metodologico della storiografia, un pensiero più maturo non può nascere se non nell'atto in cui nuovi cosmi storici siano inclusi nella ricostruzione storica effettiva e promuovano in tal guisa l'approfondimento o anche il totale rinnovamento della metodologia².

1 E. De Martino, *Adolfo Omodeo*, "Studi e materiali di storia delle religioni", XIX-XX, 1943-46, pp. 255-260.

2 Ivi, p. 256.

Lo storicismo è dunque interpretato come una metodologia che trova il suo senso più pieno in un continuo “incremento”: un inesauribile slancio per conquistare alla conoscenza storica cosmi distanti e finora preclusi, spingendosi oltre i propri limiti; un continuo mettersi alla prova che comporta – oltre all’approfondimento – anche la possibilità di un radicale rinnovamento della metodologia. «La potenza rivoluzionaria dello storicismo deve [...] essere, per la qualità stessa del pensiero che lo caratterizza, potenza di rivoluzionare soprattutto se stesso» scriveva lo stesso De Martino nella prima prefazione al *Mondo magico*, scritta probabilmente in quello stesso 1946³.

Di fronte a questo continuo “incremento” sta invece

il pericolo di continuo risorgente di quello storicismo sermoneggiante o addirittura salmodiante per cui la storia, staccata dal plesso reale del pensiero ricostruttivo, si converte insensibilmente in una nuova filosofia della storia⁴.

Un passo che viene riecheggiato anche nella prefazione del *Mondo magico*, laddove De Martino polemizza con chi – per un «sostanziale fraintendimento della filosofia crociana» – ha preferito

attaccarsi alla particolare sistemazione filosofica crociana, dialettizzando a freddo sulla “quadripartizione”, o anche “superandola”, in un agone più concettoso che vero»; fraintendimento dal quale «è nato uno storicismo pigro, sermoneggiante (o addirittura salmodiante), tendente a interpretare in senso metafisico la dignità del reale come spirito, e a tramutarla in una verità statica, in cui la mente si riposa, dogmatizzando⁵.

È stata Carla Pasquinelli, nel suo articolo sullo “storicismo eroico”, a richiamare l’attenzione sul ricordo di Omodeo, sostenendo che non solo vi si trova espressa con grande chiarezza e lucidità la

3 E. De Martino, *Il mondo magico*, Einaudi, Torino [1948] 2007, p. 4.

4 Id., *Adolfo Omodeo*, cit., p. 257.

5 Id., *Il mondo magico*, cit., pp. 3-4.

particolare concezione “eroica” dello storicismo teorizzata da De Martino, ma che vi si trovano anche le tracce di una formazione intellettuale che non si è svolta per intero all’ombra della figura di Benedetto Croce, ed è passata attraverso il magistero di altri importanti maestri, quali appunto Adolfo Omodeo e – per altri aspetti – Raffaele Pettazzoni⁶.

La concezione espressa nel ricordo di Omodeo permette in effetti di comprendere il compito che De Martino si è attribuito, prima con *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* (1941), e ora con *Il mondo magico* (1948)⁷, (De Martino aveva allora consegnato la stesura finale che sarebbe uscita poco più di un anno dopo); un compito che avrebbe poi continuato a perseguire – seppure in forme diverse – nel resto della sua opera: “incrementare” la metodologia spingendo lo storicismo oltre i suoi limiti, oltre i limiti degli stessi maestri, a cominciare proprio da Omodeo; il suo limite, notava De Martino nelle pagine appena citate, è stato infatti proprio di non essere stato sufficientemente coerente rispetto alla sua raccomandazione, essendo rimasto «fedele alla impostazione idealistica e attualistica dello storicismo, nella forma canonica che a tale impostazione hanno dato il Croce e il Gentile»⁸.

Nell’ambito dell’impresa di “incrementare” la metodologia storicistica, o – come scrive più tardi nell’introduzione di *Morte e pianto rituale* – di «“continuare a pensare” – e quindi a svolgere – lo storicismo crociano sottoponendolo alla prova di mondi storici dalla cui diretta esperienza storiografica esso *non* era nato»⁹, Ernesto De Martino si propone di guadagnare alla conoscenza storica i “nuovi cosmi” dischiusi dallo studio delle civiltà più lontane dalla nostra che fanno capo all’etnologia e alla storia delle religioni.

6 C. Pasquinelli, *Lo “storicismo eroico” di Ernesto De Martino*, in “La Ricerca Folklorica”, Apr., 1981, No. 3, *Antropologia visiva. Il cinema*, pp. 77-83.

7 E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Laterza, Bari 1941.

8 Id., *Adolfo Omodeo*, cit., p. 260.

9 Id., *Morte e pianto rituale*, Einaudi, Torino [1958] 2021, p. 7.

Nelle pagine in memoria di Omodeo scrive, infatti, con estrema chiarezza:

La metodologia crociana della storiografia è nata come riflessione su una esperienza storica limitata essenzialmente a quel tratto di storia umana che va dall'Ellade ai nostri giorni. Ora è chiaro che un effettivo incremento di quella metodologia (sino al punto di un radicale rinnovamento) potrà effettuarsi solo in forza di un allargamento dell'orizzonte storiografico mercé l'inclusione di forme di civiltà assai lontane dalla nostra, le civiltà con cui si incontra la storia delle religioni, la etnologia e la paletnologia. Ecco dunque tutta la grande efficacia rinnovatrice e riplasmatrice di un esperimento volto a cimentare la metodologia storicistica in un dominio di esperienze storiche da cui essa non è nata nella sua forma attuale. Tutta una problematica nuova si fa valere nel corso di questo esperimento, mettendo a dura prova il dispositivo metodologico: ma appunto per questo l'incremento reale del pensiero storicistico è assicurato secondo un'ampiezza insospettata¹⁰.

De Martino sta qui parlando, chiaramente, non tanto di Omodeo quanto del proprio lavoro, che presenta come una continuazione e insieme un superamento di quello del maestro.

Il doppio sguardo dell'etnologia storicista

Se vogliamo riprendere l'immagine del doppio sguardo dell'antropologo che dà il titolo a questo nostro laboratorio, potremmo definire l'impegno nell'ambito dello svolgimento dello storicismo crociano il versante interno dell'impresa intellettuale demartiniana. Cui fa riscontro, sull'altro versante, esterno (rispetto alla tradizione dello storicismo), la fondazione di una nuova etnologia.

Vorrei qui concentrare l'attenzione su alcuni aspetti della teoria e della pratica antropologica di Ernesto De Martino, proprio a partire dalle sue riflessioni sulla natura del sapere che sta tentando di guadagnare alla comprensione storica e sul metodo della ricerca ne-

¹⁰ Id., *Adolfo Omodeo*, cit., p. 260.

cessario. Situarmi cioè non tanto sul versante dell'incremento dello storicismo, dell'«allargamento dell'orizzonte storiografico mercé l'inclusione di forme di civiltà assai lontane dalla nostra», per dirla con le parole di De Martino, ma sul versante esterno con il quale egli si confronta, quello rappresentato dal sapere etnologico, che tenta di rifondare a partire dalla metodologia storicistica.

Marcello Massenzio ci ha insegnato che il doppio sguardo è in realtà uno, e i due versanti sono sempre compresenti e complementari; non possono essere disgiunti¹¹. Lo terremo a mente. Ma per il momento proviamo a seguire un itinerario che mette da parte il versante interno per addentrarsi in quel mondo estraneo che allora rappresentavano – per lo storicismo idealistico – gli studi etnologici.

Comincerei con una piccola nota lessicale. Noi oggi consideriamo De Martino un “antropologo”, come dice anche il titolo di questo nostro laboratorio.

Ma non era questo il termine con cui si sarebbe descritto lo stesso De Martino. Ai tempi della sua formazione, nel periodo tra le due guerre mondiali, antropologia significava in Italia (come in altre tradizioni intellettuali dell'Europa continentale) qualcosa di molto differente da ciò che noi intendiamo oggi. Possiamo trovarne una illustrazione nella risposta di Raffaele Pettazzoni al questionario elaborato nel 1932 dalla *Società romana di antropologia*, i cui risultati sarebbero stati presentati nello stesso anno al *Congresso delle scienze*.

Pettazzoni, delineò in questo modo rapporti tra le diverse discipline che noi oggi comprendiamo nell'etichetta demo-etno-anthropologia:

1. 'Antropologia' in senso specifico è lo studio dell'uomo nell'ordine fisico. 'Etnologia' è lo studio dell'uomo nell'ordine culturale. Con ciò sono nettamente delimitati i rispettivi campi di ricerca, nonostante le ovvie e necessarie interferenze.

11 M. Massenzio, *Ernesto de Martino e l'antropologia*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero: filosofia*, Treccani 2012 (<https://bit.ly/EDM-filosofia>).

2. L'etnografia ha carattere descrittivo, avendo per oggetto una singola unità culturale. L'etnologia ha carattere comparativo, estendendosi ad unità culturali diverse. - Sarebbe bene che questa distinzione fosse osservata sistematicamente nella terminologia scientifica.
3. Le scienze antropologiche (paleantropologia, ecc.) appartengono all'ordine delle scienze naturali. Le scienze etnologiche (paletnologia, archeologia preistorica, ecc.) appartengono all'ordine delle scienze storiche. Nell'insegnamento universitario le prime fanno parte della Facoltà di Scienze, le seconde della Facoltà di Lettere e Filosofia.
4. Il folklore è l'etnografia-etnologia delle sopravvivenze e formazioni culturali inferiori in seno alla civiltà moderna. Come tale, il folklore è una scienza etnologica¹².

È bene tenere a mente questa ripartizione dei campi disciplinari per comprendere il lessico demartiniano. I termini antropologia e antropologo compaiono infatti nei testi di De Martino degli anni 40 in questo senso pettazzoniano relativo agli studi naturalistici sulla specie umana “nell'ordine fisico”: in *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, ad esempio, cita «l'antropologo Lidio Cipriani», che era stato libero docente di antropologia (fisica) a Firenze e direttore del Museo di etnologia e antropologia¹³. Ma chiama con molta costanza gli studi di cui lui stesso si occupa etnologici o storico-religiosi. Solo dopo una lunga eclissi, il termine antropologo ricompare

12 M. Gandini, *Raffaele Pettazzoni nelle spire del fascismo (1931-1933). Materiali per una biografia*, in “Strada maestra”, 50, 2001, pp. 20-183.

13 E. De Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, XVIII, 1942, pp. 1-19. De Martino cita dalle pp. 436-444 di L. Cipriani, *In Africa dal Capo al Cairo*, Bemporad, 1932, a proposito di «un singolare caso di metagnomia fra i Mangbetu». La citazione è poi espunta dal testo che confluisce nel *Mondo magico*. Su Lidio Cipriani, passato alla storia – più che per meriti scientifici – per essere stato, nell'estate del 1938, uno dei firmatari dell'infame *Manifesto degli scienziati razzisti* pubblicato sul primo numero della rivista ufficiale del razzismo di stato fascista, *La difesa della razza*, si veda la voce del *Dizionario biografico degli italiani* di Francesco Surdich, vol. 25, 1981, Treccani, Roma (<https://bit.ly/Cipriani-biografico>).

con un nuovo significato tra la fine dei '50 e i primi '60, quando è ormai riferito all'antropologia culturale (o sociale), in linea con l'uso anglo-americano.

Coerentemente con le delimitazioni dei saperi dell'epoca, è l'etnologia il campo degli studi cui De Martino si interessa. Lo studio, cioè, delle civiltà più lontane dalla nostra, che sono anche definite, in diversi scritti come *ethne* (o, al singolare, *ethnos*). Le riflessioni sull'incontro etnografico compaiono piuttosto tardi nell'itinerario intellettuale di Ernesto De Martino, ma la posizione che le sostiene è prefigurata già nei primi scritti: fa parte – potremmo dire – della sua impostazione storicista considerare l'etnologia come scienza del rapporto tra l'Occidente e l'*ethnos* che, attraverso la problematizzazione del «nostro» e il recupero umano dell'«alieno», produce una più ampia consapevolezza antropologica.

De Martino si accosta all'etnologia in un modo piuttosto singolare, come è stato più volte evidenziato. Si propone infatti di indicare «all'ingenuo volgo degli etnologi» («i quali immaginavano di poter coltivare una scienza senza chiedere lumi alla filosofia, cioè all'unica filosofia possibile, coltivata in quel di Napoli» chiosava ironico Cesare Cases), la via per trasformare la propria disciplina, fondata su malferme basi naturalistiche, in un sapere veramente scientifico, cioè storico nel senso inteso dallo storicismo crociano. Un proposito paradossale, ingenuo quanto velleitario, che da vita a un libro d'esordio (*Naturalismo e storicismo nell'etnologia*) che «si legge [...] con qualche disagio», per citare ancora Cases, e che costituisce tuttavia un passaggio fondamentale della ricerca di Ernesto De Martino¹⁴. Non tanto per la precisione delle critiche rivolte ai «signori etnologi», siano essi gli evoluzionisti, Lévy-Bruhl e la scuola sociologica

14 Sostituita da quella di Marcello Massenzio nella nuova e recente edizione Einaudi, l'introduzione di Cesare Cases ha a lungo accompagnato (e orientato) la lettura del *Mondo magico* nell'edizione Bollati Boringhieri del libro, da quella del 1973 fino a quella del 2008, determinando alcune di quelle che Marcello Massenzio ha definito «incrostazioni interpretative» del testo.

francese, la scuola storico-culturale viennese di padre Schmidt. Quanto piuttosto perché è qui che vengono poste le basi teoriche e metodologiche dell'etnologia storicista che De Martino sta tentando di fondare; è qui che comincia il confronto e De Martino inizia a immaginare l'etnologia storicistica cui intende dare vita e che si presentano i primi problemi dell'impresa.

Il progetto di una *storia del magismo*, che De Martino mette già in cantiere quando ancora deve consegnare il dattiloscritto definitivo di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* all'editore Laterza, è infatti concepito, dallo stesso autore, come una prosecuzione di quel suo primo lavoro. Lo scrive con assoluta chiarezza nella prefazione alla prima edizione del *Mondo magico*, che di quel progetto rappresenta l'esito¹⁵. Il nesso *Naturalismo e storicismo nell'etnologia-Mondo magico* è ribadito più tardi, nell'introduzione di *Morte e pianto rituale*, dove il *Mondo magico* è presentato come il tentativo di addurre *in medias res* il proposito di fondare una etnologia storicistica formulato in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Le due opere vanno dunque lette insieme, come ci suggerisce lo stesso De Martino, nonostante qualche spunto autocritico sui tratti «di giovanile baldanza e di scolastica ingenuità» attribuiti al suo primo lavoro¹⁶.

Sappiamo che il cantiere della storia del magismo è già aperto nella primavera del 1940 e si chiude (almeno temporaneamente, per quanto riguarda il *Mondo magico*) nell'estate del 1946, quando De

15 E. De Martino, *Dal laboratorio del "Mondo magico"*, a cura di P. Angelini, Argo, Lecce 2007. Nella sua *Prefazione*, Pietro Angelini sostiene che si tratti in realtà solo del primo e parziale esito, peraltro molto differente da ciò che De Martino prospettava in principio, di «un più ampio lavoro storiografico» (p. 11), che continuerà ben oltre il 1948.

16 Mi riferisco, ovviamente, al noto *incipit* autoironico della introduzione a *Morte e pianto rituale* (cit., p. 7), dove De Martino scrive: «In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* fu da parte mia, non senza qualche tratto di giovanile baldanza e di scolastica ingenuità, formulato il programma di "continuare a pensare" – e quindi a svolgere – lo storicismo crociano sottoponendolo alla prova di mondi storici dalla cui diretta esperienza storiografica esso *non* era nato».

Martino licenzia il dattiloscritto, ben prima della pubblicazione del volume nel gennaio 1948, ma più di un anno dopo quella data simbolica (aprile 1945) contenuta nella dedica alla moglie Anna, che ha salvato il manoscritto sul fronte del Senio¹⁷.

Nel saggio sulle fonti etnografiche del *Mondo magico* avevo cercato di indagare alcuni aspetti di quel cantiere, soprattutto per ciò che concerne l'uso della estesa «base documentaria» raccolta dallo studioso per ricostruire il «dramma storico del mondo magico», e per la effettiva composizione del testo pubblicato nel 1948 come primo volume della «Collana viola»¹⁸.

Vorrei ora riprendere alcune questioni evidenziate in quel saggio, alla luce delle considerazioni – piuttosto nette, e solo in parte condivisibili – proposte da Carlo Severi in un articolo comparso su *Gradhiva* nel 1999; per poi affrontare da una prospettiva più ampia

17 Non abbiamo certezze riguardo alle date precise della composizione del *Mondo magico*. Sappiamo che larghe parti del primo e terzo capitolo sono adattamenti di testi già pubblicati nei primi anni '40, e che la prefazione è scritta poco prima della consegna del dattiloscritto all'editore Einaudi (agosto 1946), come forse anche le ultime pagine del libro. Non sappiamo però con precisione quando sia stato scritto il capitolo centrale, anche dal punto di vista teorico, del libro. Negli anni di sfollamento in Romagna, come ipotizza Ciavolella, o in quelli dell'immediato dopoguerra come sostiene Angelini. Cfr. il dibattito su questa stessa rivista: R. Ciavolella, *L'intellettuale e il popolo dalla crisi morale al riscatto socialista. Ernesto De Martino in Romagna durante la guerra (1943-1945)*, in "nostos" n° 1, dicembre 2016, pp. 151-330; P. Angelini, *L'anno-zero di De Martino*, in "nostos" n° 4, dicembre 2019, pp. 9-49; R. Ciavolella, *Trama della fonti, trama della storia. Rilanciare il dibattito su de Martino e la Resistenza tra studi demartiniani e antropologia storico-politica*, in "nostos" n° 4, dicembre 2019, pp. 61-104.

18 G. Satta, *Le fonti etnografiche de "Il mondo magico"*, in *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, a cura di C. Gallini, Liguori, Napoli 2005, pp. 57-77; poi ripubblicato come postfazione a E. De Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 275-299. Una versione aggiornata del saggio è inclusa tra le appendici della nuova edizione Einaudi (Torino 2022) alle pp. 280-305.

il problema del rapporto tra etnografia e storiografia nel successivo lavoro di Ernesto De Martino.

Nell'articolo, intitolato *Une pensée inachevée. L'utopie anthropologique de Ernesto De Martino*, Carlo Severi metteva correttamente in evidenza che «l'anthropologie [ma potremmo più filologicamente dire l'etnologia] est à ses yeux [di De Martino], un moyen d'élargir, sous certaines conditions, le champ des études historiques»¹⁹. Una concezione che – secondo Severi – si sarebbe radicalmente modificata solo con il lavoro (incompiuto) sulle apocalissi culturali e che sarebbe stata all'origine di una «étonnante condamnation de l'ethnographie», di fronte alla quale gli antropologi odierni non possono che rimanere perplessi. Discutendo l'uso dei materiali etnografici lucani in *Morte e pianto rituale*, Severi sosteneva che,

la conscience aiguë des enjeux de l'observation ethnographique s'accompagne aussi chez lui d'une forte méfiance, parfois même d'une nette réticence vis-à-vis de la pratique de terrain, sans laquelle notre discipline, qu'elle s'exerce en Europe ou ailleurs, cesse d'exister²⁰.

Diversi aspetti dell'interpretazione di Severi del “pensiero incompiuto” di De Martino meriterebbero di essere discussi in dettaglio, ma per farlo dovrei introdurre questioni che ci porterebbero lontano dal nostro argomento. Mi sembra invece utile al nostro percorso riprendere una questione da lui posta, che credo essere di assoluto rilievo. Qual è il rapporto tra osservazione etnografica e comprensione storiografica? Come si colloca l'etnografia nel quadro della “etnologia storicistica” che De Martino sta progressivamente edificando? È vero che De Martino diffida dell'etnografia, o che è addirittura scettico riguardo al suo valore per l'etnologo (o antropologo)? E, a partire da queste domande, si può scrivere – come suggeriva

¹⁹ C. Severi, *Une pensée inachevée. L'utopie anthropologique de Ernesto De Martino*, in “Gradhiva” n°26, 1999, *Dossier: Ernesto De Martino*, pp. 99-107.

²⁰ Ivi, p. 107.

Giordana Charuty in un suo articolo pubblicato sul primo numero di questa rivista²¹ – una storia dell’antropologia plurale che si discosti dai canoni *mainstream* di derivazione anglo-americana?

Riprendiamo dunque la questione delle fonti etnografiche del *Mondo magico*. Nel saggio del 2005, recentemente rivisto per la pubblicazione in appendice alla nuova edizione Einaudi, avevo sostenuto che la base documentaria del libro era stata inizialmente raccolta da De Martino con l’intento di stabilire una «topografia dei poteri magici», nell’ambito di quella polemica contro gli approcci naturalistici che – presupponendo la irrealtà dei poteri magici – riducevano la magia ai soli aspetti «ideologici».

Seguendo Andrew Lang, De Martino era infatti partito dalla convinzione che fosse doveroso per lo studioso del magismo non presumere la irrealtà dei poteri magici²². In un appunto contenuto tra i materiali preparatori del libro, De Martino commentava:

La posizione del Lang è giusta. Trascurare la fenomenologia paranormale della vita religiosa in genere e di quella magico-etnologica in ispecie, considerare l’aspetto ideologico del magismo, e non la eventuale realtà e la effettiva topografia dei cosiddetti poteri magici, tutto ciò equivale a un accertamento a metà dei fatti²³.

Nei materiali preparatori del *Mondo magico*, in effetti, si trovano una serie di cartelle dove De Martino aveva raccolto i «documenti» che dovevano servire come «prova indiretta» della realtà dei poteri magici presso i «popoli di natura». Si tratta perlopiù di brevi trascrizioni di testi etnografici che attestano fenomeni paranormali. Le classificazioni correnti della metapsichica servono come titoli (De Martino diceva «rubriche») per l’ordinamento e l’allineamento delle

21 G. Charuty, *Le Monde magique peut-il inquiéter l’histoire de l’anthropologie?*, in “nostos” n° 1, dicembre 2016, pp. 31-68.

22 De Martino si riferisce a A. Lang, *The Making of Religion*, Longmans Green, London New York & Bombay 1898.

23 Archivio De Martino, 3.37.6.

attestazioni all'interno di appositi *dossier*: diversi, tra quelli che compongono il raccoglitore 3, sono sillogi di «documenti» di questo tipo, alternativamente classificati come «documento etnologico» o «documento metapsichico», con un titolo relativo a una particolare «facoltà paranormale», come, per esempio, chiaroveggenza, preveggenza, telepatia, telecinesi, ectoplasma, apirosi, criptestesia²⁴.

In un secondo momento, quando il progetto dell'etnometapsichica comincia a perdere peso, e De Martino avverte il carattere aporetico della “topografia dei poteri magici”, la raccolta dei documenti subisce una profonda trasformazione, e la lettura si apre a una più complessa considerazione della dimensione culturale di ciò che è oggetto della descrizione etnografica.

Giordana Charuty l'ha chiamata una «etnografia di secondo grado»²⁵, che non si limita a usare i testi come “fonti”, ma li utilizza per compiere un «un viaggio ideale» per «esplorare il mondo magico degli Aranda australiani, degli Yamana e dei Selk'nam della Terra del Fuoco, dei Tungusi della Siberia»²⁶. Pur mantenendo qualche riserva sulla nozione di «etnografia di secondo grado», mi sembra un'invenzione lessicale utile per descrivere il passaggio dalla lettura topografica dei testi etnografici a quella che li interpreta come documenti di un diverso tipo: non più solo attestazioni di fenomeni, ma ricostruzioni di mondi lontani, che permettono di compiere il viaggio ideale in direzione del mondo magico.

È in questo contesto – molto probabilmente – che De Martino comincia a porsi il problema della natura dell'esperienza etnografica, e della differenza tra una esperienza diretta dei mondi alieni, come quella fatta dagli etnografi, e una esperienza mediata, come quella del lettore di etnografie.

24 Per una analisi dettagliata si veda Satta, *Le fonti etnografiche*, cit.

25 Charuty, *Le Monde magique*, cit., p. 33.

26 La citazione di Charuty è dalla p. 47 di E. De Martino, *Note di viaggio*, in “Nuovi argomenti” I, 2, maggio-giugno 1953, pp. 47-79.

Il problema è certamente presente allo stesso De Martino, che vi riflette nei suoi appunti dell'immediato dopoguerra, e tenta di risolverlo in una maniera che sembra avvalorare l'osservazione di Severi.

In una pagina contenuta nel dossier 4.12, che ho già citato nel testo sulle fonti etnografiche del *Mondo magico*, De Martino riflette sul rapporto tra osservazione etnografica e comprensione storiografica, nel contesto di una riflessione teorica e metodologica sulla progettata (e mai realizzata) monografia sugli Aranda²⁷. Ne restano schemi, letture, appunti, e il saggio sull'angoscia territoriale²⁸. Ma è interessante che sia proprio l'aprirsi di un nuovo cantiere etnografico, quello lucano, a determinare probabilmente l'abbandono del progetto di monografia.

Leggiamo però cosa scrive De Martino a proposito dell'esperienza etnografica:

La obiezione che non si può scrivere una monografia su una civiltà etnologica senza essere stato almeno una volta ricercatore in loco, sembra essere decisiva per il valore della presente monografia. Ma credo che questa obiezione nasca dalla confusione, tipicamente positivista, fra esperimento in senso fisico (per il quale certamente occorre la pratica di laboratorio e la presenza materiale all'esperimento) e esperienza in senso storiografico, cioè memoria e comprensione di un certo fatto culturale. Certamente non si vuol qui negare lo stimolo che proviene dall'assistere materialmente alla vita concreta di una certa civiltà: né si vuol alla leggera disconoscere che c'è da dolersi di non aver mai avuto la opportunità di partecipare a una spedizione. Ma, data la natura della monografia, la mancanza di

27 Sul rapporto tra il progetto di monografia sugli Aranda e le spedizioni in Lucania cfr. G. Satta, «*Fra una raffica e l'altra*». *Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi*, in "aut aut" n° 366, 2015, pp. 185-196.

28 E. De Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", XXIII, 1951-1952, pp. 52-66. Poi incluso nell'*Appendice a Il mondo magico*, a partire dalla seconda edizione del 1958.

esperienze sul posto non appare decisiva, almeno in linea di principio. Per la comprensione ciò che conta non è la presenza materiale del ricercatore nella civiltà da studiare, ma la presenza ideale, per la quale occorre tutta una serie di circostanze particolari. È un fatto che ha il suo significato che la civiltà Greca o Romana, o il Cristianesimo primitivo, o l'età dei comuni, o la Riforma, etc., formazioni culturali a cui noi non possiamo oggi farci materialmente testimoni, sono assai più vivi nella nostra memoria storiografica e nella nostra comprensione che non le civiltà etnologiche, che sono state in lungo e in largo seguite e inventariate sul posto. Nessuno di noi, oggi, può assistere ai Misteri di Eleusi, e tuttavia il loro significato ci è più trasparente, o almeno meno estraneo, che non le feste iniziatiche Arunta, malgrado che Spencer e Gillen abbiano assistito come iniziati alle feste stesse. Se davvero la presenza materiale al fatto, che l'etnologia ci permette, avesse tanto valore per la comprensione, nessuna scienza storica dovrebbe essere più avanzata dell'etnologia, e invece l'etnologia è ancora ai primi passi, malgrado l'immenso materiale raccolto, ordinato, classificato²⁹.

De Martino, che ha finora fatto solo etnografia da tavolino (o di secondo grado, se vogliamo usare l'espressione suggerita da Charuty), e che si propone di continuare a lavorare in questa modalità, si pone il problema della ricerca sul campo e del suo valore per la produzione di conoscenza etnologica. Non intende «negare lo stimolo che proviene dall'assistere materialmente alla vita concreta di una certa civiltà: né [...] disconoscere che c'è da dolersi di non aver mai avuto la opportunità di partecipare a una spedizione»; e tuttavia sminuisce l'importanza dell'esperienza etnografica riconducendola alla confusione positivistica tra esperimento, che richiede la presenza fisica, e esperienza storiografica, che richiede invece una presenza ideale. Il che gli permette, con una argomentazione non poco sofisticata, di capovolgere la questione affermando che «se davvero la presenza materiale al fatto [...] avesse tanto valore per la comprensione, nessuna scienza storica dovrebbe essere più avanzata dell'etnologia».

29 Archivio De Martino 4.12.2.

Sebbene un po' debole, e persino sofisticato, l'argomento di De Martino non è però una semplice *boutade*, ed è da considerare con attenzione. Da un lato perché esprime un modo di pensare la conoscenza e la comprensione storica che è profondamente radicato nel pensiero di De Martino. Dall'altro perché l'avvertimento sui limiti dell'essere "sul campo", di ciò che può essere osservato da un ricercatore *in loco*, dovrebbe metterci in guardia verso un certo grado di feticizzazione del *fieldwork* e dell'etnografia che ha caratterizzato l'antropologia degli ultimi decenni. Indurre cioè una sorta di effetto di straniamento che potrebbe tornarci utile³⁰.

Dunque, per *étonnante* o addirittura paradossale che possa sembrare agli occhi di un antropologo odierno, la "diffidenza" verso l'etnografia (se così la vogliamo chiamare) ha radici solide e profonde nel pensiero di Ernesto De Martino. E la tensione tra osservazione etnografica e comprensione storiografica, come mi propongo di mostrare, rimane al centro della riflessione di De Martino in tutto il corso della sua attività di storico-etnografo³¹.

È anche interessante notare che queste pagine di riflessioni sul *fieldwork* (ciò che noi oggi chiamiamo *fieldwork*) precedono di poco proprio gli anni in cui De Martino si trasformerà in un «etnografo itinerante nel mezzogiorno d'Italia» che produce in proprio una buona parte dei documenti utili al lavoro storiografico³². Nonostan-

30 Non ho qui modo di sviluppare un argomento che meriterebbe ben più dello spazio di una nota. Come per Fabrizio Del Dongo alla battaglia di Waterloo (di cui narra Stendhal nella *Certosa di Parma*), talvolta per l'antropologo la presenza sul campo può non essere affatto sufficiente a comprendere ciò che accade intorno a lui. Sono proprio la complessità dell'esperienza e i limiti dell'osservazione a essere oscurati dalla feticizzazione.

31 A. Signorelli, *Lo storico etnografo. Ernesto de Martino nella ricerca sul campo*, "La Ricerca Folklorica", 13, 5-14 1986 <https://doi.org/10.2307/1479660>.

32 L'espressione, tratta da E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il saggiatore, Milano 2013 (ed. or. Feltrinelli, Milano 1961), è ripresa più volte da Signorelli, *Lo storico etnografo*, cit., e Ernesto De Martino, *Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'asino d'oro, Roma

te questo suo impegno in prima persona, De Martino non affiderà mai alla rilevazione sul campo il carattere di metodo esclusivo per la raccolta dei documenti. In una polemica del 1954 con Giuseppe Giarrizzo, abbiamo una illustrazione piuttosto efficace del modo in cui De Martino concepisce il ruolo dell'etnografia nella raccolta dei documenti:

Giarrizzo mostra [...] nel suo scritto una curiosa diffidenza per la ricerca etnografica [...] Ma tale diffidenza, almeno nella forma in cui il Giarrizzo la esprime, è del tutto fuori posto. Per pensare e scrivere una storia occorrono il problema e il documento: due condizioni che si determinano e concregono insieme formando l'unità del lavoro storico effettivo. Senza il documento il problema resta gratuito e impreciso, senza il problema il documento resta inerte. Ora, per procurarsi documenti occorrono tecniche empiriche di ricerca, che hanno valore di stimolazione dell'anamnesi storiografica. Quali di queste tecniche siano da impiegarsi dipende dalla natura del problema che occupa il cuore e la mente: e ogni discussione in astratto sulla pertinenza storiografica delle tecniche come tali è, per definizione, inconcludente. Concludente si farà il discorso se, dato un concreto problema storico, il critico si farà ad esaminare se una certa tecnica di ricerca è stata bene o male usata, o se non sarebbe stato opportuno avvalersi anche di un'altra tecnica di ricerca, e così via. Se, p. es., il problema storico che mi occupa è quello innanzi detto della lotta fra lamento funebre e cristianesimo in Occidente, la norma di scelta e di impiego delle tecniche per procurarmi i documenti relativi è interna al problema stesso, e dipende dalla chiarezza e coerenza che il problema viene via via acquistando nel corso della ricerca. Poiché *la documentazione etnografica relativa al lamento è difettosa*, e quella che proviene da altre fonti è a diverso titolo inadeguata, dovrò *rassegnarmi a impiegare io stesso per mio conto la tecnica etnografica*, prendere il treno e andare 'oltre Eboli' e raccogliere – con particolari accorgimenti di 'mestiere' – i lamenti funebri che ancora risuonano fra il Bràdano e il Sinni. Rientrato in sede dovrò impiegare la tecnica filologica anzitutto sul mio stesso materiale raccolto, e poi su quello raccolto da altri etnografi in Italia e in Euro-

pa. E poi dovrò ancora impiegare la tecnica filologica ripercorrendo alcuni documenti di storia del cristianesimo e della chiesa, e la relativa letteratura. Ancora, se vorrò chiarire meglio a me stesso i rapporti fra lamento rituale e poesia, sarà opportuno che rigeneri idealmente il nesso storico che lega in Grecia il *goos* rituale con quello epico, con la tragedia e con i *threnoi* di Pindaro: il che richiede un impiego di mezzi che rientrano nel dominio della filologia classica. Se la natura del problema la comportasse (ma qui non lo comporta), potrò fare appello anche alla tecnica archeologica e paletnografica, e cercare quel che mi occorre in una grotta del Monte Circeo. E così via, fin quando risuonerà in me quel ‘basta interiore’ che è il segno della compiuta anamnesi storiografica. In questo quadro la stessa ricerca etnografica (la esplorazione in Lucania) viene gradualmente a perdere la sua limitazione e occasionalità iniziali (perché proprio in Lucania e non in Calabria o in Sardegna?): e l’esser andato ‘oltre Eboli’ e non altrove si purifica di quel tanto di inevitabile empiria che tutti gli studiosi conoscono come momento iniziale o provvisorio della ricerca storiografica: e quella accidentalità geografica dell’oltre Eboli (per la quale il Giarrizzo mena tanto scandalo) si tramuterà infine in una determinazione storica³³.

La ricerca sul campo è dunque una “tecnica” tra le altre, che può essere resa necessaria dalle particolari esigenze della ricerca (ad es. dalla scarsità dei documenti etnografici già esistenti o dalla loro inadeguata qualità). E i cui risultati, dopo essere stati sottoposti ad analisi, devono poi essere integrati con i risultati di altre tecniche e analisi.

De Martino dice anche qualcosa di più: solo attraverso questa integrazione i risultati della ricerca etnografica possono essere “purificati” «di quel tanto di inevitabile empiria che tutti gli studiosi conoscono come momento iniziale o provvisorio della ricerca», perdendo così la loro «limitazione e occasionalità». Di nuovo, dietro la rivendicazione del suo essersi fatto etnografo itinerante per le cam-

33 E. De Martino, *Storia e folklore*, in “Società” X, 5, ottobre 1954, pp. 940-944. La citazione è tratta dalle pp. 942-943.

pagne lucane, troviamo, in risposta allo storicista puro (forse annoverabile tra i “salmodianti”), un’espressione che potremmo definire, con Severi, di forte *méfiance*.

Va però ribadito che, nonostante questa *méfiance*, non si può certo dire che De Martino abbia disprezzato la pratica etnografica. Dalla fine degli anni ’40 fino almeno al 1959 della spedizione in Salento, De Martino ha praticato in più occasioni l’osservazione etnografica sul campo, sebbene in modi assai distanti da quel *fieldwork* malinowskiano che ha costituito lo standard metodologico internazionale³⁴. L’enorme lavoro di Clara Gallini sui materiali delle ricerche in Lucania, e poi quello di Amalia Signorelli e Valerio Pansa sull’etnografia del tarantismo pugliese, hanno ben mostrato quanto meticolosa fosse la preparazione di ogni “spedizione etnografica” demartiniana, e di quanto concreto lavoro fosse raccolto nei quaderni che, una volta trascritti, ordinati e schedati, costituivano la base documentaria della scrittura etnografica di De Martino³⁵.

L’osservazione etnografica, pur essendo talvolta necessaria alla ricerca, e anche largamente e assiduamente praticata, sembra però rimanere per De Martino qualcosa di occasionale e limitato: è impregnata di un’empiria dalla quale deve essere purificata.

Certo qualcosa di sorprendente per un antropologo d’oggi, abituato a considerare l’etnografia norma disciplinare e l’esperienza etnografica come la base di ogni conoscenza antropologica. Che dobbiamo però cercare di comprendere se vogliamo capire in cosa consista l’etnologia storicista praticata da De Martino.

34 Per una riflessione su alcune marcate peculiarità del *fieldwork* demartiniano, vedi G. Pizza, *The Structural Formula of the Team: Reflections on Ernesto de Martino’s Ethnographic Method*, in *Ethnography*, V. Matera e A. Biscaldi (eds), Palgrave Macmillan, London, pp. 103-125 [https://doi.org/10.1007/978-3-030-51720-5_5].

35 E. De Martino, *Note di campo: spedizione in Lucania, 30 settembre-31 ottobre 1952*, a cura di C. Gallini, Argo, 1995.; A. Signorelli e V. Pansa, *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, Argo, Lecce 2011.

Lo storico-etnografo alla prova del campo

Vorrei in conclusione cercare di evidenziare alcuni aspetti del rapporto tra osservazione etnografica e comprensione storiografica dopo il *Mondo magico*, nei tre principali lavori etnografici di De Martino; non commetteremo l'errore di considerarli come una trilogia, tanto meno meridionalistica. Si tratta in realtà di libri assai diversi che sono qui messi insieme solo per ragionare su aspetti che si prestano a essere oggetto di comparazione, nel senso che a questo termine avrebbe dato lo stesso De Martino: un'operazione che ha a che fare tanto con il riconoscimento delle somiglianze quanto – soprattutto – delle differenze individuanti (qualcosa che sembra rimandare all'insegnamento di Pettazzoni più che a quello di Croce o di Omodeo).

I tre libri presentano infatti una struttura apparentemente simile, che vede una parte dedicata all'esposizione e all'analisi dei risultati dell'osservazione etnografica, seguita da una parte, più o meno estesa, dove questi vengono "reintegrati" in un quadro più ampio e utilizzati in funzione di una più complessa ricostruzione storiografica. Abbiamo visto poco fa che per De Martino l'etnografia rappresentava una "tecnica" attraverso cui produrre documentazione utile all'anamnesi storiografica. Nonostante l'apparente somiglianza, il rapporto tra etnografia e ricostruzione storiografica mi sembra però presentarsi nei tre testi in modi differenti, e con differenti implicazioni.

La struttura si trova realizzata nella sua forma più semplice in *Sud e magia*, il più "etnografico" dei tre libri. Nella prima parte, *Magia lucana*, De Martino espone la fenomenologia della "bassa magia cerimoniale" lucana, organizzata intorno al tema della fascinazione, attraverso i numerosi materiali raccolti durante le "spedizioni etnografiche" realizzate tra il 1952 e il 1957.

Nella seconda parte, dopo una serie di 4 capitoli nei quali la fenomenologia viene analizzata alla luce del modello teorico della "cri-

si della presenza”, l'autore si propone di superare «l'isolamento del tutto artificiale dei dati relativi alla 'magia lucana'», un'astrazione necessaria dal punto di vista espositivo, “reintegrandoli” all'interno della dinamica culturale di cui partecipano.

Tale isolamento è unicamente il risultato della nostra astrazione etnografica, per cui li abbiamo noi stessi separati dal contesto culturale: ed è ovvio che ogni astrazione di questo tipo ha soltanto un carattere provvisorio, e richiede ad un certo momento una reintegrazione nel concreto e nella sua dinamica, se si vuole passare dal descrivere al capire³⁶.

Non è un caso che questo passaggio segua la lunga digressione sui limiti della comparazione che chiude il 4° capitolo della seconda parte. Lì De Martino passava in rassegna una serie di testi sulla magia criticandone la pretesa di individuarne i caratteri in astratto, attraverso procedimenti classificatori.

Qualcosa che, sia detto per inciso, potrebbe anche suonare come un ripensamento relativo ai limiti della propria stessa ricerca, per es. quella etnometapsichica tesa a elaborare una topografia dei poteri magici, che ha caratterizzato la prima fase del lavoro sul *Mondo magico*. E che ricorda l'ammonimento di Omodeo quando lo metteva in guardia contro il rischio di fare del magismo soltanto «uno schema classificatorio».

Una riprova che la magia come momento di una certa dinamica culturale non è isolabile come complesso di tecniche a sé stante si ha nel fatto che ogni qual volta si è tentato di scrivere una storia di singole tecniche magiche o addirittura della magia in generale, non si è andati oltre una vasta silloge di casi tratti promiscuamente dalle popolazioni primitive, dal mondo antico, dalle religioni dell'oriente

36 E. De Martino, *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015 (ed. or. Feltrinelli, Milano 1959), p. 80.

estremo e vicino, dal medioevo o dall'epoca dei processi contro le streghe, e infine dal folklore contemporaneo³⁷.

I processi di astrazione e di classificazione non possono portare a nessuna comprensione storica delle forme che la magia assume in un determinato contesto.

nessuna «galassia» di studiosi riuscirà mai a tramutare in processo culturale ciò che in virtù della astrazione comparativa è stato sistematicamente amputato dei vari significati storiograficamente accessibili³⁸.

È in quest'ottica che De Martino, dopo aver “isolato” la fenomenologia magica, va alla ricerca dei “raccordi” che «fa[nno] da ponte alle forme egemoniche di cultura, e che ristabilisc[ono] quella comunicazione verso l'alto rimasta interrotta dal brusco taglio del procedimento astrattivo», individuandoli nelle forme sincretistiche del cattolicesimo meridionale³⁹.

Il rapporto tra la documentazione etnografica del “relietto folklorico”, preso nella sua “angustia” e limitatezza, e quella relativa alle forme “più elevate” della vita culturale e religiosa rimane tuttavia un rapporto a distanza, dove i diversi materiali non interagiscono, specie nei capitoli finali nei quali l'autore analizza sulla base di fonti storiche e letterarie l'ideologia della jettatura.

Pur simili nella struttura, le altre due etnografie presentano una articolazione più complessa del rapporto tra etnografia e storiografia. Nella *Terra del rimorso*, alla prima parte, *Salento 1959*, dedicata ai risultati della spedizione etnografica, ne seguono altre due dove il dato etnografico viene proiettato in contesti dove interagisce con documenti di diversa natura.

37 Ivi, p. 78

38 Ivi, p. 79.

39 Ivi, p. 80.

Nella parte che porta – non a caso – lo stesso titolo del libro, *La terra del rimorso*, l'osservazione condotta sul rito in azione, per quanto nella sua forma di “relitto”, fornisce lo schema che guida la lettura delle fonti storiche per acquisire «dati preziosi, ormai perduti per l'osservazione etnografica»⁴⁰. Il simbolismo coreutico, quello cromatico, quello musicale, i simboli unificanti del ragno e del morso, prima interpretati alla luce dell'esperienza etnografica, sono utilizzati per interrogare i testi antichi. Ne risulta una «individuazione della fisionomia del fenomeno», una sorta di modello complessivo del rito, che ne esplora la variabilità nel tempo e nello spazio ricostruendo anche quegli aspetti del suo simbolismo che sono scomparsi o dei quali non rimane che una debole traccia.

Solo l'integrazione con le fonti storiche permette qui di «sottrarre il fenomeno dall'isolamento dell'osservazione etnografica» consentendo di ricostruire «un'immagine del tarantismo più organica e funzionale di quella che era stato possibile ricavare dai logori relitti salentini»⁴¹: l'osservazione etnografica acquisisce dunque tutto il suo valore in funzione della ricostruzione del rito nella sua pienezza simbolica, complessità e profondità storica – si potrebbe azzardare – solo andando oltre se stessa, al di là di quanto è effettivamente possibile osservare sul campo. La terra del rimorso non è direttamente accessibile all'osservazione etnografica, che si confronta con logori relitti e deve usare procedimenti di astrazione.

Una operazione ancora diversa è poi condotta nel *Commentario storico* finale, dove il tarantismo viene dapprima inquadrato in relazione ai “paralleli” etnologici (i culti di possessione) e agli antecedenti classici per individuarne la specificità (De Martino mette qui in guardia dal rischio delle “riduzioni naturalistiche” al tipo e agli antecedenti insito nella comparazione, se non condotta con la necessaria cautela), per poi ricostruire la dinamica storica che, attraverso l'ope-

40 E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 270.

41 Ivi, p. 297.

ra della Chiesa, la riduzione a malattia da parte della medicina, lo ha portato a diventare il logoro relitto che l'équipe ha potuto osservare in Salento nel 1959. Senza questo insieme di operazioni di reintegrazione, l'osservazione etnografica – nella sua «finzione astraente e isolante» – rischierebbe di restituire il tarantismo come «un impensabile nulla».

una «storia del tarantismo» è possibile solo come contributo, molecularmente determinato, alla storia del modo col quale gli atteggiamenti morali e mentali della civiltà occidentale raggiunsero nelle varie epoche l'Italia meridionale, e in particolare l'Apulia e il tarantismo pugliese, formulando «giudizi» che maturavano in «interventi» sul fenomeno e in continue modificazioni del suo carattere. Se prescindiamo da tale dinamica, se usciamo dal circuito vivo che lega l'alto e il basso della vita culturale, non resta affatto (come siamo portati a immaginare) «il tarantismo in sé», ma un impensabile nulla che solo la finzione astraente e isolante dell'intelletto può ostinarsi a credere sia qualcosa. Queste osservazioni ci fanno così compiere l'ultimo passo verso la reintegrazione storiografica del dato «folklorico» isolato dal quale siamo partiti⁴².

Anche in quello che rappresenta il più celebrato lavoro etnografico di De Martino, l'etnografia mantiene dunque il carattere di una tecnica che produce dati la cui occasionalità e il cui isolamento li rendono utilizzabili ai fini del procedimento storiografico solo a condizione di reintegrarli in un contesto più ampio. Quella che Severi ha definito “condanna” dell'etnografia e che potremmo invece ridefinire una particolare concezione del suo ruolo e dei suoi limiti, non è affatto un accidente o una stranezza, bensì un aspetto centrale del pensiero di De Martino. Il rischio del naturalismo è sempre dietro l'angolo, nella comparazione, nei procedimenti di astrazione e classificazione, nell'isolamento del dato etnografico che chi pratica l'etnografia deve necessariamente mettere in atto nella descrizione dei fenomeni, nella costituzione della base documentale del lavoro storiografico.

42 Ivi, p. 252.

Si presenta con particolare evidenza, nella *Terra del rimorso*, il problema del rapporto tra etnografia, comparazione e comprensione storiografica. Un tema difficile da risolvere, nell'ambito dell'impostazione storicistica immaginata da De Martino. La comparazione, infatti, sembra costantemente in bilico sull'abisso del "naturalismo" da cui De Martino vuole allontanare il sapere etnologico. Lo stesso studioso la pratica, ma con molta cautela e mettendo costantemente in guardia verso i rischi che le sono connessi. Non deve "amputare" i fenomeni, né "confondere" luoghi ed epoche, né limitarsi a classificare, né produrre "riduzioni" antistoriche. Tuttavia, è lo stesso De Martino a sottolinearlo, la comparazione ha un ruolo indispensabile nella individuazione storiografica:

comparazione con fenomeni simili e ricerca di antecedenti classici o antichi sono per se stesse ineccepibili, anzi indispensabili proprio per individuare l'originalità storica del tarantismo come nuova plasmazione irriducibile ad altro⁴³.

Ma è tutto qui? A me pare di no: il rapporto tra osservazione etnografica e comparazione non si esaurisce nella questione della individuazione storiografica.

È in *Morte e pianto rituale* che questa dimensione ulteriore mi sembra trasparire in modo più chiaro. Qui il rapporto tra etnografia e storiografia risulta infatti ancora più complesso, data anche la complessa struttura del libro. La parte etnografica di un testo dedicato nel suo insieme alla ricostruzione del lamento funebre antico e della sua dismissione e recupero nell'ambito della ideologia cristiana della morte, è assai più ristretta (e insieme composita) di quella delle altre due opere. Questo deriva certamente dalla natura del testo, che – come Marcello Massenzio ha giustamente sottolineato nella sua introduzione alla nuova edizione Einaudi del libro – non è una etnografia del lamento funebre lucano, ma piuttosto, come rivela il sotto-

⁴³ Ivi, p. 206.

titolo, è un testo di storia delle religioni che intende ricostruire una storia dei modelli rituali di risoluzione della crisi del cordoglio *dal lamento funebre antico al pianto di Maria*⁴⁴.

L'etnografia, quella diretta lucana, e quella indiretta rumena, hanno un ruolo e uno spazio minore nella struttura del libro. Ma ciò non significa che non siano importanti. Anzi. Ha notato Marcello Massenzio:

De Martino pone l'accento sull'impossibilità di pervenire alla comprensione dell'essenza del rito attraverso le descrizioni altrui, specie se di stampo letterario: si rende indispensabile, pertanto, l'osservazione diretta del rito in azione⁴⁵.

L'uso dei materiali sul lamento funebre lucano, anche qui qualificato come "relietto folklorico", è discusso in questo caso con una notevole ampiezza e problematicità. L'osservazione etnografica, argomenta De Martino, permette di

sorprendere l'istituto nel suo reale funzionamento culturale: e ciò che la documentazione antica ci lascia soltanto intravedere o immaginare, cioè il lamento come rito in azione, la documentazione folklorica ce lo pone sotto gli occhi in tutta la sua evidenza drammatica, offrendoci in tal modo non sostituibili opportunità di analisi⁴⁶.

Tuttavia, avverte lo stesso autore,

l'importanza euristica del materiale folklorico ai fini della ricostruzione del lamento funebre antico è da ammettere soltanto entro limiti determinati, oltre i quali la documentazione antica torna ad assumere tutto il suo valore decisivo. Solo uno storico del tutto sprovveduto potrebbe infatti considerare l'attuale lamento dei Cop-

44 E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino 2021 (ed. or. 1959).

45 M. Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, in De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. XVI.

46 De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 58.

ti come documento diretto dell'antico lamento egiziano di cinquemila anni or sono⁴⁷.

È in questo contesto che lo stesso concetto di “relitto folklorico” assume un carattere problematico:

ha un sapore naturalistico, almeno nella misura in cui si accompagna all'immaginazione che qualche cosa di quel mondo sarebbe rimasta del tutto intatta sino ad oggi, sottraendosi come per miracolo al peso dell'accadere⁴⁸.

È chiaro che così non è. Il rito che l'osservazione etnografica permette di “sorprendere” in azione non è dunque quello di cui la monografia si occupa. Il rapporto tra il lamento funebre antico e quello osservabile in Lucania è complesso e problematico, come lo stesso autore riconosce apertamente.

La documentazione etnografica non può dunque sostituire le fonti antiche, né ci permette di raccogliere frammenti, per quanto degradati, di un passato lontano. A cosa serve allora l'osservazione etnografica?

Massenzio sostiene che l'osservazione “vivifica” le fonti storiche, rendendo accessibile qualcosa che in esse non è presente

La pratica della ricerca sul campo fornisce a De Martino una serie di «illuminazioni» sulla natura del rito – sulla qualità del suo linguaggio gestuale e del suo rapporto con la fase del cordoglio – che, organizzate in un sistema teorico, dischiudono l'accesso alla comprensione delle istituzioni funerarie delle antiche civiltà del Mediterraneo. In sintesi, De Martino percorre a ritroso il cammino della storia: egli parte dal presente per approdare al passato; i risultati conseguiti nel presente, grazie all'osservazione diretta del pianto rituale ridotto allo stadio di relitto, applicati criticamente al pianto antico, lo vivificano⁴⁹.

47 Ivi, pp. 58-59.

48 Ivi, p. 59.

49 Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, cit., p. XXI.

La direzione indicata da Massenzio per comprendere il valore dell'etnografia del lamento funebre lucano porta da un lato verso quella forma di comparazione iconografica che troviamo realizzata nell'atlante figurato del pianto; dall'altro verso il problema della destorificazione e della tecnica del pianto senz'anima, cioè di caratteristiche del rito che non sono relative alla particolare situazione storica di cui partecipa.

In entrambi i casi mi sembra che emergano problemi rilevanti per un'etnologia rigorosamente storicistica e per la comparazione individuante che la sostiene⁵⁰. In *Morte e pianto rituale* la comparazione mira, al contrario, a trovare ciò che, con un linguaggio ciresiano, potrebbero essere chiamate "invarianti".

L'uso di questo linguaggio ciresiano è volutamente fuori posto; Massenzio preferisce più cautamente parlare di «costanti antropologiche»; quando scrive che in *Morte e pianto rituale*:

La dialettica tra il piano delle costanti antropologiche e la dimensione delle variabili storiche attraversa il volume [...], conferendogli un taglio originale che non ha molti termini di confronto⁵¹.

In effetti, se leggiamo quanto scrive De Martino, troviamo che la ricerca sul campo è motivata dal fatto che essa permette di accedere a una dimensione del fenomeno "lamento funebre" che le fonti non possono conservare, e che andrebbe completamente perduta senza l'osservazione etnografica. De Martino chiama questa dimensione «momento tecnico del lamento» e scrive:

Se [...] noi vogliamo intendere proprio questo momento tecnico del lamento come 'controllo rituale del patire', dobbiamo rivolgerci ai

50 Sulla "comparazione individuante" di De Martino si veda F. Dei, *La comparazione fra le culture*, in P. Clemente e C. Grottanelli (a cura di), *Comparativamente*, Seid, Firenze 2007, pp. 109-146.

51 Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, cit., p. XVI.

dati folklorici attuali al fine di integrare su questo punto la documentazione antica⁵².

Resta però un problema non da poco: a che condizioni possiamo presumere che l'osservazione del lamento funebre lucano ci possa fornire preziose indicazioni sul lamento funebre antico?

L'analisi di Marcello Massenzio ci indica una risposta molto precisa a questa domanda, nel rapporto che De Martino istituisce tra quella che lo stesso Massenzio chiama la «nuda crisi» del cordoglio e il «controllo rituale del patire»⁵³.

De Martino individua nell'ebetudine stuporosa e nella scarica incontrollata d'impulsi la materia prima su cui si modellano le tecniche religiose di destorificazione e di reintegrazione del cordoglio che, privo di controllo, espone la presenza al rischio del crollo definitivo. Tanto nella passività dell'ebetudine quanto nell'esplosione parossistica di gesti distruttivi e, soprattutto, autodistruttivi affiora la tendenza inconscia dei sopravvissuti a condividere la sorte dei defunti: il rito interviene per bloccare lo scivolare dei viventi nei territori della morte; passando dal particolare al generale, la concezione demartiniana della cultura s'impenna tutta sulla nozione di arresto della naturale propensione al disfacimento dell'esserci.

L'istituto del lamento funebre non cancella la crisi, ma l'accoglie in sé e, nell'accoglierla, la sottopone a disciplina culturale che si obietiva nella creazione di moduli verbali, melodici e mimici, socialmente convalidati, la cui ripetizione ritualizzata consente di esprimere il *pathos* in forma protetta⁵⁴.

L'analisi poggia su una lettura molto precisa di quanto lo stesso De Martino scrive in *Morte e pianto rituale* a proposito della «tecnica»

52 De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 60.

53 Di una crisi «nuda e cruda», aveva già scritto Clara Gallini nella sua introduzione all'ultima edizione Bollati Boringhieri del volume. C. Gallini, *Introduzione*, in De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri 2008, pp. VII-LI. L'espressione è a p. XIX.

54 Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, cit., pp. XXXV-XXXVI.

del rito. Non sto qui a riprendere i passaggi che Massenzio ha già correttamente evidenziato. È un'analisi del tutto convincente, che tuttavia apre questioni piuttosto complesse.

A partire dalla questione della “nuda crisi”. La crisi “irrelata” (la nuda crisi, la definisce Massenzio) sembra rappresentare in De Martino qualcosa che si situa *prima* della cultura, e che solo attraverso la messa in forma culturale può essere controllata e inclusa in un mondo umano⁵⁵.

Sembra di ritrovare il De Martino di cui parlava Clara Gallini nell'aneddoto sulla storia della follia. Alla giovane assistente che si diceva impressionata dalla lettura del libro di Foucault, il professore rispose seccamente: «della follia non si può fare storia»⁵⁶. La crisi irrelata, che De Martino accosta alla follia, è qualcosa che precede ed esclude il mondo umano. Solo una volta che le forme proprie della crisi saranno riprese in forma controllata si dischiuderà l'umano, la storia, la cultura.

Ma ipotizzare che la “tecnica del lamento”, e il “controllo rituale del patire”, prendano forma a partire da qualcosa che si sottrae alla determinazione storica (la nuda crisi), non è, in fondo, ricadere nel rischio della “riduzione naturalistica”? Sembra che in effetti sia questo il problema teorico e metodologico intorno al quale gira De Martino.

A questo punto sembra opportuno tornare all'osservazione di Severi per metterla a confronto con quanto sostenuto da Massenzio. È a partire dal rifiuto della comparazione con i riti funebri delle popolazioni extraeuropee che Severi attribuisce a De Martino una «étonnante condamnation de l'ethnographie». Severi cita una lunga nota nella quale De Martino sostiene l'inutilità della comparazione con i riti dei popoli extraeuropei per la ricostruzione storiografica del lamento funebre antico:

Una delle difficoltà che si oppongono alla storicizzazione della ricerca etnologica è da ricercarsi nel fatto che i popoli illetterati at-

55 Cfr. V. Valeri, *Lutto*, in *Enciclopedia Einaudi*, VIII, pp. 594-604.

56 C. Gallini, *Presentazione*, in De Martino, *La terra del rimorso*, cit., p. 17.

tualmente viventi non rappresentano affatto fasi culturali per le quali l'umanità più progredita sarebbe un tempo passata, ma sviluppi di una storia che si è svolta a lungo indipendentemente dalla nostra, e che solo in lontanissimi punti di selezione e in antichissime scelte si diparte da un processo storico comune. Non vi è quindi fra noi e questi popoli un rapporto culturale di filiazione diretta, ma piuttosto di lontana cuginanza con paternità incerta. Per una completa storicizzazione delle civiltà dei popoli illetterati noi dovremmo quindi poter riportare alla memoria proprio l'antichissima scelta culturale nella quale ci dividemmo imboccando cammini diversi, e dovremmo successivamente risalire il processo indipendente che ne è seguito, sino alla situazione attuale, etnograficamente osservabile: il che è certamente possibile (ed oggi che sta tramontando il rapporto coloniale con quei popoli è anche augurabile che avvenga), ma comporta ad ogni modo una fatica «molesta e grave» – per dirla con Vico – ed il superamento di ostacoli notevoli sia nella formulazione dell'esatto problema storiografico, sia nel reperimento dei documenti necessari per la ricostruzione⁵⁷.

L'argomento sembra piuttosto debole, non solo perché fondato su quella teoria dei punti di selezione, che agli occhi di un antropologo d'oggi può apparire come una sorta di zavorra teorica dal vago sapore neo-evoluzionista⁵⁸. Ma perché sono gli stessi dati dell'etnografia che provano il contrario, come Severi argomenta prendendo spunto proprio da quanto lo stesso De Martino riporta dei riti funebri extraeuropei.

De Martino reconnaît que bien des témoignages ethnographiques font état de cette même configuration psychologique du deuil. Les Aranda, par exemple (comme le rapporte Strehlow) tissent un cordon avec les cheveux du mort, le coupent ensuite, pour signifier la distance et la séparation qui doit s'établir entre les morts et les vivants. Les Indiens Paiute, selon Steward, enjoignent rituellement l'oubli du défunt à la fin du rituel funéraire. Les habitants des Iles Fiji brûlent la

57 De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 11n.

58 Sulla questione si vedano Satta, *Le fonti etnografiche*, cit., e Satta, «*Fra una raffica e l'altra*», cit., pp. 186-187.

hutte où le mort habitait et interdisent de prononcer son nom. Toutefois, selon De Martino, notre éloignement des « civilisations primitives » est tel que le recours à l'ethnographie exotique ne peut être d'aucune utilité pour comprendre les chants funèbres européens⁵⁹.

Mi sembra che, proprio alla luce di quanto evidenziato da Massenzio a proposito del “controllo rituale del patire”, Severi abbia sostanzialmente ragione. Perché, se fondata sulle forme del patire della “nuda crisi”, che accoglie e modella, la tecnica dei riti funebri delle popolazioni extraeuropee dovrebbe essere incomparabile con quella del “lamento funebre antico”?

Ma si potrebbe anche invertire la prospettiva, e chiedersi in virtù di cosa dovremmo essere in grado di “rammemorare” il lamento funebre degli antichi egizi che compare nell'Atlante. Come si fa a “risalire” il corso del tempo per raggiungere quei nostri lontanissimi predecessori? Ci sono davvero più vicini gli egizi di 5000 anni fa, piuttosto che i nostri contemporanei «cugini di paternità incerta»? Cosa, se non una “costante antropologica”, qualcosa di universalmente umano, può fare da tramite tra noi e l'antichità egizia?

Intorno alla comparazione, insomma, mi sembra che si giochi una partita fondamentale, relativa alla fedeltà allo storicismo. Senza volerli addentrare nella complessità delle questioni poste da Marcello Massenzio riguardo ai rapporti tra De Martino e Warburg, vorrei chiudere proprio con un riferimento all'Atlante che ci aiuta a chiarire i termini della questione.

Ha scritto Massenzio a proposito dell'Atlante:

non si tratta di una semplice appendice al testo, ma di una parte integrante del testo, che stimola a reconsiderarne i contenuti teorici da un nuovo punto di vista⁶⁰.

59 Severi, *Une pensée inachevée*, cit., p. 103.

60 Massenzio, *L'orizzonte formale del patire*, cit., pp. XXXIX-XL.

L'Atlante è, infatti, secondo Massenzio, in stretta relazione con l'esperienza etnografica.

L'esperienza etnografica sollecita De Martino a compiere una duplice esplorazione: egli è spinto, da un lato, ad ampliare, a fini comparativi, il campo delle sopravvivenze folkloriche presenti nell'area euromediterranea e, dall'altro lato, avverte l'esigenza di risalire indietro nel tempo, al fine di estendere l'analisi storico-religiosa alle antiche civiltà agrarie del Mediterraneo, nelle quali il pianto rituale ha vissuto la stagione del suo massimo splendore [...]. L'Atlante figurato del pianto contiene un inventario dei gesti e delle tecniche del corpo funzionali all'espressione stilizzata del pathos. [...] Dalla documentazione si ricava che il linguaggio gestuale del patetico ha circolato in maniera massiccia nell'area del Mediterraneo, superando barriere spazio-temporali e ideologiche⁶¹.

Stavolta non mi trovo d'accordo con Marcello Massenzio. A me pare che la circolazione pan-mediterranea del linguaggio patetico sia più il presupposto della comparazione praticata da De Martino nell'Atlante che non il suo risultato. Come abbiamo visto poco fa, De Martino esclude, infatti, per principio di sobbarcarsi la «fatica molesta e grave» del confronto con l'*ethnos*, dichiarandolo non rilevante ai fini della ricerca sul lamento funebre antico. La comparazione è dunque limitata in partenza e i risultati cui perviene sono quantomeno prefigurati dalla scelta iniziale. Se fossero stati inclusi documenti sulle forme extraeuropee del “controllo rituale del patire” non si sarebbero trovate somiglianze e analogie, ben oltre il bacino del Mediterraneo? E se il rito davvero accoglie le espressioni del patire della “nuda crisi”, dando loro una forma culturale, perché dovremmo aspettarci tanta diversità, o addirittura una impossibilità di comparazione con i riti “alieni”?

Come mi sembra suggerire Severi, c'è un nodo irrisolto in questa “condanna dell'etnografia”, che a me pare però più una condanna

61 Ivi, p. XL-XLI.

della comparazione etnografica, che non dell'etnografia *tout court*⁶². Abbandonare l'ancoraggio delle memorie alla civiltà europea, includere l'*ethnos*, avrebbe forse collocato la ricerca su un crinale pericoloso, a rischio di scivolare nel "naturalismo" dei "signori etnologi"?

Sembrerebbe di sì, a giudicare dalla nettezza della posizione di De Martino riguardo all'esclusione dell'etnografia extraeuropea. L'inclusione dell'*ethnos* avrebbe esteso l'ambito della comparazione al di là delle "memorie culturali" della "civiltà europea", costituendo probabilmente una sfida radicale a quella metodologia storicista che guidava la ricerca di Ernesto De Martino. Qualcosa che l'avrebbe proiettata non tanto verso nuovi cosmi, con cui misurarsi discernendo il proprio dall'alieno, con l'obiettivo dell'allargamento dell'autocoscienza della civiltà occidentale, quanto piuttosto verso prospettive differenti e distanti; non solo, cioè, oltre lo storicismo "pigro" e "salmodiante" tanto vituperato, ma oltre il suo stesso "storicismo eroico".

62 Concorro con quanto scriveva Gallini quando affermava che «non mi sembra si possa interpretare la scelta demartiniana in termini di ripudio, *tout court*, dell'etnologia». Gallini, *Introduzione*, cit., p. XXXVI.

DE MARTINO, CASES E IL PROBLEMA DELLA STORICITÀ DELLE CATEGORIE¹

1. *Impigliarsi nei contenuti critici*

Come ogni grande libro, *Il mondo magico* di Ernesto de Martino ci si offre oggi attraverso il filtro di una storia articolata di letture, ricezioni e interpretazioni. Per vecchi lettori come me, questa storia si intreccia anche con quella personale. La mia prima lettura da studente, alla fine degli anni '70, nell'edizione Boringhieri con la famosa introduzione di Cesare Cases², è stata importante e decisiva per motivi di ordine psicologico-esistenziale, prima ancora che intellettuale. Parlo con un po' di imbarazzo di problemi soggettivi, ed è anzi una cosa di cui non ho mai discusso in pubblico, ma quando lessi il libro ero in una situazione personale molto difficile. Avevo passato da poco i vent'anni, era morta mia madre dopo una drammatica

1 Questo scritto riproduce l'intervento tenuto in occasione del seminario *Il mondo magico come civiltà e come cultura*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 18 ottobre 2022. Nella versione scritta ho mantenuto la struttura discorsiva dell'oralità, limitandomi a piccoli aggiustamenti e all'aggiunta di alcuni riferimenti bibliografici essenziali.

2 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Boringhieri, Torino 1973.

e rapida malattia, ed ero piombato in uno stato depressivo molto forte, nel quale sperimentavo una forma di sofferenza alla quale solo il libro di de Martino mi aiutò a dare un nome. Restare impigliato nei contenuti critici, non riuscire ad oltrepassarli nel valore e nell'azione. Ogni cosa mi ricordasse quella morte e le sue circostanze mi tratteneva, mi impediva ossessivamente di "andar oltre". Nella lettura ad esempio mi bloccavo sulle parole che in qualche modo rimandavano a quella criticità, dovevo esorcizzarle una per una, e queste dimostravano una capacità inesauribile di contagiare per analogia simbolica (le leggi frazeriane della somiglianza e del contatto) altre parole, altre cose, altre idee. Non avevo trovato nessun'altra descrizione di quello che mi stava succedendo: non venivo da un ambiente sociale in cui era normale rivolgersi allo psicoanalista; ma dubito che avrei trovato risposte specifiche. Aprire il *Mondo magico* significò per me ritrovarmi di fronte, come in uno specchio, le modalità specifiche della mia crisi della presenza. E, al tempo stesso, la possibilità del loro superamento per mezzo di una tecnica culturale di natura eminentemente sociale. Avrei poi letto contributi della psichiatria fenomenologica da cui de Martino stesso aveva attinto, ritrovandoci alcuni aspetti di questa visione: ma mai in modo così netto e chiaro come nel *Mondo magico*. Resto convinto che uno dei nuclei forti del libro è questo, che non ha nulla a che fare con il mondo "primitivo": semmai, se proprio vogliamo usare questa parola, con una dimensione "primitiva" dentro noi stessi. Restare impigliati nei contenuti del mondo o del pensiero e, per contro, trascenderli nel valore. Lo storicista de Martino non lo avrebbe mai ammesso: eppure c'è qui il riferimento a una esperienza universalmente umana. E nei frammenti autobiografici che de Martino ci ha lasciato – la vita di Gennaro Esposito³ – c'è qualche indicazione che anche a lui non fosse estranea

3 E. de Martino, *Vita di Gennaro Esposito Napoletano. Appunti per una biografia di Ernesto de Martino*, Kurumuny, Lecce 2004; G. Charuty, *Ernesto De Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Angeli, Milano 2010, p. 49 sgg.

questa dimensione, vissuta in termini di perdita della coscienza negli attacchi epilettici. Può darsi che sia stato anche questo a condurlo verso il problema del rito e della magia? Un passo più volte citato di *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi 10 anni* («accadeva che anche dentro di me sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci, e fermentare inclinazioni e suggestioni a comportamenti gratuiti, irrazionali, inquietanti: qualche cosa di caotico e di torbido, che reclamava ordine e luce»)⁴, poi eliminato dalla versione del saggio riedita in *Furore simbolo valore*, poteva alludere all'interesse per la metapsichica, ma forse anche a questa realtà esistenziale di fondo.

2. Letture di de Martino negli anni '60 e '70.

Comunque, quando lessi *Il mondo magico* non sapevo nulla di tutto questo. Avevo incontrato de Martino per altri motivi. All'università la magia non era un tema di moda: nel clima marxista che decisamente dominava (almeno nella Facoltà di Lettere e filosofia che frequentavo io a fine anni '70, quella di Siena, dove gli antropologi erano giovani allievi di Cirese), la magia appariva una tematica esotica e un po' irrazionalista in sé. Ad essa era giustamente contrapposto il lavoro come tema centrale di un'antropologia che, secondo gli insegnamenti di Cirese, doveva mirare alla scoperta delle invarianze e aveva virato nettamente dallo storicismo allo strutturalismo. Avevamo studiato invece il de Martino del dibattito sul folklore, quello più legato a Gramsci e, in particolare, il saggio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*⁵.

4 E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, "Società", IX (3), 1953, pp. 315-6.

5 E. de Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, "Società", V (3), 1949, pp. 411-35.

In quegli anni erano uscite ben quattro antologie⁶ che ripercorrevano i dibattiti di de Martino con Giarrizzo, ma soprattutto con i dirigenti comunisti come Alicata e Luporini. Era il de Martino dell'impegno politico, dell'irruzione nella storia delle classi subalterne, del dar voce alle plebi rustiche del Mezzogiorno. Nel clima politico di quegli anni, ciò che più interessava era proprio la contrapposizione al PCI e al suo centralismo democratico. Sembrava di poter leggere in quei dibattiti la rivendicazione dell'autonomia rivoluzionaria dei ceti popolari, e soprattutto della intrinseca forza eversiva che la cultura popolare poteva svolgere nei confronti dell'ordine egemonico. Si tendeva quindi a esagerare e esaltare la distanza di de Martino dal Partito comunista: quante volte si citava la famosa frase di Togliatti che ironizzava sulle "serissime indagini sulla validità conoscitiva della stregoneria e alla descrizione analitica dell'animo del pederasta attivo e passivo"⁷, dando per scontato che si riferisse a de Martino...

Questa tendenza si saldava con due distinti ma paralleli indirizzi che hanno caratterizzato l'uso di de Martino dopo la sua morte nel 1965. Il primo è quello dell'IEDM di Gianni Bosio (ma di cui fu fondatore anche lo stesso Cirese), il cui programma era la raccolta e lo studio delle forme della cultura popolare all'interno di un programma di produzione di "controcultura" e di folk revival, inteso

6 P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milano 1976; R. Rauty, a cura di, *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976 (nuova edizione col titolo *Quando c'erano gli intellettuali. Rileggendo «cultura popolare e marxismo»*, Mimesis, Milano 2015); P. Angelini, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-1950)*, Savelli, Roma 1977; C. Pasquinelli, *Antropologia culturale e questione meridionale: Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

7 P. Togliatti, *La politica culturale*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 197; cit. in C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo a un'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, p. lxxiii.

come critica alle istituzioni culturali dominanti o borghesi. Insomma, il folklore come cultura alternativa e di protesta, diametralmente contrapposta a quella alta e del tutto autonoma rispetto a essa. L'altra tendenza che rivendicava l'autonomia del folklore dopo il '65 ha carattere accademico: è la fondazione di una disciplina nuova che viene chiamata demologia, e che rilegge in chiave gramsciana e demartiniana la vecchia tradizione folklorica. Di quest'ultima sostiene la legittimità e autonomia come campo di studi accademico, basato, come si esprimeva Cirese, sull'indipendenza dell'oggetto – cioè la cultura delle classi subalterne⁸. Ma naturalmente basta leggere de Martino con un minimo di attenzione per rendersi conto di quanto il nostro autore fosse da un lato lontano dal credere nella autonomia del folklore – nel dibattito con Alicata e Giarrizzo parla di «spropósito del folklore come disciplina autonoma», e si scaglia a più riprese contro la tradizione positivista rappresentata da Pitré e dalla scuola filologica⁹; e, dall'altro lato, lontano da ogni idea di folklore come cultura alternativa, strumento di lotta e di liberazione dei ceti subalterni. È un punto, questo, che de Martino accarezza per un brevissimo periodo a cavallo fra anni '40 e '50, quando parla di folklore progressivo, per poi abbandonarlo in modo del tutto risoluto e per non riprenderlo mai più.

È effettivamente bizzarro come dopo la sua morte de Martino sia stato ripreso ed eletto a emblema di indirizzi con i quali aveva ben poco a che fare. Questo spiega anche perché per almeno dieci anni di lui si siano lette solo alcune cose, e altre si siano forse lette ma fraintese. Ad esempio, lo studio della fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno ha avuto un grande impulso fra anni '60 e '80: ma ha prodotto un filone di studi che utilizza in modo quasi funzionalista la tematica della perdita della presenza e della sua pro-

8 Rimando su questo punto a F. Dei, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Il Mulino, Bologna 2018.

9 E. de Martino, *Storia e folklore*, "Società", X (5), 1954, p. 944.

tezione o riscatto, con l'assenza di due aspetti che in de Martino erano invece cruciali: l'analisi epistemologica, cioè il problema delle norme di razionalità alle quali risponde la magia, o per meglio dire come quest'ultima si pone in rapporto con la conoscenza del mondo e con l'azione su di esso; e l'analisi storica, l'idea cioè che lo studio del folklore magico-religioso di oggi non possa essere inteso se non nel quadro di una più ampia storia religiosa del Mezzogiorno, e come frutto di una costante interazione fra piano egemonico e subalterno, fra ceti popolari e intellettuali (fra i successori di de Martino, l'eccezione è rappresentata da Clara Gallini, che invece a questo piano storico e al ruolo degli intellettuali nella costruzione della cultura popolare dà pieno rilievo, soprattutto nelle opere sul mesmerismo e su Lourdes). Sarebbe anche molto interessante discutere gli esiti della *Terra del rimorso*: l'interesse risvegliato dal libro ha portato nel Salento, fin dagli anni '60, a un revival neotarantista che ha però volto completamente la lettura di de Martino a favore di quella, ad esempio, di Lapassade, mirando a valorizzare l'elemento adorcistico più che esorcistico, il rito come entrata in contatto con energie inconsce o prerazionali (il "nume"), oppure come emblema da rivendicare di una identità locale legata alle origini greche e così via¹⁰.

3. *Il "donchisciottismo" di Naturalismo e storicismo nell'etnologia*

Comunque, tutto ciò spiega una certa dimenticanza del *Mondo magico* fino all'edizione degli anni '70 con l'introduzione di Cases, che ne segnerà a lungo la lettura. Il testo di Cases è molto bello, affascinante – e io sono il primo testimone del fascino (tanto che dopo averlo letto andai dal mio professore, Pietro Clemente, a chiedergli di fare una tesi sui rapporti fra *Il mondo magico* e *Dialettica dell'illuminismo* – per fortuna lui mi scoraggiò, credo che altrimenti non

¹⁰ Rimando in proposito a F. Dei, *Il tarantismo e il problema della cultura subalterna*, in E. de Martino, *La terra del rimorso*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino, in corso di stampa, p. xliii sgg.

l'avrei ancora finita...). Ma Cases stabilisce anche, come punti fermi, alcuni aspetti che a me sembra oggi possano sviare nella comprensione di de Martino, o quantomeno ne danno una prospettiva parziale. Prima di tutto, che *Naturalismo e storicismo* non valga la pena di leggerlo, in quanto libro «idealisticamente donschisciottesco», «pedissequo prodotto scolastico, basato sul solito procedimento crociano che consiste nell'accusare gli avversari di distinguere ciò che va unito e di unificare ciò che va distinto»; con uno stile che appare una caricatura di quello crociano, «in cui la violenza polemica si alterna alla superiore lezione di saggezza»; e, in definitiva, basato sulla «incredibile presunzione» di riformare una intera scienza «non già attraverso una critica immanente, bensì mediante l'inserzione di un pensiero filosofico ad essa totalmente estraneo»¹¹. Il secondo assunto dell'approccio di Cases è che tutta l'importanza del libro si giochi sul problema della storicizzazione delle categorie e dunque su un attacco al sistema crociano; il terzo punto è che di conseguenza *Il mondo magico* possa esser considerato uno dei grandi “libri della crisi” novecentesca: cioè uno di quei testi aporetici che, pur lontani dalla escatologia marxista, attaccano “dall'interno” la coerenza della civiltà e della ragione “occidentale”; quarto, che con il “ritorno indietro” sul problema della storicità delle categorie il pensiero di de Martino si indebolisca, retroceda in una sorta di neo-crocianesimo o persino di inconfessato naturalismo.

Vorrei discutere uno per uno questi punti, cominciando dal ruolo di *Naturalismo e storicismo* nel pensiero di de Martino. Le critiche di Cases non sono certo infondate: risentono però a loro volta di una posizione anticrociana troppo immediatamente polemica, per quanto comprensibile in un intellettuale che era stato impegnato direttamente nelle “guerre culturali” e nell'aspro confronto politico dei decenni precedenti. In realtà è molto difficile disgiungere *Naturalismo e storicismo* e *Il mondo magico*, come Cases tenta di fare. Non

11 C. Cases, *Introduzione*, in De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. viii-ix.

solo, come viene spesso sostenuto, per quella famosa premessa, che sembra enunciare un programma di impegno politico-intellettuale che lo porterà fino all'opera successiva («La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia [...] Una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà essere lecito agire male: non operare, non è lecito»¹²). Questa premessa ha molto a che fare con le riflessioni prebelliche di de Martino, con le sue complesse rimuginazioni sulla religione civile, sul suo complesso distacco dal fascismo e così via. Più specifiche e certamente pertinenti sono le recenti osservazioni di Massimiliano Biscuso, che ha mostrato l'emergere in *Naturalismo e storicismo* di un dialogo (più o meno esplicito) con Hegel sul problema del rapporto fra natura e cultura, premessa degli sviluppi successivi e possibile fonte del concetto di presenza¹³. Da parte mia, vorrei ricordare qualcosa di molto più semplice e persino banale che viene però talvolta dimenticato. *Naturalismo e storicismo* è prima di tutto una riflessione teorica molto complessa e raffinata sulle scienze sociali tra '800 e '900. Critica scolastica, forse. Ma se noi leggiamo il libro, insieme al terzo capitolo del *Mondo magico* (a sua volta il capitolo più dimenticato di quell'opera), non tanto o non solo sullo sfondo del dibattito filosofico italiano e delle polemiche fra crociani e marxisti, ma in relazione al dibattito internazionale sul tema della magia, ci rendiamo conto che de Martino fa una operazione di grande raffinatezza interpretativa e tutt'altro che donchisottesca. Pur dall'esterno delle maggiori tradizioni, giunge a mettere a fuoco il problema della magia sulla base di una critica epistemologica molto complessa, raramente raggiunta (fino ad allora, e in parte anche dopo) in campo antropologico. La

12 E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, p. 13.

13 M. Biscuso, *L'ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto de Martino*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021, p. 127 sgg.

critica a Lévy-Bruhl, in particolare, anticipa l'idea che affrontare la realtà dei poteri magici significa mettere in gioco non solo la qualità di quei poteri, ma la stessa categoria giudicante, quella di realtà. Il che è un modo di dire che il problema della magia è l'altra faccia della medaglia di quello della razionalità. Nelle correnti etnoantropologiche *mainstream* questo tema era stato sfiorato da Durkheim e Mauss, da Evans-Pritchard, forse da Wittgenstein nelle sue *Note sul Ramo d'oro* di Frazer: e sarebbe emerso con piena forza nel dibattito anglofono solo negli anni '60, prima con Peter Winch, poi con Geertz e sullo sfondo delle nuove filosofie della scienza popperiane e kuhniane¹⁴ – insomma, scenari estranei alla formazione demartiniana, che arriveranno in ritardo a formulazioni che egli aveva anticipato. Insomma, bisognerebbe leggere di più *Naturalismo e storicismo* e *Il mondo magico* come libri di etnologia, e non solo, come Cases ci invita a fare, come *statement* filosofico-politici in forma nascosta.

4. *Perché a Cases appare decisiva la storicizzazione delle categorie?*

Il secondo punto che vorrei toccare riguarda l'importanza della storicizzazione delle categorie e la centralità della critica crociana nell'autocritica successiva di de Martino. Perché Cases attribuisce tutta questa importanza alla storicizzazione del soggetto conoscente? Perché, evidentemente, vede in questo passo la transizione da una ipostasi metafisica del soggetto tipica dell'idealismo, a una prospettiva di materialismo storico nella quale il soggetto si costituisce all'interno del progetto stesso di organizzazione delle forze produttive. Il sistema crociano sarebbe fatto implodere dall'interno: una mossa talmente dirompente che de Martino stesso se ne spaventa, e dopo il rimprovero crociano si affretta a tornare indietro. Ma il de Martino che ci interessa, afferma Cases con decisione, è quello che si

14 Per una sintesi di questo dibattito: F. Dei, A. Simonicca, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Angeli, Milano 2008.

era spinto coraggiosamente oltre le colonne d'Ercole dell'assolutezza dello Spirito.

La posta in gioco in tutto ciò è l'umanesimo. La prospettiva umanista costruisce una filosofia della storia come dispiegamento progressivo delle facoltà di un soggetto umano universale; ad esso si contrappone una teoria critica che analizza oggettivamente i dispositivi di produzione della stessa soggettività conoscente e agente (prevalentemente attraverso gli strumenti del marxismo e della psicoanalisi, che infatti Cases imputa a de Martino di non utilizzare mai veramente). Da qui l'orientamento radicalmente antiumanista che caratterizzerà le diverse versioni della teoria critica: dalla scuola di Francoforte al poststrutturalismo, alle attuali French Theory e Italian Theory, al grande campo postcoloniale. Nell'Italia di quel periodo, l'anti-umanismo significava un marxismo scientifico che prendeva soprattutto la forma dell'operaismo, contrapponendosi al marxismo storicista gramsciano – che Cases infatti bolla come una banale ritraduzione di Croce in termini “socialisti”, che non sarebbe stata poi così distante dal liberalismo. Quei “palazzi” o quelle “aule” del sapere che Croce voleva tenere chiuse alle masse popolari, de Martino (o Gramsci) avrebbero voluto aprirle ai volghi meridionali: ma senza mettere in discussione l'architettura di quei palazzi, cioè la costituzione stessa delle categorie della razionalità. Laddove il passo veramente radicale per Cases consisteva nel farli esplodere, quei palazzi, quindi nel far saltare le categorie di pensiero su cui la “civiltà occidentale” si basava.

Per Cases la posizione di de Martino verso le classi subalterne è questa – cito:

Uscite dal sottosviluppo che limita le loro manifestazioni culturali al trascendimento della crisi nella ritualità del cordoglio o nella danza dei tarantati, le plebi meridionali o coloniali dovranno affrettarsi a prendere il loro posto nel consorzio di coloro che coltivano, in ordini distinti, le quattro categorie. La rivoluzione si configura

come un assalto a Palazzo Filomarino per entrare in quelle aule che Croce, con il suo egoismo di possidente, teneva pertinacemente chiuse al volgo¹⁵.

In de Martino – dice ancora Cases – questa illusione era aggravata dalla forte curvatura idealistica, dal prevalere del concetto di “civiltà occidentale” su ogni determinazione economico-sociale. Ma non esiste alcuna “civiltà occidentale” indipendente dal capitalismo e dalle sue profonde ingiustizie; non esistono categorie dello spirito o valori umanistici che non siano l’espressione e il rispecchiamento della logica perversa del profitto e del dominio borghese. Quindi l’unico atto realmente rivoluzionario è mettere radicalmente in discussione la “civiltà occidentale” o borghese, farla finire insieme alla religione, alla repressione istintuale, per aprire la strada a un nuovo tipo di umanità – anche se non si sa bene quale sia (visto che non è quella del socialismo, in quanto volto semplicemente a proseguire l’opera della borghesia, alleandosi con i suoi settori democratici).

5. *La crisi e la fine del mondo*

Cases collega tutto questo con gli studi incompiuti di de Martino sulla fine del mondo, invertendone radicalmente l’impostazione. De Martino analizzava la letteratura della crisi, avvertendo la crisi dell’appercezione trascendentale unificatrice dei valori come crisi di fine del mondo. Laddove – scrive Cases

ai può invece sostenere con ben maggiore legittimità, e proprio estrapolando i risultati del *Mondo magico*, che sia vero il contrario: è la fine della civiltà occidentale, nella forma del capitalismo e dei valori cristiano-borghesi da esso propugnati, che sola può rendere possibile la sopravvivenza e il dispiegamento dell’umanità, mentre la sua spasmodica conservazione non può che portare alla fine del mondo¹⁶.

15 Cases, *Introduzione*, cit. p. XLII

16 Ivi, p. XLIII.

Cases si schiera così all'interno di quella apocalittica marxiana che de Martino analizza con tanta attenzione negli appunti preparatori a *La fine del mondo*. È un filone di pensiero in cui la sinistra rivoluzionaria si allea da vicino con quel pensiero della destra novecentesca, da Spengler ad Heidegger, che è radicalmente antimodernista, che denuncia la razionalità scientifica come forma di illibertà, di inautenticità, colpevole di aver fatto smarrire all'umanità il rapporto diretto con l'Essere; correnti il cui pensiero politico si risolve in un grandioso attacco contro l'Occidente. È un'alleanza che si è manifestata in molti momenti del secondo Novecento, dal disdegno francofortese per la cultura di massa alle accuse sessantottesche alla scienza come pura espressione del dominio capitalistico, fino ad arrivare alle odierne accuse di Agamben alle misure anti-pandemia di instaurare una dittatura sanitaria e uno stato di eccezione permanente; e che con il post-strutturalismo si è indirizzata in modo sempre più chiaro verso le basi stesse del pensiero scientifico, come la "dicotomia cartesiana", la distinzione fra soggetto e oggetto, la costituzione della "natura" come separata dalla soggettività. Una visione che matura oggi nella teoria antropologica in quella che è stata chiamata la svolta ontologica, in cui la messa in discussione di una tradizione occidentale che va dal pensiero greco fino alla scienza moderna prende la forma di un attacco al *logos*, al quale si torna a contrapporre l'animismo e il totemismo, e ancora una volta la figura dello sciamano come soggetto metamorfico capace di attraversare il confine fra soggetto e oggetto, fra umanità e natura¹⁷. Con una perfetta circolarità, dal momento che è stato ben mostrato – per esempio da un recente bel libro di Giorgio Botta – come il cosiddetto sciamanismo sia poco più di una proiezione sui mondi "primitivi" della nostalgia heideggeriana dell'essere¹⁸.

17 F. Dei, *Il fascino discreto del precategoryale. Sulla svolta ontologica in antropologia*, in F. Dei, L. Quarta, a cura di, *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazione fra antropologia e filosofia*, Meltemi, Milano 2021, pp. 331-67.

18 G. Botta, *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Carocci, Roma 2018.

In modo perfettamente coerente, così, Cases perviene – sia pure solo con un accenno – a quella prospettiva di “eversione primitivista” che caratterizza la visione di Lapassade sul tarantismo: «l’incrollabile fiducia [di de Martino] nella civiltà occidentale tende a ignorare che nel rito cristallizzatosi come relitto l’evasione dalla storia è anche dimensione utopica, grido di rivolta e ansia di felicità»¹⁹. C’è qui tutta quella dimensione dell’autonomia proto-rivoluzionaria della cultura popolare, unita al fascino primitivista e psichedelico post-sessantottesco, che francamente appare oggi molto più datata di ciò che de Martino scriveva venticinque anni prima.

Ma per quale motivo, secondo Cases, de Martino torna indietro rispetto alla grande apertura alla storicità delle categorie e del soggetto trascendentale che aveva prefigurato nel *Mondo magico*? Il rimprovero crociano, certo. Ma soprattutto, per lui, lo scarso coraggio politico: l’impossibilità di trovare sponde politiche nell’Italia del tempo, ancora una volta né nei crociani né nei marxisti, tutti volti a sviluppare le posizioni di Gramsci e Togliatti, che vedevano il socialismo come soluzione a quella questione agraria che la borghesia italiana non aveva saputo risolvere, cioè come mera inclusione di nuove masse popolari nelle categorie di una storia che era già data. Dunque, «incapacità di de Martino di concepire la trasformazione socialista come [...] radicale *discontinuità* storica»²⁰.

Penso che de Martino invece comprendesse benissimo questa idea utopica di trasformazione dei tempi, come dimostrerà la sua analisi della apocalittica marxiana nella *Fine del mondo*. Credo però anch’io che la critica crociana non sia stata così determinante nel suo rivedere le tesi del *Mondo magico*: o meglio, è stata il pretesto per correggere inconsistenze e debolezze che il libro presentava, e che vanno comprese molto più dall’interno della sua concezione antro-

19 Cases, *Introduzione*, cit, p. XL.

20 Ivi, p. XLI (corsivo di Cases).

pologica e storico-religiosa della magia che non in rapporto al contesto immediatamente politico degli anni '50.

6. *Un de Martino che torna indietro?*

Eccoci dunque al quarto dei punti sollevati da Cases che mi interessava mettere in discussione. Il de Martino degli anni '50 e degli studi empirici sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno, così come quello degli anni '60 e di *La fine del mondo*, tornano culturalmente e politicamente “indietro” rispetto alle intuizioni del *Mondo magico*? Non vedo come si possa sostenerlo, se non partendo dall'ossessione anti-crociana di Cases. Per paradosso, quest'ultimo segue proprio Croce nel dare quasi esclusivo risalto, in *Mondo magico*, al problema delle categorie. Ma sia l'uno che l'altro sovrainterpretano largamente le intenzioni di de Martino. Infatti *Il mondo magico* non presuppone mai una umanità precategoriale (come faceva Lévy-Bruhl e come fa oggi la “svolta ontologica”): ipotizza semmai una epoca storica in cui la presenza sarebbe stata “labile”, non fissata una volta per tutte. Ma come spiegare il passaggio dalla labilità alla stabilità della presenza? C'era qui la proiezione di un problema esistenziale – quel restare impigliati nei contenuti critici di cui parlavo all'inizio – su una scala non tanto storica ma evolutiva. Un po' come Freud in *Totem e tabù* discuteva l'ambivalenza emotiva nei confronti del padre con la proiezione nella “notte dei tempi” del mito del parricidio primordiale. La costruzione di un mito, insomma. Nel caso di de Martino, restava non spiegata la transizione alla fase moderna della presenza stabile; si implicava l'esistenza di due diverse umanità, come nel modello di Lévy-Bruhl che pure aveva con tanto rigore criticato in *Naturalismo e storicismo*; e si aprivano inoltre le porte a esiti relativistici che contrastavano con il nucleo forte del suo pensiero, vale a dire il fatto che noi e i soggetti umani che cerchiamo di comprendere nello scandalo dell'incontro etnografico facciamo parte di un'unica storia (quella sul furto delle zucche del missiona-

rio Grubb²¹ è una delle pagine più relativistiche di de Martino, ai cui esiti egli vuole evidentemente sfuggire). Ma c'è una ragione ancora più forte per l'abbandono della teoria della "labilità originaria" della presenza. Nel '48 poteva esser semplice attribuirla agli astratti "selvaggi" di cui si leggeva nei testi di Shirokogoroff o di Spencer e Gillen. Ma negli anni '50 era molto più difficile attribuirla a quei contadini lucani o pugliesi che de Martino conosceva nelle sezioni sindacali o di partito, a quei "compagni" che non poteva rappresentare in termini di forme di soggettività fondamentalmente diversa dalla propria.

Quindi, altro che arretramento. Le opere degli anni '50 e '60 rappresentano una netta maturazione rispetto alle pur geniali intuizioni del *Mondo magico*. Tanto meno un arretramento politico, visto che negli studi sul Mezzogiorno de Martino si muove sul piano di un intreccio profondo e appassionato fra conoscenza scientifica e *engagement* etico-politico – cosa che ovviamente non fa nel *Mondo magico*, malgrado le letture di Cases in chiave di apocalissi dell'Occidente. Se c'è qualcosa che si perde, semmai, è ancora una volta sul piano di una teoria antropologica della magia. La «messa in discussione della categoria giudicante», quella di realtà, come passo cruciale per comprendere il funzionamento del pensiero magico, scompare ad esempio in *Sud e magia* e in *Terra del rimorso*. Ciò è compensato dalla ricchezza delle osservazioni sui concetti di metastoria e di destorificazione del divenire, e sul rito come risoluzione della crisi che ne mima in una prima fase le manifestazioni abnormi di furore per poi trascenderla nel valore. Ma la complessità del problema della magia come credenza o come rappresentazione, e del suo rapporto con altre rappresentazioni, come quelle del senso comune, e dei processi cognitivi in cui questi diversi ordini di rappresentazioni si intrecciano, non la troviamo più.

21 De Martino, *Il mondo magico*, cit., pp. 163-4.

Si consideri un passo di *Sud e magia*:

In apparenza la bassa magia cerimoniale lucana combatte sul piano immaginario le particolari manifestazioni del negativo che punteggiano l'esistenza: in realtà essa protegge la presenza individuale dal rischio di non potersi mantenere dinanzi alle particolari manifestazioni del negativo²².

Qui apparenze e realtà sono contrapposte radicalmente, e de Martino usa più volte l'espressione "piano realisticamente orientato" in un modo che l'autore del *Mondo magico* avrebbe forse considerato naturalistico, e che magari avrebbe collocato nel terzo capitolo, fra le critiche agli approcci che vogliono "spiegare" la magia partendo dal dato della sua illusorietà. Si poteva mantenere la critica al relativismo epistemologico, e al tempo stesso cercare di comprendere (non spiegare) la magia come componente di una forma di costruzione razionale della "realtà"? Forse de Martino vede questo problema come troppo pericolosamente legato alla metapsichica; in ogni caso lo sacrifica a favore di un'attenzione interamente centrata sul tema della efficacia simbolica e rituale e della reintegrazione esistenziale della presenza – come se questa dimensione mitica o metastorica potesse prodursi restando completamente separata dal piano "realisticamente orientato", quello delle percezioni del senso comune.

Ma questo è meno importante, e non ha a che fare con il modo in cui oggi, dopo quei filtri storico-politici che abbiamo considerato, noi possiamo leggere *Il mondo magico*. Quel libro è l'opera di uno studioso che non è colto da nessuna nostalgia per una presunta unità precategoriale, e neppure di un autore della crisi, che *sub specie ethnologiae* voglia mettere in crisi la "civiltà occidentale" e portarla verso una sua apocalissi, con o senza *escaton*. Di un convinto razionalista che però è sempre attratto dal lato oscuro, o almeno che considera proprio compito specifico quello di esplorare i confini con l'abis-

22 E. de Martino, *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015, p. 17.

so, con quella assenza di distinzioni che rappresenta il limite della condizione umana.

Concludo con un passo degli scritti filosofici (già pubblicato da Marcello Massenzio in *Storia e metastoria*) in cui de Martino rimprovera all'Heidegger di *Essere e tempo* di scambiare la crisi per la sua risoluzione. «Quando si teorizza l'esistenza che emerge dal nulla e che corre verso la morte, si scambia il rischio con il compito, l'insidia con la meta, l'abisso con lo scalatore...»²³. Per de Martino la magia e il mito non sono l'abisso, ma gli appigli cui lo scalatore può far ricorso per sottrarsi al nulla: sono la battaglia che la ragione combatte ai confini estremi del suo territorio. Nell'illuminismo di de Martino non v'è alcuna dialettica: le condizioni della modernità non sono in sé disumanizzanti, e il problema è semmai portarle fino in fondo, senza nostalgia per presunte autenticità perdute. Basta ricordare come risponde a Camillo Pellizzi, che lo accusa appunto di troppo lineare illuminismo:

Per comodità polemica il Pellizzi mi attribuisce poi un razionalismo astratto, ed ha buon giuoco poi nel dichiarare che «una volta entrati nell'età umanistica non ci sarà più bisogno di uscirne» e pertanto «sarà finita la storia». Ora io sommessamente pregherei il Pellizzi di farci entrare in questa età di tanto difficile accesso, e poi vedremo quali nuovi problemi storici ci costringeranno ad uscirne²⁴.

23 E. de Martino, *I fondamenti di una teoria del sacro*, in Id., *Storia e metastoria*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 100.

24 E. de Martino, *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, "Rassegna italiana di sociologia", II (3), 1961, pp. 389-99 (p. 396).

IL COMPITO DELLO STORICO

Nell'affrontare in questa circostanza un'opera poliedrica come *Il mondo magico*¹ ho dovuto operare delle scelte per evitare di cadere nel generico e nel *déjà vu*; per questa ragione mi è sembrato proficuo polarizzare lo sguardo su alcuni aspetti di particolare interesse del pensiero del grande studioso, non troppo frequentati.

Un tratto ricorrente del *modus operandi* di De Martino che mi ha molto colpito e che, pertanto, ho deciso di mettere in risalto riguarda la necessità di definire il compito dello storico e, più precisamente, il compito che egli stesso si assume in quanto storico nell'affrontare una determinata problematica. De Martino riflette preliminarmente sul proprio ruolo nel momento in cui delinea il campo d'indagine prescelto e ne individua la specificità e la funzione in rapporto al peculiare momento storico che la civiltà occidentale sta attraversando. Nelle sue opere De Martino lascia una traccia importante di sé, un frammento di autobiografia intellettuale che contribuisce a illu-

1 E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2022.

minarne la personalità scientifica e la tensione etico-politica che l'attraversa: su questa *meditatio*, che costituisce il sigillo della sua intera produzione, mi pare che non si sia discusso abbastanza.

Una testimonianza illuminante nel senso appena precisato è fornita dall'Introduzione a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*², l'opera d'esordio del De Martino "maturo": com'è stato rilevato prima di me, tale introduzione appare più consona allo spirito del *Mondo magico* che a quello dell'opera precedente. Più precisamente nella citata Introduzione è fissato il programma di ricerca che troverà la sua attuazione nel capolavoro del '48: qui propongo una sintesi dei punti di maggiore interesse. I temi trattati ruotano intorno alla necessità dell'allargamento dell'autocoscienza storica da parte dell'Occidente per rischiare l'azione nella congiuntura presente: in questa prospettiva acquistano pienezza di senso tanto la riappropriazione critica del patrimonio culturale occidentale, quanto la riflessione sul ruolo che l'etnologia storicista è chiamata a svolgere al fine di conseguire un simile obiettivo. La riappropriazione critica deve essere intesa come risposta energica al rischio che l'Occidente si alieni a sé stesso: rischio – questo è il punto cruciale – che nel presente storico è divenuto realtà, tragica realtà, alimentando una situazione di crisi di proporzioni immani (la seconda guerra mondiale scatenata dalla Germania nazista è in corso). Non a caso De Martino esemplifica i pericoli estremi di tale estraniamento puntando l'indice sulla cultura di cui si nutre il nazismo:

La civiltà moderna ha bisogno di tutte le sue energie per superare la crisi che l'attraversa. Lo storico, per la parte che gli spetta nel dramma, e per il compito che gli è proprio, risponde all'appello dei tempi offrendo il suo contributo: e cioè una maggiore potenza di individuazione, preparatrice di una maggiore potenza di azione. Inoltre, certe forme recentissime di prassi politico-religiosa, certe disposizioni d'animo strane, certi appelli ad esperienze ineffabili (*si pensi al*

2 E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari 1941, pp. 7-16.

Gemüt che stringe in unità sentimentale il suolo e la razza, la razza e il sangue) non si spiegano abbastanza con la storia del secolo XIX, e, in generale con la storia della civiltà nostra. Non si spiega del tutto con tale storia la “bramosia di lontane esperienze ataviche “ in un Möser, in un Wagner o in un Bachofen, non si dichiara completamente, per una mente aperta soltanto a esperienze europee, la vibrazione di accento che molti tedeschi conferiscono al prefisso *ur*³.

In relazione al contesto storico delineato nei tratti essenziali emerge il compito dello storico che si fa etnologo non per una scelta accademica ma per dare, nei limiti delle proprie competenze, un contributo non accessorio al superamento della crisi che investe l'Occidente. Questa è la linfa che percorre *Il mondo magico*, l'opera fondatrice dell'etnologia storicista e, come tale, tesa all'ampliamento dell'autocoscienza storiografica: si tratta di un testo che non perde valore col trascorrere del tempo ma che, al contrario, acquista maggiore spessore con il passare degli anni perché i fattori di crisi di cui esso ci parla sono tutt'altro che scomparsi dalla scena della nostra storia. Non è esagerato parlare di un classico del pensiero contemporaneo, malgrado il carattere disarmonico delle sue parti, malgrado certe insufficienze teoriche fin troppo rimarcate dai critici e riconosciute, peraltro, dallo stesso De Martino⁴.

L'impegno volto a definire il compito dello storico in rapporto alla situazione concreta in cui opera è una costante, tra le più rilevanti, del pensiero di De Martino, che dà la misura del carattere unitario della sua produzione, che solo in tempi recenti è stato riconosciuto dalla critica più avveduta. A tale riguardo mi sembra particolarmente penetrante l'Introduzione a *La terra del rimorso*⁵, l'ultima grande

3 De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., pp. 12-13 (il corsivo è nostro).

4 E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino, pp. 15-18.

5 E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore 1961, pp. 19-40.

monografia pubblicata in vita; qui ancora una volta lo studioso s'interroga sul proprio ruolo, con l'intento di precisare la portata e i limiti del compito dello storico delle religioni che intende essere partecipe «del movimento della rinascita e della emancipazione del Mezzogiorno negli anni che seguirono la fine della seconda guerra mondiale»⁶.

La conclusione alla quale perviene De Martino è espressa con lucidità esemplare: la vocazione dello storico per l'*historia rerum gestarum* e per le *res gestae* nella sfera della vita religiosa del Sud riveste un preciso significato storico-culturale nella misura in cui s'inquadra nella prospettiva della *historia condenda* e delle *res gerendae*. In altri termini, il lavoro dello storico delle religioni nella circostanza data deve contribuire in modo determinante alla «chiarificazione teoretica della situazione da trasformare»⁷. Non è difficile avvertire in questo proponimento l'eco della *meditatio* del '41, al di là della differenza dei contesti storici: in quel caso, come si ricorderà si parlava di «allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione»⁸. La dimensione teoretica, variamente intesa, è sempre indirizzata ad orientare la prassi storica nella prospettiva del mutamento dello *status quo*. Ciò vale tanto per *Il mondo magico* quanto per *La terra del rimorso*, quanto, spingendo oltre lo sguardo, per il capolavoro incompiuto, *La fine del mondo*: questa, a mio modo di vedere, è l'architrave che sorregge l'intera opera di De Martino. (Non privo d'interesse è anche il lessico che punta sulla necessità di fare luce, dissolvere le tenebre che impediscono di comprendere la realtà).

È giunto il momento di concentrare l'attenzione su *Mondo magico*, su cui verte il nostro seminario. De Martino, superando i pregiudizi etnocentrici, individua nel mondo magico un mondo di

6 Ivi, p. 22.

7 Ivi, p. 24.

8 De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, cit., p. 12.

cultura e di storia: la coincidenza fra cultura e storia è un altro dei tratti distintivi del pensiero del nostro Autore. È mondo di cultura perché al suo interno si costituisce e si consolida il dualismo presenza umana/mondo, vale a dire il nucleo su cui riposa la nozione stessa di cultura. Non è dato sapere come e quando tale dualismo abbia preso forma: gli istituti magici, i soli di cui dispone l'analisi storiografica, ne presuppongono l'esistenza, in quanto la loro funzione consiste nel garantirne l'esistenza, nell'assicurarne la continuità.

Quanto appena detto implica la consapevolezza del rischio che tale dualismo possa dissolversi e, contestualmente, la consapevolezza della precarietà della presenza umana, del *Dasein*. Il mondo magico è interamente pervaso dalla *tensione* originata dalla percezione di questo rischio estremo e, in pari tempo, è proteso al riscatto: rischio e riscatto sono i poli della dialettica che individua il mondo magico. Il movimento che porta da un estremo all'altro è espressione di storia, di dinamismo storico: ciò implica l'ampliamento della nozione stessa di storia; detto in estrema sintesi: se per noi occidentali essa si pone nel segno della trasformazione dell'esistente, in ambito magico la storia è nel segno della preservazione-difesa dell'esistente.

Non basta: il dramma storico del mondo magico pone in piena luce una verità di portata universale: la presenza umana nel mondo è un bene culturale, e non un dato naturale; essa è il prodotto della decisione collettiva di esserci e, come tale, esiste finché perdura tale decisione. In questa impostazione teorica sono avvertibili i prodromi dell'opera postuma *La fine del mondo*, ideale conclusione di un ciclo di pensiero⁹. L'esserci è il bene culturale per eccellenza che – osserva De Martino – «si è fatto attraverso lotte, pericoli, sconfitte e vittorie e infine come decisione e come scelta che ancora oggi vivono in ogni nostra decisione e in ogni nostra scelta»¹⁰. Qui risiede il fattore di

9 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino, Einaudi 2019.

10 De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 164.

continuità tra il nostro mondo e il mondo magico; al polo opposto, De Martino osserva a più riprese che la civiltà occidentale ha intrapreso un proprio percorso storico-culturale, sotto lo stimolo iniziale della filosofia greca e del cristianesimo; un percorso che ha segnato una svolta rispetto al magismo, e che si è concretizzato in un insieme coeso di scelte culturali individuanti: si pensi, ad esempio, all'affermazione dell'autonomia della persona e alla consapevolezza dell'origine integralmente umana dei beni culturali. Accostarsi al libro di De Martino comporta l'obbligo di tener presente ad ogni passo questa fondamentale dialettica continuità/discontinuità: a ciò allude il "doppio sguardo dell'etnologo" che dà il titolo al seminario, senza il quale l'ampliamento della coscienza storiografica non potrebbe aver luogo.

La simultaneità dello sguardo rivolto a sé e all'altro da sé non costituisce una prerogativa di De Martino: basti pensare, ad esempio, a Claude Lévi Strauss, al suo celebre discorso pronunciato a Ginevra nella ricorrenza del 250° anniversario della morte di Rousseau: *Jean-Jacques Rousseau fondatore delle scienze dell'uomo*, disponibile in traduzione italiana¹¹. In questa circostanza il grande antropologo francese si sofferma a riflettere sul *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* che, in una lunga nota, anticipa con lucidità il metodo e la funzione della disciplina etnologica; ne riportiamo uno stralcio particolarmente illuminante:

Tutta la terra è coperta di nazioni di cui conosciamo solo i nomi e poi pretendiamo di giudicare il genere umano! Supponiamo che un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un D'Alembert, un Condillac o altri uomini della stessa tempra, viaggino per istruire i loro compatrioti, osservando e descrivendo come sanno fare, la Turchia, l'Egitto, la Barbaria, l'impero del Marocco, la Guinea, il paese dei Cafri, l'interno dell'Africa e le sue coste orientali [...] infine i Carai-

11 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due* (1962), traduzione di S. Moravia, Milano, Il Saggiatore 1978, pp. 69-79.

bi, la Florida e tutte le contrade selvagge: sarebbe il viaggio più importante di tutti e bisognerebbe farlo con la massima cura. Supponiamo che i novelli Ercoli, reduci da quelle spedizioni memorabili, facessero poi la storia di quanto avessero visto *e vedremmo a nostra volta un mondo nuovo uscire dalla loro penna, e impareremmo in tal modo a conoscere il mondo nostro*¹².

La possibilità di conoscere il nuovo mondo che affiora dai resoconti etnografici del “novelli Ercoli” accresce qualitativamente il nostro sapere e, al tempo stesso, consente di acquisire una mutata consapevolezza del nostro stesso mondo, una volta collocato in una prospettiva antropologica enormemente dilatata; in breve, potremo comprendere il posto che la nostra civiltà occupa nel panorama delle umane civiltà. Rispetto a Lévi-Strauss, l’originalità di De Martino risiede nella particolare curvatura che quest’ultimo conferisce alla dinamica del doppio sguardo, che si risolve nell’instaurazione della dialettica del confronto interculturale, i cui poli costitutivi sono rappresentati dalla civiltà occidentale e dalle civiltà “altre”, che sono tali in quanto partecipi di storie diversamente orientate, sorrette da scelte culturali differenti dalle nostre. Nell’opera postuma De Martino ha approfondito il senso di questo modo di procedere, proprio del nascente umanesimo etnografico, fondato sull’*ethos* del confronto:

Con ciò la storia dell’Occidente guadagnava potenzialmente una nuova possibilità umanistica: quella di mettere in causa sé stessa, di problematizzare il proprio corso, di uscire dal suo isolamento corporativo e dal suo etnocentrismo dogmatico, e di attingere un nuovo orizzonte antropologico mediante la confrontante misurazione di sé con altri modi di essere uomini in società¹³.

Questa «confrontante misurazione», resa possibile sia dall’ampliamento della conoscenza dell’umano mediato dall’etnologia, sia dal superamento dell’etnocentrismo dogmatico, è funzionale

12 Ivi, p. 70 (il corsivo è nostro).

13 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 325.

alla riscoperta e alla riappropriazione critica dei caratteri individuanti l'identità storica occidentale, la cui consapevolezza sembra essersi affievolita e persino perduta, causa non ultima della crisi sulla quale De Martino ragiona nell'Introduzione a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*: in tal modo ritorniamo al nucleo del nostro intervento e, quindi, alla correlazione tra la dimensione teoretica e la prassi storica.

Dal quadro appena delineato emerge il nodo teorico che fa da sottofondo alla trattazione che si dipana all'interno del *Mondo magico*: si tratta della possibile "decadenza" della civiltà occidentale dal piano storico che le compete. Le prerogative storiche della civiltà occidentale non rappresentano un'acquisizione definitiva, indipendente dal potere decisionale dei soggetti che ne fanno parte; pertanto, esse sono revocabili¹⁴. Al fine d'illustrare il tema della "revocabilità", che occupa una posizione molto rilevante nella riflessione dello studioso, mi sembra utile prendere in esame due passaggi-chiave che aiutano a inquadrare il problema, che De Martino metterà al centro dell'opera pubblicata postuma.

Il mondo magico, come mondo in decisione, comporta forme di realtà che nella nostra civiltà (*in quanto si mantiene fedele al carattere che storicamente la individua*) non hanno rilievo culturale e sono polemicamente negate. Queste forme magiche della realtà sono: la realtà come semplice oltre del mondo, un farsi presente diffuso e incoato, rischioso e forte, la realtà come oltre riscattato dall'istituto dell'eco, del prolungamento, dell'ombra, del doppio degli oggetti...¹⁵.

[Nel mondo magico] emergono efficacie reali che per noi, *nella misura in cui ci manteniamo fedeli al carattere dominante della nostra civiltà*, non sussistono (e come lo potrebbero in una civiltà di presen-

14 Di diverso tenore è il «decadere» che si verifica in «una situazione di particolari sofferenze e privazioni»: cfr. De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 131n.

15 Ivi, p. 131 (il corsivo è nostro).

ze decise e garantite, per cui l'esserci nel mondo non forma più problema culturale caratterizzante?)¹⁶.

Nei due brani affiora il rischio dell'infedeltà, vale a dire il rischio che l'Occidente si alieni a sé stesso, rinunciando ai propri caratteri individuanti; l'adozione da parte di noi occidentali di procedure magiche, svincolate dal contesto storico che conferisce loro senso, costituisce un esempio lampante di alienazione culturale, foriera di una crisi che può avere come esito la fine del nostro mondo: in questa prospettiva acquista pienezza di senso la nota raffigurazione demartiniana di Hitler come sciamano che impazza in Europa.

Al pari della presenza umana nel mondo, le scelte culturali che caratterizzano le singole civiltà appartengono al novero dei prodotti storici; ne consegue che il loro perdurare richiede un'incessante mobilitazione etica ed intellettuale. L'attenzione di De Martino si concentra, in linea con i principi costitutivi dell'etnocentrismo critico, sull'Occidente, sollecitato in ciò dalla drammaticità della fase storica in cui concepisce e porta a compimento il progetto del *Mondo magico*. La nozione di "fedeltà" si riferisce al processo di adesione *criticamente sorvegliata* alle scelte culturali della civiltà occidentale (dall'autonomia della persona all'umanesimo integrale) che implica sia la conoscenza del loro processo di formazione, sia la capacità di discernere ciò che è vivo e ciò che è morto al loro interno, sia l'impegno volto a tradurre in atto le potenzialità ancora inesprese. L'accento posto sull'esigenza di «mantenersi fedeli» (che è agli antipodi rispetto all'idea di esaltazione acritica del sistema di valori occidentale) sottende il rischio dell'infedeltà derivante dal flettersi della tensione che alimenta il processo di autocoscienza, oppure dal deliberato proposito di estraniamento dalla civiltà occidentale che ha connotato il nazismo e che continua ad aleggiare sul nostro presente. Qui risiede la ragione profonda della persistente attualità dell'opera demartiniana.

16 Ivi, p. 132 (il corsivo è nostro).

CRISI DELLA PRESENZA E RISCATTO MAGICO-RELIGIOSO

La nuova edizione del *Mondo magico* si distingue per l'importante introduzione di Marcello Massenzio che, utilizzando la ricca letteratura critica che è venuta crescendo dagli anni Novanta, spezza le più resistenti gabbie interpretative che fin dalla sua uscita ne hanno condizionato la lettura. Innanzitutto libera il testo e il suo autore da vecchie e nuove polemiche tese a misurarne il tasso di crocianesimo o anticrocianesimo, di marxismo o di idealismo, di storicismo o di esistenzialismo e offre un profilo convincente dello stile concettuale di De Martino, quello di un "pensiero che si cerca"¹. È un tipo di pensiero che, occupato a risolvere un inedito problema storico, teorico, politico di prima grandezza, non si fa scrupolo ad attingere

1 «L'attitudine di De Martino a problematizzare il proprio apparato concettuale non sempre è stata valutata, con equilibrio, come espressione di un "pensiero che si cerca", più interessato a discutere le proprie conquiste, a vagliarne limiti e pregi, che a difenderne l'assoluta validità; è l'atteggiamento di chi, consapevole di muoversi in un territorio inesplorato o ancora poco esplorato, si adegua al principio del "provando e riprovando"» (M. Massenzio, *Un pensiero inquieto*, introduzione a E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 2022, p. XLV).

concetti e suggestioni da autori e orientamenti filosofici diversi, senza rispettarne troppo la coerenza con i sistemi di provenienza. Ragion per cui Croce e Freud, Cassirer e Macchioro, Janet, Marx e Heidegger, possono convivere senza scandalo; anzi solo forzando barriere disciplinari e di sistemi, De Martino poteva riuscire a gettare il fascio di luce della ragione storica sul mondo magico, allargando così la coscienza storiografica della cultura occidentale. Insomma Massenzio ci suggerisce che occorre leggere e valutare l'opera di De Martino *iuxta propria principia*, senza cercarvi fedeltà o infedeltà a Croce o a Heidegger o a Marx. Certo, la condizione è che si ritenga fondata la duplice problematica da cui inizia la sua ricerca: fare dell'etnologia una scienza storica sul piano metodologico, elevando a storia il mondo magico e renderci avvertiti degli effetti che tale disegno ha sulla visione dell'Occidente e la sua cultura (perdita della sua unicità assoluta). E qui si innesta l'altro importante suggerimento di Massenzio a bene intendere il senso della fedeltà di De Martino al magistero etico-politico di Croce per il quale la storia è, per un verso, sempre storia contemporanea e, per l'altro, è storia della libertà, cioè dire umanità è dire cultura.

La sua ricerca assume così la figura della catarsi, di un esorcismo di quel tanto di torbido, di biologistico e di gusto dell'arcaico che era emerso nel cuore del Novecento e che aveva sfiorato anche lui².

Il nostro ritorno al magico deve mediare il progresso dell'autocoscienza della cultura occidentale [...] aprendola a quella pietà storica verso l'arcaico che è la migliore profilassi contro l'idoleggiamento antistorico degli arcaismi³.

2 Vedi E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale* (1953) in cui evoca «Hitler che sciamanizzava in Germania e in Europa» e confessa che «il primitivo, il barbarico, il selvaggio non erano soltanto *intorno* a me, ma accadeva che anche *dentro* di me sentissi con angoscia risuonare arcaiche voci [...] qualche cosa di caotico e torbido, che reclamava ordine e luce» citato in Massenzio, *Un pensiero inquieto*, cit., p. LII.

3 De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 5.

La “pietà storica” è frutto dell’applicazione del metodo storiografico, dell’elaborazione del concetto storiografico di magia e di mondo magico che per De Martino, memore della lezione crociana per cui la storia è sempre storia contemporanea, «è raggiungibile solo nella coscienza prospettica di noi moderni, e solo in questa *nostra* coscienza può ricevere la sua esatta determinazione»⁴. Ed è l’esperienza della guerra e il ripresentarsi, nelle condizioni moderne, del dramma esistenziale magico a dare attualità al problema storico della magia⁵.

Ma se la storia è sempre storia contemporanea ed è sempre storia della libertà, la metodologia con cui dare forma all’etnografia storicistica è problema aperto.

L’assillo “metodologico” ovvero filosofico che sprona la ricerca di De Martino si concentra sul problema dell’allargamento della autocoscienza occidentale e su quale storicismo sia in grado di superare un’unilaterale e ristretta comprensione della storia. Una storia che, tra Prima e Seconda guerra mondiale, si è invece dilatata a scala mondiale con la progressiva emancipazione dei popoli coloniali. Inoltre sono entrate nella dinamica storica sfere e ambiti di vita prima fuori dallo sguardo del filosofo e dello storico (le masse urbane e contadine europee). Quindi la domanda è quale coscienza, ovvero quale formazione scientifica ed etica deve avere lo storico per formulare il suo giudizio e quale nuova elaborazione deve investire le categorie.

Nel corso del tempo questo snodo cruciale viene diversamente affrontato da De Martino, in ragione dei suoi mutati approcci al sapere storico.

La forte intonazione crociana di *Naturalismo e storicismo nell’etnologia* e di scritti coevi quali *Etnologia religiosa e storicismo* si manifesta nell’insistita sottolineatura che il tratto distintivo dello

4 Ivi, p.170

5 Ivi, p.131.

storicismo rispetto al naturalismo consiste nella “testimonianza interiore” dello storico purificata dalle scorie empiriche. Si avvertono gli echi dello sforzo di ridare slancio vitale a una cultura in crisi promosso dallo storicismo tedesco (specie da Dilthey ma anche dal Croce che aveva riportato la storia sotto la categoria dell’arte), dalla fenomenologia (il ritorno alle “cose stesse”), dalla sociologia con il loro richiamo alla vita e all’immersione in essa.

Il metodo storicistico non consiste affatto nell’elevare a fonte della storicità l’individualità empirica, ma al contrario nel liberare tale individualità empirica dal carattere irrelato e monadico dal quale è gravata nella pigrizia dello scorrere della vita quotidiana. Rendere le proprie esperienze storicamente trasparenti significa inserirle nella forma puramente teoretica della coscienza e lì purificarle della loro originaria immediatezza, rafforzandole, ampliandole e approfondendole⁶.

La coscienza dello storico, munita degli “eterni” valori spirituali («religione, ethos, Stato, diritto, economia, linguaggio, mito, arte, filosofia»⁷) è il luogo in cui avviene lo scavo e la discesa verso gli strati e le regioni dello spirito più remote⁸.

A cominciare dal *Mondo magico*, la metodologia dell’etnologia storicistica subisce un profondo mutamento dal momento che il disegno demartiniano non è più solo lo «slargamento della coscienza storica europea» (vedremo tra poco in che senso egli lo intende), ma l’autostoricizzazione della filosofia dello spirito, con una sorta di ripresa di Hegel rispetto alla riforma crociana della dialettica.

La potenza rivoluzionaria dello storicismo deve dunque essere, per la qualità stessa del pensiero che lo caratterizza, potenza di rivoluziona-

6 E. De Martino, *Etnologia religiosa e storicismo*, in *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Argo, Lecce 1997, p. 264.

7 Ivi, p. 265.

8 «L’etnologia storicistica intende far valere energicamente [...] l’esigenza metodologica di isolare le fasi culturali ideali o interiori che si frappongono tra noi e quel mondo primitivo» (ivi, p. 266).

re soprattutto sé stesso, attitudine a fecondarsi, a muoversi e a progredire⁹.

Ma l'evoluzione di De Martino continua fino alla successiva assunzione della prospettiva della filosofia della prassi – per la quale comprensione teoretica e trasformazione pratica si tengono – così che la storia non è il farsi dello spirito ma terreno di lotta per la liberazione degli oppressi e dei subalterni e l'elaborazione di un nuovo umanesimo più inclusivo, pur con tutti i distinguo che egli fissa rispetto al marxismo (della vulgata allora corrente). Ma questi sviluppi fuoriescono dall'ambito tematico del nostro seminario.

Dalla storia del magismo al mondo magico

Lo slargamento della coscienza storica, di contro alle rigidità naturalistiche e positivistiche, si nutre inizialmente per De Martino del progetto di una storia del magismo che, a suo giudizio, dovrebbe servire a illuminare quelle “età selettive e drammatiche” nella vicenda della nostra civiltà in cui la “costante polemica antimagica” si impenna in svolte particolarmente significative.

Solo grazie a queste età, che in parte parlano già la nostra lingua, ci è dato penetrare anche in quell'altra lingua, che non costituisce più il normale modo di esprimersi del mondo moderno¹⁰.

Dinanzi alla crisi della coscienza europea che, in *Naturalismo e storicismo*, De Martino diagnostica nei termini di una crisi delle scienze che hanno smarrito un linguaggio, un terreno condiviso e si sono autonomizzate in compartimenti-stagno, gli si para la necessità di incrementare l'autocoscienza filosofica dell'Europa, problematizzando, attraverso una storia della magia, la linea di sviluppo seguita dalla nostra civiltà¹¹ (più o meno negli stessi anni Edmund Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, si poneva un analogo problema, ritornando sul-

9 De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 4.

10 De Martino, *Etnologia religiosa e storicismo*, cit., p. 284.

lo snodo cartesiano del *cogito*). Ma il percorso che lo conduce al *Mondo magico* è frutto di un cambio di orientamento: non si tratta più tanto delle modalità di costituzione della scienza moderna che, ovviamente, si collocano all'interno della storia della civiltà europea e delle categorie che la definiscono. In effetti il mago rinascimentale, l'alchimista o l'astrologo, è ancora parte dell'universo culturale degli scienziati, condivide con loro un analogo problema di *conoscenza* (sebbene affrontato con altra strumentazione e finalità), ma non di *esistenza*, come invece accade con lo sciamano o con le figure religiose. Nella ricerca demartiniana stanno, invece, emergendo nuovi interrogativi, questioni che iniziano a circoscrivere un problema diverso, quello della "presenza", del rischio della sua perdita e del sistema culturale messo in campo per superarlo, riscattarlo (il mondo magico, appunto).

In realtà il problema del magismo non è di "conoscere" il mondo o di "modificarlo", ma piuttosto di garantire un mondo a cui un esserci si rende presente. Nella magia il mondo non è ancora deciso, e la pre-

11 «La verità è che la cultura europea è divisa in compartimenti-stagni [...]. Le fedi si moltiplicano, i pubblici si dividono, le ignoranze reciproche si accrescono in numero ed in estensione, l'Europa si copre di una fitta rete di barriere feudali, nei cui limiti vivono regimi culturali autarchici. Non si tratta di quella "concordia discors" che è garanzia di progresso: è crisi, divisione, anchilosità, confusione delle lingue. Questo discorso ci porterebbe molto lontano, e precisamente alle scaturigini di tale perdita d'unità, al nostro Rinascimento, allorquando, cioè, la nascente civiltà moderna accusò subito uno scarso potere di espansione e di assorbimento dei relitti del passato, difetto che rimase poi, più o meno, costante sua caratteristica» (De Martino, *Naturalismo e storicismo*, cit., p. 56). E più esplicitamente nella lettera a Omodeo del 20 ottobre 1940: «Tale chiusura storiografica getta un'ombra su tutta la civiltà occidentale, poiché questa civiltà è una vittoria dell'umanesimo sul magismo, e nella misura in cui l'immagine del magismo non si solleva nella nostra memoria si distende un'ombra sul significato e sul modo di quella vittoria» (in E. De Martino, *Laboratorio del "Mondo magico". Carteggi 1940-43*, a cura di P. Angelini, Argo, Lecce 2007, pp. 48-9).

senza è ancora impegnata in quest'opera di decisione di sé e del mondo¹².

Il *Mondo magico* si presenta, dunque, come il laboratorio di un pensiero geniale in pieno svolgimento alle prese con il tramonto di una problematica e il sorgere di una radicalmente nuova. La ricerca intorno alla realtà dei poteri magici si interseca con quella sul dramma storico del mondo magico, generando un instabile equilibrio.

Sulla questione della realtà dei poteri magici che aveva tormentato a lungo De Martino fin dentro il primo capitolo del *Mondo magico*¹³ ha scritto pagine chiarificatrici Gino Satta, mettendo ben in luce l'ondeggiamento dello studioso tra la critica a «una struttura metafisica della realtà», dominante tra gli etnologi, che lo spingeva verso il campo filosofico e la ricerca di un metodo, di una tecnica per il suo accertamento, con il ricorso alla metapsichica¹⁴,

12 De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 120.

13 Lettera a Omodeo del 20 ottobre 1940 in cui annuncia uno studio “sul significato e sul modo” della vittoria della civiltà moderna, dell’umanesimo sul magismo che però gli apre un delicato e complesso problema riguardante la realtà dei poteri magici con il rifiuto della “sentenza polemica” del magismo come illusione: «Le mie ricerche si muovono su questo piano. Intendo determinare se e fino a che punto l’esperienza magica è dotata di realtà, perché, e come, i poteri magici furono sostituiti da altri di qualità diversa nella nostra civiltà, quale incremento storico risulta da questo sviluppo» (in De Martino, *Dal laboratorio del “Mondo magico”*, cit., p. 49). Qui si inserisce io credo il rapporto con Renato Boccassino che, dopo la lettura di *Naturalismo e storicismo*, gli scrive di notare in lui «una lacuna forte» nella cultura etnologica e di affidarsi a criteri filosofici troppo vaghi e astratti per dare nuovi fondamenti alla etnologia.

14 G. Satta, *Le fonti etnografiche del mondo magico*, in Appendice a *Il mondo magico*, cit., pp. 281-304: «[...] verso la fine del primo capitolo del *Mondo magico* [...] l’intero progetto dell’etnometapsichica [...] sembra svuotato di senso. Resta di quel progetto l’accumulazione dei “documenti etnologici” [...] come privati, però, di quella convinzione che ne aveva sostenuto la costituzione e l’ordinamento: che sia necessario e possibile accertare *positivamente* la “realtà” dei poteri magici» (pp. 297-8).

cosa che denunciava il permanere di un tenace residuo naturalistico o positivistico.

È lo stesso De Martino a riconoscerlo in una memorabile pagina critica e autocritica.

Dalla nuova prospettiva raggiunta noi infatti possiamo considerare documenti ed esperimenti, osservazioni e controlli, con un orientamento radicalmente diverso da quello che era proprio della nostra precedente angusta prospettiva¹⁵.

Qui fa la sua comparsa una differente idea di storicità: non è più solo questione di inserire un nuovo oggetto nel sistema categoriale esistente (“lo slargamento della coscienza occidentale”: su questo progetto Croce era più che d’accordo, come si vede dalla prima recensione), ma di investire criticamente la relazione soggetto e oggetto, con la conseguente famigerata “storicizzazione” delle categorie.

Per l’etnologo la scoperta più importante non è la realtà della telepatia o di altro fenomeno paranormale, sibbene piuttosto l’aver sorpreso uomini della propria civiltà in un atteggiamento [...] in cui viene messa ingenuamente a nudo una determinata limitazione della loro Einstellung culturale¹⁶.

Questa “boria culturale” e “il sostanziale antistoricismo” denunciato da De Martino evocano l’analoga critica di Marx dell’economia politica classica per la quale c’è stata storia ma ora non ce n’è più perché è stata finalmente raggiunta la forma perfetta (naturale) di produzione della vita. In questo caso la realtà secondo la scienza moderna è la realtà *sans phrase*. Uno dei casi più calzanti riportati dallo

15 De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 133 e così continua: «avendo tolto ad argomento di analisi critica non soltanto il mondo magico ma anche la nostra reazione culturale in cospetto di quel mondo, si è compiuta in noi una catarsi, un mutamento radicale, una profonda *metanoia*, e guardiamo all’oggetto della ricerca, e a noi stessi come ricercatori, con occhio rinnovato».

16 Ivi, p. 134.

studioso è quello del missionario Grubb e il furto delle zucche, avvenuto nel sogno di un indigeno e di cui quest'ultimo lo incolpa.

Quando si asserisce che il missionario Grubb, in modo assoluto e sotto tutti i rapporti, non ha rubato le zucche, si commette, a ben considerare, una sorta di trasfigurazione metafisica: Grubb, la forma storica della sua presenza, il suo senso della realtà storicamente determinata [...] sono sottratti al movimento storico e irrigiditi in criterio assoluto, valido per tutte le epoche storiche e per tutte le civiltà¹⁷.

Critica del giudizio storico crociano

Nel *Mondo magico* la conquista di una prospettiva storiografica che superi la limitatezza delle «categorie storiografiche normalmente impiegate nel giudizio storico»¹⁸ procede dalla problematizzazione del rapporto soggetto-oggetto (non più solo l'oggetto del giudizio storico ma la stessa forma del giudizio) fino alla definizione del magismo come epoca storica. Ancor prima di illuminare, attraverso il dramma che si sviluppa nell'epoca magica, la genesi storica dell'Ego trascendentale, De Martino sovverte la teoria crociana del giudizio storico. Se infatti al soggetto giudicante non sono più assegnati quegli attributi di trascendenza e assolutezza che gli assicuravano la *fondazione* del mutamento storico (l'atemporalità e assolutezza delle categorie), viene a cadere quel rapporto di condizionante e condizionato, di atemporale (eterno) e storico, che nella concezione crociana della storia definiva il nesso filosofia/ filologia. La conseguenza è che il segno distintivo della storicità, non più consegnato alla coscienza (autocoscienza) dello storico, deve essere rintracciato nella "cosa stessa".

Siamo dinanzi al tormentato nodo teoretico del "cominciamento"¹⁹, al rapporto tra temporalità e concetto, ovvero alla questio-

¹⁷ Ivi, pp. 138-9.

¹⁸ Ivi, p. 165.

¹⁹ Una questione che ha alimentato un ricco dibattito iniziato a ridosso della polemica Croce-De Martino e proseguito lungo tutta la vicenda della rice-

ne se lo spirito (la civiltà occidentale) sia il circolo della pura idealità delle categorie, come sostiene Croce, o se il suo movimento sia determinato da forme che legano metodo e contenuto, da categorie che incorporano la propria storicità, perdendo così fissità ed eternità mentre il tempo conquista determinatezza e consistenza. Il tempo diventa forma e il concetto non rifugge più dalla determinazione temporale.

Emerge qui in tutta la sua pregnanza il tema della ragione storica, della scienza storica. Riprendendo il motivo centrale di *Naturalismo e storicismo*, De Martino nel *Mondo magico* sottopone alla critica della ragione storica il presupposto – proprio della scienza e dell'intelletto astratto – «che la sistemazione ordinaria della natura da parte dell'uomo sia assoluta ed obiettiva»²⁰; ma invece di inclinare verso la linea crociana della scienza come pseudoconcetto, vira verso la prospettiva della fondazione di una scienza che incorpori la storia come dimensione critica.

La ricerca naturalistica e “positiva” va dunque mantenuta, e condotta anzi con tutto il rigore possibile. Ma al tempo stesso essa risulta ora disciplinata e limitata nella nuova prospettiva raggiunta, liberata da pretese acritiche, e resa finalmente concludente²¹.

Il rapporto tra scienza (intelletto) e filosofia (ragione), che Croce aveva fissato nell'insuperabile dualismo tra due forme del sapere²²,

zione del libro fino a tempi più recenti con i rilevanti interventi di Cesare Cases, Giuseppe Galasso, Gennaro Sasso (vedi M. Biscuso, “*L'ultima Thule*”. *Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021, che riporta e commenta gli inediti demartiniani sulla questione, in particolare alle pp. 261-272).

20 De Martino, *Naturalismo e storicismo in etnologia*, cit., p. 62.

21 De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 137.

22 «Ma anche qui il De Martino erra nel ridurre a contrasto di due età e di due culture una dualità che si trova in tutti i secoli e si acuisce talvolta in dualismo [...] La natura o la realtà si mostra tutta vivente nelle forme pure del conoscere, nella poesia e nella filosofia, ma meccanica e morta nella forma delle scienze, che classificano, fissano leggi e misure, e sono deterministiche e mate-

De Martino lo sposta dal piano ideale a quello storico e, criticando l'impianto destorificante comune sia alla scienza che alla filosofia, le unifica nel progetto di una nuova scienza: l'etnologia storica.

Il concetto, storicizzando sé stesso, rende giustizia, dandogli dignità storica, a ciò che nel migliore dei casi veniva definito "un boccio" e, nel peggiore, un "nulla". Il mondo magico acquista autonomia e valore: è un'epoca storica nello sviluppo della umana civiltà, non è né un eterno momento dello Spirito né un'oscurissima origine di cui nulla può dirsi.

Escludendo il "cominciamento", per cui non ha importanza, dice Croce, da che punto si comincia, si chiude lo spazio di una civiltà e la si assolutizza. C'è stata un'origine ma è come una scala che poi si lascia cadere e ci si muove nel puro circolo delle "eterne" categorie. Mentre per De Martino il punto è proprio la storicizzazione della civiltà europea per cui il rapporto con l'altro diventa un rapporto tra civiltà e non tra *la* civiltà e *le* barbarie. Pertanto mira a rendere "narrabile" la sua genesi. Solo così si rende chiaro che ha un principio anch'essa, che le sue categorie sono storiche e che può finire (oltre al fatto non secondario che si rendono riconoscibili e governabili razionalmente gli attuali depositi inconsci che provengono da quell'origine, gli sciamani contemporanei).

L'individualità del dramma storico del mondo magico tra crisi della presenza e riscatto

Cos'è dunque l'autocoscienza storiografica di una civiltà? Non solo consapevolezza di sé e degli istituti che la qualificano ma anche capacità di distinguerla dalle altre civiltà, di fissare gli elementi che uniscono e quelli che separano.

Ciò che individua la civiltà occidentale, distinguendola da tutte le altre, è il principio dell'autonomia della persona che, per De Mar-

matiche» (B. Croce, *Intorno al magismo come età storica*, in appendice a *Il mondo magico*, cit., pp. 249-50).

tinio, costituisce il nostro “destino” culturale. Ma proprio il supremo principio dell’unità trascendentale dell’autocoscienza, che fonda l’autonomia della persona, non è un dato naturale o “metafisico” ma un farsi storico²³ ed è soggetto al rischio della sua disgregazione. La presenza non è un presupposto immediato, garantito e assicurato dalla natura o da una civiltà che incarna la perfezione umana (c’è stata storia ma ora non più), ma è frutto di un processo, di un dramma storico, il dramma dell’età magica che lotta per affermare la distinzione dell’io e del mondo. De Martino usa il termine “presenza” invece che io o coscienza, termini classicamente usati da tutta la filosofia moderna, perché nel dramma magico è in questione l’unità esistenziale e non solo cognitiva dell’individuo, così come l’oggetto, il mondo continua, anche nella conquistata distinzione, a essere impregnato da potenze soggettive: la realtà del mondo magico non è la realtà obiettiva, quantitativa definita dalla scienza moderna, spogliata da quelle qualità sensibili che mantengono un legame di continuità tra soggetto e oggetto.

Rendere “storico” il mondo magico, per De Martino, significa inserirlo nella storia della libertà, considerarlo un momento del farsi della libertà umana. Il dramma magico è appunto un processo di liberazione (“riscatto”) dalla possibile caduta, ricaduta, nella vitalità naturale. Il magismo, lungi dal costituire un’esperienza “negativa”, di fragilità e di perdita, è “una creazione culturale”, è un atto di volontà di esserci dinanzi al rischio di non esserci.

Infatti il semplice crollo della presenza, la indiscriminata coinonia, lo scatenarsi di impulsi incontrollati, rappresentano solo uno dei due poli del dramma magico: l’altro polo è costituito dal momento del riscatto della presenza che vuole esserci nel mondo [...] Nel concreto rapporto dei due momenti, nella opposizione e nel conflitto che ne deriva, esso si manifesta come movimento come sviluppo, si dispiega

23 «Kant assumeva come *dato* storico e uniforme l’unità analitica dell’appercezione, cioè il pensiero dell’io che non varia con i suoi contenuti» (De Martino, *Il mondo magico*, cit., p. 161).

nella varietà della sue forme culturali, vede il suo giorno nella storia umana²⁴.

E nella nota inserita a commento di questo passo, De Martino critica tutte le ricerche rivolte a «determinare la struttura della mentalità primitiva o mitica». Da Lévy-Bruhl a Cassirer, dagli irrazionalisti Klages e Dacqué agli etnologi specialisti ecc., tutti, in forme diverse, ignorano «il dramma storico concreto della magia», stilizzano il “tipo” primitivo, magico o mitico, invece di svilupparne il dramma, cioè crisi della presenza ma anche suo riscatto. Fanno sociologia non storia²⁵.

Dunque, ciò che occupa il centro del mondo magico demartiniiano, ciò che dota di effettività storica il magismo è il tema del riscatto: si tratta di un processo collettivo che mette capo a istituti, a tradizioni che definiscono un orizzonte di cultura, «il suo dramma soteriologico forma civiltà, una civiltà che accenna a noi, uomini moderni»²⁶.

Al cuore del dramma c'è il riscatto perché solo quello è l'atto effettivo, mentre il crollo, la crisi della presenza, di cui si parla nel *Mondo magico*, è solo potenziale, se fosse effettiva, se fosse “senza compenso”, il mondo magico non ci sarebbe. È l'angoscia per la sua perdita che mette in moto il dramma magico. Angoscia che a me richiama alla mente, per analogia, nello stato di natura hobbesiano la paura della morte violenta – non la morte, non il terrore ma la paura foriera della razionalità – che spinge a superare la guerra di tutti contro tutti, a stipulare il patto di sottomissione e a uscire dallo stato di

24 Ivi, pp. 74-5.

25 «La ragione di questa distorsione sembra ovvia: l'autocoscienza storiografica si muove sempre entro problemi particolari e impiegando particolari categorie del giudizio storico, onde il primitivo che può essere appreso dalla ragione storica è sempre un primitivo qualificato e qualificabile nell'ambito di un problema e di una categoria. Ora proprio questo interesse storico genuino è finora mancato rispetto al mondo magico» (ivi, p. 75).

26 Ivi, p. 155.

natura. Quell'angoscia che rende manifesto il fondo di insicurezza che insidia il passaggio dalla bruta vitalità all'esserci, passaggio affidato a uno sforzo, a uno slancio che è distacco dalla natura perché volontà di esserci.

Sono altamente significative a questo riguardo le pagine dedicate da De Martino all'analogia e alle differenze tra mondo magico e schizofrenia. Se l'analogia è data dallo sforzo dello schizofrenico di salvaguardarsi dalla dissoluzione dell'esserci «sottraendosi drammaticamente a tutti gli stimoli, imponendo un veto a tutti gli atti»²⁷, le differenze risultano prevalenti e decisive.

Nel mondo magico noi siamo introdotti in un'epoca storica in cui l'esserci *non è ancora deciso* e garantito, e in cui la difesa dal rischio di non esserci mette capo a una creazione culturale che realizza effettivamente il riscatto da questo rischio. Nel mondo magico il dramma individuale si inserisce organicamente nella cultura nel suo complesso, trova il conforto della tradizione e di istituti definiti [...] tutta la struttura della civiltà è preparata a sciogliere quel dramma, che è comune a tutti, in misura maggiore o minore, in una forma o nell'altra²⁸.

Questo aspetto va enfatizzato, perché è stato uno dei punti della critica di Croce che dell'opposizione di sanità e malattia aveva fatto uno dei cardini della sua filosofia (cosicché del "negativo", della malattia non si fa storia)²⁹ ed è stato ripreso più di recente da Gennaro Sas-

27 Ivi, p. 152.

28 Ivi, p. 153.

29 B. Croce, *Intorno al magismo*, cit., pp. 253-4: «E ragione aveva l'Omodeo quando scriveva all'autore che "a rigor di logica la storia della magia non esiste, perché la storia si può fare del positivo e non del negativo [...]. In effetto, il mago cosiddetto redentore, o "Cristo magico", è nello stesso piano del suo redento [...] e si dibatte nella stessa vitalità inferma e cieca che, col dar volta in su le piume, scherma il suo dolore. Forse che si direbbe mai che la tirannia sia redenzione dell'anarchia nella libertà? Anarchia e tirannia sono entrambe illibertà e si condizionano a vicenda». Vedi R. Gronda, *Civiltà e mondo magico: Croce e*

so che, fraintendendo la figura e la funzione dello sciamano e il suo rapporto con la comunità, li interpreta in termini di dialettica tra “eccezionalità” e “normalità”. Una dialettica che, invece di aprire a un processo di libertà, inclina, secondo Sasso, verso la dominazione e la servitù, con un’allusione non tanto nascosta ai moderni sciamani³⁰.

Il magismo, per De Martino, appartiene alla «fisiologia della vita spirituale» e porta in dote «un risultato prezioso per la storia dell’umana civiltà: la presenza che sta garantita in cospetto di un mondo trattenuto nei suoi cardini» mentre nella schizofrenia l’esserci «non è più deciso e garantito come dovrebbe in rapporto alla situazione storica in cui si trova»³¹. Non è fisiologia, ma patologia della vita spirituale.

Da queste pagine risulta in modo inequivocabile quanto De Martino si opponga a ogni deriva relativistica: la storicizzazione della cultura occidentale non significa caduta o rinuncia scettica ai suoi valori, innanzitutto all’autonomia della persona, alla libertà. Anzi solo la piena comprensione del fatto che, per l’umanesimo occidentale, la libertà è il valore supremo, apre alla lettura storica del mondo magico, cioè al suo inserimento nel grande processo del farsi della libertà e del rischio, dei rischi a esso connessi.

De Martino in *Enciclopedia Treccani Croce-Gentile*, a cura di M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016.

30 G. Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis 2001. «Ma la contrapposizione del “normale” e dell’“eccezionale” caratterizza per un altro verso [...] il rapporto che nel dramma esistenziale si stabilisce fra, da una parte, il soggetto in crisi e, da un’altra, lo sciamano che, di fase in fase, lo guida verso il riscatto, il recupero della presenza perduta. Lo caratterizza come un rapporto, non di eguali, ma, per eccellenza, di diseguali, di un inferiore e di un superiore [...] Ne consegue che, nel fondo, quello che quest’ultimo [lo sciamano] stabilisce con la comunità è un rapporto politico di dominazione [...]. È come se, coincidendo con la salvazione del rischio di non esserci, l’atto inaugurale della civiltà, che questa salvazione in effetti dischiude, rivelasse nello stesso tempo in sé stesso la fosca luce della servitù» (pp. 239-40).

31 *Il mondo magico*, cit., p. 153.

A proposito del relativismo culturale e l'abdicazione dell'Occidente vanno tenute presenti le pagine scritte tanti anni più tardi in *Promesse e minacce dell'etnologia* in cui ribadisce che porre in causa «la stessa determinazione borghese della civiltà occidentale» significava «guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale»³².

È essenziale dunque che non venga smarrito il fondamento comune: quello che in seguito De Martino chiamerà *l'ethos trascendentale del trascendimento*, ovvero quel fondo comune dell'umanità che rende possibile il dialogo tra culture e civiltà.

Il Mondo magico ci appare allora come il laboratorio di una geniale reinterpretazione/rovesciamento dello storicismo crociano.

Indubbiamente De Martino non imbocca la via di una storia di impianto hegel-marxiano (non arriva a mettere in discussione le quattro categorie crociane); ma, anche grazie alle critiche di Croce, gli si rendono più evidenti, e da superare, le incertezze e le ambiguità del *Mondo magico*. Le fragilità teoriche che ancora lo percorrono dipendono dal suo carattere di “compromesso” tra due distinte istanze. Da un lato la rivendicazione della autonomia del mondo magico, scontrandosi con l'inadeguatezza delle quattro categorie crociane a darne conto, spingono De Martino a elaborare la categoria della presenza e a delineare il dramma della sua genesi, dall'altro però perma-

32 «Ma soprattutto si trattava di una presa di coscienza culturale che, nel momento stesso in cui si apriva alla comprensione delle civiltà cosiddette primitive, poneva in causa la stessa determinazione borghese della civiltà occidentale, la sottoponeva a verifica, ne misurava i limiti interni di origine e sviluppo: ma tutto ciò nell'intento di guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale ed evitando la falsa pietà storica dell'irrazionalismo variamente abdicante, gli smarrimenti di un relativismo senza prospettive e le sospensioni pseudo-oggettivistiche di un neutralismo che tradiva la morte di ogni capacità di scelta e della stessa volontà di storia» (E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 136). Vedi sul punto D. Conte, *Ernesto De Martino e la “mobilitazione” dell'arcaico*, in *Ernesto De Martino. Tra fondamento e “insecuritas”*, Liguori, Napoli 2014, pp.103 sgg.

ne incerta, nei suoi fondamenti filosofici, la distinzione tra l'io e le categorie, tra genesi della presenza e atemporalità delle quattro categorie³³.

La presa d'atto di tali fragilità teoriche motiva uno scarto che lo porta a risultati estremamente importanti e innovativi³⁴.

La "storicizzazione delle categorie" si condensa nella comprensione storico-genetica della cultura occidentale³⁵ mentre la crisi della presenza e il suo riscatto (che prelude al concetto di *ethos* trascendentale del trascendimento) vengono traslati sul piano antropologico(quindi universale). Con l'iniziale delineazione di una antropologia filosofica, fondata sul concetto di crisi della presenza e del suo riscatto, De Martino prende congedo dall'idea della tradizione hegel-feuerbachiana-marxiana-crociana di una positiva pienezza dell'umano (riposante su sé stesso) e giunge per questa via a fornire un luogo e una funzione permanente (fondativa dell'umano) alla religione / mito(esattamente ciò che risulta inaccettabile a Sasso), non più residuo subalterno alla filosofia.

Dal magismo alla religione

La questione della storicità delle categorie si trasforma nella permanente crisi della presenza e nella autostoricizzazione dell'Occi-

33 Sulla "soluzione compromissoria" del *Mondo magico* ha molto insistito R. Gronda in *Civiltà e mondo magico: Croce e De Martino*, cit.

34 E. De Martino, *Morte e pianto rituale, dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (1958), Bollati Boringhieri, Torino 1983, p. 4.

35 Non mi pare però condivisibile il radicale giudizio critico di Gronda («Tutto questo gli [a De Martino] appariva ormai senza senso: non era mai esistito il mondo magico come età di un dramma storico; non si dava alcuna presenza che precedesse e fosse indipendente delle categorie del fare. Di reale vi era soltanto la crisi della presenza, la possibilità storica e concreta che, in alcuni momenti particolarmente delicati della propria esistenza, l'individuo perdesse la propria capacità di realizzarsi in forme culturali») perché l'istanza storico-genetica non scompare dall'orizzonte teorico di De Martino ma si trasforma in quella della storicità dei mondi culturali e della loro fine.

dente (lo storico-genetico) mentre il magismo lascia sempre più il posto alla religione, all'apparato mitico-culturale religioso e alla funzione destorificante da esso assicurata³⁶.

L'autocritica che De Martino compie riguardo alla storicizzazione delle categorie e al magismo come una specifica età storica non comporta il ritorno nelle braccia di Croce, di uno storicismo "glorioso", sicuro che, qualunque cosa accada, il trascendentalismo delle categorie è lì a garantire la libertà³⁷. Il riconoscimento dell'"errore" di averne fissato in un'epoca definita la genesi lo spinge a una profonda revisione della dialettica: il negativo dal divenire storico migra sull'esserci segnando il definitivo distacco da uno storicismo trionfalistico e individuando il "luogo" teorico del religioso, problema aperto nel neoidealismo³⁸. La storicità, ovvero il negativo, trapassa nel

36 «Ne usciva un quadro teorico più complesso e meno ambiguo [...]. Da un lato, il rischio dell'annientamento della stessa possibilità di esserci nella storia non era più legato a un'epoca e a una condizione particolari, ma era proprio di tutta la vicenda umana e si palesava soprattutto nei momenti critici dell'esistenza [...]. Dall'altro non solo la magia ma anche la religione, ciascuna dotata del proprio complesso mitico-rituale, erano pensate come forme sociali del riscatto culturale, come "una tecnica della presenza verso se stessa" che consentiva all'esserci in crisi di stare "nella storia come se non ci stesse"» (Biscuso, *L'ultima Thule*, cit., p. 157).

37 «Ma vi è un negativo che colpisce lo stesso ethos del trascendimento su tutto il fronte della possibile valorizzazione, e che non concerne la incapacità a realizzare un valore particolare ma la impossibilità del valorizzare in generale (cioè non si tratta più del negativo di un valore categoriale, ma del negativo dell'*ethos* che fonda i valori categoriali)» (E. De Martino, *Quaderno di Torre a Mare* in *Scritti filosofici*, il Mulino, Bologna 2005, p. 19). E in *Morte e pianto rituale...* scrive: «ma vi è il rischio di un assoluto negativo che si riferisce al rapporto fra la vitalità, che è sempre materia, e la presenza come volontà di forma. Qui si denuncia una tensione eccentrica che travaglia lo stesso circolo della vita culturale e che minaccia di spezzarlo» (p. 17).

38 Nei frammenti inediti mostra di averne piena consapevolezza: «L'accusa mossami dal Croce di volere storicizzare le categorie trae origine da una reale oscurità e manchevolezza del *Mondo magico*, e cioè dalla non eseguita

fondamento antropologico, il dramma magico (rischio del crollo della presenza e suo riscatto) si tramuta in tratto permanente della “presenza” umana e diventa permanente lo sforzo del suo superamento: volontà di esserci (*ethos* trascendentale del trascendimento) con la sua fragilità³⁹.

La forte suggestione esercitata su De Martino dalle tematiche esistenzialistiche, in particolare dell'esistenzialismo positivo di Abbagnano più che di Heidegger⁴⁰, si motiva proprio con l'esigenza di esplorare filosoficamente quella esperienza originaria della “crisi della presenza” emersa nelle indagini del *Mondo magico*. Si trattava di superare il paradigma “romantico” (idealistico) della potenza infinita dell'uomo, della “presenzialità” o totale immanenza, fatta rivivere dal neoidealismo, che cozzava con i dati della sua ricerca. Egli recupera una tonalità del *negativo* nella visione antropologica che, se era presente in Hegel⁴¹, era scomparsa in Marx e anche in Gramsci⁴².

deduzione della categoria di esistenza, e dall'aver contratto in una sua forma storica – il dramma esistenziale magico – la sua produttività categoriale», citato in Biscuso, “*L'ultima Thule*”, cit., p. 264.

39 «L'*ethos* del trascendimento che fa passare il vitale nei valori e i valori l'uno nell'altro, è *ethos* in quanto sforzo fondamentale contro una radicale negatività, contro la sua propria pigrizia: è la lotta contro l'insidia estrema della demonizzazione, depresentificazione, ripetizione, reversibilità del tempo, devalorizzazione, annientamento». De Martino, *Quaderno di Torre a Mare*, cit., p. 3.

40 De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 668 sgg.

41 Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione* parla di peccato originale, in riferimento al cristianesimo, e di scissione del soggetto: «l'uomo è cattivo dall'origine, dunque c'è nel suo intimo qualche cosa di negativo nei confronti di sé stesso. Che l'uomo sia buono per natura è dottrina dei tempi moderni, dottrina che sopprime la religione cristiana, la scissione del soggetto» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, 2 voll, Zanichelli, Bologna 1973, vol. I, p. 81).

42 In Gramsci però la pienezza di essere della *Gattung* marxiana vira verso la pienezza della *volontà* di essere (in questo slittamento si avvertono gli effetti della crisi della ragione sia idealistica che positivistica di fine secolo).

A rendere effettivo il passaggio dalla natura alla cultura non è già un dovere strutturale, un *müssen*, un dovere che rinvia a una necessità che è intrinseca al reale [...]; bensì è un *sollen*, un dovere morale riconducibile a un *ethos*, un dovere precipuamente umano che risuona come un “appello” e che per nulla “costringe” l’uomo all’azione – un dovere che può essere come non essere seguito⁴³.

È qui che il religioso trova il suo ancoraggio antropologico contro la minaccia del nulla ed è qui, in connessione con la dilatazione universale-antropologica del dramma della crisi e del riscatto, che il magismo cede il posto alla religione.

Già ebbi occasione di illustrare nel secondo capitolo del *Mondo magico* e nella monografia *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa* [...] il concetto di una presenza che corre il rischio di perdersi, o di non esserci nella storia umana: qui vorrei soltanto sottolineare alcuni sviluppi di una metodologia storico-religiosa [...] la vita religiosa nasce innanzitutto come ripresa che arresta l’alienazione della presenza in una configurazione definita (mito) e in un orizzonte operativo che stabilisce un rapporto con l’alienazione così arrestata e configurata (rito)⁴⁴.

Il luogo sistematico della religione, della genesi del religioso si colloca dunque in quella possibile sospensione tra la “presentificazione come *ethos* del trascendimento della vita nel valore” e il “rischio di caduta di questo *ethos*”: «la trascendenza religiosa è il luogo in cui questo suo [dell’uomo] “non potere” muta di segno passando dall’alienazione radicale alla relativa riappropriazione»⁴⁵.

43 S. F. Berardini, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015, p. 62.

44 E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, p. 79.

45 De Martino, *Scritti filosofici*, cit., p. 14.

LE STRATEGIE DEL RISCATTO DI FRONTE ALLE APOCALISSI

ERNESTO DE MARTINO COME IMPRESCINDIBILE
COMPAGNO DI VIAGGIO¹

«*Se il tempo a disposizione ce lo consentisse...*»

Nell'oceano della riflessione demartiniana, che le recenti riedizioni delle sue opere impongono di percorrere con cura e nuovamente, vi sono temi che nell'iterazione con la quale sono trattati, ripresi, articolati sembrano custodire la stessa forza segreta di quel rituale alla cui analisi de Martino consacra pagine fondamentali. È lo

1 Mi piace dedicare queste note alla memoria di Romano Mastromattei, fra coloro che più mi hanno incoraggiato a percorrere i miei sentieri di ricerca. Ricordo in particolare un incontro nella sua casa romana: da poco rientrato dal Nepal, mi mostrò ammirato – fra tamburi sciamanici e altri parafernalia raccolti nel corso dei suoi viaggi – uno schema demartiniano riprodotto nel libro *Storia e metastoria*, curato da Marcello Massenzio e da poco pubblicato.

stile stesso delle sue analisi a incantare il lettore, là dove a un certo autore o a un argomento particolare torna e ritorna più volte nel corso degli anni in un dialogo che, sempre più serrato, pare quasi cingere d'assedio quel pensiero per estrarne e mostrare ciò che va e ciò che a lui sembra non bastare (lo farà nei suoi duelli con Croce, Pavese, Levi o Lévi-Strauss, ad esempio).

Questo andamento del pensiero suggerisce un procedere «par petites touches»²: un *mordere* e *rimordere* lo stesso motivo (la «presenza», la «crisi», il «caos», «l'ethos del trascendimento», la «destorificazione istituzionale», «l'angoscia territoriale»...) sino a rendere più incisiva l'interpretazione, più tagliente il commento. È il profilo unico di una ricerca che oggi non cessa di interpellarci per la modernità delle sue intuizioni e il carattere profetico delle sue domande: a cominciare da quelle sul rapporto fra apocalissi psicopatologica e apocalissi culturale, o quella sugli orizzonti di un'etnopsichiatria critica in grado di leggere le contemporanee inquietudini e mai tentata dalla banalizzazione culturale del sintomo o dell'efficacia terapeutica.

Se siamo familiari alle promesse racchiuse nelle «precedenti vite»³ dell'antropologo Ernesto de Martino, lo scopo di queste brevi note è solo di seguire qualcuna delle infinite vite di uno storico delle religioni che seppe articolare lo studio con la militanza, malgrado la non facile tensione fra questi profili, e concepire il progetto di una «filosofia storica della cultura»⁴. Ma vorrei riprendere qui in primo luogo un'espressione di Ernesto de Martino, efficacemente ricordata da Eugenio Imbriani qualche anno fa⁵. È in un articolo del 1952 che

2 D. Fabre, *Un rendez-vous manqué: Ernesto De Martino et sa réception en France*, "L'Homme", 151, 1999, p. 217.

3 G. Charuty, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Franco Angeli, Milano 2010.

4 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Einaudi, Torino 2018, p. 184.

5 E. Imbriani, *Persone intere. Su alcuni materiali dell'archivio di Ernesto de Martino*, in *Atti del Convegno Sud e nazione. Folklore e tradizione musicale nel*

essa fa la sua apparizione, e il passaggio è così denso da imporre la sua citazione integrale perché è uno di quei momenti in cui abbiamo sotto gli occhi come un gomito dentro il quale si sono magicamente incontrati tutti o quasi i fili di una ricerca che una prematura scomparsa non avrebbe consentito di condurre a termine:

Personalmente io ho esperienza dei contadini lucani, ne conosco parecchi per nome e cognome, e per storia della loro vita; *sono stato a lungo con loro, ho visitato le loro case, ho mangiato e bevuto con loro*. Ebbene, questi contadini non mi ponevano solo domande, e in ogni caso la loro vita culturale *non si esauriva nel domandare*. La società li aveva lasciati nella miseria, aveva negato loro i due potenti mezzi tecnici della cultura, il saper leggere e scrivere, ma essi come persone intere, non si erano mai rassegnati a recitare nel mondo la parte degli incolti, e sotto la spinta dei momenti critici dell'esistenza, la nascita, il cibo, la fatica, l'amore e la morte, avevano costruito un sistema di risposte, cioè una vita culturale, formando così, di fronte alla tradizione scritta della cultura egemonica, la tradizione orale del loro sapere. La cultura egemonica aveva cercato di raggiungerli e di padroneggiarli attraverso il cattolicesimo popolare: *ma essi avevano costretto lo stesso cattolicesimo e la stessa potenza della chiesa a compromessi con loro, e assai spesso a lasciar correre e a lasciar passare*. Questa drammatica storia culturale degli oppressi nessuno l'ha scritta mai: *ma occorre che qualcuno si decida pure a scriverla*⁶.

«Ma essi come persone intere, *non si erano mai rassegnati...*». Questa frase l'ho riletta infinite volte. È come l'abbozzo di un'ontologia degli oppressi, che de Martino ricorda resistenti, non passivi e vittime come spesso si era e si è abituati a concepirli. Uomini e donne capaci non solo di «domandare», di aspettare e rinnovare ogni set-

Mezzogiorno d'Italia, a cura di E. Imbriani, Università del Salento, Lecce 2013, pp. 417-430.

6 E. de Martino, 1952, *Una spedizione etnologica studierà scientificamente la vita delle popolazioni contadine del Mezzogiorno. Importanti sviluppi della iniziativa Zavattini*, "Il Rinnovamento d'Italia", I, 1° settembre, p. 3; i corsivi sono miei.

timana col gioco del lotto – come aveva scritto Croce riferendosi al «popolo napoletano» – il sogno di una vita migliore, ma anche di immaginare gesti critici, poetiche dell'esistenza e della resistenza che avrebbero costretto le culture egemoniche – il cattolicesimo, in questo caso – a compromessi. Chiudere un occhio, «lasciar passare», è un principio che le culture dominanti hanno d'altronde ovunque imparato ad applicare se volevano continuare a esercitare indisturbate la propria egemonia: questo passaggio colora il concetto gramsciano di una nuova sfumatura, e in riferimento ai gruppi subalterni permette di dire, con una formula tratta da Fanon, che essi sono sì dominati, ma mai del tutto addomesticati.

De Martino invita però a guardare anche in un'altra direzione, tutt'altro che secondaria. Le risposte dei contadini e dei braccianti sotto il peso oscuro della miseria e dell'oppressione erano la manifestazione di una autentica storia culturale, che nessuno si era mai però dato la pena di descrivere e studiare se non appiattendola nei termini di rottami e relitti, di folklore e di tradizioni. De Martino quel compito lo assume come obiettivo fondamentale della sua etnologia: non più appagata dal calmo repertoriare oggetti e dati che avrebbero trovato solo nei musei la loro collocazione, ma chiamata ora a dar conto delle forme altre della cultura, della memoria, della cura, e soprattutto dell'esperienza concreta delle persone nelle quali i rapporti di forza e di senso si manifestano e si attualizzano.

È da questi presupposti che scaturirà un aspetto che voglio qui subito evocare, e che parla direttamente a noi contemporanei là dove, nello spiegare circa dieci anni dopo il ruolo dell'assistente sociale che lo aveva accompagnato nell'indagine condotta sul tarantismo (Vittoria de Palma), torna – nell'*Appendice* firmata proprio con de Palma a *La terra del rimorso* – sulla necessità di considerare i soggetti etnografici non più meri «documenti per una ricerca storica» ma «persone vive»⁷. Non basta più chiedersi, come aveva fatto Lévi-

7 E. de Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 253.

Strauss, «Che cosa siamo venuti a fare qui?», bisognava ora che la voce e i gesti di coloro che l'etnografia voleva incontrare cominciassero davvero a vivere nella storia, la stessa che un'etnografia critica e materialistica intendeva ricostruire e interrogare.

È solo un'altra traccia di quel *modus operandi* che vede de Martino prendere e riprendere nel corso degli anni questioni per lui decisive in articoli sparsi in una miriade di riviste e quotidiani che, sebbene privi di veste accademica, contribuivano a scolpire, *par petites touches*, la forma del sapere antropologico italiano. Del resto, già in *Morte e pianto rituale*, apparso tre anni prima, era stato richiamato il tema dei *soggetti etnografici* ai quali l'autore riconosceva il suo immenso debito auspicando, un istante dopo, che presto essi si liberassero dal «nefasto privilegio di essere ancora in qualche cosa *un documento per gli storici della vita religiosa* del mondo antico»⁸.

De Martino sembra qui suggerire che l'antropologia fino ad allora era esistita solo perché a una parte dell'umanità era stato assegnato appunto il ruolo di *documento*, di mera testimonianza di un passato più o meno lontano, di conflitti fra opposte *scelte culturali* che ora, come lamento, si levava da culture minori, sconfitte e agonizzanti come alla fine del giorno su un campo di battaglia.

8 L'intero passo afferma: «Ci sia infine consentito di ringraziare qui pubblicamente – e non importa se questo ringraziamento non raggiungerà coloro a cui è destinato – tutte le contadine lucane che di buon grado ci fornirono le informazioni richieste, piegandosi alla ingrata fatica di rinnovare davanti ad altri, nella forma del rito, il cordoglio per i loro morti: strumenti, esse, di una scienza che non intendevano, e per la quale tuttavia pagavano senza saperlo un umile tributo di dolore. Per queste povere donne che vivono negli squallidi villaggi disseminati fra il Bràdano e il Sinni, non sapremmo disgiungere il nostro ringraziamento dal caloroso augurio che, se non esse, almeno le loro figlie o le loro nipoti perdano il nefasto privilegio di essere ancora in qualche cosa un documento per gli storici della vita religiosa del mondo antico» (E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, 1958, pp. 4-5).

Gli anni che vanno dalla Seconda guerra mondiale alle ricerche condotte in Lucania sarebbero stati il crogiuolo di una maestosa maturazione teorica dove tutto si dispiega con crescente chiarezza, nel segno di quella che appare a tratti come la volontà di non perdere nulla delle connessioni che era andato costruendo sin dagli anni di *Storicismo e naturalismo*, e dove i nuovi temi di indagine sono anche un corposo progetto metodologico per un'antropologia a venire.

A quel libro, «concepito e scritto durante gli anni della dittatura», torna ad esempio nel denso saggio del 1953, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, vero e proprio lavoro-ponte nel quale de Martino non solo enuncia le ragioni della sua scelta teorica (quella di diventare etnologo non perché mosso da una attrazione per l'esotico ma perché, proprio da storico, si era reso conto che tra i fili dell'analisi mancava quello fondamentale del *mondo primitivo*), e dove – come in un compasso che si allarghi a includere aree via via crescenti di riflessione – da un lato torna al decisivo tema dell'angoscia territoriale, analizzato in un saggio pubblicato l'anno prima⁹, dall'altro critica un passo di Croce, nuovamente discusso nel 1962, in *Simbolo furore valore*.

Incontriamo qui un procedere che interpella il lettore, perché dopo aver espresso la sua critica, de Martino riconosce che Croce aveva avuto ragione nel considerare inaccettabile la «tesi più speculativa» de *Il mondo magico*, quella cioè secondo cui era necessario immaginare una «periodizzazione e una storicizzazione delle categorie»¹⁰. Un oscillare che sembra voler fare un passo indietro accoglien-

9 E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale del mito Acilpa delle origini*, "Studi e materiali di Storia delle religioni", XXIII, 1951-1952, pp. 51-66. Il testo sarebbe stato riprodotto nella successiva edizione de *Il mondo magico*.

10 «Tuttavia strettamente intrecciata alla tesi fondamentale del dramma storico della presenza in crisi (o dell'angoscia della storia e del correlativo riscatto culturale) vi era, nel *Mondo magico*, anche una tesi più propriamente speculativa, e cioè che nelle civiltà etnologiche non potevano giovare per l'interpretazione le normali categorie storiografiche, poiché queste presuppongono la pre-

do le riserve del maestro dopo averne però e per intero mostrato i limiti e l'essere ancora un rappresentante di quello storicismo e di quell'etnologia borghese che egli andava ormai combattendo in modo radicale. Ma il prendere distanza dalla sua «tesi più speculativa» nasce forse anche da altre ragioni, non ultima la preoccupazione che la storicizzazione delle categorie, la loro relativizzazione storica, avrebbe aperto una breccia nei confronti del relativismo culturale: traccia di un'esitazione alla quale tornerò più innanzi.

Il passo preso di mira è quello in cui Croce parlava di uomini che della storia «ne sono attori e uomini che nella storia stanno come passivi», là dove operava la distinzione «tra uomini che appartengono alla storia, e uomini della natura», tali cioè solo «zoologicamente» ma «non storicamente» e verso i quali si esercita «come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli...». Comprendiamo facilmente perché un tale discorso veniva respinto vigorosamente quando leggiamo la frase seguente: «si tenta certamente, dapprima, e ci si sforza, di *svegliarli a uomini*, mercé delle conversioni religiose, della dura disciplina, della paziente educazione e istruzione, e di stimoli e castighi politici, che è ciò che si chiama l'incivilimento dei barbari e l'inumanamento dei selvaggi»¹¹.

Non c'è quasi bisogno che de Martino aggiunga il suo commento critico, perché le parole di Croce, scritte tra il 1945 e il 1948 e pubblicate un anno dopo la comparsa de *Il mondo magico*, si condannano da sole. Sono quasi un atto mancato che tradisce e rivela «in

senza come un dato deciso e garantito, laddove nelle civiltà etnologiche la presenza sarebbe ancora da fondare, e starebbe come un "compito". Debbo francamente riconoscere che questa tesi, che comporta in ultima istanza la storicizzazione e la periodizzazione delle categorie, è insostenibile e da lasciar cadere, senza alcun danno sostanziale per la tesi storica, che resta valida e suscettibile di sviluppo» (E. de Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, "Società", IX, 3, 1953, p. 10).

¹¹ Il passo è ripreso da B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari-Roma 1949.

tutta la sua spietata crudeltà l'ideologia borghese verso i popoli coloniali, con i quali certamente non ci può essere in questo rapporto pratico di dominio, scrive de Martino, comunanza di memorie e comprensione storica effettiva»¹².

Ho ripreso questi passaggi anche perché essi offrono spunti per comprendere l'idea di cultura e di storia che de Martino va forgiando contro altri modelli e altre tradizioni.

L'immagine di quella «umanità di raccoglitori e di cacciatori seminomadi, per la quale *la storia si manifestava*, fra l'altro, *nella necessità di peregrinare alla ricerca del cibo*», è a questo riguardo potente: dice di come de Martino pensi la storia e intenda riconoscerla nel gesto più elementare e radicale, quello del nutrirsi, quello del sopravvivere, e di come, anche in un orizzonte di vulnerabilità, reso più esposto dall'inoltrarsi in un territorio ignoto, *l'esercizio della presenza*, il comportamento sociale, il riscatto, trovavano il modo di palesarsi attraverso la riconfigurazione («riplasmazione») mitica di una terra sconosciuta e in quanto tale carica di insidie, dove ad ogni sosta sarebbe stato piantato il palo simboleggiante il centro del mondo, e ricostituita una pur provvisoria «patria culturale»: l'effimero ma decisivo centro del (loro) mondo.

De Martino non si accontenta però di individuare in quel gesto il ripetersi metastorico del mito, o di riconoscervi il grado zero della destorificazione rituale: per lui è l'intera civiltà Aranda, ogni sua espressione, a poter essere considerata come *un sistema organico di riscatti della presenza nei momenti critici dell'esistenza*. La cultura è dunque questo (o semplicemente non è), e mi sembra legittimo affiancare a questo passaggio un'idea che avrebbe espresso più tardi Éric de Rosny, etnologo e gesuita, osservando, nel corso della sua straordinaria etnografia in Camerun, che a differenza delle cerimonie tradizionali enfaticamente celebrate con danze pubbliche, è piuttosto nel corso della notte e al cospetto della cura realizzata dal suo

12 De Martino, *Etnologia e cultura nazionale*, cit., p. 7.

maestro Din, un guaritore pigmeo, che egli incontra finalmente e misura per intero ciò che è *la cultura*: perché la seduta a cui assiste, rivolta a guarire dall'angoscia un paziente, a proteggerlo e a riscattare la sua presenza dalle minacce a cui rischierebbe di soccombere, «non cerca di dimostrare l'esistenza di una cultura africana *ma è l'esercizio stesso di questa cultura in una delle sue funzioni principali: la guarigione*»¹³.

De Martino sembra non accontentarsi ora di riconoscere alla cultura questo nucleo ontologico (il suo essere cura, riscatto, protezione) che sembrava emergere dalla vicenda del mito Achilpa: la cultura non può essere concepita se non pensando gli uomini e le donne delle civiltà etnologiche come persone intere, con una propria e radicale «volontà di storia umana»¹⁴. Che sia la prossimità sperimentata con i braccianti e i contadini incontrati nelle sedi sindacali di Bari e di Lecce nel corso di «importanti esperienze umane» a offrirgli ora il lievito di un'*altra* etnografia, in grado di incontrare una storia culturale costruita fra le ombre di minacce sempre incombenti, non costituisce un passaggio secondario. Quasi che il senso del magismo, indagato sino a quel momento attraverso lavori realizzati da altri studiosi, lo si possa cogliere in tutta la sua complessità solo nella misura in cui si riesca a ricordare, accanto alle condizioni di esistenza che ne definiscono la scena e l'operare, che i protagonisti del mondo magico *partecipano di un divenire storico*, scandito da lotte, miserie e risentimenti infiniti.

È in questo caos di terra e di corpi (quello che si leva negli stretti della Rábata, o dai corpi esausti di braccianti sorpresi a dormire alla luce della luna) che de Martino incontra *in vivo* una cultura che – come difesa e come riscatto – si presenta animata da una particolare tensione.

13 É. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala (Cameroun)*, Plon, Paris 1981, p. 23. Il corsivo è mio.

14 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 132.

In una breve nota a commento delle fotografie di Pinna e relative al Materano, de Martino riprende l'idea di un *magismo obbligato* e scrive: «Sulla creta del suolo si muovono inquiete figure di donne, che sembrano sospinte da una continua tempesta [...] *La precarietà dell'esistenza costringe* a ricorrere alla magia, agli incantesimi, agli scongiuri»¹⁵. In un altro articolo, la «storia culturale» sembra d'altronde esibire spasmi che i musei del folklore non possono più contenere:

In realtà io ho cercato, nel corso del mio viaggio, di intendere il movimento del mondo popolare lucano dal passato più remoto al presente e oltre, e ho voluto soprattutto rendermi conto della storia culturale che è alle spalle di questi uomini, e che concorre a spiegare la loro situazione attuale e a illuminare il loro destino futuro. E parlando del tema della nascita sventurata continua: «La lezione di Palena racchiude questi due versi, che mi sembrano bellissimi: “Quella fascia in cui fui fasciata era tessuta di malinconia”. E ancora a Sturno [...] “Sto a questo mondo come se non ci si stesse, essere scritto nel libro degli spersi”: questo pensiero sarebbe, per i nostri esistenzialisti, una buona occasione per ragionare sulla struttura dell'esistenza. Ma i due versi del canto di Sturno, e in genere il tema popolare della nascita sventurata, mi sembrano solo il documento di una situazione storica definita, il lamento per una condizione che ripugna alla natura umana. Il canto di Sturno mi ha riportato alla memoria la *Geworfenheit*, la deiezione dell'esserci nel mondo, teorizzata da Martin Heidegger. Ma in questa teorizzazione si attribuisce a una situazione storica definita il carattere di un momento essenziale della natura umana, e si apre con ciò la via a un completamento teologico. Quando il bracciante Luigi Dragonetto mi disse i suoi versi nella camera del lavoro di Irsina, io e lui formulammo mentalmente un completamento, ma non propriamente teologico, sebbene rivoluzionario»¹⁶.

15 E. de Martino, *Vita e morte dei contadini lucani*, “Comunità”, VII, 18, 1953, pp. 5-7. Il corsivo è mio.

16 E. de Martino, *Note di viaggio*, “Nuovi argomenti” I, 2, 1953, pp. 47-79.

È legittimo affermare che in queste pagine de Martino non può più distinguere la questione religiosa e antropologica della cura, della protezione magica, dalle domande che sorgono dalle condizioni materiali di esistenza dei suoi interlocutori e delle sue interlocutrici. Se l'analisi esistenziale e i puri cristalli della fenomenologia si accontentano di identificare la deiezione e l'ombra oscura della condizione umana, de Martino e il bracciante riconoscono invece nei versi che raccontano di uomini *spersi* e di neonati avvolti nella malinconia l'urgenza di un ben diverso «completamento».

Come si mantiene, fra le rovine di questi corpi, la «presenza»? Come il sacro, il rituale magico-religioso, ne assicurano la protezione? Come si articolano rapporti di senso e rapporti di forza in queste persone? In fondo, le stesse domande de *Il mondo magico* tornano ad interrogare de Martino, ma questa volta lo fanno sul teatro di nuove giunture, non molto diverse da quelle esplorate da altri autori in quegli anni guardando ai culti di possessione nel contesto della colonia e delle dinamiche religiose della cristianizzazione.

Quando la fine di un tempo non lascia presagire la nascita di un tempo nuovo.

Come mostra Fabre nell'articolo già ricordato, è questa la prospettiva intrapresa dagli autori che de Martino convocherà al tavolo del tarantismo: Leiris e Métraux, i quali analizzano entrambi culti di possessione (lo *zar* nel primo caso, il *vodù* nel secondo) nati come soluzione sincretica all'incontro fra tradizione africana e cristianesimo (etiope nel primo caso, cattolico nel secondo)¹⁷. Dentro il nuovo

17 Sul *vodù*, de Martino cita – oltre a Métraux – anche il lavoro di Maya Deren e quello di Louis Mars (psichiatra haitiano, quest'ultimo, e autore di una originale formulazione dell'etnopsichiatria). Anche Bastide viene ricordato, ciò che non sorprende dal momento che Bastide è fra i protagonisti di quell'articolazione fra condizione razziale, marginalità economica, religione e psicopatologia che attraversa in quegli anni il campo di riflessione di de Martino. A differenza dello *zar* e del *vodù* (o, pensando a società islamizzate, del culto *hamdacha* in Ma-

amalgama, è però impossibile discernere l'autonomia dell'una e dell'altro, e questa indiscernibilità non risparmia la psicologia e l'esperienza degli adepti: nei confronti dei quali sarà inutile chiedersi se essi recitino la loro perdita di coscienza o se questa sia invece autentica. La «commedia rituale» (Métraux) mette fine a queste false opposizioni e rivela invece i modi codificati in cui la «presenza» può abdicare senza il rischio di perdersi.

Il ruolo decisivo che de Martino assegna alla nozione di presenza e di crisi della presenza non rappresenta l'abbandono di una prospettiva a vantaggio dell'altra quanto piuttosto l'*articolazione* virtuosa di orizzonti eterogenei, in un senso non molto lontano da quello attribuito a tale termine da James Clifford. Lamento funebre, cura rituale, sciamanesimo, ecolalia, schizofrenia, «apocalisse degli oggetti», disegnano il territorio dove l'antropologo napoletano s'incammina consapevole che «la storia di una società [...], la genesi dei sistemi simbolici e le esperienze esistenziali che prendono forma all'interno di questi ultimi» costituiscono un complesso unico, osserva Fabre, dove «nessun livello domina sugli altri, nessuno di essi rappresenta l'istanza ultima, *perché la verità del sociale sta nella loro articolazione*»¹⁸. Senza potermi trattenere a lungo su questo aspetto, mi preme evocare qui la genialità del metodo demartiniano, ben colta da Fabre, che proprio a questa indiscernibilità guarda come al motivo che ispirerà ogni opera successiva, fino a quella incompiuta de *La fine del mondo*.

Se il progetto epistemologico demartiniano (cercare la verità del sociale nell'articolazione fra livelli storici, simbolici ed esistenziali) si congiunge coerentemente con la scelta di occuparsi di magismo e di stregoneria mentre guarda alla condizione sociale dei subalterni, e con il principio metodologico ed etico di non immaginare come

ghreb o di quello *ndoep* in Senegal), il tarantismo però soccomberà, disperdendosi sotto la spinta di un'altra egemonia, quella medica, in rivoli molteplici e invisibili.

18 D. Fabre, *Un rendez-vous manqué*, cit., p. 223. Il corsivo è mio.

meri documenti storici i soggetti etnografici, la volontà di considerare come persone intere i braccianti e i contadini incontrati in Puglia e in Lucania riflette forse anche un'ansia personalissima (una supplica ai posteri, oserei dire): quella di essere considerato lui stesso come una persona intera...¹⁹, un aspetto che riprenderò nelle conclusioni. Prima però intendo percorrere brevemente un altro passaggio.

Il destino delle tecniche del sacro (del sacro come tecnica), degli infiniti annodamenti fra esistenza quotidiana, storia religioso-culturale e vicende politico-sociali, e del dramma di una presenza esposta al rischio di disunirsi malgrado gli argini offerti dagli «istituti culturali», sono al centro degli interessi di Ernesto de Martino – lo abbiamo già ricordato – lungo tutta la sua ricerca. Ne è documento il riferimento fatto nel corso di un convegno tenutosi a Roma nel 1964 ad un celebre culto di possessione, quello hawka, analizzato da Jean Rouch ad Accra e oggetto del celeberrimo documentario *Les maîtres fous* (1955), proiettato in Italia nel 1957. L'intervento, pubblicato una prima volta nel 1964 e riprodotto poi ne *La fine del mondo*²⁰, interroga per il singolare movimento impresso da de Martino all'argomento presentato.

Irriverente nei confronti degli schemi, dei confini, delle attese, in una conferenza dove i relatori invitati sono chiamati a riflettere sul mondo di domani, de Martino esordisce a sorpresa con una riflessione sul problema della fine del mondo, suggerendo connessioni con un dibattito ben più ampio che andava sviluppandosi dentro alvei disciplinari autonomi (politica, filosofia, letteratura, storia delle religioni...).

19 «I medici hanno fatto a pezzi il mio corpo, i critici hanno considerato solo qualche aspetto della mia anima: i filosofi la metodologia, gli etnologi la etnologia, i politici la politica, ma anche qui a pezzi e a bocconi. [...] Spero che qualche critico futuro...». Il passo è in Charuty, *Le precedenti vite*, cit., p. 13, ed è ripreso da Imbriani, *Persone intere*, cit., p. 419.

20 E. de Martino, *Il problema della fine del mondo* (1964), in Id., *La fine del mondo*, cit., pp. 69-76. Da questo capitolo sono tratte le citazioni qui riportate.

La violenza della Seconda guerra mondiale con i suoi campi di sterminio, Hiroshima e Nagasaki, ma anche le nuove minacce di una guerra nucleare, tracciano le scene di una fine del mondo che intellettuali come Anders²¹ scrutano in quegli anni ciascuno secondo la propria prospettiva. Ma nel porre sul tavolo la questione del possibile annientamento di cui la civiltà occidentale si è mostrata capace, dopo aver evocato le catastrofi del genocidio e quelle di Hiroshima e Nagasaki, de Martino si volge a considerare senza soluzione di continuo la crisi delle patrie culturali determinata dalle «rapidissime trasformazioni dei generi di vita», i fenomeni connessi alle «correnti migratorie», o i mutamenti nel rapporto col mondo che il passaggio «dalla vita contadina a quella operaia» genera nell'esperienza.

Ecco perché in quell'intervento sono evocati il romanzo di un operaio, Navel, nella cui pagine de Martino coglie la peculiare coscienza di un corpo-memoria dove sono sedimentate immagini e gesti della vita contadina (la mano della madre che sala la minestra...) e, qualche riga dopo, il documentario di Rouch sul culto di possessione Hawka in una comunità di immigrati provenienti dal Niger e installatisi ad Accra.

Non vi sono dubbi che de Martino fosse rimasto affascinato dal potere delle tecniche rituali esibite nel corso di quella cerimonia, come del resto lo era stato Jean Rouch quando si chiedeva quali fossero i «rimedi», sconosciuti alla civiltà occidentale, che permettevano ai membri della setta hawka di dominare i propri conflitti ed essere pienamente integrati nel proprio contesto di vita, tornando a mostrare il giorno dopo i loro volti sorridenti dopo aver esibito la notte prima, nel corso della cerimonia, le maschere orrende della possessione e gli stati di una violenta dissociazione. Come Rouch, anche de Martino mette in relazione l'emergere di questo fenomeno con la condizione migratoria dei suoi protagonisti, i cui

21 G. Anders, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961.

traumi e conflitti accumulati quotidianamente [...] venivano ora fatti defluire in figurazioni mitiche definite. Così il nuovo dispositivo culturale poté assolvere una funzione riequilibratrice e reintegratrice, e i disordini psichici trovarono la loro più appropriata modalità di controllo.

Di fronte al successo *terapeutico* del culto documentato dal film di Rouch, de Martino fa però un'affermazione che sembra orientare il lettore in un'altra direzione:

senza dubbio la scienza e la tecnica dell'occidente, nate da un ethos culturale particolare che è frutto di una lunga storia, costituiscono valori non soltanto universali, ma universalizzabili: tuttavia sono valori universalizzabili nella misura in cui non restano un al di là rispetto ai mondi umani che entrano con un ritmo crescente nel processo di occidentalizzazione.

Rileggendo questo passaggio ho l'impressione che la sua riflessione riveli come uno scarto. Se Rouch si era accontentato di cogliere nel violento gioco della possessione di questi giovani «venuti dalla savana» il riflesso della nostra stessa civiltà, de Martino sposta l'attenzione sul come quegli immigrati possano ora avvalersi degli strumenti di una civiltà i cui valori, la cui scienza, sono per definizione universali. Se da un lato questa riflessione sembra suggerire che quei culti e quelle pratiche sono destinati, prima o poi, a svanire, dall'altro con queste parole de Martino sembra allontanarsi dalla prospettiva suggerita da Rouch, per il quale era la civiltà occidentale a mostrare i suoi limiti e ad ignorare tecniche e rimedi la cui efficacia quelle immagini avevano mostrato al di là di ogni ragionevole dubbio.

In altre parole, se per Rouch si tratta di capire il segreto che celano i rimedi di questi immigrati giunti ad Accra, ignoti all'Occidente e in grado di governare gravi disordini psichici, per de Martino la questione è piuttosto in quale misura essi possano appropriarsi delle tecniche *universali* dell'Occidente in un contesto dove la (violenta)

prossimità realizzata dalla colonizzazione rendeva queste ultime di fatto ancora inattingibili.

Sul tema della inaccessibilità di immaginari, valori, tecniche è possibile proporre un confronto con un altro autore. Qualche anno prima, in un articolo scritto con G ronimi, Fanon aveva commentato l'impossibilit  per le donne algerine di identificarsi nelle figure di un test psicologico (il T.A.T.) elaborato anni prima negli Stati Uniti²², dal momento che la realt  rappresentata da quei personaggi, da quei beni e da quegli spazi era una realt  inaccessibile ai colonizzati: una realt  nella quale essi, costretti a vivere in un mondo diviso, manicheo, non potevano identificarsi. Fanon e G ronimi sembrano alludere qui ad un problema vicino a quello sollevato da de Martino: il valore dei saperi e delle tecniche (diagnostiche in questo caso) non ha il suo limite nella ben diversa epistemologia che li ha fondati, ma nel fatto che essi non sono ancora accessibili alle popolazioni dominate. Fanon avrebbe, pochi anni dopo, e proprio sul tema dei culti di possessione, auspicato che alle cavalcate del vod  e ai combattimenti mistici contro spiriti invisibili si sostituisse la sola lotta autentica: quella contro il colonizzatore.

Anche per Fanon, saremmo tentati di concludere, la cura e l'integrazione sociale che questi riti garantiscono sono effimere, e solo rischiano di occultare altri conflitti, senza per altro realizzare quella consapevolezza della condizione umana che   propria dell'umanesimo occidentale, n  eguagliare il valore delle sue tecniche. Ma sarebbe una conclusione affrettata. Alla fine de *I dannati della terra* Fanon aggiunge:

Quell'Europa che non smise mai di parlare dell'uomo, di proclamare che non era preoccupata se non dell'uomo, noi sappiamo oggi con quali sofferenze l'umanit  ha pagato ciascuna delle vittorie del

22 F. Fanon, C. G ronimi, *Le TAT chez les femmes musulmanes. Sociologie de la perception et de l'imagination*, IV me Congrès des médecins ali nistes et neurologistes de France et des pays de langue française, LIV session, Bordeaux 1956.

suo spirito [...] Quando io cerco l'uomo nella tecnica e nello stile europei, vedo un susseguirsi di negazioni dell'uomo, una valanga di assassini [...] Se vogliamo rispondere all'attesa dei nostri popoli, bisogna cercare altrove che non in Europa [...] No, non si tratta di ritorno alla Natura. Si tratta molto concretamente di non tirare gli uomini in direzioni che li mutilano, di non imporre al cervello ritmi che rapidamente l'ostruiscono e lo guastano. Non bisogna, sotto pretesto di colmare il distacco, malmenare l'uomo, strapparli a se stesso, alla sua intimità, spezzarlo, ucciderlo. No, noi non vogliamo raggiungere nessuno. Ma vogliamo camminare sempre, notte e giorno, in compagnia dell'uomo, di tutti gli uomini²³.

Confrontando il testo di Fanon (pubblicato in Italia due anni prima e diretto a immaginare il futuro dei paesi colonizzati come definitivamente autonomo dai valori dell'Europa, dal suo umanesimo, dalle sue istituzioni, e solo se capace di ciò realmente disalienato) con quanto sostiene de Martino, sembra che in quest'ultimo l'etnocentrismo critico lo trattenga dal riconoscere che i valori dell'umanesimo occidentale, delle sue tecniche, del suo ethos sono diventati universali al prezzo di immense tragedie, e che separare «le vittorie del suo spirito» dalla «valanga di assassini» che le ha contrassegnate, è difficile. Gli orizzonti dischiusi da *Il mondo magico* sembrano, nel 1964, restringersi: e certo interroga, nello studioso dello sciamanismo e degli istituti culturali, nel teorico della destorificazione istituzionale, quella che sembra quasi una rinuncia a pensare che la perdita della presenza possa rivelare, in altri contesti storici o culturali, nuove forme e nuovi significati, che la cura e l'integrazione possano operare secondo altri principi, finendo col dare per scontato che, malgrado la loro efficacia, le tecniche e i saperi locali debbano prima o poi arrendersi di fronte al carattere «universale e universalizzabile delle tecniche e delle scienze» nate nell'Occidente: come se non sorgesse proprio qui il rischio di convertire (ed egemonizzare) altre forme dell'esperienza e della sofferenza. Tale conclusione sarebbe tutta-

23 F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, pp. 220-223.

via affrettata se si dimenticasse, in un testo breve (quello di un intervento a un convegno) che condensa in poche pagine una miriade di problemi, un passaggio che a poche righe dalla fine afferma:

A questo proposito non va dimenticato che molto cammino resta ancora da fare, e che come vi è una magia nera vi è anche un modo di intendere la scienza come tecnicismo moralmente indifferente, e quindi compatibile con il segreto atomico e con la guerra nucleare. Il problema centrale del mondo di oggi appare dunque la fondazione di un nuovo *ethos* culturale non più adeguato al «campanile di Marcellinara», ma all'intero pianeta terra [...] che sta di fatto diventando, per quanto attraverso contraddizioni e resistenze, la nostra patria culturale fondamentalmente unitaria²⁴.

La figura del contadino di Marcellinara, celebre espressione di un'angoscia territoriale analoga a quella degli Achilpa, è evocata da Ernesto de Martino a suggerire la necessità di un nuovo *ethos* culturale che trascenda il valore di quegli istituti da lui stesso esplorati negli anni precedenti e rivolti a salvaguardare le singole patrie culturali perché ora *patria culturale* è l'intero pianeta.

Si tratta di un tema fondamentale che anticipa alcune delle domande sulle forme dell'angoscia territoriale quali possiamo riconoscerle oggi non nello spaesamento di un contadino che perde di vista i suoi consueti riferimenti topografici, o di un gruppo di cacciatori nomadi che vede andare in frantumi il simbolo del suo mondo mentre attraversa un territorio sconosciuto, quanto piuttosto nella sofferenza sperimentata da ciascuno di noi di fronte al deteriorarsi dei consueti luoghi di vita determinato da incendi, inquinamento, inondazioni, desertificazione. È ciò che suggerisce la nozione di solastalgia²⁵, dove l'angoscia non nasce dall'impossibilità di operare la desto-

24 De Martino, *Il problema della fine del mondo*, cit., p. 75.

25 Tale nozione è stata proposta alcuni anni fa dal filosofo Glenn Albrecht e ha conosciuto un'ampia risonanza. Ma non meno densi sono i contributi dell'antropologia ecofemminista che sta rinnovando in modo radicale il panorama concettuale delle scienze ambientali. È per motivi di spazio che non posso

rificazione del divenire quanto dal non potersi più ritrovare nel mondo di sempre: alla *malattia degli oggetti*, ancora individuale, privata, si aggiunge ora l'epidemica *malattia dei luoghi*, percepiti come irriconoscibili, agonizzanti. L'angoscia territoriale prende oggi la forma di quella che si è presa l'abitudine di chiamare eco-ansia? Il delirio del contadino di Berna, paralizzato dal terrore di un mondo che crolla e di cui si attribuisce la responsabilità, è solo l'anticipazione del diffuso dolore e malessere che soprattutto i giovani stanno sempre più diffusamente patendo²⁶?

Il dispositivo simbolico-rituale: uno strano archivio di memorie disperse

Ho scelto intenzionalmente di vivisezionare quello che è solo un testo breve perché esso concentra molte delle linee di forza che non hanno cessato di percorrere il pensiero demartiniano. È un testo, se si vuole, dove quello che ho definito *il mordere e rimordere concettuale* di de Martino trova forse una delle sue espressioni più complesse ed articolate: e non è certo un caso che esso apra la nuova edizione de *La fine del mondo*, né che ad esso segua un altro contributo decisivo, *Apocalisse del terzo mondo e apocalisse europea*²⁷, che era stato collocato nell'*Appendice* della precedente edizione del 1977.

Per comprendere questo procedere è utile fare un passo indietro ed evocare il testo che inaugura una riflessione originale sulla crisi e i modi attraverso cui si attua la protezione da tale rischio. Ne *Il mondo magico* de Martino esplora i poteri dello sciamano come coerenti con un contesto di umanazione ancora incerto, non garantito,

qui approfondire tali contributi, oggetto di una ricerca in corso.

26 Che de Martino colga in queste ansie un fenomeno quanto mai moderno è fuori discussione. Al cospetto della letteratura contemporanea, il meno che si possa dire è che egli anticipi buona parte dei temi oggi al centro di un vasto dibattito: cito a titolo d'esempio i lavori di D. Danowski e E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, e di L. A. Ogden, *Loss and Wonder at the World's End*, Duke University Press, Durham and London 2021.

27 E. de Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 77-88.

sempre esposto alla perdita della presenza. Rifiutando con tenacia il verdetto di quanti avevano attribuito allo sciamano il carattere di un soggetto nevrotico o psicotico in grado al più di mettere al servizio del gruppo la sua condizione psichica, egli intende esplorare i suoi poteri all'interno della polarità opposta al rischio di perdita della presenza e alla malattia: quella della reintegrazione.

A differenza di altri autori (Lévi-Strauss, de Rosny), de Martino non sembra soffermarsi molto sull'esperienza del *dubbio dello sciamano*: lo rappresenta come «eroe della presenza», Cristo magico in grado di salvaguardare la sua comunità e proteggere il singolo individuo dalla minaccia della crisi, ma non attraversato dal dubbio sul senso del suo operare, o le ragioni segrete dell'efficacia terapeutica. Evoco questo tema in virtù del fatto che sarebbe proprio tale dimensione a permetterci forse di riconoscere a questi saperi e a queste tecniche uno statuto epistemologico finalmente rigoroso e meno riconducibile all'alveo della sola credenza (non è il dubbio il fondamento della ragione?). Non interrogando il loro dubbio come avrebbe fatto de Rosny con Din, o Lévi-Strauss con Quesalid e Matilda Cox Stevenson fra gli Zuni, né il fatto che conoscere tutto o disporre di una teoria coerente sia poco rilevante tanto per il guaritore quanto per i suoi pazienti (come ricorda più recentemente Murray Last in riferimento alla medicina tradizionale praticata nel Kaduna State, in Nigeria), de Martino è costretto a chiedersi dove origini l'efficacia e il valore protettivo di tecniche così evidentemente incoerenti, di dispositivi mitico-rituali che nella loro ripetizione sembrano *storditi* o *smemorati*:

Il simbolo mitico-rituale è la coscienza della cultura come eterno ritorno dell'identico, secondo il modello naturale. Riduzione della cultura alla natura [...] La scienza è riduzione della natura a cultura. La riduzione della storia umana all'eterno ritorno naturale ha luogo nella metastoria e d'altra parte la metastoria del mito ridischiede la storia umana, la Einmaligkeit della decisione storica [...] «Gli uomini fanno la loro propria storia, ma non sanno che la fanno». Questa è

certamente la prospettiva per eccellenza in cui si muove la coscienza religiosa. Ma lo storico non può limitarsi a segnalare di volta in volta questa coscienza ignara, offrendo una galleria di «riflessi» in cui di volta in volta è indicato che cosa propriamente si riflette. Importante è un altro punto, e cioè determinare le ragioni storiche di quel sapere, la razionalità di quella incoerenza, la funzione esistenziale positiva di tanta apparente storditezza o smemoratezza, e in ultima istanza la carica protettiva e la forza mediatrice di «stare nella storia come se non ci stesse»²⁸.

Ma si tratta poi davvero di «incoerenza» e «smemoratezza»? Che cosa dice e mormora il guaritore o lo sciamano mentre opera la sua azione rituale? La memoria storica è davvero bandita dalla scena della cura magico-religiosa o vi ritorna in forme che, proprio nella misura in cui sono spesso sapientemente occultate o rese difficili da riconoscere, suggeriscono di re-interrogare la soluzione offerta da de Martino per risolvere tale enigma, ossia il principio strutturale della «destorificazione istituzionale»?

Mi limito qui a porre il problema della coscienza storica veicolata e attivata dal dispositivo simbolico-rituale senza avere la pretesa di dargli soluzione per averlo incontrato più volte durante la mia etnografia della cura rituale dogon. L'analisi minuziosa del testo di una melopea rituale cantata dallo sciamano mi ha mostrato infatti come, nel corso del rituale, fossero rievocati e *lasciati cadere con cura* toponimi, nominati eserciti nemici e scene di battaglie, ricordate specie botaniche poco conosciute, ricordate migrazioni: ciò che, nel loro insieme, costituiva un'autentica *ricapitolazione della storia* di una comunità interpellata dall'evento della crisi individuale, dalla minaccia della sterilità²⁹. La cura rituale come singolare ricomposizione e rimemorazione del passato?

²⁸ Ivi, pp. 132-13.

²⁹ R. Beneduce, *Voir et faire voir. Des images et de leur usage dans un traitement rituel dogon*, "Cahiers d'anthropologie sociale", 17, 2019, pp. 204-226.

Forse possiamo comprendere meglio dove nasca la segreta «forza mediatrice» della «*pia fraus* dello stare nella storia *come se non ci si stesse*»³⁰ se ricordiamo quanto questo principio riecheggi in modo singolare le parole raccolte in un piccolo centro della Campania, a Sturno, fra gli ultimi: «Sto a questo mondo *come se non ci si stesse*, essere scritto nel libro degli spersi». Vedo qui i presupposti per riaprire un dossier di decisivo interesse, dove la possibilità di riconoscere altri profili nel teatro delle cure tradizionali passa attraverso il riesame del ruolo della «destorificazione del divenire» nel processo mitico-rituale, ma anche di questa paradossale aria di famiglia che essa condivide con l'esperienza di chi si vive ogni giorno come se non ci stesse, *destorificato*. La «pedagogia della presenza» realizzata dal magismo non dimentica mai, potremmo chiosare, le forze reali che minacciano l'esserci.

L'etnopsichiatria delle apocalissi

A mo' di conclusione vorrei evocare ancora un tema che, nella sua stessa costruzione, rinvia al progetto teorico stesso della ricerca demartiniana, anch'essa desiderosa di essere considerata intera e non smembrata malgrado il rischio di eccedere nella sua comparazione con esempi che qualcuno giudicherà forse (quasi una profezia!) «troppo eterogenei perché la comparazione sia legittima e concludente» e che «la sforzatura è evidente nel voler comprendere nello stesso nesso comparativo le apocalissi escatologiche del terzo mondo, la tradizione apocalittico-escatologica giudaico-cristiana, l'apocalisse senza escaton della cultura occidentale in crisi e le apocalissi psicopatologiche»³¹. Mi interessa ricordare questo arco che de Martino

30 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 130.

31 Ivi, p. 87. Il passo fa riferimento al controllo di una tempesta artica da parte degli sciamani, il cui operare è ripreso da un testo di Rasmussen, che de Martino così commenta: «Per restaurare la presenza minacciata e abdicante, e per impedire, al tempo stesso, che l'oltre della tempesta metta capo a un mondo che esce dai suoi cardini, occorre coraggiosamente "decidere la tempesta", esplo-

percorre dal problema del mondo magico («In realtà il problema del magismo non è di “conoscere” il mondo o di “modificarlo”, ma piuttosto di garantire un mondo a cui un esserci si rende presente. Nella magia il mondo non è ancora deciso, e la presenza è ancora impegnata in quest’opera di decisione di sé e del mondo»)³² alle apocalissi psicopatologiche, perché è lungo questo percorso che egli va di fatto costruendo, accanto alla storia delle religioni e all’antropologia, il campo di un’etnopsichiatria nutrita dalla fenomenologia e dall’analisi esistenziale.

Con una scrittura scandita da termini come *crisi*, *assenza*, *scarica*, una scrittura epilettiforme, si sarebbe tentati di dire, de Martino avvia la sua decisa critica della psichiatria e del suo diagnosticismo, come quando fa riferimento, ad esempio, «al caos delle classificazioni psichiatriche, a quella sorta di “qualunquismo” del distinguere che così spesso trascura distinzioni fondamentali e unifica arbitrariamente cose diversissime!»³³.

In questa pagina l’evocazione del «comune dramma umano» per la comprensione del dato psicopatologico sembrerebbe voler fondare l’analisi di quest’ultimo sulla vita psichica normale, e lo lascerebbe pensare anche l’affermazione secondo cui il tentativo di «spiegare il sano con il malato [...] sarebbe già malattia» (un riferimento critico a Canguilhem?). Non è facile seguire nelle pagine de *La fine* lo svolgersi di questo argomento, che spesso sembra cambiare bruscamente direzione.

De Martino non cessa però di sottolineare il «valore euristico del materiale psicopatologico». Lo fa una prima volta ne *Il mondo magico* (in riferimento all’interpretazione del dramma esistenziale), lo ripeterà infinite volte nelle pagine de *La fine del mondo*, dove sottolineata è la sua capacità di illuminare il momento del rischio ma

rare il suo “oltre” ed esprimerlo, e infine padroneggiare quel che magicamente è la tormenta, col carico delle sue figure evocate».

32 E. de Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, p. 180.

33 De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 173.

soprattutto di analizzare il rapporto fra normale e patologico da una prospettiva particolare:

Il ricorso a questo documento non significa quindi in alcun modo una confusione tra apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, ma, al contrario, rende possibile l'approfondimento, in una direzione nuova, del nesso dialettico tra normale e anormale, tra sano e malato, fornendo al tempo stesso criteri determinati per valutare di volta in volta, attraverso il documento filologico o quello etnografico, le singole apocalissi culturali con i loro rischi di recessione verso la crisi e l'effettiva potenza di reintegrazione operativa culturale che esse dispiegano³⁴

Risulta chiaro il ruolo che de Martino attribuisce al valore empirico del documento psicopatologico. Esso permette il migliore accesso alla comprensione dell'apocalittica moderna della società borghese, ma insieme permette di convocare il contributo dell'etnopsichiatria e giungere così a un giudizio storico di ciò che è normalità e di ciò che è psicopatologia («Il giudizio di normalità o anormalità psichica è un giudizio storico»). I concetti mobilizzati a questo proposito sono numerosi e densissimi (l'essere-agito-da, l'*Unheimlich*, il *mutamento pauroso* dello psichiatra partenopeo Carlo Felice Coppola, ecc.), ma voglio evocare soprattutto un passaggio dove il dialogo fra psichiatria, filosofia del linguaggio e antropologia celebra uno dei momenti più felici. È quello dove de Martino riprende la nozione di *Wahnstimmung* (esperienza di mutamento delirante in cui i significati sono eccedenti), e di un alone semantico che si dilata oltremisura. È un passaggio che racconta di un territorio dove psichiatri (Sergio Piro, particolarmente interessato alla psicopatologia dell'espressione e alla filosofia del linguaggio) ed antropologi sembrano convergere naturalmente, e dove l'etnopsichiatria demartiniana sembra offrire una perfetta cerniera dove integrare dati disparati, giungendo in un

34 Ivi, p. 555.

passaggio a evocare «l'istanza positiva del relativismo culturale»³⁵. Forse i capitoli consacrati al rapporto fra apocalissi psicopatologiche ed apocalissi culturali definiscono l'anima più segreta del progetto demartiniano. Teso nell'analisi di queste polarità (isolamento e legame sociale, crisi e reintegrazione, perdita della presenza e pedagogia dell'esserci), il suo progetto – al quale forse solo manca un'analisi delle diverse nozioni di persona di cui tener conto – continua a mostrare tutta la sua inesausta potenza interpretativa, ma anche la sua originalità metodologica, e ciò malgrado quelle (sane) esitazioni e contraddizioni che talvolta è dato incontrare. Ma è forse su un aspetto che converrà in futuro tornare: la fiducia nelle tecniche rivolte a reintegrare e a curare, negli istituti culturali, sembra talvolta incrinarsi perché de Martino è ben consapevole che «il processo del “farsi sano” che caratterizza la cultura» opera solo «sin quando questa riesce a funzionare»³⁶. Un'inquietudine, o meglio una vena melancolica che percorre, appena dissimulata, la sua opera incompiuta, e fa tornare alla mente quella racchiusa nei due versi «bellissimi» raccolti dall'antropologo napoletano in un piccolo centro abruzzese: «Quella fascia in cui fui fasciata era tessuta di malinconia».

35 Ivi, p. 183.

36 Ivi, p. 198.

NUOVI ITINERARI BIOGRAFICI, POLITICI E IDEOLOGICI, DALLA RELIGIONE CIVILE AL MONDO POPOLARE SUBALTERNO – 1930-1949

Introduzione

Le pagine che seguono offrono una presentazione dell'inventario provvisorio e una descrizione tematica dei contenuti dei documenti di un archivio recentemente messo a disposizione degli studiosi: inizialmente nominato dal sottoscritto *Fondo Vera de Martino* nei due anni durante i quali fu affidato a Marcello Massenzio e me da Vera de Martino per un primo studio¹, dopo la sua donazione all'Associazione internazionale Ernesto de Martino esso è stato ribattezzato *Archivio Ernesto de Martino – Anna Macchioro* nel momento in cui i suoi materiali venivano ufficialmente depositati pres-

1 Mi sia permesso esprimere qui, a nome di Marcello Massenzio e mio, un sincero e profondo ringraziamento a Vera de Martino e a Valentino Avvisati per la fiducia riposta in noi e, a nome della comunità scientifica di riferimento, per il gesto di mettere a disposizione della ricerca questi preziosi documenti. Un sentito ringraziamento va anche a Gino Satta, per i commenti nel merito e l'accurato lavoro editoriale, così come a Renato Ciavolella, mio padre, per la sempre utile e amorevole rilettura.

so l'Università La Sapienza. Questo saggio, dunque, è da intendersi come documento di lavoro che si rivolge a studiosi, cultori e filologi dell'opera e della biografia sia di Ernesto de Martino, sia di altri membri della cerchia familiare sua e della moglie Anna Macchioro.

I documenti presenti in questo archivio – che per semplicità chiameremo da qui in poi Fondo –, risalgono per larga parte² all'arco temporale che va dall'inizio degli anni Trenta alla fine degli anni Quaranta. Essi si presentano ora alla comunità scientifica contribuendo al processo di arricchimento delle fonti riguardanti l'itinerario demartiniano. Più particolarmente, esso copre il periodo giovanile il quale, se non meno noto, è quantomeno più scarso di fonti documentarie, al netto degli scavi archivistici effettuati da Riccardo Di Donato, Giordana Charuty e Emilia Andri sul piano biografico e intellettuale³, da Valerio S. Severino⁴ sulla traiettoria professionale e dal sottoscritto per quanto riguarda il periodo bellico⁵.

Questo saggio si sviluppa descrivendo l'inventario che ne è stato fatto, a partire da una ricostruzione di come tale Fondo è stato costituito e sistemato dal sottoscritto una volta aperto lo scatolone consegnato, nel rispetto – per ragioni filologiche – dell'ordine in cui i documenti sono stati trovati, tranne nei casi in cui dei riferimenti cronologici o delle coerenze formali, materiali o logiche hanno per-

2 Le eccezioni riguardano documenti di carattere privato o familiare, in particolare le fotografie della famiglia di Anna.

3 R. Di Donato, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Manifestolibri, Roma 1999; G. Charuty, *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Parenthèses, Marseille 2009; E. Andri, *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Transeuropa, Massa 2014.

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

5 R. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza romagnola (1943-45)*, Meltemi, Milano 2018; R. Ciavolella, *L'ethnologue et le peuple. Ernesto de Martino entre fin du monde et Résistance (1943-45)*, Éditions Mimésis, Paris-Milan 2020.

messo di ricostituire il filo della loro sequenza e ordine. La struttura dell'inventario è stata pensata per organizzare i documenti in termini temporali e tematici e al tempo stesso nel rispetto dei modi in cui i documenti si presentavano inizialmente⁶.

Oltre a una presentazione dettagliata e filologica di come i documenti sono stati trovati e di come il sottoscritto ha effettuato l'inventario qui allegato, il saggio offre anche dei primi spunti di analisi sui contenuti. Nella disamina seguente l'attenzione sarà rivolta ai modi in cui la traiettoria dell'intellettuale napoletano si inserisce nella storia filosofica, culturale e soprattutto politica del suo tempo, con particolare riguardo al rapporto tra sviluppo intellettuale e orizzonti ideologici nel periodo antecedente la svolta etnografica di inizio anni Cinquanta.

Da questo punto di vista, se è consentito anticipare qualche elemento di interpretazione generale, i documenti qui presentati riguardanti i due decenni compresi tra il 1930 e il 1950 offriranno nuovi spunti di riflessione sull'interazione – organica, ma anche dialettica e spesso problematica – tra la sfera scientifica e la sfera ideologica: due dimensioni che non possono essere distinte per comprendere il de Martino di quegli anni. È quello il periodo dello sviluppo della “religione civile” e la sua progressiva evoluzione fino alla ricerca di un legame tra mondo magico e mondo subalterno, attraverso veri e propri ribaltamenti ideologici, dall'infelice genesi fascista alla fase socialista del periodo bellico e del dopoguerra, passando dalla svolta antifascista, prima crociana e poi liberal-socialista. In questo

6 Per questo saggio e la relativa presentazione dell'inventario si è cercato di attenersi il più possibile al vocabolario archivistico così come esplicitato dal “Glossario” della Direzione Generale degli Archivi (DGA) del Ministero dei Beni culturali (<http://www.archivi.beniculturali.it/index.php/abc-degli-archivi/glossario>). In alcuni casi, esplicitati in nota, ci si è concessi qualche arbitrio al fine di rendere coerente la lettura dell'inventario di questo fondo con quella dell'inventario dell'Archivio Ernesto de Martino (<http://archivio.ernestodemartino.it>).

senso, i documenti di questo fondo potranno andare a integrare quelli già conosciuti riguardanti questo complesso periodo e che mettono in luce il legame tra ricerca scientifica e pensiero politico in de Martino: il *Saggio sulla religione civile*⁷, gli scritti della svolta antifascista, come *Il giuramento liberal-socialista*⁸ o *La religione della libertà*⁹, i documenti riguardanti la Resistenza¹⁰, o ancora gli articoli pubblicati su riviste di partito o di orientamento politico del dopoguerra. Questo fondo contribuisce così a far emergere il profilo di un de Martino che rimane in un certo senso nascosto nelle opere prettamente scientifiche, ossia quello di un ideologo e teorico politico e di un intellettuale militante, dall'impegno ideologico quasi profetico e missionario, sul fronte della riforma culturale della società a lui contemporanea.

Le pagine che seguono propongono inoltre un primo abbozzo di interpretazione dei documenti, soffermandosi in particolare su quelli che, a un primo studio, sembrano i più rilevanti e originali, soprattutto per quanto riguarda alcuni documenti di lavoro per così dire "inediti", e su quei passaggi di documenti familiari o di lavoro che permettono di gettare nuova luce o di arricchire gli studi su aspetti meno conosciuti, riguardanti soprattutto il de Martino ideologo e promotore di cultura politica. Sul piano della struttura del saggio e dell'ordine della presentazione, dunque, dopo una prima parte in cui si descriverà il modo in cui il fondo è stato costituito e

7 E. de Martino, *Saggio sulla religione civile*, inedito, 1934, Archivio Ernesto de Martino, documento 1.6, 37/24. E. Capocasale, *Gli appunti inediti giovanili di Ernesto De Martino per un «Saggio sulla Religione civile»*, Tesi di dottorato in Antropologia, Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli 2000.

8 E. de Martino, *Giuramento*, novembre 1942, in *Il Nuovo Risorgimento*, 15 giugno 1944.

9 Pubblicazione clandestina poi attribuita a E. de Martino, *La religione della libertà*, 15 giugno 1944, Centro Studi P.I.L. (Partito Italiano del Lavoro), oggi disponibile come Id., *La religione della libertà*, "nostos" n° 4, dicembre 2019: 117-136.

10 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit..

poi sistemato al fine di una più chiara analisi filologica, il saggio presenterà l'insieme dei documenti ricalcando la struttura dell'inventario, riservandosi la possibilità, per ogni parte, di identificare dei nodi tematici di interesse particolare sui quali potrà poi soffermarsi la collettività degli studiosi per interpretazioni e analisi più approfondite.

Storia di un "nuovo" archivio

Al fine di offrire a lettori e studiosi tutti gli elementi per un'analisi filologica accurata, è necessario prima di tutto ritracciare il percorso che ha condotto alla costituzione e al riconoscimento del Fondo.

L'insieme di documenti qui presentati costituisce quel che, dalla loro origine, è rimasto in possesso della moglie Anna e poi delle figlie Lia e Vera de Martino al momento della cessazione della convivenza matrimoniale di Ernesto ed Anna¹¹. Oggi depositato presso l'Università La Sapienza e donato all'Associazione internazionale Ernesto de Martino che ne è responsabile dell'analisi e delle eventuali edizioni critiche, l'insieme dei documenti è stato inizialmente presentato e consegnato il 23 ottobre del 2019 a Marcello Massenzio e a chi scrive da Vera de Martino – unica erede dell'insieme dei documenti dopo la scomparsa della sorella Lia (2019) – nella sua residenza di Velletri. Vera ci chiese di averne cura, di inventariare i documenti e di identificare ciò che potesse avere rilevanza scientifica e pubblica. L'idea di consegnarci questi documenti è maturata in Vera con la convinzione che fosse arrivato il momento di sottrarre questi documenti alla sfera prettamente privata, così da permettere ai ricercatori di gettare nuova luce sul periodo iniziale, meno conosciuto, della carriera scientifica del padre Ernesto e sulla vicenda umana sua e di tutta la famiglia in quei due decenni. Questa apertura e questo anda-

11 Nelle pagine che seguono mi permetterò di utilizzare i nomi di battesimo, come in particolare quelli di de Martino e la moglie, ma anche di altri familiari, quando si tratta di questioni inerenti documenti e rapporti privati, al fine di non creare confusione tra individui con lo stesso cognome.

re incontro agli interessi degli studiosi demartiniani sono stati espressi esplicitamente da Vera a Massenzio e al sottoscritto con la convinzione – da noi presa come impegno – che avremmo saputo cogliere, di questi materiali che si configurano come vero e proprio *patrimonio culturale*, gli aspetti che hanno rilevanza prettamente scientifica, utilizzando i documenti a carattere biografico e familiare a condizione di rispettare le memorie intime e molteplici che essi eventualmente riflettono¹².

Vera e Marcello erano d'accordo affinché fossi io a conservare i documenti e ad effettuarne una prima sistemazione e una prima analisi. Per questa ragione, lasciando Velletri e dopo un passaggio a Roma con Marcello dove abbiamo sostituito l'ingombrante scatolone con una più pratica borsa di viaggio, sono partito in treno con la valigia tra i piedi verso la Romagna, dove ho poi conservato, in luogo privato e sicuro, i documenti per circa due anni, durante i quali ho potuto studiarli fisicamente durante i miei soggiorni in Italia o a distanza in una copia digitale privata. Ciò però è avvenuto non prima di una sistemazione dei documenti e della stesura di un primo inventario: si trattava infatti di un'operazione urgente e indispensabile nell'ottica di uno studio anch'esso preliminare e poi nella prospettiva di mettere i documenti a disposizione della comunità scientifica.

Appena giunto in Romagna la notte tra il 23 e il 24 ottobre stesso ho cominciato un primo lavoro di inventariazione e lettura

12 Vera De Martino si è rivolta a noi esprimendo una fiducia, a suo dire, maturata nel corso degli scambi intercorsi con Marcello in qualità di presidente dell'Associazione internazionale Ernesto de Martino; e nei miei confronti a seguito della pubblicazione dei miei lavori sul periodo resistenziale, dando rilevanza – e questo mi sembra un punto importante per comprendere il rapporto di fiducia instauratosi – soprattutto alle modalità con cui è stata raccontata la vicenda umana del padre Ernesto, ma anche della famiglia nel suo insieme, nel romanzo *Non sarà mica la fine del mondo*, suscitando in Vera la disponibilità a riaprire e nutrire con documenti nuovi l'interesse per le vicende umane, intellettuali e politiche del padre in quel periodo.

che durerà una settimana. Ne ho approfittato per sistemare i documenti in buste di plastica e in raccoglitori, facendo però in modo di conservare la ripartizione dei documenti così come appariva originariamente nella scatola quando ho potuto aprirla per la prima volta. L'archivio fu nominato provvisoriamente *Fondo Vera de Martino* per mantenere traccia e consapevolezza dell'origine dei documenti¹³.

Per la copia digitale mi sono servito di uno smartphone e un'App (*Camscanner*) per la scansione dei documenti (tranne quelli considerati privati di Lia e Vera, o il carteggio già conosciuto e pubblicato altrove). Le copie digitali sono state effettuate prima del rioridino cronologico e tematico dei documenti originali così come presentati al momento della consegna del fondo da parte di Vera. Tutta-

13 Pur essendo sostanzialmente un sinonimo di "archivio", nell'accezione di «complesso dei documenti prodotti o comunque acquisiti da un ente (...) collegati tra loro da un nesso logico e necessario detto vincolo archivistico», il termine "fondo" permette di insistere maggiormente sulle modalità con le quali i documenti sono stati riuniti e conservati e dunque sulla sua origine. Nel nostro caso, il "vincolo archivistico" di questo fondo è costituito dal fatto che sia stata Vera de Martino ad ereditare e quindi accorpare l'insieme dei documenti di diversa provenienza (da Rosita, Vittorio, Anna, Aurelio e Lia e chiaramente anche Ernesto): personalmente, per ragioni filologiche, sarei per non sciogliere tale vincolo e dunque non diluire l'unitarietà del fondo. Per questa stessa ragione sarei propenso a utilizzare il termine "Fondo" per identificare questo insieme di documenti, al fine di non creare confusione con l'esistente Archivio Ernesto de Martino attualmente conservato da Vittoria de Palma. Dato l'"interesse culturale" dichiarabile per questi documenti, nel caso di una futura riunione del loro insieme in un unico ed esteso Archivio Ernesto de Martino, peraltro, la denominazione "Fondo Vera de Martino" permetterebbe di tenere traccia dell'origine dei documenti nonostante l'accorpamento all'insieme. Inoltre, questa soluzione permetterebbe di tenere traccia del fatto che in tale "Fondo Vera de Martino" vi sono documenti aggiuntivi e complementi archivistici non riconducibili strettamente a un lascito di Ernesto e Anna (come alcuni documenti di Vittorio), integrati posteriormente dalle figlie, soprattutto da Lia, così come del fatto che la sua conformazione è dovuta almeno in parte a un tentativo incompleto di quest'ultima di dare ordine ai documenti e di attribuire autorità.

via, anche il materiale digitale è stato in seguito riorganizzato in cartelle che riflettono la catalogazione e la gerarchizzazione dell'originale cartaceo, anche se non è stato possibile effettuare la stessa sistemazione interna delle lettere di Ernesto ad Anna degli anni 1934-35 (Serie I, Raccoglitore/Sottoserie II).

Per due anni non è stata fatta menzione del “nuovo” fondo, se non in qualche sporadico accenno al quale sono stato autorizzato da Vera e dal presidente dell'AIEdM – in quanto il mio studio preliminare di essi permetteva già un inquadramento provvisorio. Ho fatto così qualche breve riferimento ad alcuni documenti, con brevi citazioni o semplici cenni, in alcuni lavori¹⁴. In qualità di Presidente dell'AIEdM, Massenzio mi ha chiesto tuttavia di temporeggiare nella stesura delle mie interpretazioni, avendo idea di metterli a disposizione di una cerchia più larga di colleghi attraverso l'Associazione per un lungo progetto di studio e analisi collettivi, nella prospettiva di presentare edizioni critiche e studi riguardanti i documenti dell'Archivio di rilevante interesse pubblico e scientifico. Di questa idea Massenzio si è fatto promotore presso Vera, detentrica di ogni autorità morale e legale sui documenti, che si è detta disposta, nell'occasione, a depositare tale fondo archivistico presso l'Università La Sapienza sotto la responsabilità della AIEdM. A seguito di ciò e d'accordo con quanto stabilito, in presenza di Marcello Massenzio ho consegnato ad Antonio Fanelli, ricercatore della Sapienza e segretario generale dell'AIEdM, l'insieme dei documenti originali e in copia digitale con inventari provvisori allegati¹⁵ il giorno 16 febbraio 2022, come attestato da accordo firmato dalle parti. Nello stesso accordo è stato stabilito che, in qualità di autore della prima sistemazione ragionata dei documenti e dell'inventario, spettasse al sottoscritto redigere l'attuale saggio per indicare alla comunità di studiosi

14 Cfr. Ciavolella, *L'ethnologue et le peuple*, cit., p. 23.

15 La copia digitale depositata alla Sapienza e all'AIEdM al momento della consegna dell'archivio riflette già l'organizzazione cronologica e tematica.

coinvolti alcuni aspetti filologici e alcuni temi cruciali per lo sviluppo delle ricerche collettive.

I materiali consegnatici nel 2019 nel grande scatolone di forma cubica si presentavano in alcuni casi ordinati in cartelle, ma spesso all'interno di queste ultime i fogli o altri documenti non sembravano sempre seguire la giusta sequenza. Molti di essi, in particolare quelli appartenuti a Ernesto, mostrano segni e tracce di tentativi di ordinamento non completati, a mio avviso operati essenzialmente da Lia. Quest'ultima (o chi al suo posto) ha apposto il nome "Ernesto" a documenti e cartelle appartenuti effettivamente, con ogni probabilità, al padre. "Appartenuti" non significa per forza che de Martino ne fosse sempre l'autore. Si tratta di materiali tanto manoscritti (per i quali l'attribuzione di paternità è più semplice) quanto dattiloscritti. Per entrambe le categorie di documenti, autografi o meno, de Martino può essere considerato senza ombra di dubbio l'autore per alcuni, mentre per altri sembrerebbe trattarsi di bozze, scritti e materiali di altro autore, ma che de Martino, per le ragioni che cercheremo di comprendere, possedeva e spesso manipolava. Si tratta, ad esempio, di bozze di stampa da lui corrette in qualità di consulente editoriale. In ogni caso, molti documenti richiedono un lavoro filologico per comprenderne l'origine e l'autore e il legame con de Martino, ragione per la quale questa presentazione della prima sistemazione dei materiali risulta indispensabile.

Sul piano cronologico, i documenti possono essere catalogati in funzione di diversi periodi che insieme coprono un arco temporale esteso, che va dagli anni Venti, con alcune foto di famiglia, a fine Novecento, con lettere di familiari. La parte più corposa riguardante direttamente Ernesto, tuttavia, concerne due periodi distinti più recenti: il periodo 1934-37 (fidanzamento con Anna, discepolato con il futuro suocero Vittorio, elaborazione del concetto di *Religione civile* nella transizione dal fascismo al liberalismo); e il periodo del secondo dopoguerra (Storia del socialismo, ricordo della guerra, Mondo magico e mondo subalterno).

Si tratta dunque di un fondo che, nell'ottica di ricostituzione dell'insieme dell'archivio demartiniano, arricchisce la documentazione relativa ai due primi decenni di attività intellettuale e scientifica (1930-50), al momento solo parzialmente coperti dall'*Archivio Ernesto de Martino* inventariato e digitalizzato dall'Associazione internazionale omonima, e il cui originale è conservato da Vittoria de Palma, compagna di vita dell'antropologo a partire dalla fine degli anni '40. A scanso di equivoci, però, si desidera chiarire immediatamente che il "nuovo" Archivio non può essere considerato semplicemente come la *parte mancante* dell'Archivio EdM, anche se sarà da studiare l'articolazione tra i due fondi, in quanto il Fondo de Palma, per così dire, conserva documenti coevi al Fondo Vera de Martino in questione.

Per il momento sia sufficiente dire che questo Fondo, come suggerisce il nome stesso, non contiene esclusivamente documenti riguardanti l'attività scientifica o la vita privata di Ernesto, ma un insieme variegato di documenti privati o materiali di lavoro, tra i quali spiccano ad esempio fotografie di famiglia, corrispondenze di lavoro e private di Vittorio Macchioro, suocero di Ernesto, e documenti di Anna riguardanti il suo coinvolgimento nella Resistenza. È dunque da evidenziare il fatto, nel ricostruire la storia di questo fondo, che la famiglia ha fatto la scelta di convogliare, in un unico scatolone, i documenti di Ernesto con quelli di Anna e dei componenti della sua famiglia risalenti a quello stesso periodo, dando all'archivio la fisionomia di un capitolo familiare. Nel fondo troviamo dunque, in primo luogo, diversi scambi epistolari tra Ernesto e i membri della sua famiglia e di quella della moglie, oltre che a scambi tra i familiari stessi. In secondo luogo, alcuni lavori manoscritti o dattilografati: appunti, dispense, articoli preparatori, riflessioni estemporanee, e vere e proprie opere, come un romanzo, non sempre firmati, ma attribuiti ad Ernesto de Martino da chi ha tentato un primo inventario approssimativo, anche se la questione richiede un attento esame filologico e un fine lavoro interpretativo.

I documenti riguardanti direttamente Ernesto, tuttavia, costituiscono la parte più corposa dell'archivio e, come si cercherà di motivare, sono di estremo interesse culturale e scientifico: si tratta essenzialmente delle lettere inviate da Ernesto a Anna durante il periodo di fidanzamento; di note filosofiche scritte nella seconda metà degli anni Trenta, nel periodo di maturazione del concetto di "religione civile" e delle traversie ideologiche del nostro; di documenti dattiloscritti risalenti al 1947 riguardanti l'attività scientifica e politica legata al socialismo, con alcuni documenti molto interessanti ma di attribuzione problematica, tra i quali un romanzo sulla guerra; e di alcuni appunti del 1949, tra i quali spiccano gli appunti preparatori per il celebre articolo *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. Risalenti al periodo precedente il 1950, i documenti riguardanti Ernesto sono, a mia conoscenza, al momento ancora inediti, benché alcune sue lettere del periodo del fidanzamento indirizzate alla futura moglie Anna del 1934-35 siano state consultate, fotocopiate e poi parzialmente citate in maniera perlopiù indiretta da Giordana Charuty per la sua ricostruzione biografica del "primo" de Martino¹⁶, così come sono state citate o pubblicate altrove alcune lettere scambiate tra Ernesto e il suocero Macchioro presenti in questo fondo¹⁷.

16 Cfr. Charuty, *Ernesto De Martino*, cit.

17 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.

Descrizione e sistemazione generale del fondo

Quanto fin qui descritto permette di comprendere la logica con la quale l'inventario è stato pensato come diviso in due "sezioni", così denominate inizialmente¹⁸, ma ormai definibili con il termine "serie"¹⁹:

Serie I: *Documenti privati e familiari e Carteggi ed epistolari*

Serie II: *Scritti e documenti di studio e lavoro di Ernesto de Martino*

Una prima sezione raccoglie tutti i documenti (lettere personali, documenti amministrativi, fotografie, scritti, poesie, ecc.) che riguardano individualmente o collettivamente i componenti della famiglia Macchioro (Vittorio, Rosita, Anna, Vera, Lia). A questi documenti se ne aggiungono, sempre nella Sezione I, alcuni che riguardano invece il giovane Ernesto, ma sempre in relazione agli altri componenti della famiglia Macchioro, tra i quali in particolare il futuro suocero Vittorio e l'allora fidanzata Anna. La seconda sezione, invece, raccoglie tutti i documenti riguardanti più direttamente e individualmente Ernesto, essendo costituiti essenzialmente da opere inedite, appunti manoscritti, idee di lavoro scientifiche e di impegno politico e civile, anche se non manca qualche foglio volante di riflessioni esistenziali e intime dello scrittore che parla a sé stesso. Questa macro-suddivisione permette in parte di distinguere i documenti familiari e intimi da quelli scientifici, con le dovute precisazioni sulle eccezioni, e quelli

18 L'inventario consegnato all'AIEdM al momento del deposito dei materiali in Sapienza era provvisorio. Quel che è qui presentato è il frutto di un lavoro ulteriore effettuato nell'ottica di questa pubblicazione, al fine di adeguare maggiormente la terminologia dell'inventario a quanto preconizzato dalla Direzione Generale degli Archivi del Ministero e per precisare maggiormente i contenuti e la loro sequenza logica.

19 Nell'inventario preliminare della prima sistemazione, il termine "sezione" serviva a denotare la partizione dei documenti in due macro-aree. Trascrivendo l'idea secondo la terminologia archivistica, dunque, il termine "serie" sembra il più appropriato, in quanto definisce «Ciascun raggruppamento di documenti con caratteristiche omogenee, all'interno di un fondo archivistico (che) può essere articolato in sottoserie».

di interesse per così dire relazionale da quelli propriamente di lavoro di Ernesto, senza tuttavia intaccare in nessun modo l'ordinamento di tali documenti nelle diverse camicie e buste nelle quali sono stati trovati. I documenti sono stati organizzati rispettando la loro autonomia, venendo materialmente inseriti in distinti "raccolgitori" e identificabili dunque sul piano archivistico come l'equivalente materiale della "sottoserie"²⁰, a loro volta suddivise in fascicoli qualora i documenti si trovassero, già in origine, all'interno di cartelle e camicie autonome. Qui di seguito si offre una breve descrizione dei contenuti per serie, sottoserie, fascicolo ed eventualmente documento singolo, formulando delle prime considerazioni su quei contenuti che hanno interesse scientifico e identificando quei documenti che offrono nuovi spunti o evocano elementi finora sconosciuti. La presentazione apparirà necessariamente – il lettore lo tenga a mente – disequilibrata nelle sue parti: alcune sezioni del Fondo sono ampiamente più ricche di altre in termini di contenuti materiali e di spunti di interesse scientifico, mentre per altri documenti gli spunti sono esigui o poco significativi. Inoltre, si passeranno in rassegna i documenti per così dire periferici per concentrarsi sugli aspetti salienti dei documenti che gettano nuova luce sugli itinerari che hanno condotto de Martino dalla religione civile in versione fascista al socialismo e alla storia del mondo popolare e subalterno.

20 I termini "raccolgitore", che indica un'unità archivistica materiale, e "sottoserie", che indica la coerenza tematica di una sezione archivistica all'interno di una "serie", possono essere qui utilizzati indifferentemente poiché fanno riferimento a due entità (materiale e tematica) corrispondenti. Il termine "raccolgitore" non appare nel *Glossario* della DGA, ma preferiamo non sostituirlo con quello di "busta" («Unità di consistenza (...) contenitore nel quale vengono raccolti e conservati i fascicoli o – nel caso di atti singoli non raggruppati in fascicoli – in documenti sciolti») poiché, oltre ad essere stato inizialmente impiegato nella versione preliminare dell'inventario, è il termine in uso nell'Archivio de Martino.

SERIE I
DOCUMENTI PRIVATI E FAMILIARI
CARTEGGI ED EPISTOLARI

La prima sezione, classificata dunque come “serie” e intitolata *Documenti privati e familiari e Carteggi ed epistolari*²¹, riunisce i documenti del fondo che si distinguono per il loro carattere personale, talvolta privato e familiare, rispetto ai documenti di lavoro scientifico ed intellettuali riguardanti direttamente l’attività di Ernesto. Tuttavia, come apparirà chiaramente dalla disamina, tra di essi si trovano documenti d’interesse scientifico seppur non isolabili dal resto, mentre all’interno degli scritti personali stessi, soprattutto nei carteggi, si trovano spunti e informazioni di primo interesse per la ricostruzione della vicenda umana e intellettuale di Ernesto. Da questo punto di vista, come si vedrà, oltre ai vari e diversi documenti che, in maniera perlopiù disorganica, offrono spunti e informazioni nuove ma sporadiche su diversi periodi (rapporto con il futuro suocero Macchioro, scambio con Pavese, periodo bellico, aspetti familiari, ecc.), alcuni di essi appaiono particolarmente importanti nella misura in cui permettono in maniera più sistematica di meglio comprendere l’importanza del ruolo della moglie Anna nella vicenda umana di de Martino, non tanto sul piano personale e familiare, quanto piuttosto su quello intellettuale; e gettano nuova luce su un periodo cruciale nelle evoluzioni ideologiche di Ernesto come quello della fase finale della sua adesione al fascismo nel periodo di sistemazione della coppia a Bari, poco prima dunque della svolta crociana e antifascista.

21 Con il termine “carteggio” si intende una «corrispondenza scambiata tra due o più soggetti». Il termine “epistolario” ne è una semplice declinazione, usata per insistere sulla forma che il carteggio prende «negli archivi di famiglia o di persona» (*Glossario* della DGA).

*Serie I. Sottoserie 1**Documenti familiari – 1 Raccoglitore*

Questa sottoserie, convogliata in un unico raccoglitore, presenta l'insieme dei documenti a carattere più familiare e personale. Essa può sembrare forse la meno pertinente per gli interessi degli studiosi; eppure offre spunti e informazioni rilevanti sul piano scientifico. Si tratta essenzialmente di documenti sfusi, la maggior parte dei quali è stata recuperata da Vera al momento della morte della sorella Lia, che coprono un periodo storico molto ampio, che va da alcune fotografie familiari dei Macchioro degli anni Venti fino a documenti riguardanti la morte di Anna negli anni Ottanta. La lista che segue non è esaustiva ed è puramente indicativa, poiché l'inventario dettagliato di questa sottoserie non è stato effettuato (i documenti peraltro sono perlopiù sciolti e non si presentano, né ora né originariamente, in fascicoli). La lista è presentata partendo dai documenti di più debole interesse per così dire demartiniano a quelli più rilevanti sul piano scientifico.

- i. *Documenti amministrativi da ritenersi privati*, come un atto notarile alla morte di Rosita Parra, madre di Anna.
- ii. *Cartoline e lettere inviate tra familiari e alcuni messaggi di Anna ai familiari* da ritenersi di carattere privato o senza particolare interesse scientifico.
- iii. *Un albero genealogico del ramo Macchioro*, compilato da un cugino con annesse lettere risalenti al 2002. Si tratta di un documento già conosciuto in copia e utilizzato precedentemente²² e che può suscitare interesse per chi si occupa di ricerche riguardanti il ramo Macchioro, come ad esempio le vicende di Vittorio e quelle dei figli Aurelio e Anna.

22 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit.

- iv. *Esemplare dell'opera di Ernesto de Martino senior*. Si tratta di E. de Martino senior, *Cinque novelle trecentesche*, Ed. Soc. Di Cultura aspetti Letterari, Napoli 1957 (Tip. A. Caldarola).
- v. *Documenti appartenuti a Lia*. Vi si trovano gli originali manoscritti di alcune sue poesie e una lettera di Ernesto in reazione alla loro lettura, che potrebbero interessare chi rileggerà, a distanza, l'operazione editoriale che fu fatta nel mettere in dialogo poesie della figlia e inediti del padre sulla questione dell'apocalisse²³. Tra i documenti spicca poi una lettera di Lia al padre, datata 27 luglio 1958 e inviata da Cotignola. Ci sarebbe da chiedersi come mai questa lettera, giunta nel fondo attraverso Lia, non si trovi piuttosto tra le carte del padre Ernesto (potrebbe eventualmente essere una copia manoscritta, ma sembra altamente improbabile). Al di là dell'enigma, la lettera può interessare chi, come il sottoscritto, si occupi del rapporto tra Ernesto e la Romagna e si sia chiesto quale tipo di rottura si sia prodotto tra lui e Cotignola nel dopoguerra. In essa, infatti, si legge che in quell'estate del 1958 Lia passava, nella «villetta dei Montanari» che il padre doveva dunque conoscere, «meravigliosi giorni di piacere e tranquillità in una Cotignola ben diversa da quella che tu, papà, ricorderai, infatti si è rinnovata ed io ho riconosciuto ben pochi luoghi (per non dire nessuno): è un bene o un male?». Queste parole evocano implicitamente la ricostruzione del paese e quindi la distruzione che una precedente Cotignola, ben diversa, aveva subito tra il 1944 e il 1945, quando fu ridotta in quelle rovine dalle quali emerse, come «libro dell'anno zero», il manoscritto del *Mondo magico*.
- vi. *Varie fotografie familiari*. Si segnalano alcune fotografie dei Macchioro negli anni Venti, due di Ernesto in divisa militare (1933) e in borghese, probabilmente regalate ad Anna durante

23 L. De Martino – E. De Martino, *Rituali della memoria. Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, a cura di R. Altamura, Argo, Lecce 1997.

il fidanzamento, alcune della stessa Anna e altre di Lia e Vera da bambine.



Ernesto de Martino, datata a mano "giugno 1933"



Anna Luisa Macchioro, datata 1934



Ernesto de Martino, non datata



Anna Luisa Macchioro, non datata

- vii. *Alcuni documenti, conservati dalle figlie Lia e Vera, riguardanti i decessi dei genitori Ernesto e Anna.* Per quanto riguarda Ernesto, vi si trova il suo certificato di morte e un foglio scritto probabilmente da Lia nel quale, nel trascrivere come in un annuncio di decesso le date di nascita e di morte di Ernesto, è citato un brano di quest'ultimo tratto, secondo quanto scritto sul foglio stesso, «da un suo appunto»:

I morti non sono morti: i loro bisogni sono diventati obblighi per i viventi, la loro memoria di sé si è tramutata nella memoria che ne portano i viventi, il loro operare si ricompone e si riplasma nell'operare dei viventi stimolato da questa memoria. E quanto a noi, i viventi, continuiamo per gli obblighi, le memorie e le opere di coloro che ci sopravvivono. Ciò però significa che l'immortalità non è un dono, ma una conquista che si identifica con la "gloria": e al pari di tutte le conquiste della persona non vale per l'individuo che conquista, ma per gli altri cui ne facciamo dono

(da un suo appunto)

Ernesto de Martino n. Napoli 1.12.1908 + Roma 6 maggio 1965.

I morti non sono morti: i loro bisogni sono diventati obblighi per i viventi, ~~la~~ loro memoria di sé si è tramutata nella memoria che ne portano i viventi, il loro operare si ricompone e si riplasma nell'operare dei viventi stimolato da questa memoria. E quanto a noi, i viventi, continuiamo per gli obblighi, le memorie e le opere di coloro che ci sopravvivono. Ciò però significa che l'immortalità non è un dono, ma una conquista che si identifica con la "gloria": e al pari di tutte le conquiste della persona non vale per l'individuo che conquista, ma ~~per~~ per gli altri cui ne facciamo dono.

(da un suo appunto)

Ernesto de Martino n. Napoli 1.12.1908 + Roma 6 maggio 1965

Appunto originale nel quale Lia trascrive una nota di Ernesto sulla morte

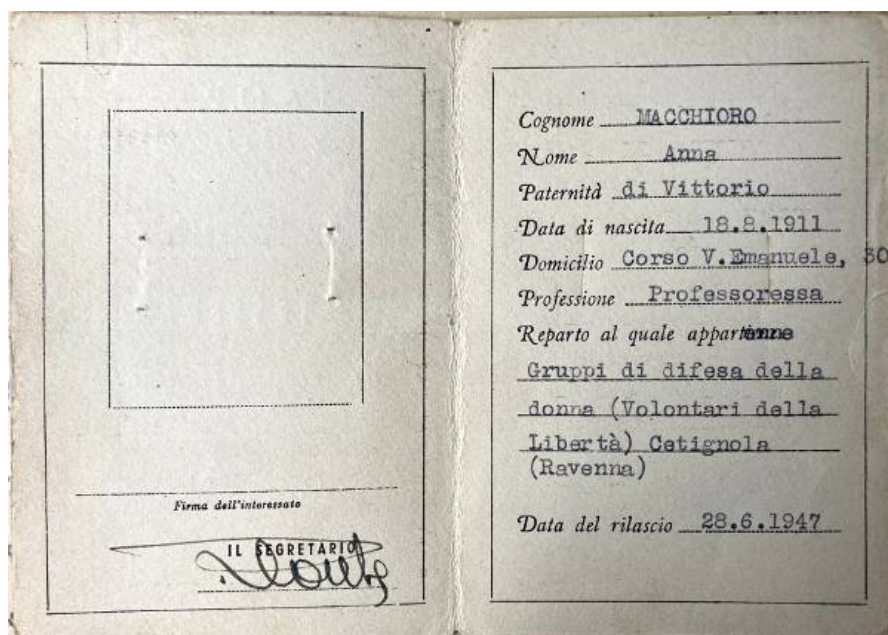
Si tratta con ogni probabilità di uno degli appunti che Ernesto preparò per accompagnare il documentario di Gianfranco Mingozzi su *La taranta* del 1962 e che appare oggi pubblicato, all'interno di un testo più ampio, dallo stesso Mingozzi nel volume *La taranta. Il primo documento filmato sul tarantismo* con il titolo *I morti non sono morti*²⁴.

- viii. *Documenti riguardanti il coinvolgimento di Anna nella Resistenza*. Nell'insieme del Fondo mancano completamente documenti riguardanti direttamente Ernesto o i familiari risalenti al periodo bellico, ma si trovano tuttavia documenti del dopoguerra che vi fanno riferimento. Essi concernono non Ernesto, ma Anna. Sono particolarmente significativi per chi si interessa al coinvolgimento di de Martino e famiglia nella lotta antifascista e per la Liberazione e prova, quando reso possibile dalle fonti disponibili, dare maggiore rilievo alla figura di Anna non soltanto come moglie di Ernesto, o figlia di Vittorio, ma anche e soprattutto come interlocutrice, spesso e volentieri dialettica, del de Martino intellettuale, ideologo e militante prima fascista e poi antifascista²⁵. I documenti in questio-

24 Ernesto de Martino, "I morti non sono morti", in Gianfranco Mingozzi, *La taranta. Il primo documento filmato sul tarantismo*, Kurumuny, Lecce 2009, pp. 49-50.

25 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit.; Marie Bossaert, *L'antropologo e la storia. Una lettura di "L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto De Martino e la resistenza"*, "nostos" n° 4, dicembre 2019: 51-60. Nel romanzo *Non sarà mica la fine del mondo* è stato possibile slegare, almeno parzialmente, la questione dell'impegno resistenziale di de Martino dalla dimensione prettamente scientifica del suo itinerario, per dare maggiore spazio e respiro all'insieme delle figure intellettuali con le quali Ernesto collaborò e spesso e volentieri si confrontò. Tra queste, è la mia tesi, vi fu certamente la moglie Anna, che ebbe nella lotta di Liberazione un ruolo autonomo rispetto al marito e che con questi assunse spesso, sul piano politico e ideologico, una posizione di interlocutrice dialettica.

ne, infatti, confermano l'importanza del ruolo e della partecipazione di Anna alla lotta di Liberazione in Romagna, al fianco ma soprattutto in maniera autonoma rispetto al marito Ernesto, e confermano molte delle attività che in essi erano già stati riconosciuti ad Anna.



Tessera ANPI di Anna Macchioro

Oltre alla tessera dell'Associazione nazionale partigiani italiani (ANPI), si trova una dichiarazione della Sezione della stessa ANPI di Cotignola nella quale si afferma quanto segue:

Anna Macchioro De Martino [...] durante la sua permanenza a Cotignola ha fatto parte del Gruppo di Difesa della Donna clandestino locale (e che) in tale funzione essa cooperò ad organizzare un certo numero di donne, dirigendo pure il servizio femminile d'informazioni per campi minati, batterie di artiglieria, passaggio di truppe tedesche e servizio di staffetta durante ai rastrellamenti operati dalle truppe nazifasciste [...]. Si prodigò pure nella raccolta di indumenti e medicinali per le formazioni partigiane, ed ospitò partigiani od elementi ricercati dai nazi-fascisti presso alla sua abitazione. Fece pure parte del comitato di Librazione Nazionale Clandestino di Cotignola in rappresentanza del Gruppo Difesa della Donna.

ASSOCIAZIONE NAZIONALE PARTIGIANI ITALIANI
SEZIONE (RIVA ESIOLO) DI COTIGNOLA

Oggetto: Dichiarazione.

Cotignola li 16/1/1950

P-10; N.

Questa Sezione A.N.P.I. sotto alla sua responsabilità, ed in seguito ad elementi positivi in suo possesso dichiara che la signora dottoressa ANNA MACCHIORO BR MARINO di vettoio attualmente residente a Roma in piazza Caterina Borgia, è che durante il periodo che va dall'estate del 1944 all'aprile 1945 abita provvisoriamente nel nostro paese.

Durante la sua permanenza a Cotignola ha fatto parte del C.D. del Gruppo Difesa della Donna clandestino locale. In tale funzione essa corrispose ad organizzare un certo numero di donne, dirigendo pure il servizio femminile d'informazione per armi, munizioni, vestiario di battaglia, passaggio delle truppe tedesche e servizio di supporto durante ai rastrellamenti operati dalle truppe neo-fasciste. Si può dire che durante il periodo di permanenza a Cotignola ha fornito informazioni e servizi di supporto ai partigiani, ed espliciti particolari ed elementi raccolti nel suo territorio presso alla sua abitazione.

Pure pure parte del Comitato di Liberazione Nazionale Clandestino di Cotignola in rappresentanza del Gruppo Difesa della Donna.

Questo apena esposto corrisponde a verità e di piena e consapevole che lo susseguente ha compiuto la sua missione con una attività patriottica e di amore patrio per l'indipendenza e la libertà del nostro paese.

In fede

IL RESPONSABILE MILITARE DEL PERIODO CLANDESTINO
di persona presente lo espose
alla Sezione

IL SEGRETARIO DEL
La R. U.



Visto quanto sopra esposto, io sottoscritto *Francesco* fu *Andrea*, ex. segretario dell'A.N. di Cotignola, dichiaro che il fatto corrisponde a verità.

Cotignola, 17.1.1950

Marmi

Dichiarazione ANPI sulla partecipazione di Anna Macchioro alla Resistenza_a Cotignola

*Serie I. Sottoserie 2**Lettere di Ernesto ad Anna, 1934-36*

Costituita da un unico raccoglitore, questa sottoserie è composta da circa un centinaio di lettere, per un totale di più di 350 facciate di pagine A4, di tre tipologie cartacee, più qualche cartolina²⁶. Esse sono scritte di propria mano da Ernesto e indirizzate alla fidanzata o novella sposa Anna, eccezion fatta per una lettera, allegata ad una missiva per Anna, indirizzata alla suocera Rosita Parra. Tali lettere risalgono agli anni 1934 e 1936, coprendo l'intero periodo di fidanzamento e preparazione delle nozze e il periodo immediatamente successivo al matrimonio (celebrato il 26 dicembre 1935), durante il quale Ernesto non aveva ancora raggiunto Anna a Bari in maniera stabile, poiché era ancora in attesa dei concorsi. Nella maggior parte dei casi le lettere possono essere considerate inedite e fino ad ora sconosciute agli studiosi, eccezion fatta per una piccola parte di esse che sono state mostrate da Vera a Giordana Charuty (e in pochi casi fotocopiate) nel quadro delle ricerche di quest'ultima per *Les vies antérieures de l'anthropologue*. Alcune lettere, soprattutto tra le prime, riportano luogo e data (con indicazione di anno secondo il calendario dell'“era fascista”), ma le seguenti, che costituiscono la maggioranza, non portano più alcuna indicazione.

Tali lettere si trovavano nello scatolone d'origine in modo completamente disordinato, per cui ho dovuto fare un lavoro di sistemazione: quando non è stato possibile appoggiarsi agli sporadici riferimenti cronologici, ho potuto ricostituire una *ipotetica* sequenza delle lettere sulla base dei contenuti²⁷, di eventuali riferimenti a fatti

26 Si tratta essenzialmente di lettere scritte su due tipi diversi di fogli A4 in carta leggermente rigida ripiegati, utilizzati a fascicolo: uno di color giallognolo, l'altro di colore più azzurrato, ai quali si aggiungono alcuni fogli di quadernone a righe.

27 Alcune lettere, ad esempio, cominciano con “Cara moglie” facendo pensare al periodo dopo il matrimonio. Il riferimento “Cara sposina” può sugge-

storici ivi contenuti e del filo logico che mi è sembrato possibile rintracciare tra una lettera e l'altra, seppur con ampi margini di errore o di sequenze alternative possibili, cosa di cui dovrà tenere conto ogni studioso che deciderà di analizzarle²⁸.

La controparte Anna, figura femminile di intellettuale autonoma

Siccome il Fondo presenta soltanto le lettere scritte da Ernesto (le uniche che Anna poteva conservare in assenza di copie), per costituire un vero e proprio "epistolario" sarebbe necessario rintracciare le lettere scritte da Anna, probabilmente custodite da Ernesto e ormai finite chissà dove. Le lettere di Ernesto sono evidentemente parte di uno scambio serratissimo e particolarmente intenso, talvolta quasi giornaliero, al quale Anna partecipò in modo se non ugualmente cospicuo, quantomeno altrettanto costante. Dal loro contenuto si evince che Anna apportasse allo scambio considerazioni autonome e per questa ragione sarebbe importante poter ricostruire un giorno la storia di questo rapporto matrimoniale come di un confronto anche e soprattutto intellettuale. Le lettere, infatti, confermano quanto è stato possibile affermare a proposito di quello che sarà, una decina d'anni più tardi, il coinvolgimento dei coniugi nella Resistenza, come abbiamo visto più sopra: ossia che Anna era vista da Ernesto come un'interlocutrice sul piano intellettuale, anche se non era pronto a mettere la moglie su un piano di piena uguaglianza da questo punto di vista. In assenza della parola diretta di Anna è tutta-

rire sia il modo in cui Ernesto si rivolgeva ad Anna a matrimonio già avvenuto, ossia al 1936, sia il modo in cui si rivolgeva a lei tra la promessa di matrimonio e la celebrazione di questo, ossia nel corso del 1935.

28 Per quanto riguarda la copia digitale del fondo depositata insieme ai materiali, come detto, le fotografie presentano l'ordine originario (o meglio, il disordine) con il quale le ho trovate nello scatolone. Non sono state riordinate con l'intenzione esplicita e cosciente di lasciare traccia dei materiali nello stato in cui furono trovati, anche perché l'ordine che ho provato a dare alle lettere non è per forza definitivo.

via possibile dare alle lettere di Ernesto una lettura *against the grain* – come gli storici fanno delle fonti coloniali o dell’Inquisizione – anche se appare evidente che Anna fosse tutt’altro che una subalterna senza voce o un Menocchio. Nelle parole e nelle reazioni spesso animate di Ernesto, infatti, è possibile scorgere implicitamente o di riflesso le prese di posizione autonome di Anna: talvolta, anche se verosimilmente espresse con delicatezza, esse dovettero essere in piena contraddizione con quelle del fidanzato, soprattutto in ambito ideologico e politico. Ciò dimostra la piena autonomia e lo spessore intellettuale di Anna, caratteristiche della moglie verso le quali Ernesto tentenna sempre fra il negarle e il riconoscerle continuando a sollecitare la fidanzata o la moglie affinché ascoltasse le sue riflessioni. Ernesto, infatti, spesso sprona Anna ad ingaggiare un dibattito intellettuale del quale tuttavia è lui, e mai lei, a porre le basi. Anna è chiamata dunque a reagire agli scritti di Ernesto, vedendosi attribuito spesso il ruolo di interlocutore con cui Ernesto voleva misurare le proprie idee, ma senza ch’egli accettasse pienamente la possibilità di un pensiero completamente alternativo e indipendente della fidanzata o moglie: l’agente primordiale della riflessione era Ernesto, mentre Anna doveva rappresentare un termine dialettico, al quale era però difficilmente riconosciuta piena autonomia.

In una lettera non datata ma posteriore al matrimonio, ad esempio, Ernesto redarguisce Anna per aver manifestato, in una sua missiva, le sue preoccupazioni riguardanti i “concorsi” apparentemente falliti da Ernesto e dunque il “futuro” della coppia, questioni che Ernesto mostrava virilmente di considerare congiunturali e periferiche. Ciò di cui lui voleva discutere era ben altro, perché ben altro preoccupava il suo spirito: la invitava piuttosto a reagire al contenuto della sua ultima lettera, nella quale egli aveva dibattuto della “religiosità degli italiani”. In altre occasioni, quando Anna aveva presumibilmente provato a manifestare il suo punto di vista autonomo o addirittura a contraddire o criticare le riflessioni del marito, Ernesto

reagiva infastidito, probabilmente preso in contropiede dalla capacità critica e dalle competenze intellettuali della fidanzata o moglie. Alcuni passaggi delle lettere, brevi ma molto eloquenti, mostrano questa tensione. In una di esse Ernesto è costretto a reagire all'accusa di Anna di considerarla una moglie stupida, cosa che egli tenta di negare. In un'altra egli afferma: «io ti ho costruito liberissima, autonoma, indipendente». Si tratta di una frase particolarmente emblematica, tipica di una volontà maschile di un rapporto di subalternità femminile che, proprio nel momento e nel modo in cui la si vuole negare, si ritrova riaffermata.

Le lettere come fonte per comprendere il fascismo di de Martino

È qui, dunque, che queste lettere, pur essendo private e potendo restare per larghi tratti nell'alveo dell'intimità e della riservatezza da non esporre agli studiosi e non pubblicare, presentano passaggi e brani che riguardano gli interessi scientifici e le prese di posizione politiche ed ideologiche di Ernesto: di questo parlavano soprattutto i fidanzatini. Questi passaggi, da estrapolare dai passaggi più privati, si rivelano fondamentali per comprendere una fase cruciale, anzi, *critica* dell'evoluzione ideologica di de Martino. Siamo in effetti, tra gli anni 1934 e 1937, in quel periodo in cui Ernesto sviluppava il suo concetto di religione civile per applicarlo, in maniera infelice, al fascismo di cui si era più che infatuato e a cui aderiva in maniera, secondo le sue parole, mistica e irrazionale; ma è anche il periodo in cui il giovane intellettuale sviluppava interessi di ricerca e soprattutto filosofici e politici che più tardi l'avrebbero condotto verso il superamento di quella posizione e verso altri orizzonti.

Le lettere in questione mi sono già state utili, in un precedente lavoro²⁹, per precisare i contorni di un fascismo del giovane Ernesto per così dire “religioso”: il regime veniva inteso come incarnazione di una *Rivoluzione* e di una *Redenzione* morale del popolo italiano; una

29 Cfr. Ciavolella, *L'ethnologue et le peuple*, cit.

fede magari laica, ma costituita appunto di credenza e adesione fideistica per andare contro la razionalità della storia e del liberalismo; una credenza nutrita di nazionalismo culturalista per riconoscere all'Italia una primazia di civiltà nel mondo. Ho altresì sostenuto che la nozione di *religione civile* applicata al fascismo che andava maturando³⁰ era da intendersi nel quadro di una più larga riflessione sul declino e sulla mancata rivoluzione morale, o *religiosa*, dell'Italia, alla quale il fascismo stesso, riprendendo (e in parte travisando) anche la *Repubblica di Dio* di Mazzini o la *Rivolta ideale* di Oriani, aveva provato a dare la sua particolare risposta³¹. In questo spazio esplicherò in che modo queste lettere confermano queste interpretazioni.

Nelle lettere inviate ad Anna, Ernesto si presenta costantemente come un adepto di una fede che combatte in “tempi torbidi” contro la razionalità e la direzione che sembra assumere la storia, riconoscendo al fascismo la forza morale virile di voler intervenire nel reale in direzione contraria grazie all'adesione irrazionale di eroi e missionari di questa fede. Ciò è esplicitato, ad esempio, in alcune lettere in cui Ernesto racconta della sua vita da professore. È il periodo di stesura, ricordiamolo, del *Saggio sulla religione civile*, della quale, come si desume, Ernesto parlava ai suoi studenti³², come altrove si deduce che lo facesse leggere anche ai suoi colleghi³³. In una lettera non datata³⁴ Ernesto afferma:

30 Cfr. De Martino, *Saggio sulla religione civile*; Id., *Polemica*, in “L'Universale”, n. 8-9, 1932; Id., *Il concetto di religione*, “La Nuova Italia”, IV, 11 novembre 1933, pp. 325-9; Id., *Critica e fede*, in “L'Universale”, n. 4, 1934; Id., *Considerazioni attuali*, in “L'Universale”, n. 5, 1934, p. 2.

31 *Le fascisme dans la religion civile ou le primitif dans le civilisé e Mythe politique et mythe anthropologique* in Ciavolella, *L'ethnologue et le peuple*, cit., pp. 62-74.

32 A tale proposito è interessante notare che la memoria dell'insegnamento di De Martino degli studenti del Liceo Torricelli di Faenza, dieci anni più tardi durante la guerra, racconta di un corso di storia e filosofia incentrato sui “mondi magici”, come se fosse abitudine di Ernesto testare i propri lavori con gli studenti del liceo.

Ho proibito ai miei alunni di chiamarmi professore, dicendo loro che sono camerata e compagno di fede, con esperienza maggiore, e con qualche dovere e gioia in più. La scuola è per me vita, scambio d'amore, una delle forme della salvezza civile che vo predicando. [...]. Uno mi dà le sue poesie, uno mi domanda per quale ragione il pianto è soltanto un fenomeno dell'uomo, molti si affollano intorno alla cattedra per domandare chiarimenti sulla Religione civile, è una simpatica gara d'amore.

In un'altra lettera, sempre non datata, Ernesto racconta dell'ultimo giorno di scuola del suo primo anno di insegnamento e riporta la sua reazione al discorso di ringraziamento al professore pronunciato dal capoclasse: Ernesto si alzò di scatto, fece il saluto romano chiamando gli allievi a fare altrettanto, e pronunciò un discorso, riportato nella lettera, sul dovere di combattere da fascisti contro la storia avendo fede incrollabile nella nuova religione. Una fede che, come emerge da numerose lettere, finalmente si afferma come redenzione di un popolo per riconoscere la sua superiorità culturale e dunque, di riflesso, la supremazia geopolitica che merita.

In una lettera datata 1° settembre XII (1934) e inviata da Bari, Ernesto condivide con Anna la soddisfazione di essere entrato in contatto con il direttore della rivista *L'Universale*, Berto Ricci, che «pubblicherà il mio articolo», riferimento probabile all'importante *Critica e fede*, articolo che muoveva contro «lo spirito critico» e la «religione della libertà» crociani, colpevoli di aver condotto il Mito al di fuori della Storia, come ricordiamo attraverso questo passaggio:

Lo spirito critico si è collocato dal punto di vista di Dio, che ignora il mito. Proprio come Dio, egli presume di conoscere il motivo di vero di tutti i miti, e ne denuncia il carattere relativo e soggettivo. Niente guerra santa, niente senso della frattura, ma una continuità

33 Pagina non collocata, che comincia con «Ancora: c'è il professore di italiano, squadrista che porta ancora i segni delle lotte, al quale ho fatto leggere il mio saggio sulla Religione civile...».

34 Lettera che comincia con «Cara Anna, la notizia della morte...».

tra il passato ed il futuro. La storia, la vera storia degli uomini pronti a scannarsi per i loro ideali, la fanno gli altri: lo spirito critico modera le energie in lotta, ne favorisce il libero gioco, e questo chiama la sua fede, la Religione della libertà³⁵.

Nella lettera in cui annunciava la pubblicazione di tale articolo, Ernesto gioiva del fatto che «purché oggi in Italia si parli di fede, in qualunque modo si parli, si troverà sempre amici». È l'incipit di una lunga riflessione sul fatto che il regime fascista abbia offerto quella fede che al popolo italiano è sempre mancata per farsi "superiore":

Parliamo di fede, oggi, con l'ingenuità (e) la freschezza, lo stupore di un popolo che l'ha mai avuta e che si risveglia da una lunga superstizione. Infatti è proprio così: gli italiani sono stati o superstiziosi o indifferenti (salvo, s'intende, la gloriosa età comunale). Credevano che questo fosse il segreto di non so quale profonda saggezza, di non so quale raffinata superiorità, ed era invece, semplicemente, la nostra miseria e la nostra rovina. Ora, d'un tratto, ci siamo trovati credenti come nessun altro popolo d'Europa, e contempliamo stupiti la nostra felicità. Sentiamo che la stella della nostra fortuna sale all'orizzonte perché ci siamo riconciliati con Dio. È finito il tempo in cui Colombo scopriva l'America per la Spagna: le nostre scoperte sono veramente nostre, ed il nostro dovere è di fare marciare il mondo con noi. Doneremo agli altri perché è vecchia consuetudine degli Italiani donare. Ma vogliamo donare da Signori, pensando anche a noi, ai nostri figli, ai nostri compagni che hanno diviso con noi l'assiduo lavoro e le pene per la redenzione. Ecco perché, vedi, l'Italia è per me una realtà troppo religiosa perché si possa dire che conviene starci a cagione del caffè troppo buono che vi hanno, o, più probabilmente, che è il paese dove fioriscono i limoni (wo die Citronen blühen). Io dico che conviene starci perché alla guardia della nostra Rivoluzione si avvicinano contadini, operai, studenti, gerarchie, e perché c'è patrimonio comune che in co-

35 Cfr. De Martino, *Critica e fede*. I riferimenti critici, impliciti ed espliciti, a Croce dimostrano probabilmente la lettura da parte di de Martino di *Storia d'Europa nel secolo decimonono* del 1932.

mune dev'essere difeso. Io dico che conviene starci perché qui nacquero nel '19 i fasci di combattimento, e qui quei fasci conquistarono Roma nel '22, e qui, ora, quei fasci guardano, con tranquilla certezza, il mondo.

La lettera continua con una lista di «tutto quello che abbiamo dovuto lottare per salvarci: indifferenza, internazionalismo, raffinatezza, politesse, estetismo, incapacità di lasciarsi trascinare da un ideale». E si conclude con un appello ad Anna affinché capisca le sue posizioni, da cui si desume che Anna non fosse così invaghita della promessa fascista quanto Ernesto, anzi. Ma Ernesto finisce per dare la colpa non a lei, ma al fatto di essere lei donna: «Le donne [...] non hanno idee che costino loro tanto quanto all'uomo: ed è per questo che sono così ostinate nel non capire».

È interessante notare che in un'altra lettera dello stesso periodo³⁶, Ernesto desidera parlare ad Anna «delle idee di tuo padre», lasciando intendere che ci sia stata una discussione a proposito della religione e della fede in Dio. Qui Ernesto spiega nella lettera ciò che ha scritto nell'articolo *Critica e fede*: ossia che si può credere nel Dio della religione, ma che per onorarlo bisogna seguire la propria modalità per farlo e questa modalità può anche non essere quella della religione per così dire tradizionale, ma può essere anche una missione civile, da adempiere come se si trattasse di una Guerra Santa: sono più o meno gli stessi principi professati nell'articolo in questione. A proposito del suo modo di intendere la “guerra santa”, in una lettera del 28 agosto 1934 Ernesto spiega ad Anna il modo differente di intendere la religione tra lui e il padre di lei: Ernesto sarebbe adepto di una “religione positiva”, tradottasi in una “religione civile”, mentre Vittorio Macchioro sarebbe un credente della “religione delle religioni”, ossia cultore di tutta la religiosità umana nelle sue diverse forme, senza una scelta precisa, cosa che lo condurrebbe a una forma di panteismo e individualismo: alla passione intellettuale, antropologica si

36 28 agosto XII (1934).

direbbe, del futuro suocero per la religiosità umana nella sua universalità si oppone, nel giovane de Martino, una fede precisa, attiva e storica, quella nel fascismo.

La fede, si sa, ha bisogno di rituali, anche se nella forma della “religione civile”. In una lettera non datata³⁷, ma facente riferimento a una celebrazione del 2 giugno (si presume del 1935), Festa dello Statuto, alla quale Ernesto partecipò «in elmetto da guerra», egli descrive la sua partecipazione con termini non certo pensati per un trattato scientifico, ma che tuttavia sembrano quasi accordarsi con quanto de Martino teorizza in quel periodo. Cosa assai importante, quel che valeva allora per la *religione civile* sembra in qualche modo accordarsi anche con quanto teorizzerà più tardi, oltre quella fase fascista, a proposito della ritualità collettiva come salvezza contro la minaccia di dissoluzione esistenziale individuale:

è strano: ma dopo queste comunioni [...] con camerati armati, sono a casa più allegro e più fiducioso: quasi come se avessi riacciuffato il segreto della vita, che nella solitudine coltiva e insidiosa minaccia ad ogni momento il dissolversi. E sento che la vera salvezza – cioè l'unica che sono capace di attingere – è quella che viene a me dall'essere nei ranghi di una formazione di combattimento, fra uomini in divisa, e, soprattutto, tra cuori che battono per una stessa ansia “civile”.

La capacità del fascismo di creare partecipazione emotiva collettiva, senso di appartenenza e senso di un destino comune attraverso la sua ritualità religiosa è evidentemente fondamentale per spiegare l'adesione di de Martino al regime.

Nell'ottobre del 1934 Ernesto aveva espresso, in un'altra lettera, la sua emozione per la commemorazione fascista, a Santa Croce,

37 Lettera che comincia con «Dolce sposina, sono di ritorno dall'assolata rivista...». Il termine “sposina” è forse da intendersi come “promessa sposa” e, così come riferimenti a una «ingenua vanità nuziale», fa propendere per una collocazione nell'anno 1935.

dei morti della Prima guerra mondiale, presentandone il sacrificio come un dovere redentore della nazione e anticipatore dello spirito fascista che si sarebbe incarnato con il regime³⁸. Il riferimento è con ogni probabilità alle celebrazioni che anticiparono la giornata del 2 novembre 1934 a Santa Croce, Firenze, quando nel *pantheon* fiorentino delle glorie italiane fu inaugurato il *Sacrario dei martiri fascisti* e un famedio per la commemorazione del Primo conflitto mondiale. Da una serie di lettere seguenti si capisce che Ernesto avesse poi avuto modo di andare a fare visita ad Anna e ai Macchioro il 2 novembre, ma che in quell'occasione litigò con la suocera Rosita Parra³⁹ proprio sull'interpretazione di quella commemorazione. Appare chiaramente che Ernesto aveva reagito "con violenza" (verbale, si desume) al fatto che la suocera avesse espresso una critica nei confronti delle modalità con cui il regime aveva ricordato i morti celebrandone il sacrificio, piuttosto che considerarne il dramma esistenziale che ciò significò per innumerevoli famiglie:

Quando io ho detto che chiederle scusa per il mio scatto equivaleva abiurare, ho voluto intendere non all'abiura delle mie idee (il che

38 «Mia cara Anna, voglio sperare che questa mia lettera...», Bari, 30 ottobre XIII.

39 Rosita Parra, ricordiamolo, era anche lei un'intellettuale di prim'ordine e donna forte e autonoma che teneva testa agli intellettuali uomini della propria famiglia. Romagnola originaria di Cotignola, nella Bassa ravennate, aveva frequentato l'Università di Bologna, dove nel 1907 aveva conosciuto il futuro marito Vittorio Macchioro ai corsi di letteratura di Giosué Carducci. Nel suo paese di origine aveva assunto un ruolo importante dal punto di vista intellettuale, al punto di redigere nel 1907 la commemorazione del cotignolese Pietro dal Rio (Cotignola 1803-Firenze ?), critico di Ovidio, Virgilio e Alfieri, commemorazione pronunciata al Palazzo Sforza di Cotignola: R. Parra, *Pietro Dal Rio cotignolese. Commemorazione tenuta nel Palazzo Sforza a Cotignola il 25 agosto 1907*, Tipografia Ferretti e C., Lugo 1907. Durante la Seconda guerra mondiale Rosita sarebbe poi stata professoressa di Storia e filosofia alla sede distaccata di Lugo del prestigioso Liceo Scientifico "A. Oriani" di Ravenna. Cfr. Ciavolella 2018, p. 40.

nessuno lo può intendere, neppure Mussolini), ma, semplicemente, intendevo dire che poiché c'è un giuramento che mi impegna a difendere quei morti in qualunque modo e contro chiunque e poiché dire che la cerimonia di Santa croce non era opportuna equivaleva ad offendere la memoria di quei morti, io ho dovuto difenderli nel modo che sai anche contro tua madre. [...] Ho giurato di difendere con la violenza quanti offendono la memoria dei camerati morti⁴⁰.

Dopotutto, in una lettera di poco successiva, Ernesto esplicitava così i suoi sentimenti nei confronti dei futuri suoceri:

è bene che tu sappia il mio vero animo verso i tuoi. Adoro tuo padre e tollero da lui qualsiasi cosa spiacevole, perché crede; con tua madre sono in rapporti di cortese e deferente amicizia, perché non crede.

Come si vedrà altrove, il Fondo offre alcuni altri spunti per sviluppare questa questione, ma qui ci si limita a sottolineare il fatto che, nello studiare il periodo di informazione intellettuale e ideologica di de Martino e dunque anche il rapporto con Vittorio Macchioro, sia indispensabile inserire nell'analisi anche e soprattutto il ruolo che hanno avuto le figure femminili.

Ma al di là della dimensione relazionale con Anna (o anche con la suocera) e del complicato rapporto del de Martino di allora con la questione di genere (da intendere comunque in relazione con il valore dato alla virilità corporea e spirituale, militare e intellettuale, nell'alveo ideologico fascista), questi scambi epistolari riflettono in pieno la modalità che ho altrove definito "fideistica" (ma potremmo dire anche "ardita"), e pure rituale e confessionale, con cui Ernesto praticava e manifestava la sua adesione pratica e spirituale al fascismo e le sue prese di posizione politiche in quegli anni.

⁴⁰ Il litigio con la suocera sarebbe andato avanti per almeno due mesi, come dimostra la lettera indirizzata a Rosita ed allegata a una missiva ad Anna, datata 5-1-XIII.

Nelle lettere indirizzate ad Anna, Ernesto dà spesso sfogo al suo astio nei confronti delle democrazie “plutocratiche” di Francia e Inghilterra, per la critica dell’aggressione italiana all’Abissinia, difesa da Ernesto con lo slogan «dateci terra da colonizzare»⁴¹ e con l’adesione all’appello di Mussolini di fare del 1935 l’anno cruciale, quello della svolta per i destini italiani⁴², e manifestando una profonda ammirazione per i discorsi del Duce sulla questione, come il Discorso ai Legionari di Eboli⁴³. In un’importante lettera non datata⁴⁴, risalente probabilmente a fine 1935 e al periodo prematrimoniale (e che riprenderemo più tardi), Ernesto sostiene di credere «fermamente che se l’Italia ha chiari titoli di missione sacerdotale nel mondo moderno, il suo destino non può essere ingrato, qualunque cosa accada». Eppure era pessimista per le sorti del Paese («com’è difficile sperare contro ogni speranza! Perché tutto è buio, buio, buio»), imputando alle forze d’Olttralpe di tramare contro l’Italia per non farle avere ciò che le spettava e di ridurre la campagna italiana d’Abissinia a compensazione minore rispetto al danno che era fatto al Paese.

La Guerra d’Abissinia, dunque. Ernesto appoggia la guerra coloniale con fervore, considerandola compimento manifesto del destino italiano di conquistare nel mondo il posto che le spetta per civiltà e di compensazione rispetto all’ingrato destino che, secondo la visione revanscista, fu fatto vivere all’Italia. Riprendeva peraltro a proprio conto la giustificazione fascista dell’aggressione come una lotta contro le barbarie e al tempo stesso di una barbarie (quella della violenza e della volontà spirituale contro la razionalità e il pacifismo)

41 Lettera non datata, probabilmente del 1935, che comincia con «Cara Anna, in questo momento ho parlato con...».

42 Lettera non datata del luglio 1935, che comincia con «Cara sposina, sono in gran daffare...».

43 Lettera non datata che comincia con «Cara Anna, ti voglio innanzitutto trascrivere il discorso di Mussolini...».

44 Lettera non datata che comincia con «Mia cara sposina, ho tra le mani le lettere...».

come mezzo per portare avanti la storia. Anzi, percepiva l'aggressione coloniale come un evento religioso e una guerra santa e di civiltà, che Ernesto traduce addirittura con l'idea millenarista di "apocalisse civile", espressione che certamente accenderà interesse negli studiosi:

Chi si ricorda più dell'Abissinia e delle necessità coloniali dell'Italia? S'accende ormai una lotta fra il principio del bene e il principio del male, fra la luce e le tenebre; una immensa apocalisse civile, una rivelazione di quel Dio degli eserciti che ho appreso ad amare e a temere [...]. Il mio stato d'animo è tale che talora mi par di sentire d'improvviso l'ululo delle sirene e il rullo dei tamburi e il suono delle civiche campane, tutto in voce di dire: «viene il regno, viene il Regno». Quell'apocalisse, insomma, che ci promette il Duce [...] nell'ultimo comunicato. Quante cose non sai, piccola Anna. Come sei piccola piccola piccola fra queste ombre gigantesche che muovono all'orizzonte!⁴⁵.

Anna non doveva essere dello stesso avviso: dalle lettere si deduce che fosse tutt'altro che d'accordo con questo spirito e che avesse confessato ad Ernesto, con timidezza ma coraggio, che la guerra in Africa avrebbe dovuto fare piuttosto "arrossire".

Le lettere come "diario" intellettuale

Come si vede, le opinioni d'ordine politico ed ideologico espresse da Ernesto nelle lettere ad Anna devono essere interpretate nella loro natura di confidenze private. Tuttavia, esse presentano contenuti che vanno ben oltre gli aspetti intimi e familiari. Peraltro, esse possono facilmente essere analizzate mettendo in relazione quel che Ernesto esprime ad Anna con quello che Ernesto stava studiando e scrivendo in quello stesso periodo. Di questo si è già detto, ad esempio, dell'articolo *Critica e fede* e del *Saggio sulla religione civile*, ma le lettere presentano anche ulteriori spunti, al punto che esse

⁴⁵ Lettera non datata, probabilmente dell'ottobre 1935, che comincia con «Cara sposina, sono ancora sotto l'impressione...».

possono assumere talvolta i contorni di un vero e proprio diario, in forma epistolare, nel quale Ernesto lascia traccia delle sue letture e interessi scientifici, dei suoi pensieri, delle sue evoluzioni e dei suoi dilemmi morali e delle sue passioni politiche e intellettuali. Sul piano più prettamente scientifico e intellettuale, Ernesto racconta ad Anna del suo modo di lavorare nel tempo libero dall'insegnamento e dalla preparazione dei concorsi, un tempo ristretto eppure fatto di ardue letture e di lunghe riflessioni di cui dà conto all'amata.

Nelle lettere, ad esempio, Ernesto annuncia qualcosa di molto significativo: un romanzo di ispirazione autobiografica e assai fascista, di cui Riccardo Di Donato aveva già desunto l'esistenza dal carteggio con Vittorio Macchioro. In una lettera del 6 gennaio 1935 Ernesto ammette di essersi deciso a far leggere il romanzo ad Anna dopo un po' di esitazione essendo ormai i due più intimi, avvertendola però che il manoscritto è poco leggibile per "varie ragioni" e lei si debba preparare ad accettare le bestemmie: «nel mio romanzo di vigorose bestemmie ce ne sono!».

Una lettera non datata risalente con ogni probabilità a un 24 maggio (si presume del 1935) ci serve a comprendere sia come Ernesto lavorasse, sia di cosa si occupasse in quel periodo⁴⁶:

Mia cara, "Emergo" in questo momento dai miei libri, [...] ancorché da un mare magnum di fogli e appunti di volumi. Non mi è riuscito celebrar meglio il 24 maggio [...]. Ho deciso di compilare, a parte, un quadernetto in cui scriverò le notizie bibliografiche sui principali argomenti.

Con ogni probabilità si tratta di un annuncio dell'inizio della compilazione del quaderno, poi sezionato in tanti fascicoli, uno per ogni argomento, che nello stesso Fondo in questione si trova con il titolo *Quid agendum?* (Serie II, Sottoserie 1), il quale, come si mostrerà, si presenta ben più che come semplice compendio di appunti.

⁴⁶ Lettera non datata che comincia con «Mia cara, "Emergo" in questo momento dai miei libri...».

Per questa ed altre ragioni, sarà opportuno analizzare insieme le lettere ad Anna e tale insieme di fascicoli ad esse coevo.

La stessa lettera continua con riferimenti ad alcune letture del periodo che evocano le fasi e gli interessi più discussi e discutibili del de Martino e del suo rapporto con la cultura fascista e quella parte della cultura tedesca che non esitò a confluire nel nazismo, in particolare il neopaganesimo del *Movimento della fede germanica* di Jakob Hauer:

[...] Il dottor Hauer, capo dei neopagani, ha fatto una professione di fede neopagana, in cui, razza a parte, concordo pienamente. Par di sentire il mio saggio sulla Religione Civile. Ho gran paura che noi Italiani non siamo maturi per una rivoluzione religiosa, e che in questa materia preferiamo vivere di rendita. Purtroppo quel che ci rovina è un eccessivo senso del comico, una assoluta incapacità a prender sul serio certe cose. Che sia proprio questa la superiorità dei tedeschi su di noi? Ho l'impressione di aver a che fare con una generazione disabituata da tempo ai grandi movimenti religiosi, attaccata, malgrado le apparenze, tenacemente alla tradizione, caparbia nel voler essere insincera e nel voler vivere di compromessi, fondamentalmente [illeggibile] e incredula. I tedeschi invece credono molto di più nel nazismo che noi nel nostro fascismo, e la prova di ciò è questa, che noi non rinunciamo a trarre dal nostro movimento nessuna ispirazione veramente religiosa: anzi, per questa parte, ci ancoriamo al cattolicesimo, e vogliamo combattere in suo nome. Se continuiamo così, perderemo la nostra battaglia.

Il teorico del neopaganesimo Jakob Hauer, come noto, una volta prosciugato, se possibile, della sua vena ideologica e dell'implicazione politica del suo pensiero, sarà un riferimento importante per la riflessione di de Martino nei suoi lavori scientifici (sarà citato ne *Il mondo magico* e nell'articolo *Intorno a una storia del mondo popolare e subalterno*), trovandosi tra gli autori proposti da de Martino e Pavese per la *Collana viola* in un periodo, quello del secondo dopoguerra, durante il quale i due sostenevano che l'Italia fosse ormai matura e

con i giusti anticorpi per riconsiderare queste opere sul piano meramente scientifico (cosa che fece attirare critiche veementi e accuse di oscurantismo irrazionalistico sulla collana e su de Martino). Ben altri tempi, comunque, rispetto a quelli del 1935 (quando il *Movimento tedesco della fede* era ancora in lizza per diventare fede di stato del regime nazista): allora, un decennio prima della sua prova di incrollabile fedeltà all'antifascismo, de Martino si riconosceva quasi nel neopaganesimo nazista – a condizione di privarlo del razzismo e di sostituire il biologismo nazista con uno storicismo che identificava la superiorità nazionale italiana in termini culturali⁴⁷. Ne invidiava quasi la capacità di farsi vera religione in Germania, a differenza del povero fascismo che doveva fare i conti con il poco piglio religioso degli italiani.

Embrioni di futuro, al di là del fascismo

Come ho cercato di dimostrare altrove⁴⁸, de Martino opererà più tardi delle svolte ideologiche genuine ed autentiche, ma conserverà sempre – quantomeno per tutta la sua prima metà di vita nella quale fu, a mio parere, più interessato all'ideologia che alla scienza – come filo conduttore un modo di pensare alla politica nei termini di una fede religiosa e al proprio ruolo nei termini di missione quasi sacerdotale, dal suo sacerdozio fascista fino alla sua concezione altrettanto eroica e rigeneratrice del ruolo dell'intellettuale nell'antifascismo. La “religione civile” si vedrà così sballottata da un versante ideologico all'altro, partendo da tali infelici e preoccupanti esordi fascisti, passando per le svolte crociate, liberalsocialiste e socialiste, per approdare, alla fine degli anni '40, al marxismo gramsciano, sempre con posizioni singolari ed eterodosse, almeno fino a quando a penderne il posto non sarà l'antropologia, ossia una riflessione più scientifica che politica, ma pur sempre corredata di un impegno civi-

47 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 75.

48 *Ibid.*

le, di un'immersione storica data dall'etnografia e nutrita di *ethos* e *pathos*. In queste peripezie, tuttavia, possono scorgersi se non elementi di continuità, quantomeno riferimenti ricorrenti e quesiti politici, ideologici ed esistenziali costanti ai quali de Martino ha cercato, in ogni fase, di dare risposta con esiti ogni volta differenti, eppure in una grande coerenza di ricerca scientifica ed intellettuale. Nelle lettere in questione, ad esempio, cominciano a scorgersi riferimenti importanti, che iniziavano a dischiudere piccoli scorci su orizzonti ulteriori rispetto alle ristrettezze ideologiche di posizioni fasciste così fideistiche. Tra questi riferimenti merita indubbiamente menzione quella delle *Lettere di un prete modernista*, pubblicate anonime nel 1908 ma poi attribuite al prete e teologo modernista Ernesto Bonaiuti, il quale propugnava per il credente la partecipazione alle vicende politiche e sociali. Nella lettera ad Anna in cui vi fa riferimento, Ernesto cita anche il proprio *pantheon*, anzi l'insieme dei suoi «proseliti [...] già morti o in via di morire»: vi è Mazzini, che si dimostra davvero figura importante per la sua religione civile e il suo repubblicanesimo dentro il fascismo, ma anche al di là del recupero che ne faceva il regime; vi è Gioberti, probabilmente per la sua religiosa convinzione di un primato morale e civile italiano; vi è Lammenais, (o meglio Pierre-Louis Robert La Mennais, 1782-1854), teorico di un cattolicesimo modernista, liberale e progressista, che gli appunti del *Quid agendum?*, coevi alle lettere ad Anna, dimostreranno essere una figura cruciale per le riflessioni demartiniane di quel periodo (Serie II, Sottoserie 1); e vi è, appunto, Bonaiuti. Ed è da questi studi che de Martino, pur restando ancorato alla sua idea di "religione civile", sembra acquisire un nuovo ottimismo che contrastava con il decadentismo e il pessimismo nei confronti dell'Italia e del popolo italiano come incapace di "credere", anche se la situazione geopolitica dell'Italia continuava a fargli credere nella guerra di civiltà del proprio paese e a percepire il fascismo e la sua promessa di gloria come l'unica speranza contro il rischio della decadenza:

Da questo assiduo studio mi si è venuta confermando la convinzione che noi Italiani siamo veramente i più adatti per intendere la Rel. civile. Basterebbe il nostro Risorgimento a darci i titoli necessari per un primato religioso nell'età moderna. Però... però. [...] Io credo fermamente che se l'Italia ha chiari titoli di missione sacerdotale nel mondo moderno, il suo destino non può essere ingrato, qualunque cosa accada. Ma intanto, com'è difficile sperare contro ogni speranza! Perché tutto è buio, buio, buio. Tutto vuol risolversi o con un aumento immenso di potenza e di gloria o con l'incenerimento della nostra povera patria. Non pare che ci sia via di mezzo.

Argomenti più precisi e gravi: baci e carezze dal tuo sposo. ¹

Ho fatto prima ieri sera ai tuoi cugini: ho trovato modo di arrabbiarmi quasi con Minuccio, il cui rebbismo in materia politica è esagerante. In fondo l'impresa di Abissinia per Minuccio è un'avventura che andrà a finire male, e la miseria finirà col soffocarci al più presto. Egli è un vero antifascista, ed io trovo che le sue espressioni offendono la mia fede. In conclusione io non dubito della nostra vittoria in Africa, sebbene non me ne celo le difficoltà. E sento il dovere di contribuire al favore di quest'idea, anche se con i mezzi che ho alla disposizione. In fondo la fede più bella è questa: sperare contro ogni speranza. (anche, se non ti dispiace, nelle cose nostre).

Lettera di Ernesto a Anna, non datata: passaggio su critica dell'antifascismo

In primo liceo scientifico il distacco è stato altrettanto intenso. È appena entrato, che il capo-classe m'ha riferito che c'era un tale che aveva preparato un discorso, e chiedeva il permesso di leggermelo. Sono corso fra i banchi e l'abruzzo (che ha l'altro è fra i migliori della classe) nel silenzio più religioso ha cominciato a recitarmi la sua composizione. Diceva che ero stato per loro come un padre e come un cruento, e che ringraziava a nome della classe di quello che avevo fatto per tutti. Prometteva, con cara ingenuità, di far meglio per il futuro e di odiare i nazisti nemici di Roma. Il tutto senza ombra di sberleffi, increspando soltanto per l'eurogione; non diceva quello che lui sentiva; con modi fucillanteschi, e con fucillanteschi pseudos. Alla fine io ho risposto in tutta spontaneità levandogli il braccio nel saluto Romano, e considerando del mio verso napoletano (ricordi?). Allora tutta la classe - sono quarantacinque - s'è levata applaudendo. È stato un momento di intensa eurogione e di profondo orgoglio per me: ho lavorato un anno, ma questo momento mi ricompensa di ogni fatica. Dopo tutto, questo volevo: che mi prendessero sul serio, ed essi mi hanno preso molto sul serio, come permetteva la loro tenera mente ed il loro tenero cuore. Naturalmente ho risposto al sermone: ho detto che il miglior modo di ringraziarli m'era sembrato quello di levare il braccio nel saluto Romano - prendendo atto di quel che mi promettevano. Ma ho detto anche che i tempi sono turbidi, e che è molto difficile, oggi, mantenere le promesse, anche perché vi tanta di promesse molto gravi. E ho detto che i tempi sono tanto turbidi, che è bene separarsi non con un carriereccio ma con un visibile accoltello. Purtroppo non ci soccorre la vecchia fede di ritrovarci in un di là, e neppure abbastanza ci piace avventurarci in borse di questo genere, come potremo a sociale prima di morire. Tuttavia, per divisi che ci vogliono gli eventi, l'opera insieme compiuta ci unisce, e qualunque cosa ci causi il futuro, al tempo vissuto insieme in buone opere nella una sorta di unione.

Lettera di Ernesto a Anna, non datata, a proposito di un discorso fascista in aula

*Serie I. Sottoserie 3**Documenti relativi a Vittorio Macchioro*

Questa sottoserie potrebbe tranquillamente fare parte di un archivio dedicato a Vittorio Macchioro e non a Ernesto de Martino, poiché i documenti che riguardano quest'ultimo occupano una parte relativa, anche se tutt'altro che priva di interesse. Si tratta soprattutto di alcuni carteggi familiari e professionali del suocero, più alcuni documenti privati e familiari, che potrebbero interessare gli studiosi dell'opera e della vita del professore triestino. Per quanto riguarda gli interessi strettamente demartiniani, ci sono da segnalare alcune lettere che potrebbero completare il carteggio pubblicato da Di Donato e Gandini nel 2015 con spunti davvero interessanti; e la corrispondenza tra Vittorio e i familiari e alcuni colleghi riguardanti il suo internamento a Sforzacosta (Urbisaglia, Marche), durante la guerra, tra cui si trovano due lettere di Ernesto. Fisicamente, al momento del deposito materiale presso La Sapienza, questa sottoserie si presenta divisa in due raccoglitori che contengono fascicoli mantenuti nel loro stato di ritrovamento. Vi si trovano parte dell'epistolario di Vittorio Macchioro e alcuni suoi appunti o riflessioni manoscritte o dattiloscritte. La suddivisione in cartelle con la quale i documenti sono stati trovati non rispecchia nessun ordine cronologico o tematico, richiedendo a chi studia (prima di un eventuale riordino), di percorrere l'insieme del raccoglitore per seguire il tema di proprio interesse. Ci concentreremo qui sulle lettere nella misura in cui alcune di esse rivestono un interesse specifico per gli studi propriamente demartiniani.

Carteggi di Vittorio Macchioro

L'insieme di lettere deve essere stato raccolto dalla famiglia Macchioro accorpendo documenti di diversa origine. Esso raccoglie, in maniera perlopiù disordinata, sia lettere scritte da Macchioro, sia

lettere da questi ricevute. In ogni caso, il fascicolo presenta solo una parte degli scambi. Per ricostituire l'insieme dello scambio, i ricercatori, se lo desiderano, dovranno cercare altrove la controparte della corrispondenza. Per quanto riguarda le lettere scritte da Vittorio, si trovano essenzialmente le lettere che egli scrisse alla moglie e ai figli, ma anche al genero, durante le sue lunghe e prolungate assenze (viaggi di lavoro, collocamenti in altre città, internamento durante la guerra) tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Quaranta. Le eventuali risposte per completare i carteggi andranno ricercate allora negli archivi di Vittorio. Per quanto riguarda le lettere ricevute da Vittorio, esse furono a lui destinate durante i suoi viaggi, nel quadro dei suoi scambi intellettuali e della sua attività scientifica ed editoriale e durante il suo internamento all'inizio degli anni Quaranta: tra queste ultime si trovano due lettere scritte da Ernesto e finora, a mia conoscenza, sconosciute.

Il fascicolo può essere a sua volta suddiviso, seguendo il suo ordine materiale, nella maniera seguente. Vi si trovano prima di tutto delle lettere del 1929 scritte dalla moglie Rosita, ma anche dai giovani figli Anna e Aurelio, e inviate a Vittorio durante i soggiorni di quest'ultimo a Praga e Berlino e poi New York. Il carteggio continua coprendo il 1930, anno in cui appaiono le prime lettere inviate a de Martino, come due copie della lettera che Macchioro gli inviò da Napoli il 27 agosto 1930, considerata la prima risposta alla prima missiva inviata da Ernesto al professore dieci giorni prima. A parte questa, le altre lettere, trovate senza ordine cronologico, riguardano il periodo tra il 1934 e il 1943 e concernono spesso questioni private (nascita di Lia, dinamiche familiari, rapporto con Rosita, attività editoriale, viaggi, etc.). Quelle indirizzate a Ernesto e in alcuni casi ad Anna, soprattutto dopo il matrimonio tra i due, devono essere state conservate da Anna. Molte delle lettere di Vittorio indirizzate a Ernesto presenti nel Fondo sono già state discus-

se e pubblicate da Di Donato e Gandini⁴⁹ sulla base di quanto inviato da Aurelio Macchioro nel 1987. Ciò fa pensare al tentativo di qualcuno (probabilmente di Lia) di ricostruire una sorta di carteggio familiare globale in seno a questo Fondo: da alcuni documenti si desume che le fotocopie presenti siano quelle che Di Donato inviò a suo tempo a Lia per conoscenza, assieme a copia del suo lavoro in preparazione di *Preistoria di Ernesto de Martino*. Oltre a permettere di arricchire il carteggio già pubblicato su *Le intrecciate vie* (del quale riportiamo la lista per praticità, vedi *Tabella 1*), queste lettere possono essere lette in parallelo, almeno per i primi anni, con gli scambi epistolari tra Ernesto ed Anna, periodo del fidanzamento e di maturazione della “religione civile”, e poi per seguire le evoluzioni ideologiche e scientifiche di Ernesto. D'altronde, è talvolta interessante integrare nell'analisi le lettere scambiate tra Vittorio ed Anna per articolarne i contenuti con quelle riguardanti Ernesto. Ma concentriamoci su quelle finora non conosciute.

Lettere inedite riguardanti Ernesto de Martino

Per chiarezza, si riporta qui di seguito la lista delle lettere del carteggio de Martino-Macchioro pubblicato da Di Donato e Gandini, con le integrazioni inedite provenienti da questo Fondo, in ordine cronologico.

Tabella 1: Lista delle lettere tra Macchioro e de Martino pubblicate in Le intrecciate vie e integrazioni di questo Fondo (comprese alcune lettere di Vittorio a Anna qualora abbiano un interesse strettamente demartiniano) per ordine cronologico (in grassetto le lettere aggiuntive, in corsivo quelle scritte da Macchioro a de Martino)

<i>Le intrecciate vie</i>	Presenza nel Fondo
1 de Martino a Macchioro (18.8.1930)	
2 Macchioro a de Martino (27.8.1930)	<i>Presente in due copie originali</i>
3 de Martino a Macchioro (23.3.1933)	
4 de Martino a Macchioro (genn. 1934)	
5 de Martino a Macchioro (21.4.1934)	
6 de Martino a Macchioro (31.7.1934)	
7 de Martino a Macchioro (2.10.1934)	

49 R. Di Donato, *Preistoria di Ernesto De Martino*, “Studi storici”, Anno 30, n.1 (gennaio-marzo 1989), pp. 225-246. Cfr. Di Donato, *I Greci selvaggi*, cit. e Di Donato e Gandini, *Le intrecciate vie*, cit.

8 de Martino a Macchioro (4.10.1934)	
	<i>Macchioro a de Martino da Benares (21.10.1934)</i>
9 de Martino a Macchioro (1.1.1935)	
	Vittorio a Anna da Benares (10.1.1935) – Vittorio si dice contento del fidanzamento con Ernesto. Appunto critico sul romanzo di Ernesto
<i>10 Macchioro a de Martino (11.1.1935)</i>	<i>Presente in copia originale</i>
11 de Martino a Macchioro (12.7.1935)	
	<i>Macchioro a de Martino (11.8.1935) da Calcutta, in risposta a quella del 12.7 – si tratta di una lettera alquanto dura e critica sull'intransigenza e l'intolleranza di Ernesto a proposito della sua "religione civile"</i>
	<i>Macchioro a de Martino, ultima pagina non datata di una lettera della quale manca la prima parte, la pagina si trova perduta tra le lettere degli anni '40, ma si tratta probabilmente di una lettera molto vicina a quella dell'agosto del 1935 – stesso tema "caro amico" e religione civile</i>
12 de Martino a Macchioro (19.8.1935)	
<i>13 Macchioro a de Martino (30.8.1935)</i>	<i>Presente in fotocopia</i>
<i>14 Macchioro a de Martino (3.9.1935)</i>	<i>Presente in fotocopia</i>
15 de Martino a Macchioro (21.9.1935)	
16 de Martino a Macchioro (10.11.1935)	
17 de Martino a Macchioro (8.12.1935)	
<i>18 Macchioro a de Martino (12.12.1935)</i>	<i>Presente in fotocopia</i>
	Vittorio a Anna, da Napoli, (12.12.35) – il padre informa la figlia di aver parlato con il padre di Ernesto e di avere concordato la data per il matrimonio dei due, fissata per il giorno 26 dello stesso mese. Si confida poi con Anna riguardo la stesura conclusiva del suo romanzo e i suoi lavori sull'India
<i>19 Macchioro a de Martino (23.1.1936)</i>	<i>Presente in fotocopia</i>
20 de Martino a Macchioro (2.2.1936)	
21 de Martino a Macchioro (10.3.1936)	
	<i>Vittorio a Anna e Ernesto, da Trieste (15.3.1936)</i>
22 de Martino a Macchioro (8.4.1936)	
<i>23 Macchioro a de Martino (5.4.1936)</i>	<i>Presente in fotocopia</i>
24 de Martino a Macchioro (25.4.1936)	
	Vittorio a Anna, da Trieste (3.5.1936) – Vittorio parla d'Ernesto e ne critica le modalità con cui gli scrive "attorno ai suoi lavori" (come "i barbassore ai loro scolari")
<i>25 Macchioro a de Martino (9.5.1936)</i>	<i>Presente in fotocopia</i>
26 de Martino a Macchioro (31.5.1936)	
<i>27 Macchioro a de Martino (16.6.1936)</i>	<i>Presente in copia originale</i>

28 de Martino a Macchioro (15.7.1936)	
29 de Martino a Macchioro (15.7.1936)	
30 de Martino a Macchioro (4.8.1936)	
31 de Martino a Macchioro (2.9.1936)	
32 de Martino a Macchioro (5.10.1936)	
33 Macchioro a de Martino (19.10.1936)	<i>Presente in copia originale</i>
34 Macchioro a de Martino (21.10.1936)	<i>Presente in fotocopia</i>
35 de Martino a Macchioro (18.11.1936)	
36 de Martino a Macchioro (23.11.1936)	
37 Macchioro a de Martino (28.12.1936)	<i>Presente in fotocopia</i>
38 Macchioro a de Martino (12.1.1937)	<i>Presente in fotocopia</i>
39 de Martino a Macchioro (28.1.1937)	
40 Macchioro a de Martino (2.2.1937)	<i>Presente in fotocopia</i>
41 Macchioro a de Martino (11.2.1937)	<i>Presente in fotocopia</i>
	<i>Macchioro a de Martino, da Trieste (6.6.1937) – il rapporto sembra incrinarsi, rimproveri e rammarichi</i>
42 Macchioro a de Martino (27.8.1937)	
43 Macchioro a de Martino (20.9.1937)	<i>Presente in fotocopia</i>
44 Macchioro a de Martino (5.12.1937)	<i>Presente in fotocopia</i>
45 Macchioro a de Martino (7.1.1938)	
	<i>Macchioro a de Martino (30.9.1938) – messaggio di perdono e riappacificazione</i>
	<i>Vittorio a Anna e Ernesto da Trieste (25.10.1938)</i>
	<i>Vittorio a Anna e Ernesto (7.11.1938) – lettera sui lavori in corso di Macchioro</i>
	<i>Vittorio a Anna e Ernesto da Trieste (8.11.38)</i>
	<i>Vittorio a Anna e Ernesto da Trieste (13.11.38) – lettera di grande affetto riguardante le attività letterarie di Vittorio e il supporto dato dai due in ciò. Annuncio di pensionamento anticipato per ragioni “razziali”</i>
	<i>Vittorio a Anna e Ernesto da Trieste (18.11.38)</i>
46 Macchioro a de Martino (17.12.1938)	<i>Presente in fotocopia</i>
[46bis] Macchioro ad Anna ed Ernesto de Martino (25.12.1938)	
47 Macchioro a de Martino (4.1.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
48 Macchioro a de Martino (2.2.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
49 Macchioro a de Martino (18.2.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
50 Macchioro a de Martino (26.2.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
51 Macchioro a de Martino (8.3.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
52 Macchioro a de Martino (17.5.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
53 Macchioro a de Martino (30.5.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
54 de Martino a Macchioro (Estate 1939)	
55 Macchioro a de Martino (20.12.1939)	<i>Presente in fotocopia</i>
	<i>de Martino a Macchioro (29.6.1940) – questioni familiari ma Ernesto comunica di continuare il suo lavoro “che spero di pubblicare entro quest’estate”, riferimento a <i>Naturalismo e storicismo</i>.</i>
	<i>de Martino a Macchioro (10.7.1940) –</i>

	espressione di “rimorso” e annuncio di <i>Naturalismo e storicismo</i>
	<i>Macchioro a Anna e Ernesto, da Sforzacosta (16.7.1940) – Ernesto l’ha informato dei suoi lavori e ha manifestato “rimorso” per i litigi.</i>

Una prima lettera inedita di interesse per gli studi demartiniani è quella che Vittorio scrisse a Ernesto da Benares il 21 ottobre 1934, nella quale Macchioro si pronuncia sul lavoro del giovane studioso, invitandolo a proseguire nelle sue riflessioni sulla “religione civile”, ma anche a insistere sugli studi filologici per restare ancorato a problematiche concrete, senza eccedere nella teorizzazione.

Un’altra lettera inedita è quella scritta da Vittorio ad Anna da Benares il 10 gennaio 1935 (un giorno prima di una lettera inviata invece ad Ernesto e già conosciuta). Il padre confida la sua gioia per il consolidamento del rapporto amoroso della figlia con de Martino, ma quel che deve interessare gli studiosi è in particolare il post-scriptum, dove si fa menzione di un “romanzo” che Ernesto aveva scritto e fatto leggere al futuro suocero:

Mi vien voglia di aggiungere qualche cosa. Non mi ha fatto buona impressione quel che Ernesto mi dice del suo romanzo: mi pare che vi state ammalando un poco tutti di retorica. Quelle due famiglie avverse che si riconciliano con la marcia su Roma sa di romanticismo e di retorica: mi fanno ricordare i drammoni del Quarantotto e seguenti: Giacometti e compagnia. È roba buona per cinema da Dopolavoro. Scusate tutti e due se dico così rudemente quel che penso. Non mi va. Che Lello sia vittima della retorica lo capisco, perché è puledro, ma Ernesto è altra cosa. Mi pare che il meglio sarebbe smettere di glorificare e cantare questa benedetta “nuova Italia”, che, da lontano, appare molto vecchia. Mi fa ricordare le invettive di Carducci – quanto bene farebbe un Carducci “fascista”, e come sbratterebbe via tutte queste ciarle, cacciando i giovani a studiare sul serio! – dicevo: mi ricorda le invettive di Carducci contro la gioventù italiana che non faceva altro che gridare “noi siamo i giovani i giovani i giovani”, e non si accorgevano che erano vecchi. La lontananza, o meglio, la giusta distanza, è l’unico modo per giu-

dicare un paese. E da lontano a me tutta questa retorica mi pare ridicola e assurda. Sono luoghi comuni, magari sentiti, ma luoghi comuni. Non mi sorprende di Lello, ripeto, perché è cosa della sua età, ma mi sorprende di Ernesto. Si vede che davvero costì l'atmosfera è questa: e del resto come potrebbe essere diversa se da dieci anni e più non si fa altro che ripetere le stesse frasi, e se ormai basta ripeterle per sentirsi nuovi e "giovani"? Io ripeto quel che ho detto a Ernesto: lasci lì i romanzi con finali patriottici, che non gli gioveranno agli occhi della gente seria, se ce n'è ancora, e si dia, o continui, gli studi di filosofia della storia o di politica che dir si voglia, che sono davvero interessanti. Arrivederci di nuovo.

Da questo brano non si desume qualcosa che non fosse già conosciuto grazie al lavoro di Di Donato⁵⁰, ossia che, a fine 1934, Ernesto si fosse dedicato alla scrittura di un romanzo per così dire ideologico, della cui idea aveva voluto rendere partecipe il futuro suocero e del quale, come visto, ritroviamo traccia anche nel carteggio con Anna. Un brano della lettera inviata a Ernesto l'indomani recita infatti qualcosa di molto simile con parole direttamente rivolte all'interessato:

Mi interessa quel che dice dei punti di contatto con i precursori della "religione civile", per chiamarla così. Come già Le ho detto, credo che uno studio su questo punto sarebbe molto interessante e istruttivo: senza contare che sarebbe bene accetto. Questo non sarebbe un buon argomento nell'atto di scegliere un argomento, che sarebbe, in fondo, viltà: ma se capita un soggetto, liberamente scelto, riesce anche ben accetto, tanto meglio. Le consiglio di portarlo avanti al più presto, perché Le gioverà [...]. Non saprei invece approvare il romanzo. Non ne parlo dal punto di vista letterario, che non ne so nulla: ma che vuole, caro Ernesto, quei due giovani di idee contrarie che si riconciliano con la marcia su Roma, mi sa di retorica, è troppo in linea con tutta la dannata retorica che affoga la gioventù italiana. E una fine da film di propaganda: ciò che, certo, è assai lontano dalle sue idee. Lei è certo sincero, ma gli altri la mette-

50 Cfr. Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, cit., p. 235.

rebbero in mazzo con tutti gli innumerevoli retori che oggi fanno della retorica fascistica e domani farebbero dio sa di che risma. Ci pensi su. Le potrà magari anche giovare, ma in un brutto senso, che Lei certo non vorrebbe.

Di Donato ha registrato questo aspetto del romanzo sul quale, come si vedrà, io dovrò insistere e tornare. L'affiancamento dei brani delle lettere inviate rispettivamente a Anna e a Ernesto permettono già di capire meglio quanto Macchioro mettesse in opposizione gli studi di "filosofia della storia" o di "politica" concretizzatesi nel *Saggio sulla religione civile* che aveva inizialmente apprezzato, con le velleità letterarie concretizzatesi in un romanzo che considerava retorico ed ideologico.

Per quanto riguarda gli studi per così dire scientifici, integrare queste informazioni con quelle desunte dal carteggio coevo di Ernesto con Anna ci fa capire che nel gennaio del 1935 de Martino ha già elaborato l'intenzione di studiare i precursori della "religione civile", i cui appunti relativi confluiranno nel *Quid agendum?*, e che Macchioro consiglia di approfondire nell'ottica del concorso al quale Ernesto si prepara. Per quanto riguarda il romanzo, si dischiude qui ulteriormente un capitolo poco conosciuto, perché finora poco documentato dalle fonti, e al quale si è già accennato a proposito del coevo carteggio con Anna, in cui Ernesto annunciava con orgoglio un suo romanzo molto fascista: il capitolo, dunque, delle velleità letterarie di de Martino, le quali, tuttavia, come noto, non si concretizzeranno mai in opere date alla stampa. Ci ritorneremo, ma registriamo per il momento il fatto che, da quanto si apprende dagli scambi con Vittorio, il romanzo si situa cronologicamente tra la stesura del *Saggio sulla religione civile* del 1934 e l'inizio della stesura degli appunti del *Quid agendum?* nella prima metà del 1935. Inoltre, sappiamo ormai che il romanzo, al momento irrintracciabile, aveva un'impostazione prettamente retorica e politica, secondo la quale il dramma dell'incontro di due famiglie di opposti orientamenti politici nel pe-

riodo ideologicamente e socialmente convulso di inizio anni Venti trovava una sorta di risoluzione catartica in quel grande avvenimento al contempo apocalittico e rituale quale appariva, agli occhi di un “credente”, la Marcia su Roma.

Le lettere seguenti del Fondo che vanno a integrare il carteggio già conosciuto non fanno che confermare l’alternanza del rapporto tra Macchioro e de Martino, sia sul piano privato che su quello intellettuale; due piani che però si incrociano nella misura in cui Ernesto, da aspirante intellettuale in missione civile e politica, sembra talvolta, agli occhi del futuro suocero, dare priorità alla sua “fede” piuttosto che alla sua vita familiare. Ne è un esempio la lettera dell’11 agosto 1935 scritta da Macchioro a de Martino da Calcutta (in risposta a quella inviategli il 12 luglio precedente). Si tratta di una lettera che completa il quadro presentato dalla missiva inviata il 19 agosto e già presente in *Le intrecciate vie*, precisando i contorni della discussione animata attorno alla modalità con cui i due si rivolgono all’altro (Ernesto osa un infelice “caro amico”, ma alla fine si passa da “Professore” a “babbo”), ma anche alle preoccupazioni del futuro suocero quanto alla condotta potenziale nei confronti di sua figlia di un uomo, secondo Vittorio, dall’atteggiamento tirannico e autoritario, completamente assorbito dalla sua ambizione intellettuale e dalla sua missione di fede, che affronta con tragicità una cosa seccante ma doverosa e normale come un concorso. Ma Vittorio esprime preoccupazione anche e soprattutto per le idee politiche di Ernesto, o meglio, se mi è concesso, “dell’idea delle idee politiche”: la questione non è tanto il contenuto dell’ideologia fascista nella versione demartiniana, quanto il fatto che ciò che conta veramente per Ernesto sia il fatto di crederci in modo “intransigente” e “intollerante”: Macchioro sta infatti passando da un generale e superficiale apprezzamento della “religione civile” nella misura in cui restava un sapere dotto e scientifico, a una forte preoccupazione per le modalità con cui Ernesto sembra farne una dottrina fideistica, un’ideologia totalizzante, che

acquisisce peraltro toni fin troppo eurocentrici nel dare alla civiltà europea una missione di dominio nel mondo. Di Donato ha già potuto dibattere della questione sulla base della lettera del 19, ma la lettera dell'11 agosto può apportare nuovi elementi interessanti per comprendere lo scambio. Scriveva Macchioro:

Quanto alle sue idee che mi espone, circa la necessità della intolleranza e della intransigenza per la "religione civile", Le dirò francamente che per me queste sono idee antiquate e false, che sanno di inquisizione, di controriforma, e di Santo Sinodo: se tutto questo Le piace, si accomodi. Però tenga ben presente una cosa: che i valori della civiltà europea, dai greci alla Rinascenza e all'illuminismo è del tutto antitetica alla sua intolleranza e alla sua intransigenza. Il Suo modo di pensare destò in me vera ripugnanza. Un uomo che viene fuori a dubitare se fu un bene o no la fine delle guerre di religione, o è uno che non sa quel che dice, o è semplicemente un codino e un reazionario, ottimo per la Russia di prima della guerra. [...]

Mio caro De Martino, Lei a volte è così duro verso gli altri che non può lagnarsi se adesso io sono duro con Lei: Lei è semplicemente un fanatico, ecco tutto: un fanatico, che non conoscendo il mondo e vivendo chiuso in se stesso, con una enorme fiducia nelle proprie idee, ha finito con il perdere il senso della realtà. Le devo dire francamente che se in altri tempi Lei avesse espresso simili idee, io avrei lasciata Anna libera di fare quel che volesse, ma non avrei dato alcun consenso, perché una mentalità come la Sua, portata nella vita domestica, non può altro che opprimere orribilmente la moglie. Ma allora Lei era il mio discepolo, e la religione civile, che io ho tanto approvato, non era diventata fanatismo. Adesso la sento lontanissimo: il Suo posto sarebbe in Russia. Lì Lei trova una religione civile che corrisponde perfettamente al Suo ideale. Ma ricordi che la Russia è Asia, non Europa.

Nel Fondo si trova peraltro la parte finale di un'altra lettera di Macchioro a de Martino che può essere ricondotta, con molta probabilità, allo scambio dello stesso periodo, ma che si trova dispersa all'interno di un plico di lettere familiari degli anni '40 (per probabi-

le negligenza di chi ha consultato il Fondo in precedenza), ma soprattutto decurtata di tutta la parte iniziale. Essa, comunque, non fa che confermare le preoccupazioni di Macchioro riguardanti il “fanatismo” di de Martino e l’impatto che ciò può avere sulla vita coniugale, una volta celebrato il matrimonio con la figlia.

Le lettere successive che possono essere considerate ancora “inedite”, spesso inviate ad Anna e Ernesto insieme, riguardano soprattutto questioni familiari, come il matrimonio e poi la nascita della figlia Lia (1936) e Vera (1938), i lavori scientifici e letterari di Vittorio per i quali egli cerca aiuto e consiglio presso la figlia e il genero, e l’incrinarsi del rapporto personale di Macchioro con il “figlio” acquisito, con intervalli di retorica riappacificazione. Per gli anni 1936-1939 non ci sono elementi aggiuntivi di grande rilevanza rispetto a quanto già pubblicato e discusso da Di Donato, anche se dobbiamo qui ricordare che, a partire dal 1936, le lettere di Macchioro registreranno l’evoluzione progressiva della “religione civile” – alla quale de Martino restava tenacemente attaccato nonostante i rivolgimenti ideologici – dalla sua matrice fascista a una versione liberale e crociana (vedasi in particolare la lettera del 5 aprile 1936). Rispetto a quanto fin qui descritto, inoltre, è indispensabile ricordare che altre lettere pubblicate o commentate da Di Donato permettono di registrare altri tentativi letterari di de Martino:

- quella del 2 febbraio 1937, nella quale Macchioro apprezza il tentativo di de Martino di scrivere un’opera sotto forma di dialogo ben lontano dal furore fascista del romanzo dell’epoca della “religione civile” (anche se ne critica le parti di dialogo parafrasate e ne consiglia la pubblicazione in altri momenti);
- e quella dell’8 marzo 1939, che faceva riferimento a un altro romanzo che de Martino, quattro anni dopo quello del “drammone” fascista risoltosi nella Marcia su Roma, stava scrivendo preparandosi addirittura alla sua pubblicazione. Un altro romanzo dunque, anch’esso al momento irrintracciabile, e del quale non

sappiamo praticamente nulla, se non che Macchioro immaginasse imminente la pubblicazione (nel giro di una ventina di giorni) e del quale si può presumere che fosse di tutt'altra colorazione ideologica rispetto al primo, essendo pensato e scritto dopo la svolta crociana e antifascista del periodo barese. Ricordiamo le parole di Macchioro:

Non ho alcuna notizia del tuo romanzo. Vorrei che mi dicessi a che punto sta precisamente. Ho l'impressione che vada molto per le lunghe e che – fors'anche – ci sia qualche ostacolo. Ti pregherei di scrivermene subito qualche cosa, perché in verità non vedo l'ora che esca. Mi piacerebbe tanto che fosse già uscito per quando verrò costì. Il che non sarà poi tanto presto, perché non potrò partire prima della fine della prossima settimana, e andrò subito a Napoli dove mi fermerò non poco. Sicché non credo che sarò con voi prima di una ventina di giorni. In questo tempo, il tuo romanzo dovrebbe essere uscito.

Qualche novità, rispetto a quanto già conosciuto, ci arriva da alcune lettere scritte da de Martino a Macchioro durante l'internamento di quest'ultimo nelle Marche nel 1940. Si tratta di messaggi piuttosto corti e cordiali, nei quali sembra che de Martino provi a riappacificarsi con il suocero e quasi a scusarsi del suo distacco degli ultimi anni. In tali messaggi, tuttavia, si trova anche il riferimento all'attività scientifica di de Martino. In una lettera del 29 giugno, egli comunica di continuare il suo lavoro «che spero di pubblicare entro quest'estate». Si tratta di un riferimento implicito a *Naturalismo e storicismo dell'etnologia* che viene poi esplicitato nella lettera seguente del 10 luglio, nella quale, dopo avere espresso “rimorso” (una parola che, come si vedrà, ricorre spesso nel vocabolario demartiniano di quel periodo) per avere un po' tralasciato il rapporto con il suocero, de Martino annuncia:

Sto preparando il mio lavoro che ormai volge alla conclusione. Ho il piacere di comunicarle che consegnerò la copia dattiloscritta

all'editore Laterza verso la fine del corrente mese. Si tratta di una raccolta di saggi che Lei in parte già conosce, dal titolo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Vi sono spunti interessanti anche per ciò che riguarda il problema della magia, ed io credo che lei ricorderà la mia tesi a riguardo poiché ne discutemmo a Bari in conversazioni che non ho mai dimenticato. La raccolta di saggi consta, anzitutto, di un saggio critico sul prelogismo di Levy-Bruhl, poi di un saggio intorno ai principi della scuola storico-culturale, poi di un altro saggio intorno al problema della prima forma di religione. In tal modo ho sgombrato il cammino che intendo percorrere da alcune importanti quistioni metodologiche: appena avrò finito questo lavoro potrò iniziare il lavoro che ho in animo sulla magia avvalendomi delle preziose chiarificazioni di questi miei saggi.

Come si vede, de Martino già annuncia di avere “in animo” un lavoro sulla magia, chiaro riferimento a quello che diventerà il *Mondo magico*. La risposta di Macchioro del 16 luglio sarà assai piena di rancore.

Serie I. Sottoserie 4

Carteggio de Martino-Pavese

Questo raccoglitore presenta un insieme di fogli che si trovavano materialmente riuniti e che non rappresentano altro che delle fotocopie di parte del carteggio tra de Martino e Pavese (le lettere inviate dal primo al secondo) che sarà poi pubblicato ne *La collana viola*. Una lettera allegata di Aurelio Macchioro lascia intendere che il plico sia stato inviato da questi alla nipote Lia nel 1987. Nella lettera che accompagna il plico, egli sostiene di averlo ricevuto via posta, senza indicare da parte di chi. Sarà importante, in proposito, confrontare queste copie di originali con quanto pubblicato da Pietro Angelini su tale carteggio a proposito della *Collana viola*, al fine di verificare l'eventuale presenza di inediti.

La Sua lettera mi ha fatto tanto piacere: piu' piacere che non le altre lettere perche' assai piu' piena di idee e propositi pratici. Vedo che davvero lei non perde il Suo tempo e che lavora davvero di lena. Sono contento che continui la Sua attivita' circa la religione civile, ma sono anche contento che sia tornato alquanto alla filologia, non precisamente per se stessa, ma perche' essa serve a incatenare il pensiero a problemi concreti e magari anche ristretti, e serve come antidoto al troppo teorizzare. Io sono sempre tornato volentieri alla filologia dopo le mie scorribande di vario genere, e mi pareva sempre di tornare a terra dopo un volo, e di sentirmi il terreno sodo sotto ai piedi. Del resto, tutto quello che fa adesso Le sara' utile per l' avvenire: e anche gli scritti sulla religione civile saranno utili. Non mi dica che sono troppo calcolatore: e' chiaro che adesso considero la Sua vita da un punto di vista piu' pratico che non prima.

Mio caro De Martino, e' inutile dirle che ho fiducia in Lei: Le ripeto che quel che specialmente apprezzo in lei dal punto di vista etico e' la volonta' e il senso della responsabilita'. So benissimo che De Martino mi sara' sempre fedele, e io sarò sempre fedele a De Martino; quanto all' avvenire, io spero che a suo tempo potro' fare qualche cosa: molto dipende, in questo senso, dallo sbocco che prenderanno le mie cose nel prossimo avvenire.

Lettera di Macchiario a de Martino da Benares, 21 ottobre 1934

Caro Ernesto,

Grazie per la tua lettera, e per le buone notizie che mi dai dei tuoi lavori. Son contento che senti come dici tu - "un po' di rimorso". Meglio un poco che niente. Ne sentiresti assai di più se tu potessi intuire l'enorme male che mi hai arrecato con il tuo abbandono, e la tua completa indifferenza di fronte a tutti i miei richiami. Ricorda una frase che ti scrissi: Fra tutti i dolori che ho avuto quelli che mi sono venuti da te sono tra i più forti. Verità pura e semplice. Mentirei se ti dicessi che penso che la serie di questi dolori ~~è~~ finita, per quel che riguarda te. Sono anzi ben convinto che il tuo "ritorno" è stato momentaneo, e che tu sei e resterà quello di prima, e cioè che lascerai andare per la sua china me, i miei dolori, e tutto il resto, esattamente come facesti in passato, senza diventare capace di capire il cuore degli altri - o almeno il mio. Forse sbaglio. Ma di solito non mi inganno, come sai, in simili cose. Non vorrei che con ciò tu pensassi che non ti voglio bene. Credo però che, nel senso puramente sentimentale, ti ho voluto molto bene per niente.

Ti abbraccio

Tuo Babbo

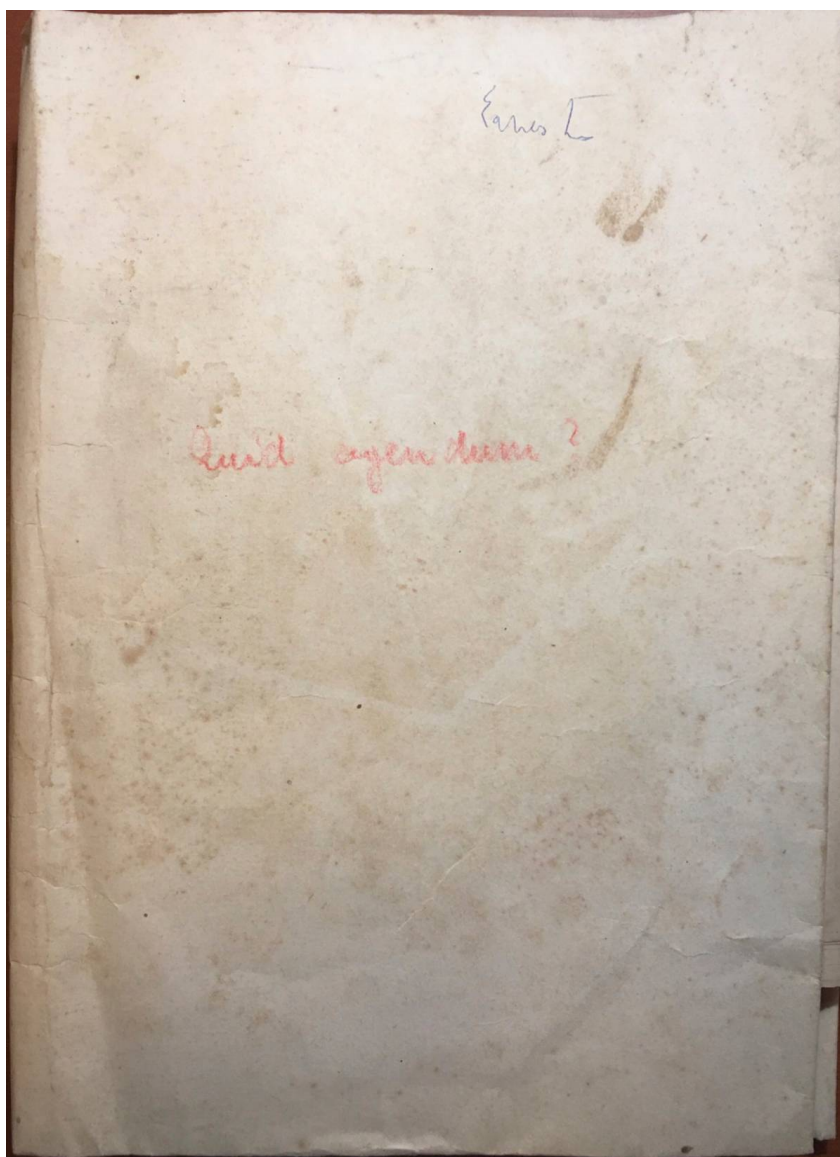
Particolare della lettera di Macchiario a de Martino del 16 luglio 1940

SERIE II

SCRITTI E DOCUMENTI DI LAVORO DI ERNESTO DE MARTINO

Se l'analisi della prima Serie di documenti del Fondo Vera de Martino ha dovuto districarsi tra piani e registri molteplici per estrarre informazioni di interesse scientifico e intellettuale da documenti d'ordine privato e familiare come i carteggi, l'analisi di questa seconda Serie dovrebbe presentarsi, da questo punto di vista, come un'operazione più semplice. Essa riguarda infatti essenzialmente appunti, manoscritti, dattiloscritti e fogli di lavoro prettamente scientifico, intellettuale ed editoriale di Ernesto, ad eccezione di qualche esercizio autoriflessivo che, come da tradizione nella pratica demartiniiana della scrittura, si insinua tra i suoi scritti editi e inediti per superare, in largo anticipo sui suoi tempi e quelli dell'antropologia, quella barriera tra teoria e pratica, idea ed esperienza, pensiero e storia vissuta che costituisce la cifra della sua antropologia. Tuttavia, come si cercherà di dimostrare, anche questa Serie presenta le sue sfide di interpretazione, soprattutto sul piano filologico, poiché non è certo, per alcuni documenti, che Ernesto sia l'autore dello scritto in questione. I documenti di questa Serie si trovavano, nella maggior parte dei casi, in cartelle e sottocartelle che ne preservavano l'unità e la coerenza, così come – spesso, ma non sempre – l'ordine e la sequenza logica all'interno di ogni fascicolo. Le sistemazioni interne ad ogni sottocartella possono considerarsi “originarie”, nel senso che non sono state manomesse rispetto a come Ernesto stesso le lasciò, se non per la sequenza interna. Alcune sottocartelle, sempre e comunque separate e identificabili nelle loro camicie originarie, sono però state accorpate in cartelle maggiori, con intervento esterno e posteriore, da chi – probabilmente Lia – ha tentato una prima sistemazione, rispettando tuttavia coerenza di tema e cronologia e la “co-presenza” con cui sono state rinvenute nello “scatolone” di famiglia.

L'inventario effettuato nel 2019, così come la descrizione che qui segue, rispetta tale suddivisione materiale originaria. La facile collazione temporale dei documenti e delle rispettive cartelle ha permesso di organizzare queste ultime all'interno di tre raccoglitori distinti che identificano i tre diversi momenti a cui risalgono i documenti in questione e che corrispondono dunque alle "sottoserie" di questa sezione.



Copertina della cartella, con titolo scritto a mano in lapis rosso, *Quid agendum?*

Serie II. Raccoglitore/Sottoserie 1
Quid agendum?

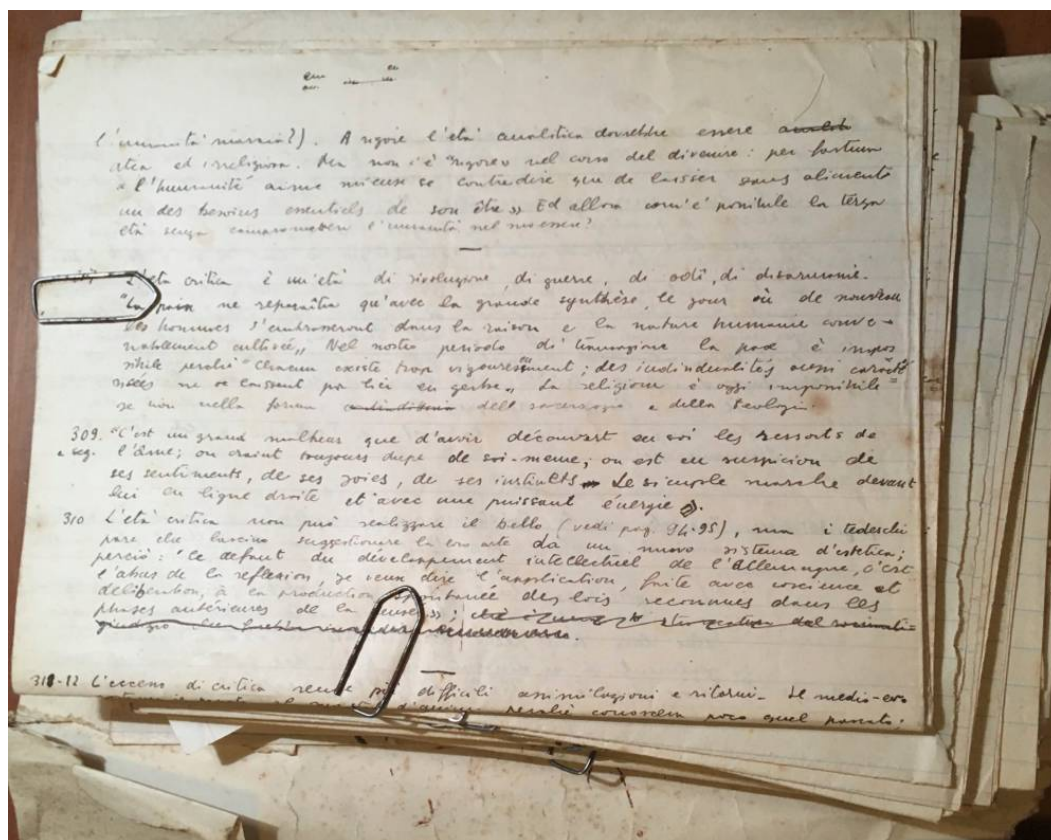
Questo raccoglitore contiene una cartella originaria unica, di colore grigio, sulla quale si trova una scritta, anch'essa da ritenersi originaria e di pugno demartiniano, con un lapis rosso⁵¹, che recita *Quid agendum?*, che riteniamo quindi titolo per l'insieme del contenuto. Sulla stessa copertina della cartella, in alto a destra, si trova il nome "Ernesto" scritto con penna blu, con una calligrafia che torna spesso in questi documenti e che sembra aggiunta posteriormente da una mano, probabilmente quella di Lia, che ha cercato di mettere ordine ai documenti ereditati dal padre e dalla madre. Si tratta dunque, con ogni probabilità, dell'insieme di appunti a cui Ernesto aveva fatto riferimento nelle lettere a Anna e Vittorio a partire dall'inizio del 1935, dicendo che aveva cominciato, a partire dal mese di maggio 1935, a prendere appunti su un "quaderno" apposito su idee e autori in relazione con la "religione civile". All'interno della cartella si trovano essenzialmente degli appunti manoscritti organizzati in fascicoli. Il dossier si presenta come un calderone di documenti di natura differente: appunti, trascrizioni, commenti, piani di lavoro, esercizi letterari, lettere, poesie, discorsi. Eppure, un filo rosso si dipana dall'insieme, dando coerenza tematica o, per così dire, di "spirito".

I temi, come apparirà evidente, trattano di questioni di natura filosofica, ma nel senso soprattutto politico e ideologico: su capitalismo, comunismo, religione e politica quindi, immancabilmente, la "Religione civile" e il Regno di Dio. Un insieme di appunti di estremo interesse, che mostrano quantomeno che il credente intransigen-

51 Per questioni filologiche è utile ricordare che la matita colorata fu inventata e commercializzata a inizio Novecento, trovando diffusione in Italia nelle versioni straniere e, a partire dal 1920, grazie all'azienda italiana Fila, fino a diventare oggetto di uso comune e quotidiano. In tutta la sua opera, De Martino fa riferimento a un "lapis rosso" una sola volta, ne *I Trenta di Masiera*, scritto a fine 1946 (E. de Martino, *I trenta di Masiera*, "nostos" n° 4, 2019: 105-115).

te e proselita presuntuoso della propria Idea, quale poteva talvolta apparire, non si accontentava, diversamente da quanto lasciasse pensare il suo stile, dei propri approdi ideologici temporanei, andando a cercare sempre altrove e più lontano nuovi riferimenti e nuove prospettive per pensare la sua “religione civile”. Una ricerca che, in queste pagine, sembra macchiarsi indelebilmente e definitivamente di un mazzinianesimo idealista evidente che lo accompagnerà ben oltre il fascismo e presto lo guiderà nell’antifascismo barese; comincia a mutare articolandosi con i quesiti irrisolti posti dal liberalismo; e lentamente si apre per la prima volta, almeno sul piano delle letture, a un confronto con la tradizione marxista e la prospettiva comunista e socialista incarnata dall’esperienza bolscevica. Questo dossier finisce così per mostrarci, per usare un’espressione gramsciana inconsapevole ma coeva, il «ritmo del pensiero in isviluppo» di de Martino, facendoci capire che la filologia del suo pensiero non è tanto una questione di prestiti concettuali, di svolte ideologiche su un cammino intellettuale e politico altalenante o di rivelazioni, conversioni e folgorazioni sulla via di Damasco; quanto piuttosto il risultato di duri e approfonditi confronti dialettici – nel senso proprio, che criticano e superano integrando – con le diverse risposte date ai dilemmi del suo tempo. Ne viene fuori un profilo di de Martino pensatore del politico e della storia che, nonostante le variazioni ideologiche, non può essere scisso e catalogato in “de Martino fascista”, “liberale” o “socialista”, ma sempre un de Martino con le sue domande, con grandi continuità direi “metapolitiche” tra le diverse fasi nel concepire la sua “religione civile”: l’importanza data al mito per muovere la storia (da quello della nazione fascista a quello del proletariato), la centralità della figura dell’intellettuale come profeta ed eroe del rinnovamento culturale, il bisogno di una rivoluzione morale di tipo “religioso”. In queste pagine ne troveremo soprattutto la versione fascista che comincia a confrontarsi con l’opzione crociana e quella marxista, ma che resterà così caratterizzata anche nella forma della “reli-

gione della libertà” e poi della “religione proletaria”: come ho cercato di affermare altrove, solo con la svolta etnografica degli anni '50 e un'autocritica dei propri slanci politici ed ideologici poi non tanto “giovanili”, de Martino si riconoscerà affrancato dalla ricerca spasmofica di un'ideologia politica, diluendola – o forse appunto trovandola – nell'impegno civile della ricerca etnologica e dell'incontro etnografico.



L'insieme dei plichi e delle note che formano il *Quid agendum?*

Il *Quid agendum?* mostra d'altronde quanto il de Martino pre-1950 non potesse scindere nettamente la ricerca per così dire scientifica dalla teorizzazione politico-ideologica, in un nutrimento reciproco che solo nell'ambito della pubblicazione e della ricerca di un riconoscimento e dell'affermazione di un'autorità scientifica e accademica si sostanzierà in forme di scrittura separate e distinte. Questa

copresenza di interesse conoscitivo e di motivazione politica nella riflessione e nella produzione intellettuale sarà presente in de Martino fino oltre il periodo resistenziale.

Un'altra ipotesi corroborata dai documenti di questo Fondo e dal contenuto stesso del *Quid agendum?* è che nell'orizzonte demartiniano definito dall'incrocio tra sapere e politica si inserisca un terzo elemento, forse più discreto e latente ma comunque importante, nel formare lo spirito di de Martino e nel dare corpo alla sua ambizione: l'attività letteraria. Alla fine sarà la dimensione scientifica ed accademica a prevalere, con la rinuncia di de Martino a pubblicare i propri tentativi ideologici e letterari: da una parte perché i lavori scientifici erano la via necessaria per costruirsi una carriera e un profilo legittimo di intellettuale; dall'altra, perché forse de Martino stesso non fu mai pienamente convinto – o da altri appoggiato in questo – delle proprie conclusioni ideologiche, mai definitive e subito rimesse in discussione, e dei risultati dei propri esercizi letterari.

In questa articolazione tra scienza, politica e letteratura, nel *Quid agendum?* è l'elemento politico ed ideologico a dominare: dalle sue pagine viene fuori, infatti, una sorta di teoria demartiniana della politica, aspetto sul quale insisterò in questa disamina chiaramente provvisoria e incompleta. Il punto di partenza è certamente la “religione”, analizzata dal punto di vista storico e filosofico, con un'attenzione specifica per la sua trasformazione nel mondo moderno, ma questo interesse di studio è subordinato a un interesse ideologico: la religione *serve* a riflettere sulla politica come nuova sfera di traduzione dell'ideale nella storia. Ma questa teoria della politica si accompagna anche a una sorta di antropologia filosofica, dove de Martino riflette sull'umanità nel suo rapporto – sempre dialettico – con una natura maligna, e sul processo storico che conduce concretamente alla costruzione di un'ecumene globale, ma differenziato al suo interno: quale politica “nazionale” per una storia in fieri dell'universale? Sono problematiche filosofiche, ma che presentano

per de Martino sfide di natura propriamente storica e politica, e che a noi, studiosi del futuro antropologo, possono anche raccontare di come egli stesse lentamente orientandosi verso la questione del rapporto tra universalismo e relativismo, e dunque potenzialmente tra storia ed etnologia.

Come apparirà dai materiali, il titolo *Quid agendum?* sembra del tutto coerente con i contenuti. L'interrogativo "Che fare?" non può non suggerire un parallelo con il trattato politico di Lenin (1902), nel quale il teorico rivoluzionario affermava l'impossibilità per il proletariato di diventare rivoluzionario in maniera spontanea e dunque la necessità di dotarlo di un'avanguardia e di rivoluzionari di professione, degli specialisti che integrano la teoria con l'azione. Non è detto che l'influenza sia diretta, anche se come si vedrà Lenin e il marxismo costituiscono un nuovo e importante orizzonte di confronto, ma ciò che conta non è tanto il contenuto ideologico, quanto la filosofia della politica e la teoria dell'azione che all'espressione possono essere associate. Bisogna inoltre ricordare che lo stesso pamphlet di Lenin prendeva spunto dal romanzo omonimo di Nikolai Cernysevskij (1863) che influenzò tutto l'immaginario russo tra i due secoli a proposito della figura del rivoluzionario. Anticipiamo anche che il tema dell'azione politica, a partire dalla teoria, è un tema centrale che de Martino ritrova in alcuni autori, soprattutto francesi, i quali, attraverso la questione del mito, dello spontaneismo e del volontarismo, escono dal positivismo, come i qui citati Georges Sorel, teorico del "mito" rivoluzionario, e Maurice Blondel, autore de *L'action* del 1893. Inoltre, risulterà evidente quanto il fascismo demartiniano fosse debitore del dibattito italiano, a partire dall'attualismo e azionismo gentiliano, volendo coniugare prassi e teoria, azione e dogma; anche se, bisogna precisarlo, de Martino sottolineava sempre lo scarto esistente tra l'ideale trascendentale e la storia e dunque lo sforzo eroico per realizzarlo, contrassegnato dalla tensione tra la razionalità della storia e il residuo di irrazionalità che dà linfa alla vita morale degli uomini.

Qui di seguito viene offerto un sunto di ogni fascicoletto. Le presentazioni sono diseguali nella dimensione e nell'approfondimento, perché differente è la consistenza dei fascicoli e l'interesse dei rispettivi contenuti.

A. Appunti su *Parole di un credente* di Lamennais

Il primo fascicolo si distingue da tutti gli altri e per questo non lo inseriamo nella stessa sequenza numerica, anche se appare anch'esso nella stessa cartella *Quid agendum?* E i suoi fogli si presentano comunque ripiegati e bloccati da graffetta come negli altri fascicoli. A differenza di ciò che segue, sono pagine di appunti presi su fogli A4. Essi riguardano *Parole di un credente*, opera del 1834 di quel Lamennais – prete francese che insisteva sul messaggio sociale e politico del Vangelo in senso progressista e modernista – di cui Ernesto aveva già potuto parlare ad Anna e Vittorio nella loro corrispondenza. Si tratta di una ventina di pagine molto fitte, con riassunti e citazioni con indicazioni di pagina: sembrano corrispondere perfettamente a quanto Ernesto annunciava nella sua lettera del maggio 1935 a Anna, dove descriveva la sua attività come una meticolosa e approfondita presa di appunti su un quaderno.

B. Fascicoli con titoli

A parte le prime pagine consacrate ad appunti su Lamennais, la maggior parte dei documenti sono raccolti in una serie di fascicoletti rilegati con una pagina di foglio A4 che funge da copertina e che riporta un titolo tematico probabilmente aggiunto successivamente in fase di riordino. Il primo foglio di appunti di ogni fascicolo possiede spesso anch'esso un titolo, talvolta differente da quanto poi scritto sulla camicia, e sembra essere utilizzato il più delle volte per definire il perimetro del tema per iniziare la riflessione, più che offrire un'opzione di titolo vero e proprio. Ogni fascicolo è composto da pagine strappate che, tranne qualche foglio aggiunto qua e là, provengono presumibilmente da uno stesso quaderno di dimensioni A5.

In alcuni passaggi di questi scritti si fa appunto riferimento al “quaderno”. In alcuni casi si trovano frasi scritte sul retro dei fogli proposte a mo’ di definizioni, talvolta di slogan, dandoci una traccia interessante della modalità con cui de Martino sviluppava la riflessione nella ricerca di sintesi, in questi casi soprattutto di natura ideologica e filosofia politica.

1. Borghesia, comunismo, fascismo

La riflessione parte da un’analisi critica del capitalismo e della doppia servitù che esso implica per i poveri, servi della loro miseria, e dei borghesi, servi della loro ricchezza. Da queste servitù deriva l’impossibilità di astrarsi storicamente da ciò che è determinato dall’appartenenza di classe, realtà contro la quale de Martino oppone due principi: quello dell’«umanità come universale concreto», che permette di trovare sintesi tra le differenze etniche e nazionali in un’unità civile e morale che le organizza piuttosto che cancellarle; e quello di un corporativismo, che deve trovare per forza una declinazione nazionale, ma che ha ambizione sopranazionale e la cui «meta finale è una società liberale in cui la concezione corporativa si affermi e progredisca in regime di libertà». De Martino sta sviluppando una propria teoria della politica nel rapporto tra universale – che comincia ad essere un universale di “libertà” – e relativismo. Il “trionfo” del corporativismo come sintesi universale dei contrasti di classe e di nazione deve per forza di cose passare da forme particolari di applicazione nazionale: questa traduzione e applicazione alle “circostanze storiche” è per de Martino un metodo e una tecnica che egli identifica dunque con la “politica”. Un appunto su un retropagina sembra quasi un tentativo di definizione: «la politica è il metodo della morale, cioè la tecnica storica per il mondo degli ideali morali». De Martino arriva così a giustificare il «carattere dittatoriale ed apparentemente nazionalista» come fase intermedia, ma necessaria, per scardinare i «potenti interessi» che tengono «l’organizzazione capita-

listica e proletaria» e gli «stati plutocratici e conservatori». De Martino sta confermando la sua giustificazione del fascismo, ma è da registrare che esso è visto ormai come un passaggio verso un universalismo che de Martino iscrive, in maniera inedita, nell'orizzonte liberale: fascismo e nazionalsocialismo potranno infatti perdere la loro «esigenza di vita», ma al momento sono le sole politiche alimentate da “movimenti popolari” e non da “minoranze borghesi” o “oligarchie assolutiste”. È qui che de Martino si confronta allora con l'esperienza sovietica, che anch'essa pretende rappresentare il “popolo”, ma che lo fa, a suo parere, in modo “classista”, mentre «nel vero stato di popolo o di partito non una singola classe ma le varie categorie produttive, fuse in un unico organismo politico-militare devono provvedere all'autogoverno». Qui si trova poi un riferimento su Kautsky⁵² e un'analisi della rivoluzione e dell'organizzazione politica sovietica.

2. Filosofia, religione, razza

Sotto questo titolo appaiono due pagine dal forte idealismo sulla trascendenza di Dio come idea, seguite da uno slancio retorico con poesia di riscatto e bandiera. Da registrare dunque, oltre al tema del contenuto, la forma poetica e letteraria dello scritto, dimostrando quanto fosse una pratica corrente per il de Martino dell'epoca.

3. («Il problema politico come», cancellato) L'organizzazione della società civile come problema religioso

Il titolo del fascicolo sembra essere un'ultima scelta fatta da de Martino tra diverse opzioni per identificare il tema di questi appun-

⁵² In un retropagina si trova un appunto che recita semplicemente “pp. 148-149!! Kautsky”. La pubblicazione delle opere in di Kautsky in Italia si era fermata nel 1921, poiché la diffusione dei testi del marxismo fu interrotta dall'ascesa al potere del fascismo. De Martino aveva forse avuto accesso, a Bari, all'opera di Karl Kautsky, *La via al potere. Considerazioni politiche sulla maturazione della rivoluzione*, pubblicato da Laterza nel 1909.

ti. Essi cominciano con una frase poi cancellata («~~Il marxismo scientifico e il liberalismo rappresentano due...~~») e poi due frasi che mostrano quanto la questione della “religione” del titolo fosse da intendere non a livello dottrinale, ma sul piano dell’ideologia politica per l’organizzazione della società: «L’organizzazione della società secondo i principi ricavati dalla filosofia» e «L’organizzazione della società civile è sottoposta ai principi ricavati dalla filosofia e dalla storia». Si tratta di una riflessione che mette in relazione la storia come stato presente e l’idea come volontà di trasformazione: un rapporto nel quale si trova nuovamente la “politica” come «tecnica particolare e metodo» per l’attuazione dell’ideale «in rapporto alle concrete condizioni storiche in una data età». La politica in quanto metodo e tecnica di attuazione vincolata alla necessità e alle condizioni storiche è “subordinata al pensiero”, a quella “attività profetica” che è il “pensiero filosofico”. Questo idealismo conduce a una nuova valutazione dei concetti di Stato e di Patria, considerati “mere forme senza contenuto” e pure “menzogne”, poiché essi non significano nulla senza la loro particolare declinazione storica e sociale (borghese, proletaria, liberale o dittatoriale). Da qui il bisogno di promuovere un universalismo capace di comporre e ricomporre il mondo nelle sue differenze, con «trionfo delle libertà e della cultura» e «lasciando cadere il mito, cioè la menzogna». Sarà bene analizzare la questione in maniera approfondita, ma qui sembra esserci uno scarto importante, anche se non ancora decisivo e definitivo, rispetto al fascismo come religione civile e un’apertura verso un ideale universale concepibile nel quadro dell’idealismo liberale⁵³. Tuttavia, anche in questo caso, de Martino finisce per considerare che «la Repubblica di Dio (sia una) rappresentazione di un ideale civile, la cui attuazione costituisce il suo problema politico», e che debba essere raggiunta «attraverso

53 Sembrerebbe che de Martino si sia qui confrontato già con i temi affrontati da Croce nel suo *Storia d’Europa del secolo decimonono* del 1932, dove viene appunto teorizzata la “religione della libertà”.

un graduale processo di osmosi e di decantazione» delle “patrie-fedi” e degli “stati-partiti”, ossia, nel caso italiano, della dittatura fascista. De Martino sembra giunto – e siamo forse già nel 1936 – a considerare le divisioni ideologiche e nazionali europee come forme da superare, in nome del «riconoscimento e (del) potenziamento degli elementi comuni e delle aspirazioni concordi delle genti europee». Finisce così per ridefinire, più storicisticamente, il fascismo da fede a fase di transizione necessaria: il suo corporativismo e la sua politica dittatoriale avrebbero un ruolo funzionale a un ideale più alto di universalità, seppur declinata sempre in modalità eurocentriche. Da questo punto di vista, senza essere rinnegato nella sua necessità storica per l'Italia, il fascismo si trova posto sullo stesso piano di liberalismo e bolscevismo, in nome di un ideale di unità e di universalità (che resta pur sempre europea e non mondiale ed ecumenica) che superi le attuali divisioni ideologiche tra Stati europei. Questo processo è da compiersi con lo scontro di forze, ma questo “momento negativo” deve essere seguito da un altro, dialettico, nel quale ogni ideologia riconosce la propria parte di verità e i propri errori, alla ricerca di una sintesi superiore. Ne deriva la speranza di vedere presto emergere un'altra avanguardia politica e ideologica, quella per il “movimento europeo”, formata dagli intellettuali dei diversi schieramenti, capaci di proporsi come pensatori e fondatori del nuovo ordine unitario, della sintesi ideologica, che si affermasse «al punto che la prassi fosse conforme alla teoria».

Sono temi e prospettive, lo ricordiamo, che emergeranno con chiarezza, una volta liberati dal fardello fascista, con la svolta antifascista, in particolare nel *Giuramento* liberalsocialista di qualche anno dopo, dove si ricongiungeranno il Mazzini della Repubblica di Dio, il Croce della *religione della libertà*, la visione messianica della funzione civile dell'intellettuale come avanguardia e il richiamo a una missione civilizzatrice, che spetta all'Europa condurre nel mondo per destino e vocazione culturale. Sul retro di un foglio si trova così

l'appunto "Popoli di tutto il mondo unitevi". I "proletari" del motto de *Il manifesto del Partito Comunista* è stato rimpiazzato da "popoli": una sostituzione che certo sottolinea la diversa prospettiva ideologica di de Martino rispetto al comunismo, ma che tuttavia mostra quanto egli si stesse confrontando con le questioni poste dal marxismo e soprattutto dall'esperienza storica del bolscevismo. Secondo de Martino, quest'ultimo apporta il suo particolare contributo al "problema sociale" e a "quello della nazionalità". Nell'esperienza sovietica viene così riconosciuta sia una funzione dialettica nella storia nella capacità di superare particolarismi e problemi sociali e di proporsi come fase storicisticamente transitoria di politica verso la realizzazione di un più alto ideale, cosa resa possibile attraverso la sua capacità di imporsi storicamente, nella prassi, in quanto fede, ossia in una forma realizzata di religione civile:

Per la prima volta si è realizzato nella storia un sistema politico che si basa sulla temporaneità, strumentalità, supernazionalità dello Stato, sul vincolo ideale di una fede comune. Per la prima volta in modo sistematico si è organizzata la lotta per il dominio della natura, mediante l'impiego controllato di tutte le risorse della tecnica e della scienza. La soluzione comunista della lotta di classe è la traduzione in termini civili del misticismo orientale, dell'uno di Plotino, che raggiunge l'universalità cancellando la diversità, mera coincidentia oppositorum.

C'è da registrare qui il fatto che de Martino ormai attribuisce alla rivoluzione bolscevica un valore positivo, ma soprattutto una capacità di "traduzione" (interessante uso di un concetto che Gramsci sta utilizzando in contemporanea nei *Quaderni* su temi simili) di un'idealità e fede religiosa in una prassi rivoluzionaria e in un sistema politico. Si ricorderà anche quanto Macchioro gli scriveva in proposito nell'agosto del 1935: "Adesso la sento lontanissimo: il Suo posto sarebbe in Russia. Lì Lei trova una religione civile che corrisponde perfettamente al Suo ideale. Ma ricordi che la Russia è Asia, non Euro-

pa". Come detto, de Martino rimane al momento ancorato a un'idea eurocentrica di storia e a un messianismo culturale riconosciuto all'Europa: una prospettiva che si porterà dietro, a mio parere, fino agli anni della guerra e poi ancora nella sua antropologia più matura, ma che la guerra stessa metterà in parte e provvisoriamente in crisi, aprendo il suo spirito alla possibilità di una storia che venga d'altrove, dal riconoscimento della dignità storica dei mondi magici fino alla capacità di liberazione dei popoli oppressi e coloniali del Terzo mondo. Questo fascicolo, tuttavia, apre piste interpretative nuove: una vera incarnazione della religione civile, traduzione quasi paradossale di misticismo orientale in progetto razionale e pianificato di dominio della natura, si produce a Oriente. E proprio l'esperienza comunista in Russia permette di aprire gli orizzonti della storia della libertà: de Martino cita e commenta il discorso tenuto da Lenin al II Congresso dell'Internazionale Comunista del 1920, nel quale il rivoluzionario russo sostiene che il mondo sia diviso in due tra popoli sfruttati e popoli sfruttatori e che questi ultimi siano a loro volta dominati da una piccola minoranza di monopolisti finanziari. De Martino nota che, per la prima volta, un pensiero articola la questione della lotta di classe con quella dell'imperialismo: è Marx, sostiene, ad articolare giustizia sociale e giustizia internazionale⁵⁴.

Nonostante questi apprezzamenti, come detto il comunismo rimane, per de Martino, un'ideologia "classista" e non ecumenica. Dando la sua personale interpretazione alla "questione orientale", de Martino chiama "comunismo" non solo le esperienze storiche influenzate dal marxismo, ma ogni movimento rivoluzionario portato avanti dalle frange più povere di operai e contadini, in situazioni dunque di grande arretratezza sociale ed economica e di grande debolezza e corruzione delle classi dirigenti. Con questa definizione, il

54 De Martino fa probabilmente riferimento a *Lenin's speech at the first session of the Second Congress of the Third International at the Uritsky Palace in Petrograd, July 19th, 1920* o a una delle altre versioni in altra lingua pubblicate l'anno stesso a Mosca.

comunismo si ritrova molto vicino ai movimenti millenaristici come i «moti comunistico-religiosi dopo il Mille». È qualcosa di cui si deve tenere conto, pensando alla forte continuità di quest'analisi del comunismo sovietico con quella che de Martino offrirà durante la guerra, assieme al compagno di Resistenza Giusto Tollo, del leninismo nei termini di una religione civile⁵⁵, e con le riflessioni più mature, a partire dalla fine degli anni '40, sui moti di emancipazione dei mondi popolari e subalterni e dei popoli oppressi dal colonialismo.

Il fascicolo si indirizza verso la conclusione con un ritorno al fascismo e alla necessità storica di svolgere il compito a cui «è chiamato», nell'erigere un'universalità che non neghi le differenze, nella concordia discorde del corporativismo. Tuttavia, gli ultimi passaggi sono per un altro tema, che sembra distinguersi e stagliarsi come la vera filosofia politica demartiniana al di là delle ideologie, una sorta di "metapolitica" della religione civile: la missione dell'intellettuale, allora detto ancora "uomo colto", consiste nel contribuire alla vita civile soprattutto sul piano del pensiero da tradurre in storia, identificando i limiti del proprio campo ideologico e accogliendo le verità delle ideologie altrui. Un compito che de Martino assumerà pienamente, attraversando tutto lo spettro degli orientamenti ideologici da destra a sinistra, avendo però sempre quest'idea di impegno civile e di avanguardia dell'intellettuale per una storia che si gioca soprattutto sul campo delle idee: un idealismo profetico e talvolta elitista che gli sarà rimproverato nella Resistenza e che troverà forse davvero la giusta incarnazione soltanto con l'interazione reciproca di teoria e prassi, intellettuale e popolo, nell'incontro etnografico.

4. Lamento di un italiano a Ginevra

In queste pagine de Martino abbozza un tentativo letterario, o quantomeno una scrittura fittizia, nella quale, in maniera oggi si direbbe un po' "populista", fa parlare "un uomo della strada" alla Società delle

⁵⁵ Cfr. *Religione e marxismo* in Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., pp. 188 e sgg.

Nazioni di Ginevra. Si può solo supporre che l'italiano ignorante in questione dovesse parlare della situazione dell'Italia, allora accusata dal consesso delle nazioni per l'aggressione all'Etiopia, ma il testo disponibile sembra limitato alla sola parte preliminare del discorso. È però da segnalare che quanto scritto si conclude con l'annuncio di un passaggio dal discorso politico a quello poetico, con l'italiano che, pur attribuendosi un'identità di ignorante, fa parlare al suo posto un testo di Dostoevskij. Si tratta di un brano de *I fratelli Karamazov* dove i due discutono dell'esistenza di Dio disquisendo, tra le altre cose, della persistenza di comportamenti barbari, "orientali", nelle società contemporanee. Uno dei due sostiene di possedere un opuscolo, tradotto dal francese, nel quale si racconta di un poveretto analfabeta di nome Richard, venduto bambino come servo a contadini montanari svizzeri, che si ritrova inevitabilmente a vivere come un criminale nella Ginevra credente e che, dopo una conversione forzata durante la sua prigionia, si ritrova ad andare incontro alla propria esecuzione credendo in Dio e con la fervente soddisfazione di tutti, vittime e carnefici, per la morte da credente di un assassino⁵⁶. È difficile indovinare cosa de Martino intendesse dire, ma possiamo comunque registrare la questione della presenza del barbaro nella civiltà (o dell'Oriente in occidente); l'interesse per Dostoevskij (che tornerà in diverse citazioni fino a *La fine del mondo*); e le strategie narrative di de Martino, le quali, a mio parere, ricorreranno in altri tentativi letterari, come il parallelismo tra personaggi fittizi e persone reali (vedasi *I trenta di Masiera*) e la presa di parola di un individuo "qualunque". Sembra infatti possibile scorgere, da una parte, un gioco di specchi o un parallelismo tra l'italiano ignorante di de Martino e il servo Richard di Dostoevskij; e dall'altra, la strategia di «far parlare al potere» un personaggio che incarni l'uomo qualunque, come de Martino farà qualche anno dopo con *Il cittadino Settembrini* del 1941, lettera scritta prenden-

56 De Martino cita il passaggio a pagina 76, ma è al momento impossibile risalire a quale delle numerose versioni disponibili allora de *I fratelli Karamazov* egli avesse letto. In ogni caso, il passaggio in questione si trova nel libro Quinto, capitolo IV.

do spunto dal «personaggio de *La montagna incantata* di Thomas Mann per rispondere al discorso del Capo Ufficio Stampa del Reich Otto Dietrich tenuto all'Accademia tedesca di Praga il 20 gennaio 1941» a proposito delle «basi spirituali della nuova Europa»⁵⁷.

5. Per la pace perpetua di Kant

Questo fascicolo appare soprattutto come una sequenza di appunti presi leggendo il testo di Kant, come suggerisce pure l'indicazione di pagina. Non deve però sfuggire l'importanza di questa lettura in quel periodo, così come il significato dei passaggi che sono stati registrati come rilevanti: vi si trova infatti l'importanza della forma repubblicana nell'organizzazione dello stato e dell'ordinamento politico (in un periodo di affermazione del repubblicanesimo demartiniano); la necessità di una "lega delle nazioni" (in un periodo di affermazione del principio di universalità e di "appelli" alla Società delle Nazioni); del rapporto tra politici e filosofi (in un periodo di affermazione della missione civile dell'intellettuale); e la definizione della politica come un adattamento graduale dei principi morali alla realtà (nel periodo di definizione della politica come rapporto di traduzione di idea in storia e di scontro tra condizionamenti e volontà).

6. Della razza (scritto dopo un primo titolo poi cancellato «Che c'è tra me e te, o donna?»)

Questo fascicolo si apre con la frase, poi immediatamente cancellata, «Che c'è tra me e te, o donna», ossia l'espressione, quasi stizzita, con la quale Gesù si rivolse alla Madre, dotata di doppia natura divina e umana, per ricordarle che il miracolo della trasformazione del sangue in vino è cosa seria. Al suo posto gli appunti affrontano immediatamente il rapporto tra natura e cultura in altro modo, ma si intende

57 E.V. Alliegro, "Etnografia delle fonti" e storia dell'antropologia italiana 2.0. Riflessioni a partire da un "inedito" di Ernesto de Martino, "Dada. Rivista di Antropologia post-globale", n. 1, Giugno 2017, pp. 7-50, p. 31.

quale fosse l'idea di de Martino: ricondurre la questione del sangue, e più in particolare della parentela, a una questione "naturale" che non ha niente a che vedere con la storia, se non per il fatto che quest'ultima si pone in rapporto ad essa come un superamento. L'intenzione è quella di decostruire l'idea di "razza", che dà appunto titolo al fascicolo, costituito soltanto da una breve facciata, ma che sul retro porta tre definizioni in cui mette in relazione le differenti religioni e la loro dimensione politica nel rapporto tra natura e storia: «Il Paganesimo è la religione della natura. Il Cristianesimo è la religione dell'uomo. La nazione è l'uomo in lotta con la natura».

7. Senza titolo (su Ideale, Diplomazia, Forza)

Questo fascicolo è di difficile interpretazione, poiché gli appunti di de Martino sembrano talvolta aperti da virgolette come se fossero citazioni. Il breve testo riguarda la questione della diplomazia e della forza, quest'ultima intesa come quella forma particolare di diplomazia necessaria all'imporsi di un ideale nella storia: se il Cristianesimo ha avuto successo grazie al martirio e allo spirito di scissione, il socialismo non ne ha avuto altrettanto perché non ha accettato "la propria barbarie". In questi paragrafi si citano Renato Serra, Mazzini e Socrate.

8. Senza titolo («Le religioni possono prendere forza dall'assoluto...»), Religioni, politica, menzogna

Si tratta, a mio avviso, di un fascicolo fondamentale per comprendere sia il modo in cui de Martino intendeva il fascismo come religione civile, sia come egli, a partire dal 1935-36, cominciasse a delineare, proprio a partire da questa associazione ideale tra fascismo e fede, l'incrinatura del progetto fascista, con le sue prime manifestazioni come menzogna, burla, farsa, promessa demagogica non mantenuta – dei sentimenti, ricordiamolo, che saranno esplicitati da de Martino e tipici di chi come lui, più tardi, nel campo dell'antifascismo resistenziale, cercherà di giustificare, rinnegandolo, il proprio passato da credente e fervente fascista.

De Martino esordisce affermando che la religione può avere “virtù mistiche” anche qualora parta da verità parziali e non assolute e definitive, nella misura in cui la sua parte di verità può essere trasmessa e infondere linfa vitale alla società da chi la difende con quella “volontà” e quella “tensione ideale” che sono «fonte di un nuovo misticismo, di una religione o etica». Qui de Martino comincia a sviluppare il tema dell’esaurirsi della forza del Cristianesimo e del suo superamento ideologico e storico che, senza alcun paradosso ed anzi con forti continuità, ritroveremo pochi anni dopo nelle sue pubblicazioni clandestine in seno alla Resistenza nella nuova versione della “religione civile” come “religione della libertà” antifascista. Il Cristianesimo si contraddistingue per “l’aspirazione sociale e civile”, ma non arriva a realizzarsi completamente nella storia, poiché «ignora la nazione, l’attuazione sociale e civile del mito». Per avvicinarsi al “Regno” il cristiano «ricorre al miracolo, alla preghiera, al sacramento», ossia «esclusivamente attraverso un’azione separata dalla vita civile e sociale». Il “nuovo credente”, invece, «comunica con il Regno civile e sociale attraverso un’azione civile e sociale: si salva e salva riconoscendosi cittadino della sua nazione». Come il Cristianesimo annunciava solennemente “l’incarnazione del Logo”, nella società odierna si avvicina «il tempo di un’altra proclamazione: l’incarnazione del Cristo nelle concrete aspirazioni sociali e civili dell’età nostra». Queste parole riflettono perfettamente l’idea di religione civile, dove il mito, accorpato alla fede, serve da guida per la realizzazione di un ideale civile e sociale nella storia. Tuttavia, come detto, la fede in precedenza riposta nel fascismo comincia a scricchiolare. Se il socialismo «fallì per non aversi saputo dare un contenuto religioso, e per esser stato sempre, malgrado nobili e significativi sforzi, essenzialmente ateo e materialista», «vediamo ora che non tocchi al fascismo la stessa sorte: cioè che non fallisca anch’esso per non aver avuto il coraggio di affrontare la questione religiosa, risolvendola adeguatamente ai tempi». La promessa che fu del fascismo di ergersi a mito e a fede rischia di risolversi in “bugia”. Il tono, dunque, come ad ogni fine di

“Regno”, assume contorni profetici e apocalittici proprio qualche anno prima del conflitto mondiale: «Si avvicina il tempo in cui gli uomini chiederanno molto da noi: e noi non saremo preparati a rispondere. Deluderemo le speranze degli Europei: la terza Roma rischia di finire in una farsa». Non è ancora una posizione antifascista, e anzi sembra quasi un rilancio della promessa fascista; ma in queste parole comincia a intravedersi l'insofferenza per una promessa che non si realizza e il dubbio nei confronti della capacità di un regime ad apportare davvero quella rivoluzione morale e civile, ossia anche “religiosa”, che si sperava per l'Italia.

9. Teorie politiche di Dante

Questo fascicolo è il più corposo di tutto il *Quid agendum?*. È costituito da decine di fogli nei quali de Martino prima prende appunti sulla cronologia della storia del Cristianesimo nel rapporto tra teologia e politica e poi prende appunti riguardanti i passi in cui Dante parla della questione. Una seconda parte del fascicolo, poi, appare come l'abbozzo di un saggio sulla teoria politica di Dante, dove inevitabilmente ciò che sta al cuore degli interessi demartiniani è sempre il rapporto tra religione e politica. Data la complessità della questione e l'incompetenza del sottoscritto su tali aspetti storici e letterari si preferisce lasciare ad altri una prima disamina di questi materiali.

10. Protestantismo civile ossia (ovvero la) Riforma della politica

Questo fascicolo prolunga la riflessione demartiniana sulla religione civile e più particolarmente sul bisogno di un rinnovamento morale dei cittadini quale la Riforma religiosa può esserlo per i credenti, un tema come detto centrale nel dibattito italiano sulla “rivoluzione” o “riforma” mancata. Da questo punto di vista, de Martino fa un interessante parallelo tra Rousseau e Lutero, quando il primo afferma che «l'educazione del cittadino è l'oggetto della politica»: «Rousseau sta alla cultura e alla vita civile come Lutero alla religione

e alla vita religiosa». Il riferimento a Rousseau è importante peraltro perché, ricordiamolo, è a lui che viene attribuita l'idea originaria di "religione civile" nel capitolo IV del *Contrat social*⁵⁸. I pochi appunti su questo tema si incrociano poi con alcune considerazioni sulla necessità di una Storia dell'Umanità dal punto di vista cosmopolitico che sembrano riecheggiare le preoccupazioni "kantiane" manifestate altrove sull'articolazione tra particolare e universale nell'attuazione dell'ideale politico.

Il fascicolo contiene poi una serie di appunti, presumibilmente estratti da altro quaderno ma coevi, nei quali de Martino riassume i punti essenziali dell'opera di Georges Sorel *La religione d'oggi*. Tra le opere meno conosciute del teorico francese, essa fu introdotta in Italia dal teorico fascista Agostino Lanzillo per alimentare quella parte del dibattito fascista che, senza avere interrotto completamente il confronto con la teoria marxista e più in generale rivoluzionaria, metteva l'accento sull'aspetto "religioso", sulla forza del mito per spingere l'uomo a ribellarsi alla propria alienazione attraverso l'atto rivoluzionario e l'impegno civile.

11. Senza titolo. Sulla Chiesa e la sua morte, e la Religione civile (evoluzione del pensiero)

Per lunghe pagine de Martino discute del rapporto tra dogma religioso e politica e tra fini pratici della scienza e fini morali dell'etica, comparando ad esempio il rapporto tra dogma e trasformazione storica di esso, così come viene pensato nel cattolicesimo e nel protestantesimo e cercando di intercettare il significato del "modernismo" cattolico. Seguono poi diverse citazioni e considerazioni, tra le quali spicca una di Giuseppe Prezzolini, nella quale lo scrittore registra la concorrenza per il cristianesimo rappresentano le ritualità civili repubblicane, socialiste, anarcoidi, alle quali de Martino aggiunge «(e ora fasciste)». Si tratta con ogni probabilità di un brano di *Cattolicismo rosso* del 1908,

58 Cfr. Ciavolella 2020, p. 63.

nel quale Prezzolini – proprio all'alba della critica papale al modernismo – criticava il modernismo di alcuni cattolici che invece de Martino ammirava, come quel Bonaiuti evocato in una lettera a Anna.

Prezzolini, così come Sorel e Lammenais, ma anche Boutroux e Bergson qui citati, dovrebbero dunque andare ad allargare la nostra consapevolezza di quella che doveva essere la biblioteca di de Martino, anche se questi si poneva in maniera critica nei confronti di alcuni di questi autori. E infatti in questo stesso fascicolo si ritrovano riflessioni su temi e autori, come i modernisti cattolici John Henry Newman e Alfred de Loisy, che si ritrovano nel testo prezzoliniano. De Loisy e Bergson, peraltro, si ritroveranno più tardi nel piano editoriale della *Collana viola* d'Einaudi o nelle proposte di traduzione fatte all'editore⁵⁹.

Il tema del rapporto tra “metafisica della scienza” (espressione spesso utilizzata per definire il positivismo) e “metafisica della religione” sviluppato in questi appunti serve a de Martino per riportare la riflessione sul piano del rapporto tra religione e storia e per insistere sull'incapacità del Cristianesimo, e in particolare della Chiesa, di rinnovarsi, in una sorta di “teoria dello sviluppo” o della storia religiosa nella quale solo con il rinnovamento della “rivelazione” la Chiesa, non considerandosi più immutabile, potrebbe evitare di diventare conservatrice e tradizionalista, al prezzo però di una perdita della forza vitale del dogma.

Come altrove, la riflessione demartiniana si trova sintetizzata negli appunti schematici e riassuntivi che giacciono talvolta sul retro delle pagine dei fascicoli. Qui si legge:

- I) Fede – disciplina totalitaria dello Spirito;
- II) Che impone l'azione (vedi mito di Sorel)
- III) In solidale collaborazione con la collettività (Bonaiuti Durkheim...).

⁵⁹ Bergson apparirà nella lista di proposte presentata da de Martino a Einaudi nella Lettera del 20 luglio 1945.

De Martino sintetizza qui la sua concezione della religione civile intesa, non tanto nel contenuto ideologico, ma come “meta-ideologia” politica che si risolve nel trittico fede-azione-collettività. Lo schema, peraltro, permette di confermare quanto già ipotizzato a proposito della teorizzazione della “religione civile” di quel periodo come di una miscela di prospettive teoriche diverse ma che de Martino tentava di rendere coerenti: la mistica fascista, il dogmatismo religioso, lo storicismo eurocentrico della missione civilizzatrice, il “mito” sorelliano e lo spontaneismo volontarista *à la* Bergson e (aggiungiamo ora) *à la* Blondel⁶⁰ e le teorie sociologiche della religione come substrato del vivere sociale *à la* Durkheim⁶¹.

Seguono due paginette di cronologia storica di alcuni avvenimenti politici europei dopo la Rivoluzione francese.

12. Passaggio dalla filosofia della religione alla religione civile / C'è conflitto necessario tra Religione e cultura?

Si tratta di un altro fascicolo fondamentale per comprendere il senso, ma anche l'evoluzione del concetto di “religione civile”. De Martino sembra ordinare qui nuovamente le idee dopo le letture effettuate e gli appunti presi, presentando una sorta di piano schematico di lavoro per descrivere, storicamente e storiograficamente, il passaggio dalla filosofia della religione alla religione civile che dà appunto il titolo al fascicolo. Ciò dovrebbe corrispondere dunque al passaggio dal contenuto dei suoi studi alla formulazione più precisa della sua proposta ideologica, di filosofia votata alla trasformazione del reale. Notiamo però anche il sottotitolo aggiunto al titolo principale della camicia del fascicolo, il quale sembra apparentemente portare a considerazioni di altro tipo: “C'è conflitto necessario tra Religione e cultura?”. Quale il legame tra le due questioni?

60 M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893.

61 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 76, Id., *L'ethnologue et le peuple*, cit., pp. 72 e sgg.

Dicevamo che il fascicolo si apre con la presentazione di un piano di lavoro: sembrano diversi capitoli, ordinati cronologicamente, tesi a descrivere, in maniera quasi teleologica e certamente storicistica, i progressi della civiltà occidentale, per giungere, alla fine, alla “Repubblica di Dio”. Una parte preliminare concerne la “aspirazione civile nel mondo greco e nel mondo Romano secondo la rappresentazione dei teorici e nella prassi della vita politica». A ciò fa seguito, come punto primo, il “Regno di Dio”. Seguono “l’aspirazione civile nel Medio Evo”, “l’intuizione dell’uomo nel Rinascimento”, “Rinascimento e Riforma”, “Calvinismo e liberalismo”, “La Rivoluzione francese e l’illuminismo”, “Il Risorgimento italiano come rivoluzione religiosa. Gioberti e Mazzini”, “Il nuovo concetto di personalità e di libertà e i suoi corollari politici”, per finire, appunto con “La Repubblica di Dio”.

Nelle pagine seguenti non si trova lo svolgimento di questo piano di lavoro, ma considerazioni generali sulla pertinenza del concetto stesso di “religione civile” e sulla possibilità di un “Saggio sulla religione civile”, che de Martino pensava probabilmente di rivedere e arricchire, in cui si sviluppa il rapporto tra religione e civiltà, fino a considerare che debba esserci, in fin dei conti, una “identificazione della religione con fede nella civiltà”. È qui che capiamo la necessità di comprendere la “religione civile” come una convergenza dialettica tra religione e cultura.

Segue, nello stesso fascicolo, una serie di fogli coevi, ma non estratti dallo stesso quaderno, perché recanti intestazione del Liceo ginnasio “Bonghi” di Lucera (in provincia di Foggia). In essi de Martino discetta del presunto conflitto tra religione e cultura, a suo avviso nato con la scienza moderna, che avrebbe tolto alla religione il ruolo di unica matrice delle culture umane. Eppure, chiaramente, de Martino afferma che se “la cultura moderna ha dissolto il vecchio mondo religioso”, essa “offre intanto il materiale per edificarne uno nuovo”.

13. Professione di fede nella storia / La Storia e la Religione civile

De Martino afferma qui la necessità per l'uomo di acquisire consapevolezza storica per affrancarsi dallo stato naturale delle bestie, le quali – secondo una formula che mi sembra importante riportare per l'affinità con il vocabolario demartiniano più maturo – «non si possono riscattare del loro passato perché non hanno la luce della coscienza con cui rischiararlo e ricrearlo».

Un passaggio riflessivo permette di capire che il *Quid agendum?* rispondesse, come opera in gestazione, ad una vera e propria esigenza ideologica:

In questi quaderni ho raccolto i documenti che testimoniano il primo sorgere, il crescere, e infine il grandeggiare della coscienza religiosa civile nel mondo moderno. La storia dell'occidente Europeo segna infatti una costante rivalutazione del mondo degli uomini e una progressiva mondanizzazione del Regno di Dio.

È allegata poi allo stesso fascicolo la lettera di commiato agli alunni del liceo Scacchi di Bari. Essa appare di tutt'altro tono rispetto al commiato, forse dell'anno prima, descritto nella lettera ad Anna e accompagnato dal saluto romano. Qui de Martino insiste sull'importanza dello studio della storia per diventare uomini e cittadini liberi ed elenca una serie di insegnamenti che dovevano essere tratti dalla storia. Tra questi risalta un cambiamento notevole di apprezzamento nei confronti della politica dell'Inghilterra, prima Paese plutocratico, ora Paese capace di adattare il proprio interesse nazionale all'interesse universale del progresso. Si dipana e si concretizza qui la riflessione demartiniana in corso a proposito dell'articolazione tra la libertà dei popoli in seno alle differenti nazioni e la necessità di un ordine mondiale, ma mutevole, capace di preservare tali libertà. Anche se, è importante sottolinearlo, la prospettiva rimane comunque eurocentrica, poiché integra ancora la questione della libertà dei popoli "altri", che rimangono dunque disponibili all'espansione coloniale secondo l'equazione «espansione oceanica, equilibrio

in Europa». Più generalmente, de Martino afferma che l'insegnamento della storia porta a una maggiore consapevolezza del fatto che la storia, appunto, è una storia di libertà. Sembra dunque che la svolta crociana sia in corso di maturazione, anche se essa si sta sviluppando in modo tutt'altro che repentino e fluido. Infatti, lo Stato moderno nella sua forma attuale, senza che sia definito "fascista", è considerato come garante delle libertà dei popoli e delle libertà individuali, come quelle religiose (giudaiche comprese).

14. Due poesie su foglio volante "Essenziale la logica" e "Geme..."

Non si tratta di un fascicolo vero e proprio. Su un foglio volante si trovano due poesie. Difficile è capire se de Martino le intendesse come parte del *Quid agendum?* o se si siano infiltrate nel dossier. Se fosse accertato che si tratta di poesie di de Martino, come sembra, esse andrebbero ad arricchire l'archivio di documenti letterari non pubblicati.

15. Il problema religioso contemporaneo alla luce di questa filosofia della religione / In margine al manifesto dei comunisti

Una prima camicia, intitolata a penna *Il problema religioso contemporaneo alla luce di questa filosofia*, non contiene nulla se non un'altra camicia che tratta di tutt'altro argomento, essendo quest'ultima intitolata a matita *In margine al manifesto dei comunisti*. La prima camicia doveva contenere presumibilmente una parte dei documenti del fascicolo *Professione di fede nella storia* o appunti che ne prolungavano la riflessione, poiché si vede una continuità e una progressione negli argomenti di alcuni fascicoli nel trattare del passaggio dalla religione alla politica (intesa come "religione civile").

Il fascicolo *In margine al manifesto dei comunisti* (che va dunque considerato nella sua autonomia) riprende il confronto, abbozzato già altrove nel *Quid agendum?*, con il pensiero marxista⁶². De Martino

⁶² È difficile capire quale versione del *Manifesto* avesse letto de Martino. La sua trascrizione del titolo fa ipotizzare la consultazione della versione *Il ma-*

trascrive e annota diversi passaggi del *Manifesto*, talvolta li amplifica con altri riferimenti, come ad esempio uno a Rosa Luxemburg quando il tema è la crisi di sovrapproduzione capitalistica e la necessaria guerra di conquista; oppure ancora a Lenin e al suo discorso già citato dell'agosto del 1920, conosciuto, sappiamo ora, attraverso la *Storia del bolscevismo* del filosofo tedesco Arthur Rosenberg, pubblicato nel 1932 nell'originale tedesco in Svizzera (*Geschichte des Bolschewismus*) e tradotto una prima volta in italiano nel 1933, versione presumibilmente letta da de Martino⁶³. Rosenberg è un autore importante per noi, perché apparirà ancora in questo Fondo in documenti del secondo dopoguerra. Ci sono poi passaggi, spesso tra parentesi quadre per distinguerli bene da semplici citazioni o parafrasi, nei quali de Martino produce le proprie considerazioni ispirate dalle parole di Marx e Engels: i temi sono quelli, ad esempio, della proprietà privata e del concetto di patria, che de Martino cerca di salvare dalle bordate marxiane reintroducendoli nella sua ideologia corporativista.

16. Modernismo

In questo fascicolo de Martino riprende la questione del modernismo cattolico con una lista di temi associati ad autori, come la storia del dogma di von Harnack⁶⁴ e la teoria dell'azione di Blondel⁶⁵. Un foglio aggiuntivo, estratto visibilmente da altro quaderno e qui inserito, porta il titolo di "Felix culpa", espressione idiomatica derivata da Sant'Agostino che qui si applica per definire il destino

nifesto dei comunisti, versione di Pompeo Bettini riveduta da Gustavo Sacerdote, Avanti!, Milano 1925, l'unica allora disponibile con questo titolo alternativo al più classico *Manifesto del Partito comunista* (disponibile in italiano fin dal 1891 con una prefazione di Pietro Gori). In alternativa, de Martino avrebbe potuto leggere una versione in tedesco o in altra lingua.

63 A. Rosenberg, *Geschichte des Bolschewismus*, Sansoni, Firenze 1933.

64 A. von Harnack, *Storia del dogma*, Editrice Cultura Moderna, Minerva 1912.

65 Cfr. Blondel, *L'Action*, cit.

esistenziale e morale imperfetto dell'uomo nella vita politica: una vita politica che, in maniera evoluzionistica, de Martino vede segnata dal "progresso" ("dalle tribù nomadi alle città"), ma che è inevitabilmente contrassegnata dall'antagonismo e dalla guerra, poiché le verità universali apparterrebbero solo a Dio: una vita senza guerra "svirilizzata e imborghesita al punto che le idee non costino la vita, una società senza guerra, è una società morta".

17. Intorno all'esser giovani

Si tratta probabilmente di un esercizio letterario, una lettera scritta a un immaginario giovane che canta *Giovinezza*, il celebre canto fascista, nella quale de Martino traduce il rapporto giovinezza-vecchiaia nei termini moralistici di verità e menzogna. Sembra tornare qui il ripensamento a proposito del fascismo come "bugia", incapace come il cattolicesimo ormai esaurito e non più vitale di dare risposte "all'Europeo" che verrà a chiedere aiuto all'Italia.

18. Lotta contro la natura. Solidarietà umana

De Martino decide qui di precisare la sua teoria della politica a partire da un altro punto di vista, ossia quello della lotta umana contro la natura e poi nel rapporto con l'idealismo politico. Questo secondo aspetto può sorprendere, ma il legame tra natura e politica diventa chiaro quando si comprende che per de Martino la politica è anche questione tanto di dominio della "natura esterna" quanto di ammaestramento della "natura interna", di istinti e passioni attraverso la ragione. Identifica la nascita dello Stato dal punto di vista filosofico con la Repubblica di Platone, ma tiene a discostarne la propria "religione civile" rinnegandone la dimensione trascendente e, secondo la sua stessa espressione, "metapolitica". Rivendica piuttosto per sé la capacità di «sottrarre la vita politica dall'influsso preponderante degli istinti e delle passioni senza lume spirituale», configurando dunque la "religione civile" come un processo di «razionalizzazio-

ne della politica» perché basata su un «ideale immanente e attivo, politico per eccellenza».

Per quanto riguarda il rapporto con la natura, la prospettiva è davvero bellicosa: tale rapporto è inconcepibile, secondo de Martino, se non attraverso l'idea di lotta e di dominio. Si nota qui uno spunto interessante sulle diverse modalità storiche di dominare la natura che chiamano in causa la magia e la tecnica: «Il Rinascimento esprimeva questa volontà di dominio dell'irrazionale attraverso la pratica magica, il mondo moderno attraverso la solidarietà, la collaborazione, la scienza e la tecnica». Sono temi che torneranno, come noto, nelle riflessioni degli anni seguenti, ma qui già mostrano l'innegabile opposizione che de Martino crea tra magia e tecnica o scienza, considerati due poli opposti pur essendo entrambi forme culturali per il dominio umano della natura. Non deve sorprendere il fatto che proprio attorno a questa questione del rapporto con la natura de Martino tenti di identificare cosa ci sia di salvabile nel fascismo:

1. L'idea di pace con giustizia e di una Società delle Nazioni i cui membri siano pari nel diritto al lavoro.
2. La negazione della fatalità della lotta di classe, e l'affermazione di una composizione di questa lotta sul piano della società nazionale.
3. L'idea della guerra contro la natura che deve sostituirsi alla guerra fra popoli.
4. L'idea dell'uomo che ha corpo con la natura, e della libertà come aumento della capacità di dominio della volontà sulla natura attraverso la solidarietà.

De Martino arriva poi a dibattere della questione della libertà e a criticare il liberalismo per avere sviluppato una nozione di libertà puramente individuale, mentre l'introduzione del concetto di "personalità" – che comprende anche la dimensione sociale dell'individuo (e quello di «libertà come volontà») intesa come azione storica per il dominio della natura – permetterebbero, a suo avviso, di con-

cepire come “libere” anche le società corporativiste altrimenti viste come coercitive. La solidarietà, che de Martino riconosce in quegli anni come nozione della sociologia francese, è da questi considerata come la risposta “moderna”, al pari della scienza, alla lotta contro la natura al posto della magia, e viene identificata con un sistema politico razionalizzante, ma anche capace di creare adesione attraverso il mito e l’esprimersi di una vitalità storica collettiva: non l’azione individuale, ma il destino di una nazione.

Il fascicolo si conclude con un ritorno a una riflessione sul senso che il “Regno di Dio” può avere nell’Europa moderna.

19. Peccato originale

All’interno della camicia si trova un foglio di quaderno strappato con un breve appunto sul vero peccato originale che sarebbe della società e non dell’individuo, pensiero che sembra parafrasare il drammaturgo norvegese Hendrik Ibsen, il cui nome è citato, come altrove, seguito da punti esclamativi. Potrebbe trattarsi di un riferimento all’opera *Brand*, poema drammatico del 1866 nel quale il protagonista vive per un ideale etico e credendo alla pura forza di volontà.

20. Intorno a Ermanno Keyserling

Questo fascicolo è dedicato a Hermann Graf von Keyserling (1880-1946), pensatore e naturalista estone, che fu estimatore di Bergson e autore celebre per i suoi racconti di viaggio intorno al mondo. De Martino scrive a suo proposito del rapporto tra universalità e relatività e concretezza dell’esperienza storica. A partire da ciò, de Martino sviluppa considerazioni sulla necessità della “Guerra Santa”, riprendendo lo “spirito di scissione” di Sorel. Altri riferimenti sono annotati, come gli etnologi Wilhelm Schmidt e Leo Frobenius⁶⁶, oltre che al finale dell’Odissea: non sono discussi, ma la loro presenza di-

⁶⁶ Ricordiamo che il suo *Storia della civiltà africana* sarà pubblicato nel 1950 nella *Collana viola*.

mostra lo sviluppo di letture e interessi etnologici o legati al viaggio nel senso di un'apertura della coscienza nello spazio.

21. Filosofia religione

Si tratta di un fascicolo di sole tre pagine, ma che appare assai significativo. In esso, de Martino critica “un certo storicismo smidollato”, mostrando di confrontarsi con ogni probabilità con il pensiero crociano. Il confronto è chiaramente molto critico, ma mostra tuttavia quanto de Martino stesse sviluppando il suo pensiero in modo dialettico con lo storicismo idealista del filosofo liberale (anche se non lo conobbe personalmente fino al 1937): secondo Riccardo Di Donato, infatti, in quegli anni de Martino andava sviluppando una propria variante “ibridata” dello storicismo⁶⁷. De Martino riflette sull'idea hegeliana – e qui forse possiamo scorgere di riflesso Croce – che “il reale è razionale” e l'ottimismo di chi pensa che il pensiero possa tutto comprendere. Per de Martino, invece, esiste sempre una piccola parte di irrazionalità, un “residuo”, che persiste e che, per quanto rimpicciolito ed emarginato dall'avanzare della razionalità, sarà sempre la radice a fondamento della vita morale dell'uomo⁶⁸. De Martino riconosce però la legittimità dell'ambizione a un sapere universale; il quale, tuttavia, se fosse davvero conquistato, sarebbe il sapere di un Dio trascendente, mentre il Dio di de Martino, a suo dire, è un “Dio in fieri”, un'universalità che si costruisce nella storia e nell'azione dell'umanità.

22. Religione, politica, libertà, fede...

67 Cfr. Di Donato, *Preistoria di Ernesto de Martino*, cit., p. 239.

68 Non è senza interesse notare che si tratta dello stesso argomento che, più di due decenni dopo, de Martino utilizzerà ne *La fine del mondo* per criticare l'idea di Lévi-Strauss che la modernità razionalizzante trasformerà l'umanità in un formicaio, idea alla quale l'antropologo napoletano opporrà l'idea, presa da Dostoevskij, che una parte d'irrazionale (chiamiamola magia, mito o pazzia) resista in ogni caso.

Questo fascicolo riassume molte delle considerazioni formulate altrove. Tuttavia, se si ipotizza un ordine cronologico nello sviluppo dei fascicoli del *Quid agendum?* così come essi sono stati trovati, esso colpisce per il fatto che esprime prese di posizione molto radicali riguardo alla “religione civile” che sembrano risalire ai momenti più “fanatici” e “fideisti”, e pure propriamente “fascisti”, lasciando da parte le aperture ecumeniche, relativiste e storiciste che abbiamo scorto in altri fascicoli. Il progresso “che si effettui in piena libertà di pensiero” è così considerato “immorale e vile”: «se i roghi non si accendono sulla terra, se i martiri non cadono, se il sangue non scorre, se le turbe fanatiche non urlano crucifige, il bene non può trionfare». La società ha dunque bisogno di martiri per rinnovarsi; la fede è sempre un punto di vista relativo, ma deve fare come se fosse un punto di vista assoluto, al costo di sacrificare sé e gli altri alla lotta santa dei punti di vista. La società, e la storia quindi, hanno infatti bisogno di nemici (una necessità definita “metafisica”) perché altrimenti si metterebbe al posto di un Dio trascendente. Sembrano tornare i temi più crudi della lotta per la fede, della guerra di civiltà come guerra di religione, del martirio eroico come motore necessario contro la flemma della storia: contro il liberalismo e la ragione della storia.

Eppure, questi temi, propri della filosofia politica demartiniana della “religione civile”, si ritrovano esposti per l’elaborazione di nuovi contenuti ideologici, i quali spostano l’accento dalla fede fascista a un altro tipo di fede: ci fanno capire che ci troviamo, effettivamente, verso la conclusione di un processo di riflessione.

De Martino sostiene che l’uomo come *nemico dell’uomo* possa essere sostituito dalla *natura*: bisogna sostituire la lotta fra gli uomini con la lotta fra l’umanità e la natura. Si noterà qui un orientamento nuovo, che può in parte spiegare lo sviluppo dell’interesse per tutte le forme di rapporto culturale con la natura, a partire dalla magia fino alla scienza, questioni che saranno al centro delle riflessioni e

degli studi etnologici. Ma al momento la questione rimane prettamente politica ed ideologica. Dalla vecchia e al tempo stesso nuova lotta per il dominio della natura a cui ora è chiamata l'umanità intera, emerge una sorta di profezia di de Martino, già evocata altrove nel dossier, di un'ecumene globale dell'umanità per dominare questo vero nemico comune. Questa sembra essere una nuova versione della "religione civile": quella ormai delusa dal fascismo e dal mito della patria – non rinnegati ma relegati a una funzione transitoria – e passata dunque a una forma di ideale universale.

Si tratta però pur sempre di un'universalità per così dire relativa, poiché per de Martino essa è valida solo per l'Europa, la civiltà capace di credere nel progresso. Questa tensione verso l'ideale universale della civiltà umana che domina la natura, condotta dalla civiltà europea, deve farsi nuova religione e nutrire quell'idea di un Dio in fieri, che si costruisce attraverso l'atto umano stesso, la sua storia. Tale "religione civile" è un'ideologia del progresso. Costituita certo di scienza e razionalità, è però ammantata della forza ideale del mito, proprio come una religione: la civiltà, che ordina e domina la "natura interna" degli istinti e passioni attraverso la ragione e la "natura esterna" delle risorse e del caso attraverso la tecnica deve comunque utilizzare quel "residuo" di irrazionalità, quella parte di mito, per realizzarsi. In assenza di ciò, con la Ragione a saturare il progresso e a laicizzare la storia come prova a fare il liberalismo (un mal velato riferimento a Croce) l'umanità correrebbe un grosso rischio, che de Martino disegna con idee magari specifiche al periodo, ma con un vocabolario del tutto consono con quanto scriverà più tardi nelle sue opere antropologiche (apocalissi, rimorso, presenza, ecc.):

se a Dio venisse a mancare totalmente la materia del suo vivere, cioè la nostra fede, i nostri dolori, le nostre gioie; se l'umanità si rassegnasse a una morale liberale, cioè tollerante, benevola, indulgente, idilliaca; se tutto questo accadesse, l'universo si attenuerebbe lentamente in una stanca e tragica apocalissi. Ma l'ipotesi è assurda. Di

reale non c'è che il rimorso di non aver concorso abbastanza da parte nostra, alla vita di Dio. [...] Sentirsi estraneo alla tragedia, non esser veramente presente, ecco la disperata agonia dell'uomo.

23. L'ecumene contro natura

Questo fascicolo finale sembra offrire le considerazioni conclusive di tutto il processo di riflessione del *Quid agendum?*. Non si tratta in realtà di una risposta alla domanda “Che fare?”, che richiederebbe indicazioni ben più concrete. Si tratta piuttosto di una sorta di profezia sull'emergere di una nuova “religione civile” incarnata dall'umanità tutta – anche se incarnata a sua volta da una sua parte che *funge* da universale, cioè la civiltà europea – che costruisce un ecumene nel suo tentativo di dominare la natura. Dico “profezia”, per riverberare il tono religioso di de Martino, ma che ha tutt'altra natura che quella del destino ineluttabile: nell'ottica demartiniana dell'epoca, è un ideale a cui tendere. Sta all'uomo realizzarlo. Per arrivare a ciò de Martino è ben consapevole che la storia richiede processi e progressi dallo stato attuale delle cose e che l'ideale universale non può imporsi come già dato.

Il fascicolo, non a caso, comincia con la citazione di qualche verso della poesia *Gli umanitari* (1841) nella quale il poeta pre-risorgimentale Giuseppe Giusti scherzava sugli ideali cosmopoliti che si diffondevano a suo tempo nei discorsi politici di chi, però, non era capace di parlare o scrivere della libertà dell'Italia⁶⁹. Eppure, de Martino è convinto che l'ecumene si realizzerà. Riferendosi in nota a Leopardi e al sansimonismo, così come al corporativismo, scrive:

L'ecumene si costituirà. L'umanità sarà allora un organismo differenziato, infinitamente articolato, in possesso di una profonda coscienza della propria unità e della propria differenziazione, stretto da una formidabile disciplina e da una infinita libertà: sarà una gigantesca associazione in lotta con la natura, per dominarla e piegarla alla volontà dello Spirito. Siamo appena all'inizio del dominio della natura. Quando i vulcani, i terremoti, le malattie, la morte stessa, saranno

69 Versi editi ed inediti di Giuseppe Giusti/*Gli Umanitari* – Wikisource.

per noi come passioni, e lo spirito eserciterà sui fenomeni naturali lo stesso controllo che può esercitare sulle sue passioni, allora veramente potrà dirsi iniziata l'età dello Spirito. L'importante è che ci siano sempre al mondo le condizioni necessarie affinché chi afferma le proprie idee corra il rischio della vita, e almeno due intransigenze totalitarie siano in lotta fra di loro. Tutto lascia credere che l'ecumene stia per costituirsi attraverso sintesi sempre più alta: il nemico sarà allora la natura. L'uomo non spenderà più tesori di energia e di ingegno per scoprire l'arma più micidiale, per combattere l'uomo, ma la macchina più potente, l'aratro più efficace, l'accorgimento più opportuno per dominare la natura.

Sono pagine in cui alcune considerazioni sembrano davvero profetiche: l'ecumene non è in fin dei conti la globalizzazione? Le due intransigenze totalitarie non sono gli avversari della guerra a venire o della Guerra Fredda? Eppure, altre considerazioni si dimostrano terribilmente e tristemente inattuali, quantomeno per quanto riguarda quest'idea – pensata assieme a Leopardi – di una natura per forza ostile e dell'intervento umano, con la scienza e la tecnica, come per forza positivo. Al di là di ciò, comunque, questi passaggi ci permettono di capire come de Martino si stesse avvicinando alla questione della magia come rapporto umano, culturale e storico, con una natura pericolosa, a proposito della quale dovrà lottare per comprendere che anche la scienza e la tecnica, nella quale vedeva il mezzo di realizzazione dello Spirito, saranno causa esse stesse della vulnerabilità dell'umana presenza: ne avrà la prova sotto i bombardamenti in Romagna; ne avrà la conferma certa più tardi⁷⁰. Dopotutto, *La fine del mondo* sarà anche frutto di quelle paure nate, in clima da Guerra Fredda, perché alla fine l'ecumene umana e le sue intransigenze totalitarie – e “antropoceniche” si direbbe oggi – hanno speso sempre più «tesori di energia e di ingegno per scoprire l'arma più micidiale».

70 R. Ciavolella, *Ernesto De Martino tra mondi magici e Resistenza. Dal meteorite alla bomba, dagli antipodi a Cotignola, dall'antropologia alla politica*, «Storiografia», 26, 2022, pp. 125-42.

*Serie II. Raccoglitore/Sottoserie 2**Scritti e documenti riguardanti il "socialismo"*

Questo raccoglitore contiene un insieme di documenti organizzati in cartelle o tenuti da graffette, in alcuni casi inseriti in cartelle più grandi da chi ha tentato una prima sistemazione, che come detto dovrebbe essere la figlia Lia. È in questo raccoglitore che tale manipolazione presenta gli aspetti più problematici per la ricostruzione filologica. Tuttavia, da quanto emerge dalle testimonianze e conferme di Vera de Martino, risulta chiaro che si tratta di documenti appartenuti tutti a Ernesto e lasciati da quest'ultimo nella dimora familiare: successivamente essi furono per lungo tempo conservati, consapevolmente o meno, dalla moglie Anna senza che Ernesto abbia mai pensato di recuperarli.

I documenti in questione sono stati raccolti in un unico raccoglitore e catalogati sotto una medesima sottoserie in quanto sono stati trovati insieme; oppure, quando separati distintamente in cartelle o da graffette e mischiati ad altri nello scatolone, sono riconducibili senza alcun dubbio allo stesso periodo storico, ossia ai primi anni del secondo dopoguerra. Alcuni documenti hanno indicazione di data o elementi che rendono possibile ipotizzarne la collocazione temporale tra il giugno 1945 (per una poesia di Ernesto) al dicembre 1947 (per un romanzo di difficile attribuzione). Si tratta di un periodo importante, durante il quale, lo ricordiamo, de Martino passò da Roma (per un breve periodo) a Bari e poi di nuovo a Roma, continuando comunque a fare la spola tra la capitale e la città pugliese.

Dal carteggio con Pavese (lettera del 16 giugno 1945) sappiamo che, giunto a Roma dalla Romagna alla fine della guerra, de Martino desiderava restare nella capitale per potersi impegnare nelle sue iniziative stando al centro della vita politica e culturale nazionale. Restò dunque a Roma fino a fine 1946, quando partì per Bari, dove erano rimaste moglie e figlie. Fino al novembre del 1947, in Puglia, fu

interamente assorbito dalla correzione delle bozze del *Mondo magico* (pubblicato nel gennaio del 1948, ma del quale già nel 1946 de Martino aveva chiesto a Einaudi gli impaginati da correggere), dalla programmazione editoriale della *Collana viola* con Pavese, e soprattutto da «una lunga e oscura parentesi “politica” che per un anno quasi mi ha sottratto alla vita culturale militante»⁷¹, ossia la sua attività nelle fila del socialismo pugliese, in qualità di segretario della Federazione del PSI di Bari e Molfetta. Questo spiega forse l'inusuale debolezza dei suoi lavori dati alle stampe di quell'anno, limitati alla pubblicazione dell'inchiesta condotta nel 1946 con Mario Potenza e sua moglie Anna sulle condizioni dei contadini nella Terra di Bari, apparsa su *Quarto stato*. Tornerà poi a Roma nel dicembre 1947, per cominciare, a inizio 1948, l'insegnamento al liceo Virgilio.

Se la Puglia fu un luogo fondamentale per la sua socializzazione politica e l'incontro con le classi subalterne, come già ampiamente spiegato dagli studi demartiniani, i documenti qui presentati dimostrano quanto Roma restasse per de Martino il cuore dell'attività ideologica e della militanza culturale più ampia, nella quale egli intendeva affermarsi come intellettuale socialista, partecipando ad iniziative di vertice del Partito e trovandosi integrato alla sua élite. Infatti, tra il 1945 e l'inizio del 1948, tra Roma e Bari, de Martino fu molto operoso sul piano della militanza culturale con Einaudi in ambito propriamente scientifico, ma un pari impegno fu consacrato alla militanza culturale anche in ambito politico. La militanza culturale socialista si sviluppava in maniera che si voleva organica con la dimensione politica, offrendo a de Martino il contesto d'esercizio di un'attività pedagogica e ideologica di promotore culturale e editoriale nel quadro di un'iniziativa politico-culturale collettiva: questa attività si iscrive infatti nell'articolazione organica delle iniziative del Partito socialista e dei suoi leader sul piano evidentemente politico, ma anche della propaganda tramite le riviste, con la diffusione della

71 Lettera a Pavese, 24 novembre 1947.

cultura socialista, con la programmazione editoriale di pubblicazione dei classici e con la costruzione di un ente di ricerca per la definizione dei programmi politici come l'Istituto di Studi Socialisti.

Da quanto risulta proprio dalle carte di questo fondo, infatti, de Martino fu attivissimo nelle attività editoriali delle riviste, come *Socialismo*, e dei centri di ricerca legati al Partito socialista. Di questi, il solo di cui il Fondo faccia menzione è l'Istituto Studi Socialisti, ma è utile ricostituire la storia di questi centri di ricerca legati al partito e di comprendere come de Martino vi si fosse inserito. Occorre prima di tutto fare un passo indietro e tornare al periodo bellico per capire che la militanza culturale di de Martino in ambito politico ed ideologico socialista devono essere interpretati nella continuità di iniziative e progetti di questo tipo sviluppati durante la Resistenza in Romagna. Qui, oltre a partecipare in quanto ideologo alla fondazione di un Partito italiano del Lavoro (PIL) che confluirà a fine guerra nel PSIUP con uno spirito "frontista", de Martino aveva ampiamente contribuito alla stampa clandestina di orientamento socialista (fondando anche un'ormai introvabile rivista *Libertà proletaria*) e si era impegnato nella pianificazione editoriale di traduzione dei classici del marxismo. Fu infatti ideatore e poi direttore del *Centro Studi del PIL*, il quale, oltre a pubblicare *La religione della libertà* e altri opuscoli clandestini a sua firma, aveva in progetto la pubblicazione di opere fondamentali per il socialismo, il cui piano editoriale è però sfortunatamente introvabile⁷².

72 Si può inoltre ricordare che il suo gruppo romagnolo era in contatto con il *Gruppo Labriola* bolognese, il quale aveva in progetto di tradurre e diffondere clandestinamente i classici del marxismo sotto la direzione di Alfredo de Polzer: dal *Capitale* di Marx fino agli studi su Antonio Labriola dello storico romagnolo e suo contemporaneo Luigi Dal Pane, poi fondatore della rivista *Emilia* nella quale de Martino pubblicherà importanti articoli sul *folklore progressivo* e il *teatro di massa* (Ciavolella 2020, pp. 198, 206). Inoltre, il suo compagno partigiano, il calabrese Salvatore Marco de Simone, con il quale de Martino fondò il *Fronte democratico della cultura*, fu incaricato dal Partito d'Azione di tradurre e pubblicare clandestinamente una raccolta di scritti di Marx, anche se il progetto rimase incompiuto.

L'attività di de Martino in ambito politico, culturale ed ideologico nell'immediato dopoguerra si innesta dunque nella continuità di questi nuovi orientamenti e impegni maturati nella Resistenza romagnola, ma nel quadro del PSIUP, in particolare a Roma, si arricchisce di elementi nuovi e in parte finora sconosciuti. Alcune delle iniziative politico-culturali socialiste del dopoguerra affondavano le proprie radici nel *Centro interno* del Partito socialista clandestino – promosso da Rodolfo Morandi –, il quale, sotto il regime e poi durante la guerra, aveva svolto un ruolo fondamentale per la diffusione di opuscoli, pamphlet, opere e riviste tra l'esilio e l'Italia, con obiettivi anche di operazioni editoriali. A Liberazione avvenuta a Roma nel '44, il *Centro interno* legato al PSIUP fu rimpiazzato dal *Centro di studi sociali*, le cui priorità furono subito gli obiettivi editoriali. Il centro fu fondato all'interno dell'*Istituto dell'Enciclopedia Socialista*, presieduto da Giuseppe Romita (che sarà più volte ministro in quegli anni), istituito a sua volta con l'obiettivo di elaborare un'opera appunto enciclopedica sul socialismo.

Veniamo dunque all'attività del *Centro di studi sociali*. Esso fu diretto e animato da Franco Lombardi, professore di storia della filosofia all'Università di Roma, che ne coordinava le collane editoriali, avendo come collaboratori Rodolfo Morandi e Raniero Panzieri. Il Centro elaborò piani editoriali per cinque collane da pubblicare in maniera autonoma a nome del centro, o attraverso accordi con le case editrici Einaudi e Leonardo. Gli stessi Morandi e Panzieri affiancarono all'attività editoriale del Centro la fondazione di una nuova rivista, quel *Socialismo* che ospiterà alcuni contributi chiave di de Martino: Morandi ne era direttore e Panzieri il segretario di redazione.

Nel marzo del 1946, con il *Centro di studi sociali* lascerà l'*Istituto dell'Enciclopedia Socialista* per confluire nel neonato *Istituto Studi Socialisti* – fondato dallo stesso Morandi in concomitanza con il ruolo di Ministro dell'industria da questi svolto⁷³ – con l'intenzione di spostare

⁷³ Politico e intellettuale italiano di primo piano, già dagli anni '20 Morandi aveva collaborato con Lelio Basso nei Gruppi goliardici per la libertà e

priorità, sforzi e attenzione dagli obiettivi prettamente culturali ed editoriali a quelli più pragmatici dello studio delle condizioni socio-economiche degli italiani, per l'elaborazione di un piano di riforma economica da sottoporre al ministero guidato dal socialista.

In queste iniziative, oltre alla figura evidentemente centrale di Morandi, si riconosce anche e soprattutto quella di Panzieri (nato nel 1921 e dunque di tredici anni più giovane di de Martino). È attraverso di lui che si può tentare di misurare, o anche solo ipotizzare, il ruolo svolto da de Martino in queste stesse iniziative.

L'incontro tra de Martino e Panzieri è difficilmente databile. Alcune fonti attestano della loro comune presenza ad incontri socialisti già durante la guerra nell'Italia liberata (a Bari e Cosenza), nell'estate del 1944, dove avrebbero entrambi espresso posizione "frontiste"⁷⁴. È molto probabile, in ogni caso, che fossero già in contatto, quantomeno per interposta persona, a Roma nell'immediato dopoguerra. Arrivato a Roma dopo l'8 settembre e rifugiatosi prima

con Carlo Rosselli e Pietro Nenni per la rivista *Il quarto stato*; soggiornò poi a lungo in Germania, dove si formò ai classici del socialismo tedesco, spostando il suo orientamento da Giustizia e Libertà a quello di un socialismo marxista aperto a coalizioni strategiche del proletariato; durante la guerra, fu diviso tra l'esilio e l'impegno clandestino al vertice della Resistenza nelle fila del PSIUP. Dopo la sua esperienza in seno a *Socialismo* e in parallelo a quella nel governo in qualità di Ministro dell'industria e del commercio tra il luglio del 1946 e il maggio del 1947, Morandi sarà fondatore e direttore dell'Istituto Studi Socialisti di Roma con il quale, come si vedrà, collaborerà anche de Martino. Detto ciò, si può presumere che i documenti e appunti presi sui fogli intestati della rivista *Socialismo* siano del 1946 o di un periodo di poco successivo.

74 G. de Gennaro – S. Merli, *Una scelta storica. Eugenio Laricchiuta e il socialismo riformista in terra di Bari*, Dedalo, Bari 1993, pp. 60-3; R. Di Donato, *Introduzione*, in R. Di Donato (a cura di), *Compagni e amici. Lettere di Ernesto de Martino e Pietro Secchia*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. XL; Leuzzi V.A. e Cioffi L., *Alleati, monarchia, partiti nel Regno del Sud*, Schena, Bari 1988, p. 61. Sulle ipotesi che Ernesto de Martino potesse effettivamente o meno trovarsi nel Sud d'Italia nell'estate del 1944, cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 122.

in casa di Franco Lombardi e poi in San Giovanni in Laterano per sfuggire ai rastrellamenti nazisti, Panzieri cominciò a collaborare, dopo la Liberazione, alle attività culturali del socialismo romano, trovando un impiego, dopo la laurea a Urbino nell'ottobre del '45, come consulente editoriale per il neonato *Centro di studi sociali*, dove conobbe Morandi. Le parole di un biografo di Panzieri confermano quanto detto: Panzieri collaborò "all'impostazione e alla stesura di un'*Enciclopedia socialista* (che poi non vedrà la luce) e al disegno di cinque collane in parte edita dal Centro e in parte da Einaudi e Leonardo (assorbita poi da Sansoni)"⁷⁵. Come si vedrà, ci sono forti segnali che indicano che de Martino abbia contribuito proprio a quelle attività. Panzieri seguì poi Morandi quando quest'ultimo assunse la direzione della nuova rivista di partito *Socialismo*, rivista alla quale de Martino, come detto, collaborò. La più nota collaborazione tra de Martino e Panzieri, poi, è comunque quella scaturita dall'autunno 1946, periodo nel quale de Martino era tornato a Bari e aveva assunto la direzione della Federazione socialista. Da Roma, Panzieri fu invitato dal Partito socialista a raggiungerlo con il proposito di appoggiare de Martino in qualità di responsabile politico della sezione per sviluppare la corrente di sinistra del partito e indebolire quella opposta che di lì a poco avrebbe condotto alla scissione di Saragat. Dalla collaborazione tra i due si consolidò un sodalizio, non privo di attriti, votato all'incontro con le classi subalterne e allo sviluppo dell'indagine sociale che ognuno, più tardi, condurrà in modo autonomo (l'uno verso l'etnografia, l'altro verso l'inchiesta operaia).

La collaborazione tra Panzieri e de Martino fu importante anche in seno al *Centro di studi sociali*, come dimostrano i documenti qui presentati. A tale proposito, non sappiamo quale fosse invece la funzione ufficiale di de Martino. Possiamo solo immaginare che fosse quella di consulente editoriale, anche se la sua frequentazione del

⁷⁵ S. Merli, *Cronologia della vita di Raniero Panzieri*, in R. Panzieri, *Spontaneità e organizzazione*, BFS, Pisa 1994, pp. XVII-L, p. XVIII.

Centro fu certamente assidua. Lo sappiamo, peraltro, anche grazie a una lettera che de Martino inviò nel gennaio del '46 a Pavese: in essa, de Martino avvertiva del fatto che le voci sulle cattive condizioni finanziarie in cui versava presumibilmente Einaudi circolassero anche all'interno del *Centro di studi socialisti* (sic) per bocca di Lombardi, cosa che prova la sua "intimità" con il centro.

Le tipologie dei documenti presenti in questa Sottoserie sono varie, ma possono essere riassunte in documenti di lavoro editoriale per riviste e case editrici riguardanti pubblicazioni inerenti il socialismo e il marxismo, tra i quali:

- appunti di lavoro, piani editoriali e bozze corrette in qualità di consulente editoriale e revisore di traduzioni (o forse anche di traduttore);
- alcuni scritti, soprattutto articoli, tra i quali alcuni a probabile firma di de Martino, prodotti da studi e ricerche riguardanti la scuola e la condizione dei contadini meridionali;
- e infine un romanzo, di difficile attribuzione ma con chiari segni di intervento di de Martino e a lui attribuito da Lia, che meriterà, come si vedrà, una disamina filologica accurata a parte.

Da questi documenti emerge non tanto l'immagine di un de Martino studioso di storia delle religioni o elaboratore ideologico, ma piuttosto quella di editore militante e promotore di cultura socialista. È dunque un tipo di militanza politico-culturale, ricordiamolo, che va ad affiancarsi, in modo parallelo ma organicamente legato e contemporaneo, all'impegno scientifico-culturale come consulente per la casa editrice Einaudi e la sua *Collana viola*. È mia personale opinione – alla luce di quanto studiato dell'itinerario di de Martino da antropologo e insieme ideologo politico – che de Martino abbia sempre esitato nel definire il rapporto tra queste due attività, pensandole talvolta come indistinte e praticandole altre volte come separate: la sfera ideologica per l'impegno politico e la dimensione scientifica per il riconoscimento accademico. Questa distinzione si

rifletteva nel doppio impegno editoriale, da una parte per il Partito socialista, dall'altro per Einaudi, ma non è da escludere, come si vedrà, che le due attività potessero avere punti di contatto o addirittura sovrapporsi. Bisognerà ricordare, infatti, che la separazione non fu mai netta e che essa, nel caso, lo fu per opportunità: non dimentichiamo, secondo quanto finora conosciuto dalla comunità scientifica grazie a Cesare Bermani⁷⁶, che la pubblicazione de *Il mondo magico* fu proposta, ancor prima che a Einaudi, al *Centro di studi sociali*.

Qui di seguito la descrizione dei documenti di questa Sottoserie segue la ripartizione in cartelle e in plichi tenuti a graffetta così come essa è stata trovata. L'ordine delle cartelle proposto si basa sulle ipotesi a mio avviso più convincenti riguardo alla collocazione temporale dei rispettivi documenti.

Cartella 1 – “Napoli – Attività editoriali legate al Partito socialista”

Questa cartella è stata nominata “Napoli” poiché la camicia beige presenta, all'interno, una mappa a colori della città partenopea⁷⁷. Si propone di aggiungere la dicitura “Attività editoriali legate al partito socialista” per indicare fin dal titolo il contenuto più rilevante e caratterizzante. La tipologia di documenti presenti nella cartella è molto simile a quella della cartella seguente della stessa Sottoserie (Cartella 2 – “Biografia, epistolario”). Si tratta essenzialmente di due tipologie:

- A. Carte intestate di riviste socialiste con appunti bibliografici sul marxismo
- B. Traduzioni di testi riguardanti la storia del marxismo.

Prima di addentrarci nella disamina dei documenti del Fondo, è indispensabile avere in mente il contesto dell'attività politica ed editoriale di de Martino di quel periodo, a cominciare, come detto,

⁷⁶ C. Bermani, *Le date di una vita*, in “Il De Martino”, n. 5-6, 1996, pp. 7-32, p. 15-6.

⁷⁷ La conformazione della città rappresentata corrisponde a quella degli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale.

dal legame con Panzieri. Ci sono forti ragioni, infatti, per pensare che questa Cartella 1 contenga i materiali per le collane di cui de Martino si sarebbe dunque occupato assieme a Panzieri. Negli archivi di quest'ultimo si trovano altri materiali di piani editoriali di collane di classici, e in particolare del marxismo, che assomigliano molto ai documenti presenti nel Fondo. Il progetto di Panzieri della "Piccola Biblioteca Marxista" del febbraio 1945, ad esempio, prevedeva la pubblicazione, tra gli altri, di alcuni testi che ritroveremo nei piani editoriali e nelle annotazioni di de Martino, come Karl Kautsky, Antonio Labriola, Heinrich Cunow, Karl Vorländer, David Rjazanov e Sidney Hook⁷⁸. Oppure, i progetti di collane intitolate "I classici del socialismo" e "Alla luce del marxismo" proposte da Panzieri, l'anno dopo, alla società editrice della rivista *Quarto stato*, nella quale il giovane socialista prevedeva di pubblicare ancora autori che ritroveremo citati nelle carte di de Martino, come il *Code de la nature* di Morelly e un volume da lui curato assieme a Massolo intitolato *Studi sulla formazione del pensiero di Marx*. È probabile, in ogni caso, che le iniziative editoriali alle quali de Martino contribuì furono le collane editoriali del *Centro di studi sociali* di Franco Lombardi ed eventualmente dell'*Istituto Studi Socialisti* di Rodolfo Morandi che ne seguì, nelle quali, come detto, lo stesso Panzieri aveva un ruolo preminente dal punto di vista editoriale e redazionale.

La comunità scientifica e la storiografia del socialismo non hanno ancora ricostituito nel dettaglio la storia delle iniziative editoriali del *Centro studi sociali*⁷⁹, anche perché di esse si trova poco nei cataloghi delle biblioteche italiane. Incrociando le informazioni disponibili in proposito con quanto è desumibile dalle pubblicazioni

78 R. Panzieri, *L'alternativa socialista. Scritti scelti 1944-1956*, Einaudi, Torino 1982, p. 14.

79 Vedasi *Centro di studi sociali dell'Istituto della enciclopedia socialista*, Roma: Istituto della enciclopedia socialista, 1945?, Descrizione fisica: 8 p. ; 21 cm, Note: Contiene presentazione delle pubblicazioni curate dal centro di studi, Archivio Fondazione Turati – Firenze, FT 000015709, 1 v. F.P. 9.1. 32.

che sono riuscito a rintracciare, si può affermare che il Centro, sotto la direzione di Lombardi, avesse fondato ben cinque collane da pubblicare con Leonardo e Einaudi o in modo autonomo. Dai volumi che sono riuscito a rintracciare si capisce che i piani editoriali non furono sempre chiarissimi: alcuni portano l'indicazione "Centro di studi sociali" come collana vera e propria, altri sono segnalati, da colophon posto ad inizio volume, come "pubblicazioni del Centro di studi sociali" (eventualmente con l'aggiunta "dell'Enciclopedia socialista"), oppure ancora come "a cura del Centro di studi sociali", talvolta poi con l'indicazione esplicita dei nomi di Giuseppe Romita come presidente dell'Enciclopedia e di Franco Lombardi come direttore del Centro.

Tra le collane di Leonardo che portano queste diciture, ho individuato una "Biblioteca storica", una "Biblioteca economica" e una "Studi storici e politici". Quest'ultima in particolare avrebbe cominciato a portare, in alcuni casi, la dicitura "a cura del Centro di Studi Socialisti" dal 1946, ma era già attiva nel 1945. Senza quell'indicazione, in quel biennio dell'immediato dopoguerra, la collana pubblicò *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber, *Bolscevismo e capitalismo* di Giuseppe (Josef) Stalin, la *Lotta per la civiltà e filosofia della pace* di Maurice Blondel, i saggi di Giacomo Perticone su *La politica italiana nell'ultimo trentennio* e soprattutto alcune opere di Arthur Rosenberg, tra le quali in particolare spicca la seconda edizione italiana di *Storia del bolscevismo* che, come abbiamo visto, de Martino citava già in un'edizione precedente nel *Quid agendum?* di dieci anni prima⁸⁰. Questo testo di Rosenberg annunciava, nel risvolto di quarta di copertina, assieme ai volumi della collana "Studi storici e politici" già editi, tre "pubblicazioni del Centro di studi sociali" a venire, che appariranno ef-

80 Un risvolto di copertina di uno di questi libri indica anche, tra le pubblicazioni della collana "Studi storici e politici", il volume del giornalista liberale Theodor Wolff, *La guerra di Ponzio Pilato* [or. ted. 1934], sulla politica estera tedesca. Non sono però riuscito a rintracciare il volume, né una sua indicazione bibliografica, per cui non so se la pubblicazione avvenne effettivamente.

fettivamente, con tale indicazione, nella collana “Biblioteca storica”. Si tratta di: *Karl Marx, la vita e il pensiero* di K. Worlaender [sic, Vorländer] del 1946, già previsto, come detto, dal piano editoriale di Panzieri del '45 (ma già uscito in prima edizione da Sansoni nel 1929); *Storia del movimento operaio*, traduzione dell'opera di Édouard Dolléans, i cui due volumi appariranno nel 1946 e 1948; e *Storia del socialismo* di Giacomo Perticone, pubblicato nel 1946. Tra gli altri titoli che sono riusciti a identificare con esplicita indicazione “a cura” del Centro vi sono *L'economia collettivista* di Robert Mossé del 1947 e *Il capitale e il valore: critica della economia marxista* di Antonio Graziadei del 1948 (entrambi apparsi nella collana “Biblioteca economica”); i due volumi di *Storia economica d'Italia. L'antichità e il medioevo* di Gino Luzzato (1948); e *Dalla Santa Russia all'URSS* di Georges Friedmann (1949). Inoltre, merita menzione il fatto che, in quegli anni, Leonardo pubblicava altri libri legati alla cerchia politico-intellettuale di de Martino e indicati nei risvolti di copertina dei libri pubblicati a cura del Centro. Si tratta di *Una battaglia vinta* di Pietro Nenni, e soprattutto *Il Nuovo Paganesimo germanico* di Sincerus (nella collana “Documenti e testimonianze”), opera che de Martino recensì sulle pagine di *Socialismo* con un testo con il quale faceva i conti definitivamente con il paganesimo germanico e la sua variante razzista e affermava l'aspirazione universalistica ed emancipatrice del marxismo contro ogni determinismo.

Per quanto riguarda la collana del Centro su Einaudi, l'unico testo che sono riuscito a identificare è un'altra opera di Nenni, intitolata *Storia di quattro anni: 1919-1922* (1946), riedizione di uno scritto inedito del 1923 presentato con una nuova prefazione letteraria e intimista, nella quale il capo socialista romagnolo metteva in relazione gli anni di cui parla il testo con la tragedia della guerra che aveva colpito la sua stessa famiglia di esuli, con la deportazione della figlia ad Auschwitz. Questo testo non dà molte informazioni aggiuntive riguardo ad altre eventuali pubblicazioni della stessa collana, se non che esso fa parte delle “pubblicazioni del Centro di studi

sociali dell'Istituto dell'Enciclopedia Socialista" (al plurale) dirette da Franco Lombardi. Non abbiamo dunque, al momento, altre informazioni riguardo alla collaborazione tra il Centro e Einaudi. Tuttavia, la prova dell'esistenza stessa di questa collaborazione costituisce un dato preziosissimo per gli studi demartiniani: il semplice fatto che esistesse una collana di questo tipo, o quantomeno una collaborazione tra i socialisti e Einaudi, può forse costituire un elemento aggiuntivo per comprendere la storia editoriale del *Mondo magico*. Come detto, è stato Cesare Bermani il primo ad indicare agli studiosi che il manoscritto del *Mondo magico*, nelle condizioni disastrose nelle quali emerse dalle rovine della guerra, fu in un primo momento proposto a tale Centro prima di diventare il volume di lancio della *Collana viola* einaudiana⁸¹. Bermani citava, senza nominarlo, il direttore del Centro (probabilmente Lombardi), che si esprimeva negativamente sull'opera demartiniana in quanto «st[ava] con un piede nella staffa crociana e con l'altro su quella del 'destriero' marxista». Proprio nel settembre del '46, Panzieri si era espresso sull'*Avanti!* contro il peso di Croce nella cultura italiana e come freno per l'emergere di una nuova cultura e una nuova figura d'intellettuale capace di "impegno"⁸². De Martino si trovava dunque di fronte alla necessità di chiarire la sua posizione, che nel *Mondo magico* allargava e al tempo stesso criticava la prospettiva crociana, da un lato espandendola verso il campo dell'etnologia, e dall'altro declinandola in versione socialista. Secondo Pietro Angelini, de Martino era in via di concludere *Il mondo magico* nel marzo del '46, anche perché è in una lettera del luglio '46 a Pavese che annuncia di inviare al più presto il ma-

81 Bermani, *Le date di una vita*, cit., p. 15-6. Vedi anche Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 22.

82 Vedere in proposito gli articoli riportati nel capitolo *Nuova cultura e impegno*, in Panzieri, *L'alternativa socialista*, cit., pp. 86-100. Un articolo del settembre 1949, peraltro, prende spunto proprio da un articolo di de Martino su *L'ignoranza non si addice ai marxisti*.

noscritto “terminato”⁸³. Deve risalire dunque a quel periodo l’idea di proporre quantomeno una versione preliminare del *Mondo magico* al *Centro di studi sociali*, iniziativa che mostra quanto la frontiera tra il de Martino politico-ideologico e il de Martino antropologo-studioso fu assai poco netta, anche se poteva emergere in funzione degli obiettivi politici o accademici e soprattutto editoriali. Con il commento critico da parte dei suoi compagni del *Centro*, de Martino e Einaudi dovettero decidere di far uscire *Il mondo magico* nella nascente *Collana viola* e non in quella del *Centro*. Anche se ciò determinerà una precisa iscrizione de *Il mondo magico* nel dibattito prettamente scientifico e accademico, la sua gestazione editoriale conferma il fatto che de Martino considerasse la sua opera antropologica anche un mattone alla costruzione di una coscienza politica.

Ma torniamo ai documenti presenti in questo Fondo e dunque ai piani editoriali che troviamo in questa cartella. Come si vedrà, pochi sono gli elementi che ci permettono di capire cosa sia effettivamente andato in porto di quei piani editoriali. Gli archivi e la storia editoriale delle opere programmate ci dicono che esse, se e quando pubblicate in Italia, lo furono nella maggior parte dei casi per altri canali⁸⁴: molti dei classici del socialismo, ad esempio, furono pubblicati

83 In ragione delle poche fonti disponibili in proposito, lo stesso Angelini ha però ipotizzato che la proposta fatta da de Martino al Centro di studi sociali non fosse il manoscritto del *Mondo magico*, quanto una versione riassunta del suo contenuto P. Angelini, *L’anno-zero di De Martino*, “nostos” n° 4, 2019, pp. 9-49. Alla luce del fatto che vi era una collaborazione tra il Centro e Einaudi, ma anche e soprattutto del coinvolgimento di de Martino nelle iniziative culturali ed editoriali socialiste, personalmente non vedo ragioni per escludere che l’opera fosse stata proposta effettivamente al Centro, come peraltro affermato da Lombardi.

84 La ricostruzione e l’analisi della *Collana viola* compiute da Pietro Angelini ci permettono tra l’altro di comprendere che de Martino si fosse trovato spesso nella situazione di proporre delle traduzioni di volumi che si riveleranno poi già tradotti o pubblicati da altri editori: lo stesso capitò certamente più volte, come si vedrà, per le opere politiche e ideologiche proposte nei piani edito-

in quegli anni dall'élite politico-culturale comunista, che prese dunque in contropiede, su questo stesso campo, l'élite politico-culturale socialista. Questo non significa che nulla fu fatto. Anzi, c'è ragione di pensare che molte delle traduzioni programmate da de Martino e altri siano state effettivamente realizzate; ma probabilmente molti progetti abortirono prima di giungere alle stampe, in un momento in cui il Partito socialista perse lo slancio del dopoguerra nel 1948 con la scissione interna e la sconfitta elettorale dell'alleanza del Fronte popolare con i comunisti, dopo la quale sconterà l'affermazione dell'egemonia politica e culturale di questi ultimi. La crisi del Partito socialista degli anni seguenti sarà, tra le altre cose, il risultato di quella sconfitta nel conquistare un'egemonia culturale ed ideologica a sinistra, cosa che determinerà anche lo spostamento di molti intellettuali, tra i quali lo stesso de Martino, verso il Partito comunista.

Ma chi si occupava o si sarebbe dovuto occupare di quelle traduzioni e di quelle pubblicazioni indicate sui piani editoriali stilati o annotati da de Martino? Anche per questo è da ricordare che la pianificazione editoriale di libri di natura politica ed ideologica si affiancava a un'attività di natura identica sul piano prettamente scientifico della *Collana viola*. Questo parallelismo si è forse manifestato in uno sdoppiamento di de Martino, ma le due attività devono essere analizzate insieme. Per quanto riguarda la coeva *Collana viola* di Einaudi, de Martino riservava per sé alcune traduzioni, come quella di Cassirer; al tempo stesso sosteneva di conoscere e di avvalersi di diversi traduttori che abbinavano conoscenza linguistica e competenze in materie scientifiche⁸⁵. Sappiamo che tra essi vi era Remo Cantoni: una lettera a questi indirizzata il 6 giugno 1945 e ritrovata nell'Archivio Antonio Banfi⁸⁶ mostra che de Martino cercava attivamente, almeno per la *Collana viola*, dei traduttori, proponendo loro di redigere anche

riali presenti in questo Fondo.

⁸⁵ Lettera di Ernesto de Martino alla casa editrice Einaudi del 20 luglio 1945.

⁸⁶ Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., pp. 68, 147 e 239.

un'introduzione (poiché si trattava, come detto, di persone competenti non solo linguisticamente ma anche scientificamente). Si annoverano anche tra i traduttori la moglie Anna Macchioro, Bruno Vailati (intellettuale romano che fu nella cerchia della Resistenza romagnola con la quale collaborava de Martino), Angelo Brelich, Tullio Tentori e altri. È ipotizzabile che de Martino facesse lo stesso tipo di lavoro per le pubblicazioni politiche e ideologiche legate al Partito socialista, anche se è difficile sapere se e quali opere de Martino intendesse tradurre direttamente senza delegare. In ogni caso, tutto questo materiale testimonia dell'intensa attività di de Martino per la diffusione in Italia dei classici del marxismo e di studi sul socialismo.

A. Carte, alcune intestate a riviste socialiste, con riferimenti bibliografici

I documenti sono tutti stati raccolti e rilegati da graffette in due plichi distinti (provvisoriamente catalogati come A1 e A2).

A1 – Piani editoriali – socialismo e marxismo

Il primo plico (A1) è serrato da un foglio sul quale la stessa mano intervenuta in altre cartelle ha scritto il nome "Ernesto". È presumibile che la persona in questione si sia limitata ad assemblare carte che originariamente erano già presenti insieme nella cartella.

Le carte intestate (A1a) sono quelle della rivista *Socialismo. Rivista di politica e cultura*, organo del PSIUP, fondata da Saragat e Nenni e attiva dal 1945 al 1949, in cui una parte più attiva nella redazione fu assunta da Raniero Panzieri, e nella quale de Martino pubblicò tre articoli nel 1946 nel periodo in cui fu anche membro del comitato di redazione: "Marxismo e religione" nel n. 3, mese di marzo, versione rivisitata di uno scritto pubblicato sulla stampa clandestina⁸⁷; una recensione a *Il nuovo paganesimo* di Sincerus del 6 giugno; e soprattutto,

⁸⁷ *Marxismo e religione*, in PIL (E. de Martino), *Raccolta di scritti del periodo clandestino*, pp. 32-6; cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 193.

sul numero 8, “I trenta di Masiera”, significativo “diario” della guerra sul quale torneremo. Si ricorda inoltre che, nei carteggi di de Martino, si trovano alcune lettere su carta intestata della stessa rivista, come quelle del 18 marzo e del 26 marzo (inviate alla casa editrice Einaudi) e del 27 luglio 1946 (a Pavese).

Oltre ai fogli vuoti intestati “Socialismo”, si trova prima di tutto una camicia di fascicolo, vuota, ma che porta sulla sua prima facciata due liste numerate di traduzioni di libri del socialismo che sembrano costituire appunti di un piano editoriale (A1b), che va letta insieme a una seconda camicia con liste dal significato analogo (A1e).

Veniamo all’analisi dei contenuti dei due fogli con i piani editoriali (A1b e A1e) e altri fogli volanti con appunti bibliografici.

A1b

Nel primo foglio, in una prima lista numerata con “I.” e intitolata “Classici del socialismo”, figurano opere dei fondatori di questa corrente ideologica. Di esse evoco qui la storia editoriale in Italia per cercare di capire quale possa essere stato il contributo e il ruolo di de Martino. Alcuni volumi sono classificati come “pronti”. Si tratta di:

- l’*Epistolario*, vol. I, di Marx e Engels, la cui consegna è prevista a tre mesi. La seconda tipologia di documenti della cartella, come verrà discusso più avanti, concerne con ogni probabilità le bozze di questo volume. Limitiamoci per il momento a ricordare che questo libro fu pubblicato in italiano soltanto nel 1950 dagli Editori Riuniti, con il diverso titolo di *Carteggio Marx-Engels*, ma con una ripartizione equivalente in volumi. Sarà da valutare l’ipotesi che la versione Riuniti abbia ripreso la traduzione che qualche anno prima era nel piano editoriale di de Martino, soppesando anche quanto è stato ripreso dalla versione originale pubblicata nel progetto MEGA.
- il *Code de la nature* (1755) di Étienne-Gabriel Morelly (consegna in due mesi), enigmatico autore dell’Illuminismo francese, che

qui viene inserito tra i classici del socialismo in maniera magari anacronistica, ma al tempo considerato un precursore del socialismo utopico poiché aveva vagheggiato una società egualitaria con beni comuni che ispirarò ad esempio Babeuf per *La congiura degli Eguali*. Ma soprattutto, il *Code de la nature* fu oggetto della tesi di laurea di Raniero Panzieri *L'utopia rivoluzionaria nel Settecento*. Il "Code la nature" discussa nell'ottobre del 1945 con lo storico della filosofia Arturo Massolo dell'Università di Urbino come relatore. Il *Codice della natura* era stato riproposto in Francia nel 1910 da quel Edouard Dolléans del quale il *Centro di studi sociali* pubblicava, in quegli anni, la *Storia del movimento operaio*. Tuttavia, in Italia la versione italiana dell'opera di Morelly sarà pubblicata soltanto nel 1952 da Einaudi, con introduzione e a cura di Enzo Piscitelli, e senza alcun riferimento ai lavori di Panzieri. Questo progetto di pubblicazione conforta l'ipotesi di una forte collaborazione tra de Martino e Panzieri.

- *l'Ideologia tedesca* di Marx (5 mesi). Questo testo è stato pubblicato per la prima volta in italiano nel 1947 dall'Istituto editoriale italiano a cura di Giuliano Pischel, pensatore e politico socialista trentino, prima molto vicino al gruppo liberalsocialista e azionista che, nella Resistenza, faceva riferimento a Ludovico Ragghianti e con il quale de Martino fu in stretto contatto.

Altri titoli figurano invece come possibili "proposte". Si tratta di:

- *l'Introduzione alla critica della filosofia del diritto* e *La questione ebraica* di Marx. Il primo, opera giovanile del pensatore di Treviri, fu per la prima volta pubblicato in italiano con il titolo *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* dagli Editori Riuniti nel 1950 nella collana "Classici del marxismo". La traduzione fu ad opera di Galvano della Volpe, teorico marxista emiliano-romagnolo che durante la guerra aveva fatto parte del Gruppo Labriola con il quale de

Martino e compagni del PIL avevano rapporti e scambi⁸⁸, e che nel 1946 aveva pubblicato *Libertà comunista*, mettendo la questione dell'emancipazione al centro dell'analisi marxista (come rilevato dalla rivista *Socialismo*), proponendosi come riferimento fondamentale per l'evoluzione della sinistra socialista che faceva capo, tra gli altri, a Panzieri⁸⁹. La seconda opera fu pubblicata in italiano con il titolo *Sulla questione ebraica*, a cura del filosofo e allora specialista del mondo sovietico Umberto Cerroni con la traduzione proprio di Panzieri.

- *Studi su Marx* di Arturo Massolo, storico della filosofia contemporaneo, specialista del pensiero tedesco e relatore di laurea di Panzieri. Non ho trovato traccia, nei database bibliografici, di un'opera in qualche modo riconducibile a questo titolo.
- *Antologia della sinistra hegeliana* di Cardona: si tratta certamente di Giacinto, intellettuale e filosofo, tra i fondatori del Partito d'Azione prima e poi compagno socialista, che scrisse su *Socialismo* a proposito del Fronte popolare. Con Panzieri, Cardona fondò, nel 1948, la rivista *Quaderni socialisti* di cui uscirà un solo numero intitolato "Aut aut". Sappiamo anche che nel novembre del '47, con lo stesso Panzieri, ma anche e soprattutto con Anna Macchioro, Cardona presentò una mozione al comitato centrale del Partito socialista, affinché «i consigli di gestione, il fronte per il Mezzogiorno, la Costituente per la terra e il Fronte democratico popolare siano strumenti di stimolo della spontaneità di un movimento popolare dal basso»⁹⁰.
- *Passi scelti di Marx* di Nizan e Duret, proposta di traduzione dell'opera *Morceaux choisis*, pubblicata nel 1934 da Gallimard e mai pubblicata in italiano.

88 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 152.

89 Ricordiamo che Panzieri stesso, dopo l'esperienza barese con de Martino, fu chiamato proprio da Galvano della Volpe all'Università di Messina.

90 S. Merli, *Cronologia della vita di Raniero Panzieri*, in Raniero Panzieri, *Spontaneità e organizzazione*, BFS, Pisa 1994, pp. XVII-L, p. XX.

- *Antologia di Fourier*, a cura di “Saitta”, probabile riferimento ad Armando Saitta, filosofo formatosi presso Gentile e poi passato al marxismo con Delio Cantimori, collaboratore nei primi anni Cinquanta della rivista *Mondo operaio* della sinistra socialista di Gianni Bosio. Di tale libro non vi è però traccia e l’idea non deve aver preso corpo.

La seconda tipologia di opere inserite nella programmazione (sempre nel foglio A1b) appare in una lista “II.”, ma senza titolo. Si desume che, per distinzione dalla lista “I.” riguardante i classici del socialismo, si tratti di tre studi *sul* marxismo e sul socialismo più contemporanei, o quantomeno riferibili al periodo tra le due guerre, elencati sotto la dicitura “manoscritti pronti”, che avrebbero dunque potuto trovarsi nella camicia, la quale però, come detto, è vuota.

- Il primo di questi manoscritti “pronti” è un’opera di Sidney Hook (1902-1989), importante filosofo pragmatista e marxista – ma anti-totalitarista – americano. Il titolo indicato è *Per intendere Marx*: deve trattarsi certamente della traduzione di *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation* del 1933. La traduzione doveva già essere stata effettuata perché l’opera fosse considerata pronta da de Martino, ma merita sottolineare il fatto che il testo in questione non apparirà mai in versione italiana. Più tardi, sarebbero stati pubblicati in Italia altri suoi lavori sul marxismo in un periodo in cui però Hook, opposto allo stalinismo, si allontanava ormai dal comunismo: l’opuscolo *Il materialismo dialettico come filosofia di stato* (1954 [?]) e le opere *Marx e i marxisti* (1958 [1955]) e *Da Hegel a Marx. Studi sullo sviluppo intellettuale di Karl Marx* (1972 [1936]). Merita menzione anche la pubblicazione in italiano della curatela *Psicanalisi e metodo scientifico* apparsa nel 1972 presso Einaudi con una prefazione di Giovanni Jervis.

- Per i restanti riferimenti, le indicazioni della lista sono parziali, poiché i soli cognomi degli autori sono preceduti da un punto interrogativo e l'indicazione dei titoli è del tutto assente. Tuttavia, le informazioni sembrano poter essere completate da quanto si trova indicato in un analogo foglio con piano editoriale (A1e). La dicitura "Bauer" dovrebbe riferirsi, piuttosto che al Bruno della sinistra hegeliana (nel qual caso apparirebbe piuttosto nella lista dei "classici"), all'Otto Bauer (1882-1938) teorico e politico "austromarxista", visto che il suo nome appare sulla lista del foglio A1e. Difficile capire a quale testo tradotto si riferisse de Martino in questo primo foglio, anche se il secondo indica *L'economia mondiale in crisi*. Prima del 1946 di Bauer erano già usciti in italiano *La realizzazione del socialismo* (1920) e *Bolscevismo o democrazia sociale?* (1922), mentre per *Socialdemocrazia e questione nazionale* del 1907 si dovrà attendere il 1999. Per quanto riguarda l'ipotesi di un libro dal titolo *L'economia mondiale in crisi*, indicato da de Martino nel secondo foglio, esso corrisponde in realtà al sottotitolo dell'opera *Tra due guerre mondiali?*, pubblicato in tedesco nel 1936. Einaudi si deciderà a pubblicarlo in italiano solo nel 1979, ma meritano menzione due fatti. In primo luogo, il testo aveva attirato l'attenzione, già nel 1937 nella sua versione tedesca, di Rodolfo Morandi, che sulla base di esso aveva scritto il saggio *Ricostruzione socialista. Il socialismo integrale di Otto Bauer*⁹¹, pubblicato in esilio a Parigi dal *Centro interno* del Partito socialista e poi diffuso clandestinamente in Italia, dove fu ampiamente discusso in seno ai movimenti antifascisti. In secondo luogo, il testo pubblicato nel 1979 da Einaudi sarà la versione tradotta dalla germanista Giuseppina "Pucci" Saija (1917-2015), compagna di Panzieri: nell'immediato dopoguerra Pucci aveva vinto

91 R. Morandi, *Ricostruzione socialista. Il socialismo integrale di Otto Bauer*, pubblicazione del Centro interno del Partito socialista in esilio, collana "Gli echi", pubblicato poi in R. Morandi, *La democrazia del socialismo. 1923-1937*, Einaudi, Torino 1961, pp. 177-85.

una borsa di studio presso l'Istituto di Studi Germanici di Roma e aveva cercato di collaborare con le riviste socialiste su indicazione di Lelio Basso, per trovare poi posto presso l'Istituto di Studi Socialisti che Rodolfo Morandi aveva appena fondato, dove conobbe appunto Panzieri⁹². C'è da chiedersi dunque se la traduzione del libro di Bauer nel piano editoriale di de Martino nel 1946-47 non fosse già quella di Saija.

- Per quanto riguarda l'ultima voce della lista, il cognome che appare è "Rosenberg". Abbiamo già incontrato questo cognome a proposito di Arthur, teorico tedesco autore di quella *Storia del bolscevismo* (1932) sul quale si appoggiava de Martino nelle sue note del *Quid agendum?* per confrontarsi con la teoria marxista e l'esperienza leninista. La versione italiana del libro era già stata pubblicata, in prima edizione, nel 1933, e poi dall'editore Leonardo nel gennaio 1945. L'ipotesi più probabile, quindi, è che de Martino facesse riferimento ad un altro libro di Rosenberg. Altri indizi presenti nel Fondo, dove il suo nome si incontra più volte, fanno pensare che de Martino si stesse riferendo a *Demokratie und Sozialismus* del 1938. Questo libro, però, apparirà in italiano soltanto nel 1971 presso l'editore barese De Donato. Di questo si discuterà più approfonditamente nella presentazione della cartella seguente (Cartella 2 – "Biografia, epistolario"), visto che in essa si trova una traduzione parziale di quest'opera con correzioni editoriali di de Martino, ma la conferma ci viene anche da un foglio dell'altra cartella (A1e), dove si trova un riferimento a quest'opera.
- La lista sembra conclusa, ma al di sotto di essa, defilata, si trova un'altra indicazione bibliografica, in italiano: l'antologia *Scritti sull'arte* di Marx e Engels a cura di Jean Fréville. Questo testo, edito in francese nel 1936 con il titolo leggermente differente di *Sur la littérature et l'art*, non è però mai apparso in edizione italiana. Le ipotesi sono due: o de Martino aveva a disposizione una

⁹² In ricordo di Pucci Saija Panzieri, "L'Ospite ingrato", 19 giugno 2015.

traduzione che però non ha mai trovato la luce, oppure la traduzione dell'opera in questione era una semplice proposta per il piano editoriale.

A1e

Veniamo dunque alla seconda lista che sembra analogamente corrispondere a un piano editoriale presente sul foglio, anch'esso intestato alla rivista *Socialismo*. In essa si trovano, come già annunciato, *L'economia mondiale in crisi* di Bauer e *Socialismo e democrazia* (sic) di Rosenberg (da notare l'inversione dei termini). Sono poi citati, a seguire immediatamente, alcuni testi di Marx e di Marx ed Engels allora ancora inediti in Italia. Tra di essi appare il riferimento ai già citati (A1b) *Introduzione alla critica della filosofia del diritto* e *Questione ebraica* (anche qui citati assieme) e all'*Ideologia tedesca*. Vi sono però anche due novità. La prima è il riferimento alla *Sacra famiglia*, che sarà pubblicato in italiano solo nel 1954, a cura di Giovanni De Caria per le Edizioni Rinascita nella collana "Classici del marxismo". De Martino lo aveva già citato però nella sua *La religione della libertà*, pubblicata clandestinamente dal suo Centro studi del PIL nel 1944⁹³. Si trova citato, infine, un *Epistolario* tra Marx ed Engels. Noi sappiamo che la versione italiana apparirà in più volumi con il titolo *Carteggio Marx-Engels* nella stessa collana "Classici del marxismo" delle Edizioni Rinascita a partire dal 1950, grazie alla curatela di personaggi centrali del marxismo e del comunismo (più che del socialismo) italiano del calibro di Palmiro Togliatti, Delio Cantimori, Ambrogio Donini, Cesare Luporini, Gastone Manacorda, Aldo Natoli, Felice Platone, ecc. Dell'idea di de Martino, nel 1946, di pubblicare la versione italiana del carteggio si dirà più avanti. Il riferimento all'*Epistolario*, infatti, risulta particolarmente significativo poiché, proprio come parte del testo di Rosenberg *Democrazia e socialismo*, ma diversamente dalla maggior parte dei testi citati in que-

93 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 191.

ste liste, alcuni passaggi della sua traduzione si trovano in altra cartella del Fondo, lasciandoci immaginare che de Martino avesse un tempo raccolto i manoscritti, completi o abbozzati, di tutte le traduzioni in corso all'interno delle cartelle confluite in questo Fondo. Ciò testimonia quantomeno il suo ruolo e il suo impegno nella scoperta e nella diffusione in Italia dei classici del marxismo e del socialismo e della sua presenza attiva nel cuore della militanza intellettuale di sinistra.

Altri appunti bibliografici

Un'altra camicia vuota (A1c) porta sulla prima facciata un riferimento a Antonio Labriola e al volume III dei suoi *Saggi intorno alla concezione della storia*, ossia *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, che raccoglie le lettere a Georges Sorel. C'è da segnalare che l'edizione dell'opera omnia di Labriola a cura di Nino Cortese fu proposta da Panzieri, fin dal giugno del '45, all'editore Einaudi, per tramite dell'allora redattore Gastone Manacorda, per la collana del *Centro di studi sociali*⁹⁴, ma Einaudi pubblicherà i volumi degli *Scritti filosofici e politici* solo a partire dal 1973, nello stesso periodo in cui riproporrà una versione ampliata e rivista della biografia di Labriola di Luigi dal Pane⁹⁵. Per quanto riguarda più particolarmente i *Saggi* di Labriola citati nell'appunto di de Martino, il volume era stato pubblicato nel 1898, ma poi rieditato a cura di Benedetto Croce nel 1939 e pubblicato da Laterza. De Martino aggiunge solo un appunto, citando la prima lettera a Sorel nella quale Labriola fa riferimento alla prefazione che il filosofo transalpino scrisse per la versione francese dei primi volumi dei *Saggi*. Questo documento non ci offre molto se non la conferma dell'interesse di de Martino per il pensiero di Labriola – probabilmente conosciuto durante la guerra e che de Martino riprende più

94 S. Merli, *Cronologia della vita di Raniero Panzieri*, cit., p. XVIII.

95 L. dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Einaudi, Torino 1975, versione riveduta e ampliata di *Antonio Labriola: la vita e il pensiero*, Forni, Bologna 1935 (con prefazione di Galvano della Volpe).

volte in un articolo di quello stesso periodo, su *Quarto stato*, sull'evoluzione del marxismo in Italia⁹⁶ –, e quello di Sorel, così vicino alla sua maniera di intendere la “religione civile”. Questo rivela l'interesse per autori cardine del dibattito tra marxismo, positivismo, anti-positivismo e storicismo di fine Ottocento e inizio Novecento; autori che però scompariranno dai riferimenti bibliografici e intellettuali nei lavori per così dire “scientifici” e antropologici, confermando anche una certa cesura tra il de Martino ideologo pre-45 e il de Martino antropologo del dopoguerra, eccezion fatta per i riferimenti, comunque legati alla questione antropologica della cultura popolare e non della “politica” in senso stretto, a Gramsci.

Un altro foglio volante su carta intestata *Socialismo* (A1d) elenca alcuni testi del socialismo, seguiti da indicazioni di collocazione dei volumi in una biblioteca, da cui si intende che erano appunti per una ricerca bibliografica: c'è la versione francese del 1932 di *Réforme [sociale, sic] ou révolution* (1898) di Rosa Luxemburg contro il riformismo revisionista di Bernstein; un volume intitolato *Il socialismo* dell'antesignano del socialismo italiano Osvaldo Gnocchi Viani, che potrebbe fare riferimento tanto a *Il socialismo moderno* del 1886 quanto a *Il socialismo e le sue scuole* del 1892; e, infine, le *Lettres à Kugelmann* di Marx, nella versione dunque francese del 1930. A questi titoli fanno seguito altri appunti di ricerca bibliografica, che riguardano però sei congressi socialisti tra il 1871 e il 1889, dimostrando un interesse per le origini del movimento socialista forse alimentato dal lavoro di Gnocchi Viani.

A2 – Piani editoriali – Illuminismo e socialismo

Il secondo plico della cartella “Napoli” è costituito da fogli sparsi tenuti insieme da una graffetta. Vi si trovano prima di tutto un foglio a righe strappato da quadernone con una lista di classici

⁹⁶ E. de Martino, *Cultura e classe operaia*, “Quarto stato”, III, 1, 30 dicembre 1948, pp. 19-22.

della filosofia (A2a): si tratta soprattutto di autori francesi in qualche modo legati all'Illuminismo, anche se non mancano altri classici, da Bruno a Locke, La Boétie, Burke, Stuart Mill, Goethe e Marx. I titoli coprono temi ampi, ma sembrano distaccarsi alcuni fili conduttori nella questione della libertà, del progresso e del rapporto con l'alterità. Il fatto che ci sia l'indicazione di più opzioni alternative per alcuni autori, come Diderot (*Lettera sui ciechi* o *Supplemento al viaggio di Bougainville*) o Marx (*Miseria della filosofia* oppure *Lettere scelte*), fa pensare che questa lista fosse uno schizzo di piano editoriale.

In un altro foglio (A2b), molto simile per l'inchiostro utilizzato a quello su Labriola (A1c), de Martino riporta alcuni appunti su Morelly, quello stesso autore di *Code de la nature* indicato in altro piano editoriale (A1b), a proposito dell'idea di "ineguaglianza armonica" e della "proprietà come causa di ogni male". Di natura simile è un appunto su Cassirer (A2d), con l'indicazione di pagina 277, senza che sia indicato il volume. Potrebbe trattarsi di *La filosofia dell'Illuminismo* (1935[1932]) se si tiene conto del fatto che subito dopo appare tra parentesi un riferimento, a proposito del concetto di "ordre", a *L'illuminismo inglese. I moralisti* di Eugenio Garin, uscito nel 1941. Seguono poi fogli intestati *Socialismo* con alcuni punti programmatici (A2e); con indicazioni bibliografica e collocazione bibliotecaria tra i quali spicca l'Eugène Fournière di *Théories socialistes au XIXe siècle de Babeuf à Proudhon* del 1904 (A2f); con appunti riguardanti lo spirito del cristianesimo (A2g) e ancora Morelly (A2h).

Infine, è da rilevare la presenza in questo plico di un foglio con contenuti del tutto differenti (A2c): si tratta di una poesia, introdotta dalle lettere "A M." a mo' di titolo o di dedica, datata 24 giugno 1945 e quindi certamente precedente ai documenti della cartella. Per contenuto e stile, discuterò di questa poesia assieme ad altri documenti della "Cartella 4 – Cartella rosa".

B. Progetti di traduzione di classici e studi sul marxismo

Riprendendo la ripartizione generale del contenuto della cartella “Napoli” e avendo esaurito la descrizione della parte A, giungiamo dunque alla seconda tipologia di documenti ivi contenuti. Un foglio con intestazione “L’Europa Socialista – rivista diretta da Ignazio Silone” funge da camicia per il plico che si apre con l’immagine di un moro. Seguono due documenti di più pagine distinti ma interrelati (B1 e B2).

B1 – Pagine di traduzione del carteggio Marx-Engels

Prima di tutto ci troviamo di fronte a 14 pagine numerate, battute a macchina, nelle quali appare chiaro che si tratti della traduzione di alcuni degli scambi epistolari tra Engels e Marx. Il tutto fa pensare che sia solo la prima piccola parte di un manoscritto completo, quello dell’*Epistolario* (A1b) che abbiamo incontrato citato in un piano editoriale di de Martino dello stesso periodo nella stessa Cartella 1 “Napoli”. Le tre lettere in questione sono le prime tre che appaiono nell’edizione internazionale del carteggio, quella originaria in tedesco proposta dal progetto MEGA sovietico, poi ripresa in italiano, come detto, nell’opera pubblicata come *Carteggio Marx-Engels* nel 1950 dalle Edizioni Rinascita (lettere da Engels a Marx dell’ottobre 1844; del novembre 1844 e del gennaio 1845). Le pagine appaiono con alcune correzioni a penna apportate con ogni probabilità, data la calligrafia e lo stile, dallo stesso de Martino. È da capire se de Martino stesse rileggendo e correggendo le proprie traduzioni o se invece stesse correggendo la traduzione altrui, o con il testo originale a supporto o semplicemente per ragioni stilistiche. L’ultima pagina della terza lettera (p. 14) mostra però l’aggiunta delle parole “di istruttivo”, che fa pensare a un controllo con il testo originale sottomano. La correzione di “gli anni sono maturi” in gli “animi sono maturi” fa pensare ancora a una revisione di questo tipo o a partire da un manoscritto.

B2 – Traduzione della presentazione del rapporto Marx-Engels di David Rjazanov

Il secondo documento è costituito da un plico di fogli dattiloscritti numerati dal 3 al 45 (con le prime due pagine dunque mancanti). Da alcuni dettagli e dal nome dell'autore riportato alla fine si evince che si tratta della traduzione in italiano dell'introduzione che David Rjazanov – direttore dell'Istituto sovietico Marx-Engels e responsabile del progetto MEGA per la pubblicazione universale dei loro scritti – aveva scritta per la corrispondenza di Marx e Engels. Si può dunque presumere che questo testo fosse stato pensato come introduzione alla pubblicazione del carteggio. In ogni caso, la penna e la mano che hanno corretto le bozze delle lettere sono le stesse che hanno corretto il testo di Rjazanov.

~~Manfred~~

I. Classici del socialismo.

Manoscritti pronti: Marx-Engels, Epistolario, I (consegna 3 mesi).
Morelly, Code de la Nature (cons. 2 mesi).
Marx, Ideologia Tedesca (cons. 5 mesi).

Prof.: Marx Intri. alla Crit. d. f. l. d. dir. e Questioni etniche. (cons. 2 mesi, Manfred?).
Manfred, Studi su Marx (la formazione del pensiero)
Cardona, Autologia della sinistra hegeliana
Ullrich et Durst, Passi scelti di Marx
 Autologia di Fourier (scelta)

II.

Manoscritti pronti:

Hook, Per intendere Marx.
 ? Bauer
 ? Rosenberg

Marx-Engels, Scritti sull'arte, a cura
 di Jean Friérel - (Forcella).

Cartella 2 – “Biografia, epistolario – Attività editoriali legate al Partito socialista”

Questa cartella porta il titolo di “Biografia, epistolario”, ma il suo contenuto è di tutt’altro genere. Per questa ragione, come per la cartella “Napoli”, si propone anche qui di aggiungere la dicitura “Attività editoriali legate al Partito socialista” per identificarne immediatamente il contenuto. Come la prima cartella, della quale può essere considerata coeva, essa contiene essenzialmente due tipologie di documenti: fogli volanti (A) e un corposo dattiloscritto (B).

A. Fogli volanti – *Avanti!*

Alcuni di essi, vuoti, sono carte intestate della rivista *Europa socialista*, fondata da Ignazio Silone dopo il suo ritorno dall’esilio e attiva dal 1946 al 1949 per coniugare il riformismo turatiano con un’aspirazione del federalismo europeo, nella quale però non risulta al momento che de Martino ne avesse scritto. Un altro foglio volante riporta una lista di località pugliesi che de Martino aveva annotato per identificare quali corrispondenti mancassero all’*Avanti!*. Si tratta con ogni probabilità di un appunto di lavoro di de Martino nel suo impegno per rilanciare in Puglia la pubblicazione del giornale, il quale aveva ripreso vita, fuori dalla clandestinità, nell’aprile del 1945 grazie a Sandro Pertini e Pietro Nenni, due figure con le quali de Martino aveva direttamente o indirettamente avuto a che fare prima e dopo la Liberazione con l’obiettivo di far convergere il PIL nel PSIUP⁹⁷. Nell’*Avanti!*, come noto, de Martino avrebbe pubblicato numerosi articoli, a partire dalla recensione ai *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* di Raffaele Pettazzoni nell’aprile 1946 e numerosi contributi nel 1948 e 1949 sul marxismo e cattolicesimo, più due nel 1950 e 1952.

97 Cfr. Ciavolella, *L’etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., pp. 123-30.

B Traduzione parziale di Demokratie und Sozialismus di Arthur Rosenberg

Quest'ultimo documento della Cartella 1 appare, a chi lo legge per la prima volta, come una sorta di manuale di storia del movimento socialista, del quale sono assenti le prime 200 pagine, e che comincia dunque da un capitolo 6 ("Gli inizi della socialdemocrazia"). Si capisce poi che si tratta con ogni probabilità della versione preliminare di una traduzione, visto che lungo i paragrafi, a margine, si trovano tra parentesi i numeri di pagina corrispondenti dell'originale. È probabile che Ernesto avesse il compito di rileggere la versione, in vista di una pubblicazione. Suoi sono certamente gli interventi di correzione a penna nera e talvolta a matita, che restano tuttavia limitati a questioni puramente ortografiche o di battitura di poco conto. Non si trovano le correzioni stilistiche presenti in altri dattiloscritti. A una lettura più approfondita e dopo diverse ricerche, appare chiaro che la traduzione in questione sia quella dell'opera *Demokratie und Sozialismus*, pubblicata nel 1938 da quell'Arthur Rosenberg di cui de Martino aveva già letto e annotato, nel *Quid agendum?* di più di dieci anni prima, a proposito del suo *Storia del bolscevismo*. Rosenberg era un intellettuale marxista tedesco, che aveva lasciato la Germania nazista nel 1933, approdando negli Stati Uniti. Dopo gli studi sulle forme dell'ineguaglianza nell'Italia antica, si era dedicato ad elaborare una critica alla volgarizzazione del marxismo da parte di Kautsky e alla scrittura dunque di studi di storia contemporanea a proposito del movimento socialista. Quel che stupisce è scoprire che il volume in questione è stato sì pubblicato da un editore barese, De Donato, attivo dal dopoguerra con il nome di Leonardo Da Vinci, ma soltanto nel 1971. La traduzione del 1971 è quella di Gian Enrico Rusconi (nato nel 1938) e Antonio Scaglia (addottorato nel 1967), filosofi e sociologi specialisti del pensiero tedesco novecentesco ancora oggi in attività, i quali dunque non poterono essere all'origine della

traduzione letta e corretta da de Martino (forse da Pucci Saija?)⁹⁸. La traduzione nelle mani di de Martino andò dunque persa nel nulla.

⁹⁸ Antonio Scaglia, sollecitato in proposito, ha detto di scoprire solo con la mia indagine della traduzione di cui disponeva de Martino. Ne approfitto per ringraziare il professore per la sua disponibilità a rispondere alle mie domande.

Cartella 3 – Scritti 1947 – Gruppi scolastici democratici e Istituto Studi Socialisti

Questa Cartella, inizialmente intitolata *Scritti 1947*, può essere rinominata, dopo attenta analisi dei suoi contenuti, precisando *Gruppi scolastici democratici e Istituto di Studi Socialisti, 1947*. È in effetti costituita da un plico di documenti riguardanti la scuola e di un secondo plico riguardante studi sulle condizioni delle classi popolari e il loro rapporto con il Partito socialista. Essi sembrano avvalorare l'idea di un coinvolgimento intenso di de Martino nelle attività editoriali e politiche legate al Partito socialista nei primi anni del dopoguerra, come già visto a proposito dei piani editoriali presenti nelle Cartelle 1 e 2.

A. Scritti sulla scuola – *Ernesto, tre scritti sulla scuola, cooperazione, schema di statuto*

Un primo plico di carte si trova raccolto, da chi fece un primo tentativo di sistemazione dei documenti, con due fermagli e un foglietto indicante *Ernesto, tre scritti sulla scuola, cooperazione, schema di statuto* e che portano rispettivamente i seguenti titoli:

A1. *Scuola e democrazia progressiva*

A2. *Schema di Statuto dei gruppi scolastici di azione democratica (G.S.A.D.)*

A3. *La cooperazione scolastica deve essere ovunque promossa e organizzata*, di Oscar Spinelli, *La cooperazione italiana*, n. 44 dell'8 novembre 1947.

Si tratta di tre documenti battuti a macchina, per cui, in mancanza di altri elementi come l'indicazione di altro autore come per l'articolo di Spinelli (A3), è complicato capire se i primi due testi (A1 e A2) siano di Ernesto o meno. È tuttavia facilmente appurabile che tali documenti siano stati nelle sue mani e che egli li abbia corretti a penna. L'idea che mi sono fatto personalmente, anche alla luce dei precedenti contributi di de Martino alla diffusione di testi di propaganda, è che de Martino, quantomeno per i testi A1 e A2, abbia partecipato alla stesura di testi collettivi per i quali è difficile tal-

volta isolarne il contributo. I due documenti in questione sembrano connessi tra loro, costituendo uno il manifesto e l'altro lo statuto per la fondazione di "gruppi scolastici democratici".

Il primo documento è una versione incompleta di due pagine di un testo intitolato *Scuola e democrazia progressiva* (A1). La seconda pagina termina su una congiunzione che fa capire che il testo continuava in pagine non presenti nel fondo. Sul piano formale, l'intervento a penna di de Martino è davvero minimo, essendosi limitato a cancellare alcune parole o frasi e talvolta a sostituirle, con un intento perlopiù stilistico per l'alleggerimento del testo. Essendo un documento non firmato nelle pagine disponibili, si può solo ipotizzare che si tratti di una correzione finale di de Martino apportata al proprio testo, oppure, cosa a mio avviso più probabile, a un testo collettivo al quale egli aveva contribuito ampiamente.

Il contenuto sembra essere quello di un documento programmatico per la formazione di gruppi o circoli democratici in seno alla scuola, una sorta di manifesto. Il testo fa riferimento ad esperienze di questo tipo a Roma alla fine del precedente anno scolastico, lasciandoci ipotizzare che il documento in questione fosse stato redatto nella capitale nell'anno scolastico 1947-8 (de Martino tornò a Roma da Bari nel novembre '47). Il documento propone l'istituzione di questi gruppi per pensare la trasformazione della scuola attraverso la pratica di una vita autenticamente democratica che prenda il posto delle solite visioni teoriche di "riforma" scolastica dall'alto e rinnovi la politica interna alle scuole finora intesa come attività sindacale o lotta ideologica tra militanti di avversi schieramenti. L'intento è quello di fare della scuola un "centro organico unitario della vita democratica" associando in questi gruppi insegnanti, studenti e genitori di diversi orientamenti politici ed ideologici, anche se comunque progressisti. Gli stessi principi sono ripresi nel secondo documento, intitolato *Schema di Statuto dei Gruppi Scolastici di Azione Democratica* (A2) – dei quali è proposto l'acronimo G.S.A.D. – nei quali vengono defi-

niti i principi, i valori e gli obiettivi in maniera chiara e schematica. In questo secondo documento l'intervento di de Martino è, per così dire, radicale, poiché è lui a decidere dell'ordine da dare a tali principi e obiettivi, tanto che alcuni punti sono da lui completamente riscritti.

Veniamo ora a un'analisi storico-politica del contenuto. La prospettiva transpartitica dei G.S.A.D. si sposava forse con il clima del "frontismo" delle forze antifasciste ereditato dall'esperienza del CLN e della Resistenza e da alcuni proposto, a sinistra, per pensare l'esperienza democratica repubblicana che si ridefiniva proprio in quel periodo. Il PSIUP, lo ricordiamo, si era scisso nel gennaio del 1947 tra i social-democratici di Saragat e Silone aperti al centro e opposti ad indulgenze sovietiste e il nuovo PSI di Nenni, Basso e Pertini che proponeva invece un'alleanza con i comunisti che si concretizzerà nel "Fronte popolare" delle elezioni del 1948. È forse in questo stesso quadro che si può comprendere il ricorso alla nozione di "democrazia progressiva", elaborata come noto dal segretario del Partito comunista Palmiro Togliatti per teorizzare il gradualismo con il quale il marxismo italiano avrebbe potuto raggiungere i suoi scopi rivoluzionari passando dalla via dello Stato democratico, politicamente sperimentato in seno al CLN, e da attuarsi attraverso il riconoscimento sia dei diritti politici e civili, sia dei diritti sociali. Probabilmente non si tratta di una citazione diretta, ma l'espressione non può essere compresa se non interpretandola alla luce di quel clima "frontista" tra socialisti e comunisti. E infatti il testo in questione, pur definendosi "democratico" e con questo al di là degli orientamenti ideologici particolari, insiste su quella che dovrebbe essere una vera prospettiva "marxista" sulla scuola, basata appunto non sulla riforma teorica del sistema, ma su una sua trasformazione attraverso la pratica democratica stessa di chi la scuola la vive, come gli insegnanti e gli studenti. Una prospettiva davvero marxista, d'altronde, perché l'unica in grado di trovare soluzione ai problemi della scuola, che de-

rivano essenzialmente dai problemi sociali in termini di disuguaglianze e che fanno dell'educazione un privilegio per pochi⁹⁹.

Se accettiamo l'ipotesi che i due testi, poiché posseduti e comunque revisionati e modificati da de Martino, possano riflettere in qualche modo una sua posizione o una posizione collettiva nella quale si riconosceva e che egli contribuiva a formare e definire, possiamo anche tentare di leggerli alla luce delle sue evoluzioni ideologiche di allora. Da questo punto di vista risulterebbe interessante ricordare che, proprio durante la Resistenza e in seno alle sezioni romagnola e pugliese del CLN, de Martino si fece promotore, a partire dal suo Partito Italiano del Lavoro ormai integrato al PSIUP e assieme ad esempio a Panzieri, di una posizione "frontista"¹⁰⁰, che egli continuò poi a mantenere nel 1947 all'interno del PSI per la costituzione del Fronte popolare con le forze comuniste in nome di una medesima lotta marxista. Inoltre, è possibile scorgere una fortissima continuità tra il manifesto su *Scuola e democrazia progressiva* e il progetto di *Statuto dei G.S.A.D.* con altri scritti di de Martino, di poco precedenti, che mettevano al centro lo stesso concetto di "democrazia": si tratta del Manifesto e dello Statuto dell'"associazione degli intellettuali democratici", redatti da de Martino con la collaborazione del cognato Aurelio Macchioro e di Salvatore Marco de Simone nell'agosto del 1944, nel quadro della Resistenza romagnola, per la fondazione di un *Fronte democratico della cultura* (FDC), attivato in Romagna, ma da riprodurre, nella loro idea, nelle cerchie intellettuali di ogni angolo d'Italia¹⁰¹. Anche i Fronti democratici della cultura, come i G.S.A.D. del 1947, venivano proposti come associazioni di carattere "democratico", intendendo con ciò attrarre persone di diversi orientamenti ideologici, eppure fortemente segnati dall'antifa-

99 È in questa stessa prospettiva che bisogna forse considerare il contributo di de Martino di quel periodo: E. de Martino, *Filosofia ancella o padrona*, in "Scuola democratica", n. 7-8, 20 ottobre 1948, pp. 1-2.

100 Cfr. Ciavolella, *L'etnologo e il popolo di questo mondo*, cit., p. 122.

101 Ivi, p. 132.

scismo e dal marxismo, in uno spirito appunto “frontista” aperto addirittura ai cattolici.

Per concludere, si noterà l'utilizzo dell'aggettivo “progressiva” associato al concetto di “democrazia”: pochi anni dopo ritroveremo lo stesso aggettivo applicato alla cultura popolare della Romagna nel concetto di *folklore progressivo*, in un periodo in cui de Martino, nella sua travagliata evoluzione, avrà ormai innestato la sua ricerca nel solco del pensiero gramsciano e dunque nel quadro dell'élite intellettuale legata al Partito comunista, piuttosto che a quello socialista.

Il terzo documento (A3) è una trascrizione a macchina, come detto, dell'articolo di Oscar Spinelli *La cooperazione scolastica deve essere ovunque promossa e organizzata*¹⁰² pubblicato nel novembre del 1947. Si può supporre, senza certezza assoluta, che tale testo fosse stato ricopiato con la stessa macchina da scrivere degli altri due documenti dei quali costituiva forse una base a cui ispirarsi per pensare la fondazione dei G.S.A.D.

C. “Il PSI e i contadini”

Una carta intestata *Europa Socialista* è stata utilizzata come camicia sulla quale è stato scritto a mano, non si sa da chi, il titolo tematico “Il PSI e i contadini”. Essa consiste di quattro documenti dattiloscritti e non firmati. Il primo documento è costituito da un foglio non datato, con indicazioni programmatiche del Partito socialista, intitolato “Il Partito socialista e la politica economica dalla liberazione ad oggi” (B1), i cui punti sembrano indicare sommariamente le ragioni della debolezza di una politica di massa nel Mezzogiorno e le iniziative che il Partito avrebbe dovuto assumere nell'ottica di attuare un “piano” economico per trasformare i rapporti di classe. Vi sono poi tre articoli battuti a macchina: *Il Partito Socialista Italiano e i contadini siciliani* (B2), *Le condizioni dei contadini* (B3) e *Prima re-*

¹⁰² Le pubblicazioni de *La cooperazione italiana* sono disponibili online sul sito della Fondazione Barberini, <http://cooperazioneitaliana.cooperazione.net>

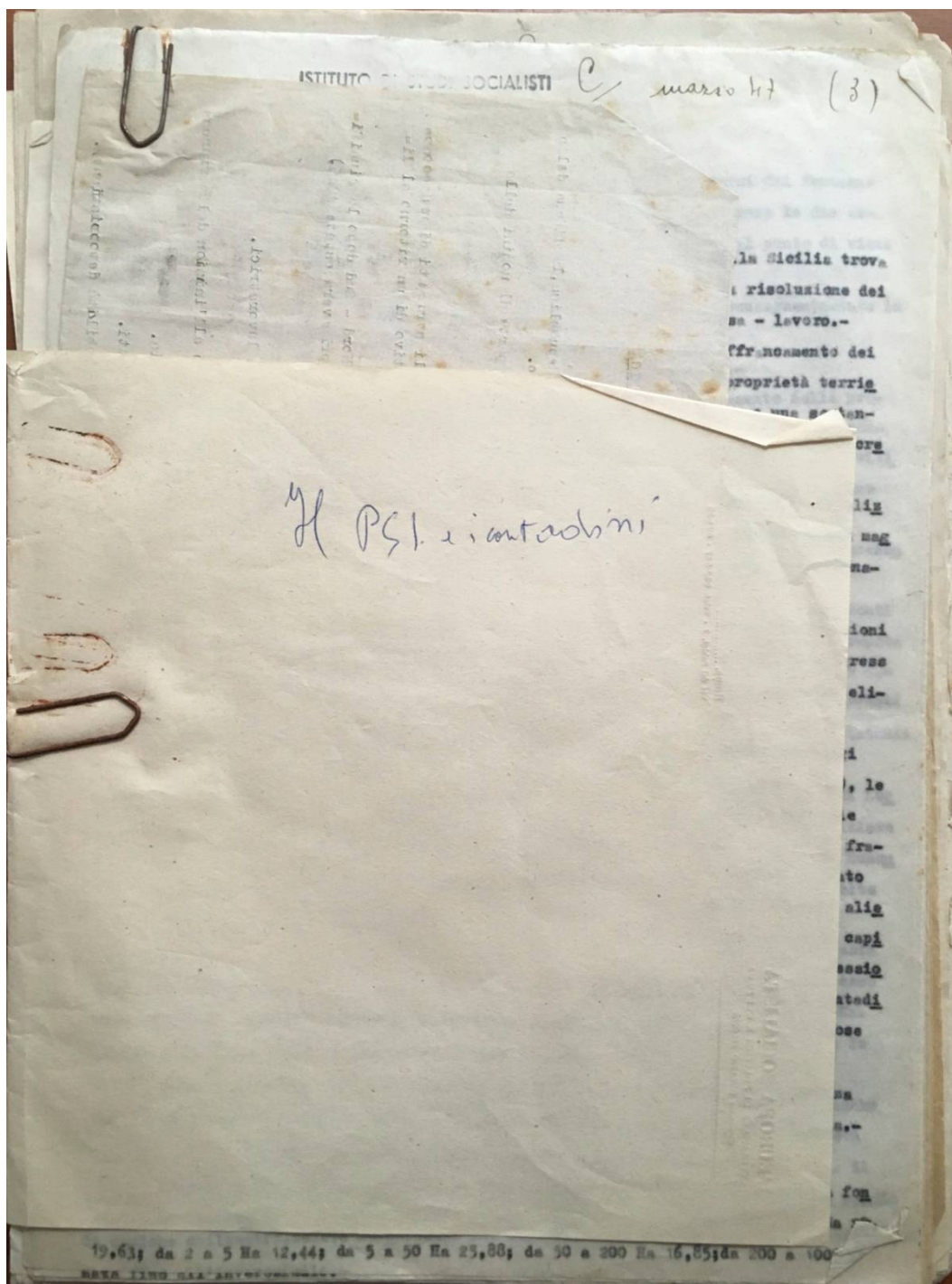
lazione sommaria sulla situazione economica delle Puglie (B4). Senza alcun dubbio tutti e tre gli articoli (B2-3-4) appartengono alla medesima tipologia per forma e contenuto e condividono la stessa origine: riguardano tutti la situazione dei contadini, soprattutto nel Mezzogiorno; risalgono al marzo 1947 (con date dattilografate o aggiunte dopo a mano); e portano il timbro dell'Istituto Studi Socialisti. Da quanto si dirà in seguito, risulta improbabile che il primo articolo (B2) – un vero e proprio rapporto di 23 pagine sulla Sicilia datato 29 marzo 1947 – sia opera di de Martino, ma il suo contributo è assai più probabile per gli altri due documenti (B3 e 4), in particolare la relazione sommaria sulla situazione economica delle Puglie, sempre del marzo 1947. I tre articoli sembrano poter costituire l'insieme di un dossier tematico, forse del *Bollettino dell'Istituto Studi Socialisti*, anche se esso non appare nei numeri che sono riuscito a consultare (tutti i 18 numeri usciti tra il 1947 e il 1949 ad esclusione del numero 1 e 3 per me al momento introvabili).

Per comprenderne il contenuto e per cominciare a formulare ipotesi sul perché de Martino disponesse di questi documenti bisogna tenere a mente la storia, già evocata, di tale *Istituto Studi Socialisti* e del coinvolgimento dell'intellettuale napoletano nei suoi programmi e progetti, perlomeno fino al marzo del 1947. Sappiamo già che nell'agosto del 1946, de Martino chiedeva a Pavese di rispondere alle sue proposte di pubblicazione per la *Collana viola* all'Istituto di studi socialisti. Ciò mostra che de Martino era un collaboratore assiduo e presente fisicamente nella sede romana del neonato Istituto. Era quello il periodo in cui la sinistra del Partito socialista si orientava verso un'idea di nuovo "fronte" con il partito comunista riconoscendosi nella postura leninista e posizionandosi dal lato sovietico nella logica della Guerra Fredda. A differenza dell'Istituto dell'Enciclopedia Socialista, il nuovo *Istituto* aveva un carattere meno culturale e più pratico, improntato all'analisi sociale ed economica della condizione delle classi proletarie italiane. L'obiettivo di Morandi e

gli altri era di fare del Partito socialista un vero partito di massa, ricollegando i vertici politico-intellettuali alle condizioni delle classi proletarie e, in quest'ottica, questa idea di studio era del tutto funzionale. Peraltro, nel nuovo orientamento di Morandi, che intanto divenne Ministro dell'industria, il Partito doveva produrre un progetto di economia pianificata e il lavoro dell'Istituto doveva orientarsi offrendo al partito i materiali necessari alla comprensione della società italiana per produrre tale piano. Tra gli obiettivi di studio dell'Istituto vi era la comprensione della situazione di operai e soprattutto contadini nelle diverse regioni italiane e più particolarmente nel Mezzogiorno. È in questo quadro che bisogna intendere allora come il lavoro di Panzieri e de Martino potesse diventare funzionale a tale scopo. L'Istituto, infatti, pur avendo una sua centralità nella capitale, promosse l'avvio di iniziative nel Mezzogiorno, tra le quali attività di propaganda tra le masse, inchieste di studio sulle condizioni sociali ed economiche dei contadini e finanche un *Congresso democratico del Mezzogiorno* organizzato da Panzieri. È forse in questo quadro che si può comprendere l'articolo che de Martino pubblicò, assieme a Potenza e alla moglie Anna, su *Quarto stato* a inizio '47 a proposito della loro inchiesta sul Mezzogiorno di fine '46: un'inchiesta tesa a comprendere i rapporti di classe e come essi si traducevano in affiliazioni politiche ed elettorali, al fine di orientare una politica espansiva socialista. È solo avendo in mente questo quadro che si possono forse capire i documenti presenti in questo Fondo con il titolo "Il PSI e i contadini" del marzo 1947. Non a caso è proprio del 1° marzo 1947 la lettera in cui de Martino comunica a Pavese di essere «di ritorno da un lungo viaggio nel Mezzogiorno per organizzare l'Istituto di Studi Socialisti».

Prima pagina dell'articolo su *La cooperazione scolastica*

nostos 6 2022



Plico di documenti riguardanti *Il PSI e i contadini*

ISTITUTO DI STUDI SOCIALISTI
VIA PIEMONTE, 47 - ROMA - TELEFONI 4000 - 4001

Roma, 11 marzo 47

Care Pavese,

di ritorno da un lungo viaggio nel Mezzogiorno per organizzare l'Istituto di Studi Socialisti trove il tuo telegramma relativo al testo dell'Aldrich. Il traduttore a sue tempo da me designato è Tullio Tentori, Via Miley 5A, Roma telefono 863560, e il testo disponibile si trova presso la biblioteca di studi storico-religiosi della Università di Roma. Lo stesso Tentori provvederà a farselo dare in prestito.

Ho ricevute la tua lettera e l'assegno per la traduzione dell'Hubert e Mauss. Non ti nasconde che l'andamento generale dei rapporti fra me e la casa mi resta da tempo alcune preoccupazioni che il tuo buon senso non mancherà di riconoscere per ragionevoli. In primo luogo io non so nulla circa il mio lavoro sul Mondo Magico, che avrebbe dovuto uscire a gennaio e al più tardi a febbraio, secondo quando

Fotocopia presente nel fondo della lettera di de Martino a Pavese del marzo 1947

Cartella 4 – Cartella Rosa, “Ernesto molto probabilmente” – Romanzo *L’ardito* (1947) e appunti socialismo

Arriviamo all’ultima cartella di questa Serie II, sottoserie/raccogli-tore 2. Essa è stata costituita da chi ha tentato, in maniera incompleta, di sistemare le carte. La stessa calligrafia ha scritto, sulla camicia rosa della cartella, “Ernesto molto probabilmente”. Abbiamo già visto che questo tipo di appunti e intitolazioni è servito a mettere un presunto ordine; e che l’indicazione del nome “Ernesto” potrebbe significare che chi vi ha messo mano pensasse sia che de Martino fosse l’autore di quei testi, sia che ne fosse semplicemente proprietario qualora si trattasse di documenti di lavoro, nella maggior parte dei casi bozze di correzione di testi propri o altrui. A differenza di altri plichi e cartelle, questa cartella rosa ha l’indicazione del nome “Ernesto” con quella forma avverbiale, “molto probabilmente”, che suggerisce una convinzione smussata da indecisione. Le ragioni di questa perplessità, così come dell’accorpamento dei documenti in una medesima cartella, potrebbero essere spiegate soltanto dalla diretto interessato. Sappiamo però che tutti i documenti del Fondo riguardanti Ernesto hanno la stessa origine. Si tratta di:

- A. Un foglio volante facente originariamente parte di una domanda di concorso;
- B. Una cartella grigia contenente un romanzo di autore incerto con titolo *L’ardito* cancellato in copertina, le cui bozze furono corrette da de Martino;
- C. Un plico di fogli numerati, divisi in serie e dattiloscritti, dal carattere pedagogico, sul socialismo e i suoi principi.

Il secondo e il terzo documento (B e C) possono essere considerati, senza alcun dubbio, come appartenuti a de Martino (anche se identificare lui come autore è cosa più problematica). I dubbi emergono piuttosto per il primo documento (A) e questo può avere orientato chi ha sistemato provvisoriamente il fondo verso l’incertezza a proposito dell’insieme dei documenti trovati assieme. Vediamo il contenuto rispet-

tivo, lasciando alla Cartella grigia del romanzo (C) l'ultimo posto in ordine di disamina. Esso è quello che pone maggiori problemi sul piano filologico, nella misura in cui si distacca per qualità e contenuti da tutti gli altri documenti del fondo. L'analisi preliminare degli altri documenti può essere utile per gettare luce su di esso. Il primo (A) richiede poche spiegazioni e il secondo (B) può essere inteso nella continuità degli altri documenti riguardanti il socialismo.

A. Foglio volante/allegato a domanda concorso di Anna

Si tratta di un semplice foglio con due righe che spiegano quali documenti manchino a un presunto dossier: deve trattarsi quasi certamente di un foglio pensato come allegato alla domanda di partecipazione a un concorso di insegnamento di Anna Macchioro in de Martino, visto che fa riferimento a un manuale di storia dell'arte. Una scritta a matita, apposta certamente in un secondo momento da chi provava a mettere ordine, ha infatti segnato il nome "Anna" seguito dal punto interrogativo "?". Perché tale documento si trovi qui è difficilmente spiegabile e certamente poco importante, se non per confermare l'identificazione dell'origine dei documenti nella dimora di Ernesto e Anna prima della loro separazione.

D. Dispense pedagogiche sul socialismo

Questo plico è costituito da diversi fascicoli dattiloscritti, ordinati in due serie e numerati, che presentano ognuno il titolo tematico del contenuto:

Serie I

Numero 1 – Che cosa è il socialismo?

Numero 2 – Che cosa è la democrazia?

Numero 3 – Il socialismo scientifico

Numero 4 – Lo Stato, le forme statali e le costituzioni

Numero 5 – Nazionalismo e internazionalismo

Numero 6 – Economia e società

Serie II

Numero 1 – Carlo Marx

Numero 2 – Federico Engels

Nessun fascicolo ha indicazione di data, né di autore, ma i numeri 1 e 3 della prima serie sembrano portare l'indicazione, aggiunta a mano probabilmente da de Martino, del nome "F. Molfese". Potrebbe riferirsi a Franco Molfese (1916), intellettuale romano del quale si hanno poche tracce per il periodo in questione, ma che più tardi sarà conosciuto come vicedirettore della biblioteca della Camera, per le posizioni pro-sovietiche e leniniste e per alcuni studi storiografici, come il suo *Storia del brigantaggio dopo l'Unità d'Italia* (Feltrinelli 1966), che gli varranno la collaborazione con la rivista *Studi storici*. Un articolo dell'*Espresso* del 14 luglio 1963 lo indica come un giovane comunista che gode di un largo prestigio in seno alla giovane intelligentsia comunista romana e come iscritto al Partito comunista fin dal 1947. Difficile sapere con certezza perché de Martino avesse indicato quel nome. La posizione, a fondo pagina a conclusione del numero, lascia ipotizzare che il nome indicasse l'autore. In tal caso, quella indicazione distinguerebbe i due numeri di Molfese dagli altri, i quali rimangono dunque senza indicazione d'autore.

Alcuni fascicoli (I – 3, 5; II – 1) riportano, in conclusione del testo dattilografato originale, una bibliografia indicante alcuni classici del marxismo in connessione con i temi trattati di Marx, Engels, Kautsky, Stalin e Lenin. Il fascicolo I – 6 su *Economia e società* si distingue dagli altri, perché la bibliografia è stata aggiunta a mano con una matita rossa. A parte l'indicazione del classico di Engels sull'origine della famiglia, i testi suggeriti si distinguono dagli altri suggerimenti bibliografici poiché non sono veri e propri classici dei fondatori del marxismo, quanto piuttosto studi storici degli anni '30 sull'evoluzione delle società umane dalla società primitiva al capitalismo. Vi si trova indicata *La storia economica universale* dello storico marxista e socialdemo-

cratico tedesco Heinrich Cunow, del quale però non fu mai pubblicata una traduzione italiana del testo al quale il titolo sembra riferirsi (*Allgemeine Wirtschaftsgeschichte. Eine Übersicht über die Wirtschaftsentwicklung von der primitiven Sammelwirtschaft bis zum Hochkapitalismus* del 1930); e *Lineamenti della storia del mondo* dello scrittore di fantascienza e saggista inglese Herbert G. Wells, anche se la versione italiana di *A Short History of the World* fu pubblicato da Laterza nel 1930 con il titolo di *Breve storia del mondo*. Si noterà che quest'ultimo è citato da de Martino nei documenti del fondo degli anni '30.

I testi presentano alcune minime correzioni ortografiche a pena che si potrebbero forse far risalire a de Martino. Se fosse confermato, ciò potrebbe suggerire che de Martino avesse il compito, come nel caso delle traduzioni o altri testi (suoi o altrui) legati alle iniziative editoriali socialiste, di correggere le bozze.

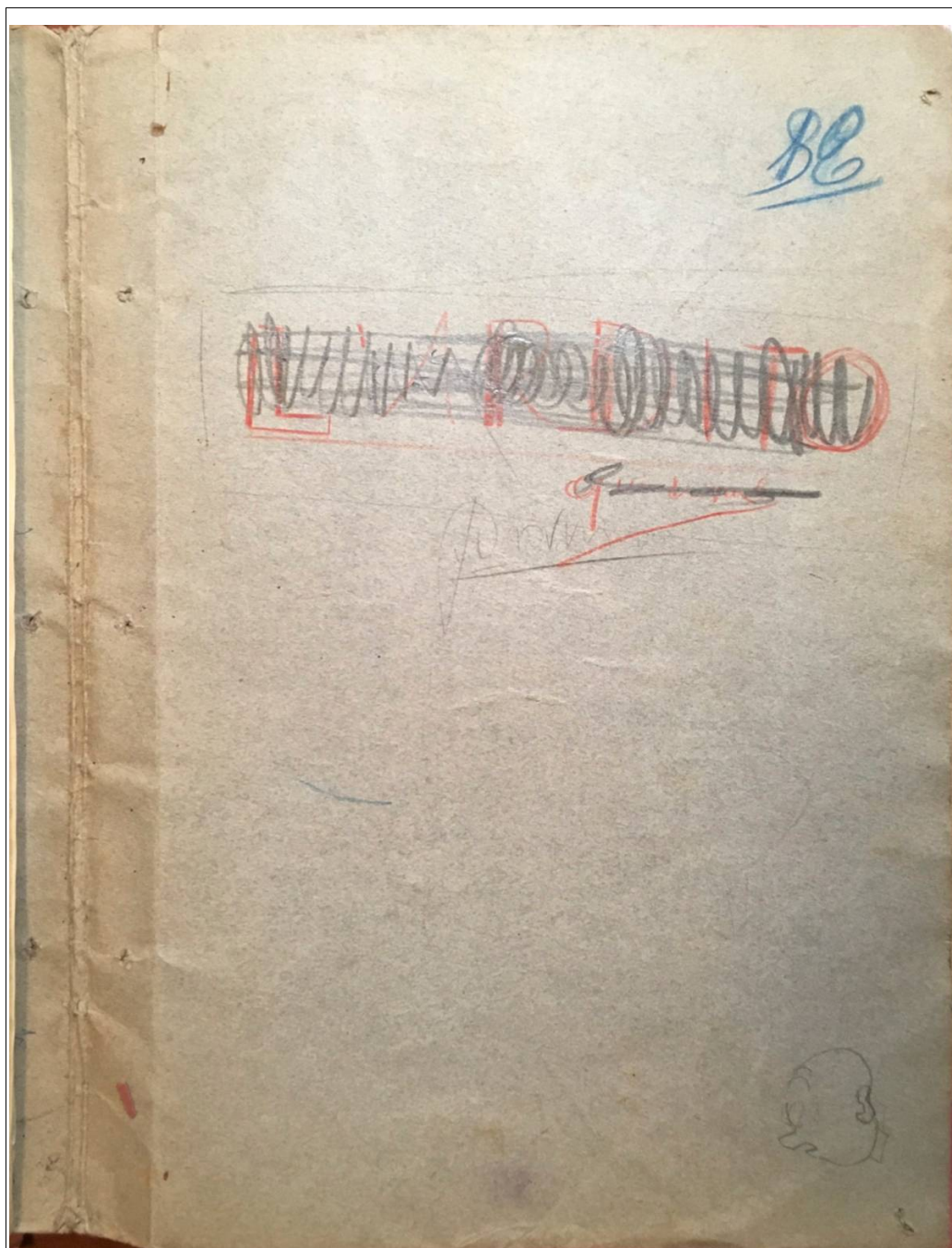
I contenuti non sono particolarmente interessanti, poiché riflettono in modo schematico e semplificato la visione e la teoria marxista sui diversi temi, per cui è difficile leggervi l'individualità di un autore. Essi sono tuttavia significativi, in quanto hanno tutto del documento pedagogico e di propaganda, apparendo come dispense per corsi di base di formazione politica ed ideologica. Da diverse fonti che andranno consultate dettagliatamente, tra le quali una parte degli archivi dell'Istituto conservati dalla Fondazione Gramsci¹⁰³, sappiamo che la formazione politica ed ideologica era tra le attività previste dall'Istituto Studi Socialisti per dare corpo a un Partito socialista di massa.

E. Cartella grigia – *Romanzo L'ardito*

All'interno dello scatolone e poi della Cartella rosa con la scritta "Ernesto probabilmente" si trova, a sua volta separato e autonomo all'interno di una cartella grigia, il dattiloscritto originale di

¹⁰³ Partito socialista italiano (1946-1969), Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato 76, *Guida agli archivi della Fondazione Istituto Gramsci di Roma*, a cura di Linda Giuva, Ministero per i beni culturali, 1994, p. 115.

un romanzo inedito riguardante il periodo bellico – che in calce porta la data del 16 dicembre 1947.



Copertina della cartella contenente il dattiloscritto di un romanzo inedito con titolo cancellato *L'ardito. Quid agendum*

Sulla copertina della cartella si trovano annotati alcuni numeri, talvolta seguiti da indicazione di orari, che fanno pensare a numeri di telefono, alcuni dei quali, dopo controllo, risultano allora legati a indirizzi di Roma. Su un angolo si trova un disegno a matita assai approssimativo del profilo di un viso¹⁰⁴.

Ma l'elemento più importante delle annotazioni sulla copertina della cartella grigia è certamente quello che appare a tutti gli effetti come un titolo. La scritta *L'ardito* si staglia in maiuscolo e caratteri cubitali, scritto con una matita rossa, che come abbiamo visto è utilizzata sia per un altro titolo su un'altra cartella grigia, quella del *Quid agendum?*, sia per la bibliografia delle dispense pedagogiche del socialismo della stessa cartella rosa «Ernesto probabilmente» (Serie II, Sottoserie 2). Proprio sotto il titolo *L'ardito*, una scritta in corsivo, anch'essa in matita rossa, riporta quel che, a tutti gli effetti, sembra un sottotitolo: *Quid agendum*, cosa che chiaramente richiede di interrogarci sul legame eventuale tra questa cartella e l'insieme di note, appunti e riflessioni del 1936-7 catalogate da de Martino sotto lo stesso titolo in forma interrogativa e intitolate con la stessa matita (Serie II, Sottoserie 1).

Da notare che il titolo e il sottotitolo rossi sono stati in seguito rigati con una matita grigia, come a volerli cancellare, e annotati con la dicitura "provvisorio", come a voler indicare appunto l'incertezza del titolo.

Le ipotesi possibili sono le seguenti:

1. Quella cartella grigia, utilizzata nel 1947 per contenere un romanzo inedito, potrebbe essere stata riutilizzata da de Martino a distanza di tempo e quindi risalire originariamente al periodo del *Quid agendum?* di dieci anni prima.

¹⁰⁴ Per ragioni filologiche, andrebbe comparato con altri disegni di questo tipo, che a me appaiono del tutto simili, che si trovano sul cartoncino che accompagna le fotografie di Anna che questa inviava a Ernesto durante il loro fidanzamento.

2. Oppure, la cartella grigia potrebbe essere stata utilizzata per la prima volta da de Martino nel 1947. In tal caso, sarebbe da capire a cosa si riferisse quel titolo e perché, a distanza di dieci anni, de Martino avesse utilizzato ancora l'espressione "Quid agendum" e, con il titolo "L'ardito", facesse riferimento a un periodo storico, quello dell'arditismo appunto, che precedette la Marcia su Roma.

Queste ipotesi riguardano la cartella grigia in senso propriamente fisico, ma è chiaro che ogni considerazione debba affrontare anche la questione dell'eventuale rapporto tra la cartella e il suo contenuto, ossia il romanzo del 1947 che vi si trova. Le opzioni, molto semplici, sono due:

- a. non sussiste alcun legame o vincolo tra la cartella e il romanzo ivi contenuto;
- b. o tale vincolo sussiste.

Prendiamo in considerazione il primo caso *a*. Ciò implicherebbe a sua volta due possibilità:

a.i. che nel 1947 de Martino riutilizzò ad altro scopo una vecchia cartella per ragioni prettamente funzionali, senza riconoscere ai successivi contenuti alcun legame di forma o contenuto (cosa che si adatterebbe all'ipotesi 1 più in alto);

a.ii. o che chi ha riordinato i documenti (eventualmente Lia) ha utilizzato una cartella giunta da altrove, magari dai documenti degli anni '30, per inserirvi un documento di altra epoca e origine.

In entrambi i casi non ci sarebbe da cercare nessun legame tra la cartella grigia e il suo contenuto del 1947: il caso apparirebbe unico ed isolato nell'insieme dei documenti del fondo (poiché anche quando Lia o chi altro è intervenuta per la sistemazione ha sempre utilizzato cartelle e camicie trovate originariamente con i documenti o quantomeno a loro coeve). In questi casi, comunque, rimarrebbe da capire cosa ci fosse originariamente nella cartella e perché de Martino usò il titolo di un suo insieme di appunti ideologici del '36-'37

come sottotitolo di un qualcosa intitolato, almeno provvisoriamente, *L'ardito*.

Un'ipotesi a mio avviso plausibile – ma che rimane consapevolmente allo stato di ipotesi appunto – è che si trattasse della cartella originaria del romanzo, coevo appunto del *Quid agendum?*, al quale fanno cenno e riferimento alcuni carteggi di de Martino, Anna e Vittorio Macchioro. Sappiamo infatti che, poco tempo prima di iniziare il *Quid agendum?*, de Martino aveva scritto, forse sul finire del '35, un romanzo fascistissimo – poi non pubblicato – sugli anni del primo dopoguerra e sull'itinerario di un giovane innamorato di una ragazza di famiglia di opposti orientamenti politici, il cui contrasto si sarebbe risolto, in maniera quasi teleologica, nella sintesi “religiosa” della Marcia su Roma e dell'avvento del regime. Ciò autorizzerebbe un'ipotesi ulteriore, ragionevole ma da verificare: che quei titoli di *Ardito* e *Quid agendum* potessero riferirsi proprio a tale romanzo del 1937, del quale però non vi è traccia. Seguendo tale pista, verrebbe poi da chiedersi: perché riutilizzare quella cartella nel 1947 per contenere ancora un altro romanzo?

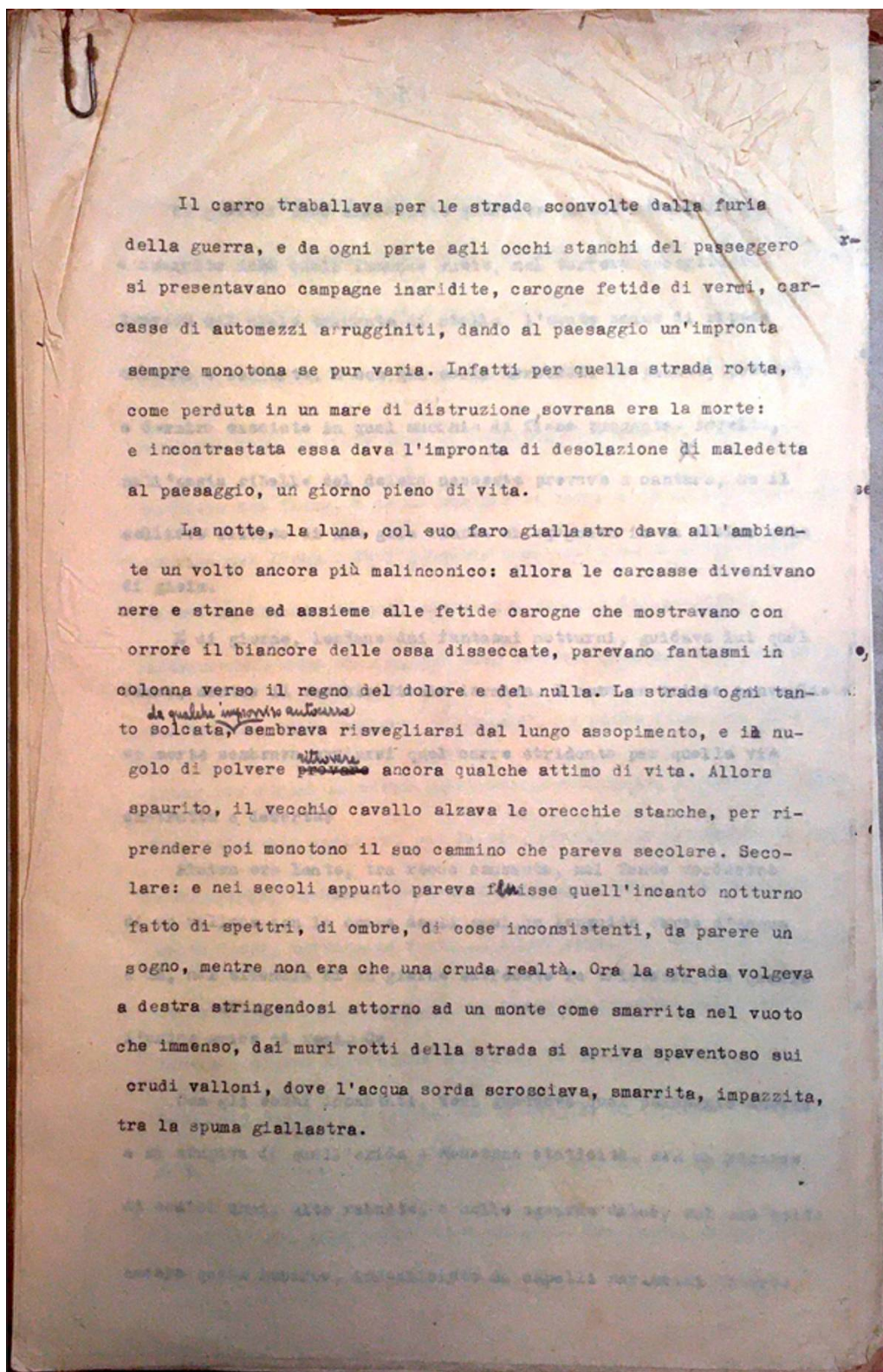
Questa domanda ci porta direttamente a discutere dell'opzione *b*, ossia sulla possibilità di un legame o vincolo tra la cartella grigia e il suo titolo provvisorio da una parte e il suo contenuto dall'altro, com'è il caso per la maggior parte delle cartelle e dei documenti di questo fondo. Anche in questo caso le opzioni sono due:

- b.i o de Martino utilizzò con continuità la stessa cartella tra il 1937 e il 1947 per inserirvi appunto documenti dello stesso tipo, come romanzi, identificando un legame di contenuto o di forma;
- b.ii oppure de Martino attribuì titolo e sottotitolo provvisorio al contenuto della cartella proprio a partire dal 1947, utilizzando però concetti ed espressioni che venivano anche da dieci anni prima.

Ognuna delle ipotesi di questo secondo tipo (quelle che ritengono ci sia un vincolo tra la cartella col suo titolo provvisorio e il suo contenuto) ci costringe a porre ora la fatidica domanda che ogni

lettore arrivato fin qui si sarà probabilmente posto: ma di chi era il romanzo inedito contenuto in quella cartella? Detto altrimenti, e molto più esplicitamente: ma è possibile che l'autore del romanzo sia proprio de Martino?

Ho esitato a lungo prima di porre la questione in questi termini, per evitare conclusioni affrettate, così da non rinunciare a indagare anche solo la possibilità che vi siano la mano e lo spirito di de Martino, senza lasciarsi andare allo *scoop* del "romanzo inedito" dell'antropologo. Si potrebbero esprimere forti perplessità riguardo alla possibilità che si tratti di un romanzo di de Martino. Questa posizione si baserebbe essenzialmente sul fatto che il romanzo non è di una grande qualità letteraria e sul fatto che la storia rivela una certa ingenuità propagandistica nell'essere estremamente ideologica. Si tratta infatti di un romanzo di formazione di un giovane borghese che, proveniente dalla città di "R." (a mio avviso con ogni probabilità "Ravenna"), attraversa il fronte di guerra romagnolo tra Alleati e zona occupata (quindi probabilmente ad inizio '45), per giungere a "B." (che ho identificato con Bologna), dove si apre alla vita sessuale e al tempo stesso scopre le classi popolari con le quali, attraverso un processo catartico, finisce con l'identificarsi in qualità di avanguardia intellettuale, diventandone dunque "capo" socialista.

Prima pagina dattiloscritta del romanzo *L'ardito*

D'altro canto, il sottoscritto, dopo aver trascritto il romanzo e studiato l'insieme delle carte del Fondo, ritiene che questa ingenuità sia del tutto coerente con il de Martino di quegli anni. Questo prima di tutto alla luce di quanto sappiamo degli altri tentativi letterari e delle velleità di scrittore del periodo fascista degli anni '30: anche se per prospettive ideologiche apparentemente molto distanti, il tono catartico e ideologico con cui è descritta la presa di coscienza del giovane Toni e la sua identificazione con la classe operaia per farsene leader non è poi tanto lontano, nella teleologia politica, da quanto descritto da Vittorio Macchioro per il romanzo fascistissimo di dieci anni prima. Ma il romanzo, a mio avviso, non è per niente in contraddizione con il de Martino uscito dalla guerra, o quantomeno quello che io ho potuto conoscere attraverso lo studio della sua traiettoria non solo di antropologo, ma anche di ideologo e militante politico delle varie versioni della "religione civile", nel periodo che va dalla fine degli anni '30 al dopoguerra attraverso l'esperienza della Resistenza romagnola. La coerenza dei contenuti con quello che pensava de Martino all'epoca è, a mio avviso, esemplificata da un altro documento di un periodo non distante che si trova nel medesimo fondo (Serie II/Sottoserie 3, Documento A2, «Sono un intellettuale di transizione...»). Il *setting* del romanzo, d'altronde, tra Romagna e Bologna durante la guerra, non può non ricordare il contesto che de Martino conobbe: l'autore fu dunque o lui o qualcuno che si trovava probabilmente nella stessa regione durante la guerra. D'altronde, il solo fatto che il documento si trovi tra le carte di de Martino rende l'ipotesi quantomeno plausibile e legittima. Ma di ipotesi si tratta e come tale deve essere trattata: e per questo, in mancanza di prove inoppugnabili a favore dell'una o dell'altra ipotesi (quali sarebbero l'indicazione del nome dell'autore, la versione manoscritta originale o riferimenti espliciti all'opera in altre fonti), l'unica cosa che possiamo fare al momento è di chiarire i differenti elementi dei quali disponiamo a favore dell'una o dell'altra. Per far-

lo, devo cominciare dalla descrizione del documento nella forma e nei contenuti, riservandomi però lo spazio per una disamina più dettagliata, come previsto dall'accordo tra l'AIEDM e il sottoscritto, per un'eventuale pubblicazione dello scritto medesimo nel quadro di una pubblicazione più ampia, a mia cura, sugli scritti riguardanti la guerra e la Resistenza. Il romanzo si presenta in 92 facciate dattiloscritte e numerate, trovate in sequenza ordinata e tenute insieme da una graffetta arrugginita, in uno stato simile a quello delle altre del fondo, che il sottoscritto non ha mai tolto per timore di rovinare i fogli delicati e per premura di lasciare il documento così come trovato. Il testo dattiloscritto non presenta né titolo, né informazioni circostanziali, se non l'importante indicazione, dopo la parola "FINE", di luogo e data: "ROMA – 16 – dicembre 1947 –". Dalle lettere con Pavese sappiamo che quel mese di dicembre del 1947 de Martino era certamente a Roma, anche se faceva spesso la spola con Bari, dov'era rimasto fino al novembre 1946. Peraltro, se la data è stata apposta sul dattiloscritto rimandando a una versione precedente, magari manoscritta, potrebbe essere che la concezione e la prima stesura del romanzo siano sì da far risalire al dicembre 1947, ma che il documento del fondo sia di un periodo leggermente successivo, ma nessun documento della Cartella 4, come del resto dell'intero Fondo, sembra collocabile nel 1948.

Al testo dattiloscritto sono aggiunte correzioni a mano a penna nera del tutto simili, per calligrafia, alle correzioni di altre bozze effettuate da de Martino in persona. La struttura stessa della narrazione ha un tale ordine logico, manifestato ad esempio da rinvii ricorrenti a fatti descritti in precedenza, che si ha la chiara impressione che il filo narrativo sia stato ragionato e pazientemente sviluppato. Siamo dunque di fronte a un documento che appare non un esercizio letterario improvvisato, sollecitato magari dall'impeto di un'ispirazione estemporanea, quanto piuttosto uno scritto giunto a una fase di elaborazione che, se avesse avuto allora come esito quello

di essere poi dato alle stampe e alla pubblicazione, interpreteremmo come intermedia. Certamente, ci sono le sviste a confermare che il lavoro di revisione, per chissà quale ragione, fu tutt'altro che concluso, vista la mancanza di uniformizzazione stilistica e di correzione di errori di battitura assai evidenti. Eppure, le numerose aggiunte di parole segnate a penna, inserite per completare un periodo o introdurre un aggettivo più pertinente e calzante, dimostrano che il testo dattiloscritto ha subito una rilettura e un primo lavoro di *editing*. Potrebbe essere questo un altro elemento importante: si tratta certamente di bozze corrette da de Martino in vista di un'eventuale pubblicazione, anche se ciò non ci dice se si tratti di correzione di bozze di un'opera propria o altrui.

Abbiamo visto che altri documenti del fondo indicano che de Martino avesse all'epoca un ruolo, e forse anche una funzione retribuita, di consulente editoriale e di correttore di bozze, in particolare di traduzioni in italiano di opere altrui riguardanti la storia e le idee del socialismo. Tuttavia, le correzioni apportate al romanzo sembrano di altra natura, varcando il limite degli errori ortografici e di battitura per sconfinare nel campo della modifica di stile e dell'aggiunta di informazioni. Non sappiamo poi chi abbia battuto a macchina il testo: se l'autore stesso (de Martino o altri) o se terzi. Sappiamo, dal carteggio con Anna e Vittorio Macchioro, ma anche dalla stessa straordinaria capacità produttiva ad esempio durante la guerra, che de Martino era particolarmente dotato e veloce nello scrivere a macchina; ma sappiamo, dalla lettera a Pavese dell'8 agosto 1946, che de Martino ricorreva a terzi per fare copie dei suoi lavori (all'occorrenza chiedeva fondi per fare battere a macchina una copia del manoscritto del *Mondo magico*).

Il romanzo in questione, peraltro, non sembra poter essere equiparato alle altre bozze presenti nel Fondo, pur essendo ad esse coevo: le iniziative editoriali alle quali lavorava de Martino sul piano della militanza ideologica riguardavano dei classici del marxismo e

degli studi scientifici di storia e filosofia, non dei romanzi. Non è da escludere però che all'epoca de Martino intendesse sviluppare la sua attività editoriale in tre direzioni in un certo senso parallele ma interdipendenti: quella prettamente scientifica con la *Collana viola*, quella più politico-ideologica con le iniziative editoriali legate al Partito socialista e, appunto, quella più letteraria. Lo suggerisce e lo conferma anche una lettera di Pavese a de Martino del 19 novembre 1946 (un anno prima dunque del romanzo in questione), nella quale lo scrittore reagisce a quanto ha saputo di un colloquio avuto tra de Martino e la segreteria romana della casa editrice Einaudi, colloquio del quale, al momento, purtroppo non abbiamo maggiori elementi al momento. Scrive Pavese:

Caro de Martino, ho sentito del tuo colloqui con la segreteria romana. Einaudi mi dice di risponderti che è d'accordo per lasciarti la più piena libertà in fatto di opere non scientifiche.

Bisognerebbe capire se in quei colloqui con la segreteria de Martino avesse in mente di proporre opere "non scientifiche" proprie, oppure una collana di opere sue o altrui. In ogni caso, ciò conferma quella tripartizione degli interessi e delle vocazioni di de Martino tra produzione scientifica, elaborazione politico-ideologica e scrittura letteraria sulla quale ho più volte insistito. A mio avviso, tutti questi documenti, assieme al testo già evocato «Sono un intellettuale di transizione...», devono essere letti insieme per valutare appieno il romanzo, tenendo conto del fatto che, come dimostrato dallo studio del suo coinvolgimento nella Resistenza e diversamente da chi vede in lui un austero intellettuale e un raffinato studioso distaccato, de Martino avesse concepito sé stesso, almeno nella prima parte della sua vicenda esistenziale, come un intellettuale eroico, dalla missione politica ed ideologica, che fosse nel fascismo o nel socialismo.

Che sia di de Martino o meno, la presenza di questo romanzo nel Fondo – in attesa di fonti e prove aggiuntive – richiede di appro-

fondire il rapporto di de Martino con la letteratura come forma di militanza civile e culturale. Si conosce certo l'importanza della letteratura per il de Martino antropologo del dopoguerra, con i suoi scambi o parallelismi o incontri mancati con i grandi della letteratura italiana (Calvino, Moravia, Scotellaro, Levi, Pavese, ecc.) o le sue riflessioni confrontandosi con i grandi della letteratura europea (Mann, Sartre, Dostoevskij, ecc.). Ma si conosce poco la sua ambizione, e la sua pratica, di essere *anche* (in senso talvolta cumulativo e talvolta sostitutivo) scrittore, oltre che studioso e ideologo, nel periodo che precede la sua consacrazione di antropologo ed etnologo con la svolta etnografica degli anni '50, se non per i pochi riferimenti che si trovano negli scambi con il suocero a proposito dei lavori di quest'ultimo. In proposito, dai carteggi e altre fonti, tra le quali questo stesso Fondo, sappiamo ormai che de Martino aveva scritto prima della guerra:

- un romanzo molto fascista, ideologico, di fine '35, riguardante la formazione di un giovane ardito e della sua "risoluzione" con la rivoluzione fascista, che fu criticato dal suocero;
- un testo letterario in forma di dialogo, apprezzato da Macchioro, poiché staccatosi dalle velleità ideologiche del primo tentativo letterario;
- un altro romanzo, del '39 e dunque del periodo crociano e liberal-socialista a Bari, del quale sappiamo poco, apprezzato da Macchioro, il quale ne considerava imminente la pubblicazione;
- alcune poesie, tra le quali due poesie incluse nel *Quid agendum?*, intitolate "Essenziale la logica" e "Geme..." e una del '35 circa inneggiante alla bandiera e al sangue per giustificare la partecipazione alla guerra (d'Africa?) che conosciamo dalle lettere a Anna: un appello a rifiutare la codardia inerte di chi non riconosce che la trascendenza di Dio sta nel combattere;
- dei testi in cui de Martino fa parlare l'uomo qualunque, come quello incluso nel *Quid agendum?* avente come protagonista un italiano a Ginevra.

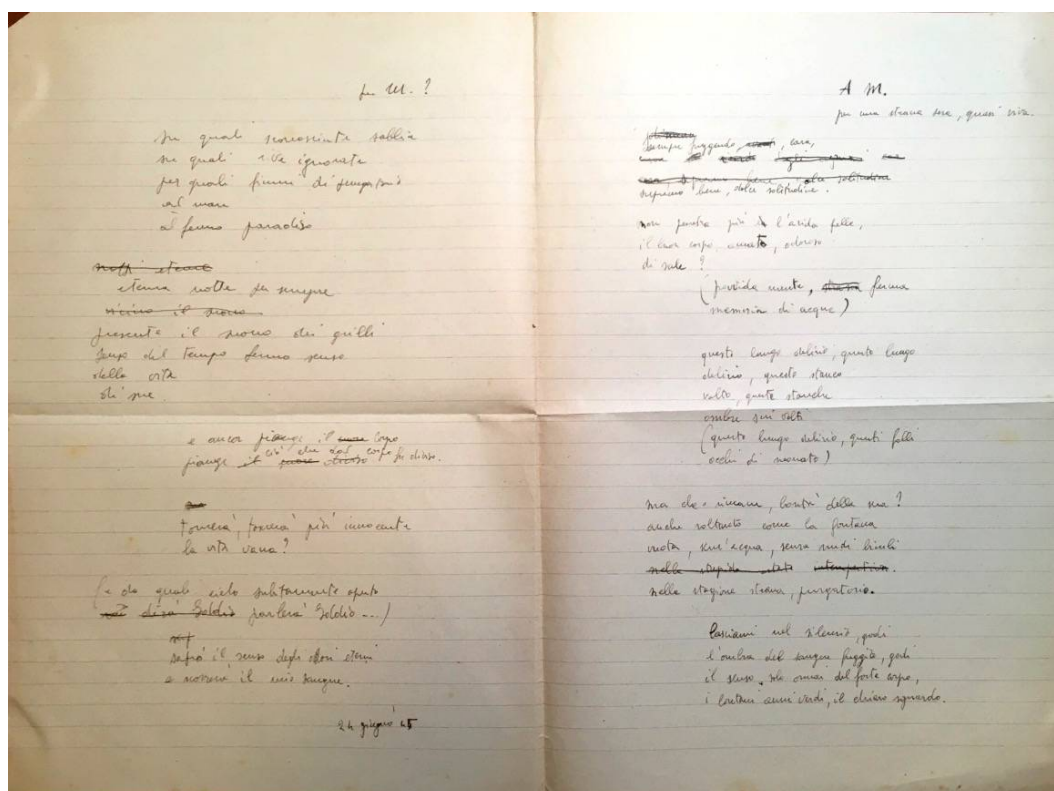
Nessuna di queste opere fu pubblicata; dei romanzi, peraltro, si è persa traccia.

Per quanto riguarda il dopoguerra, questo stesso Fondo (Cartella 1 “Napoli”, A2c) presenta un foglio con una poesia del giugno ’45, periodo nel quale Ernesto, dopo aver lasciato la Romagna, si era ormai ricongiunto alla famiglia dopo mesi di separazione forzata a causa della presenza del fronte di guerra. Di tutt’altro tono politico e poetico rispetto alle poesie precedenti, data anche la fase ideologica differente, ma pur sempre abbastanza apocalittico, questa poesia è intitolata “A M.”, con il sottotitolo «per una strana sera, quasi viva» e qui è riportata:

Sempre fuggente, casa (o “cara”, ndr),
 supremo bene, dolce solitudine.
 Non penetra più l’arida pelle,
 il buon corpo amato, odoroso
 di sale?
 (pavida mente, ferma
 memoria di acque)
 questo lungo delirio, questo lungo
 delirio, questo stanco
 volto, queste stanche
 ombre sui volti
 (questo lungo delirio, questi folli
 occhi di neonato)
 Ma che rimane, bontà della sera?
 anche soltanto come la fontana
 vuota, senz’acqua, senza nudi bimbi
 nella stagione strana, purgatorio.
 Lasciami nel silenzio, godi
 l’ombra del sangue fuggito, godi
 il senso solo ormai del forte corpo,
 i lontani anni verdi, il chiaro sguardo.
 su quale sconosciuta sabbia

su quali vite ignorate
per quali fiumi di purgatorio
al mare
al fermo paradiso
eterna notte per sempre
presente il suono dei grilli
senso del tempo fermo senso
della vita
di me
e ancor piange il corpo
piange ciò che dal corpo fu diviso
tornerà, tornerà più innocente
la vita vana?
(e da quale cielo solitamente aperto
parlerà Iddio...)
saprò il senso degli odori eterni
e scorrerà il mio sangue.

24 giugno '45



Originale della poesia AM del giugno 1945

Questa poesia mostra certamente il bisogno espressivo di fare i conti con la fine di un'epoca e di un "delirio" che sembra essere il ricordo della guerra, nella speranza (o la paura?), che la vita vana... torni più innocente, con possibili riferimenti anche alla sua situazione esistenziale di allora. In effetti, la poesia sembra, più che una dedica a una persona a noi ignota di nome A.M. o M., una riflessione intimista dove l'introspezione e una malinconia esistenziale prendono il posto dei proclami religiosi e guerreschi, pur conservandone, in altra forma, un orizzonte assai apocalittico.

Ma il documento letterario più importante del dopoguerra e l'unico al momento conosciuto del de Martino, per così dire, "scrittore" è l'articolo *I trenta di Masiera*, pubblicato proprio sulla rivista *Socialismo* con la quale collaborava in quel periodo e così presente

nei fogli di questo Fondo: un documento letterario, dalla natura autobiografica indiscutibile¹⁰⁵, apparso però sulla rivista di partito. Tale scritto, per la cui analisi si rimanda a quanto scritto altrove, riporta il sottotitolo “Diario della Resistenza” ed è introdotto da un paragrafo di prefazione nel quale de Martino (e non Panzieri come si è a lungo creduto) diceva che gli episodi in esso raccontati «sono tratti da un diario che costituisce appunto il tentativo di un ricordo più pacificato e sereno del fatto della resistenza». Il riferimento a quel “diario” mi ha sempre incuriosito: metafora dell’esperienza umana, più che politica, della Resistenza? O riferimento diretto a uno scritto che de Martino aveva redatto o che aveva intenzione di redigere?

Una pubblicazione futura, già accordata e prevista con l’Associazione internazionale Ernesto de Martino, raccoglierà l’insieme degli scritti di de Martino durante la guerra; mi riserverò dunque lì lo spazio per meglio comprendere se il romanzo presente in questo Fondo possa essere studiato come una delle forme che può aver assunto il diario di de Martino o se invece sia da attribuire ad altro autore.

105 Ciavolella, *L’etnologo e il popolo di questo mondo*, cit.

Serie II. Raccoglitore/Sottoserie 3

Documenti riconducibili al 1949

L'ultimo raccoglitore del Fondo assembla un insieme di documenti trovati assieme e dunque presumibilmente risalenti alla stessa epoca. Poiché il fascicolo più importante è costituito dagli appunti preparatori di un articolo del 1949, sembra possibile così datare i documenti, anche se essi potrebbero risalire all'anno precedente. Il raccoglitore può essere diviso in tre tipologie di documenti che andiamo ora a vedere nel dettaglio.

A. Documenti singoli di riflessione

Tre fogli volanti scritti a macchina, che presentano forti similitudini nel carattere e nella qualità della carta, appaiono come riflessioni di de Martino, sia d'ordine prettamente personale e intimo, sia d'ordine più culturale in quanto intellettuale e antropologo.

A1

In un foglio singolo, de Martino ha battuto a macchina qualche paragrafo di poche righe ciascuno riguardante la sua vita privata e sentimentale e le implicazioni morali ed esistenziali della sua scelta, risalente appunto a quel periodo, di lasciare la vita matrimoniale con Anna per Vittoria de Palma. Il modo in cui spiega questo passaggio ha pure risvolti d'ordine per così dire antropologico, almeno nelle metafore utilizzate, ma il contenuto risulta estremamente intimo. L'Associazione AIEDM, sentita Vera de Martino, potrebbe decidere di considerare tale documento privato, nonostante essi risulti, in alcune parti, utile per comprendere l'evoluzione biografica; inoltre, alcuni elementi si ritrovano anche in altri scritti o in altre esperienze.

A2

In un altro foglio de Martino lascia traccia di un esercizio auto-riflessivo di particolare importanza sulle contraddizioni che provengono dal suo essere intellettuale meridionale di estrazione borghese, dalla quale può emanciparsi, e così risolversi, soltanto legandosi alla classe operaia, contribuendo così a quella trasformazione del sé che passa attraverso la trasformazione del mondo, inteso come insieme dei rapporti sociali. Già evocato in relazione ad altri documenti (Serie II, Sottoserie 2, Cartella Rosa), esso merita di essere riportato interamente:

Io sono un intellettuale di transizione, lacerato dalle contraddizioni. Oggettivamente, io esco dalla piccola borghesia del Mezzogiorno, e porto con me le molte viltà e il sentimentalismo imbecille di questo ceto senza destino. Tuttavia con la mente io ho imparato a vedere questa mia situazione dolorosa, e vado costruendo, nella teoria, quell'uomo che non sono nella realtà. Ma le contraddizioni del mio essere si riflettono continuamente nel mio pensiero, e ne rendono assai faticoso e problematico il corso.

Molta lucidità teorica e molte contraddizioni reali, potenza di mente e fragilità di esistenza: questo io sono. Tutta la libertà che io non sono nella prassi effettiva si trasforma in libertà logica, in forza catartica del concetto. Non mi resta che trar partito da questo mio deforme, doloroso ingegno "meridionale".

Io non posso riformare me stesso senza riformare il mondo. Ma la verità è che quando il mondo sarà riformato io non sarò più da secoli sulla terra. Le mie miserie sono il prodotto di tare secolari della società alla quale appartengo. Vincere le mie miserie nella realtà vorrebbe dire disfare le concezioni di una storia che si è consumata attraverso generazioni e generazioni – e questo è troppo arduo per le mie forze. Posso essere soltanto un eroe della mente, secondo i limiti di un eroismo della mente.

Perché mi sono legato alla classe operaia? Perché mi odio come uomo, perché detesto le tradizioni piccolo-borghesi del Mezzogiorno che mi hanno fatto quale sono: incerto, oscillante, contraddittorio e praticamente vile. Questa è certamente la mia "misera". La

mia “grandezza” è di avere acquistato coscienza spietata di questa miseria, e di essermi legato alla classe che riformerà il mondo¹⁰⁶.

A3

Un terzo foglio, che comincia con le parole «La giustificazione culturale della etnologia...» e probabilmente privo degli altri fogli nei quali la riflessione continuava, ha anch'esso un carattere riflessivo, ma sul destino dell'antropologia e sul suo posto nella coscienza storica dell'Italia e dell'Occidente. La storia delle masse subalterne del Mezzogiorno obbligherebbe lo storicismo classico ad aprirsi alla questione etnologica. In esso si sviluppa inoltre un'interessante distinzione tra cultura ufficiale e cultura contadina a proposito della “realtà”. Vediamo quindi che questo foglio sembra testimoniare del prolungamento della riflessione del *Mondo magico* sull'apertura della coscienza storica occidentale all'etnologia, ma non più a partire dal mondo magico degli altri, quanto a partire dalla storia del mondo popolare e subalterno. Non a caso, questa riflessione è coeva con la stesura del celebre articolo *Intorno a una storia del mondo popolare e subalterno* pubblicato nel 1949 su *Società* e del quale si trovano proprio qui gli appunti preparatori.

106 Un testo dal contenuto molto simile, ma ridotto, è citato da Cesare Bermani nella presentazione della ripubblicazione de *I trenta di Masiera* su *Il de Martino*, n. 5-6, 1996, p. 63, senza però alcun riferimento bibliografico, se non l'indicazione generica ad un testo autobiografico di inizio anni '50. Non sono riuscito a rintracciare la fonte e si può dunque solo supporre che sia una revisione del testo di fine anni '40 rinvenuto nel Fondo Vera de Martino e qui riportato. Ecco quanto trascritto da Bermani: «Io sono un intellettuale lacerato da contraddizioni oggettive. Io sono della piccola borghesia cittadina del mezzogiorno. Molta lucidità teorica e molte contraddizioni reali. Non mi resta che trarre partito da questo mio deforme e doloroso ingegno meridionale. Io non posso riformare me stesso senza riformare il mondo. Perché mi sono legato alla classe operaia? Perché mi odio come piccolo borghese del Mezzogiorno, che mi ha fatto quale sono: incerto, oscillante, contraddittorio e praticamente vile».

B. Appunti preparatori di Intorno a una storia del mondo popolare e subalterno

Questi appunti si trovano in forma sia dattiloscritta, sia manoscritta, riuniti in un unico fascicolo da delle graffette e un foglio volante usato come camicia, sul quale la stessa mano che provò a sistemare i documenti una prima volta ha scritto «Ernesto. Appunti: Mondo magico / Mondo popolare subalterno». Da una prima analisi risulta trattarsi, come detto, degli appunti preparatori dell'importante articolo del 1949 (a parte qualche ininfluyente foglio di appunti). Tuttavia, i fogli erano spesso disordinati e posti senza sequenza logica. Per questa ragione, mi sono permesso di riordinarli seguendo la stessa sequenza dei temi così come essa risulta nell'articolo. Bisogna tenere conto del fatto, però, che qui non siamo di fronte a una semplice bozza o versione manoscritta, ma a dei veri e propri appunti e svolgimenti preparatori di alcune questioni che troveranno spazio nell'articolo in modi diversi. Certamente, gli scritti qui presenti non possono essere ritenuti ufficiali, ma rivestono comunque un interesse particolare nella misura in cui rivelano come de Martino, in alcuni casi, avesse sviluppato alcune questioni ben oltre quel che poi risulta pubblicato nell'articolo. È mio parere che una pagina ulteriore appartenente a questo stesso lavoro preparatorio, con riferimenti a Shirokogoroff, si trovi tra le carte di Vittorio Macchioro (Serie I, Sottoserie 3), forse per noncuranza di chi in passato ha consultato o messo mano al fondo. Non ho osato ripristinare l'ordine di questa pagina, con la premura di lasciare, per il momento, i documenti nello stato originario per una ricostruzione filologica appropriata del fondo.

I documenti del fascicolo presentano innanzitutto una prima versione del titolo. Scopriamo così che originariamente fu intitolato da de Martino *Per una storia del mondo popolare subalterno*¹⁰⁷. Ci

¹⁰⁷ Questo dettaglio sarebbe di poco conto, non fosse che questo è molto simile al titolo di un altro articolo apparso sempre su *Società*, ma molto più

sono poi alcune versioni manoscritte della prima parte dell'articolo, che rivelano l'interesse a sviluppare riflessioni su Hauer e su Bachofen, che nella versione pubblicata saranno invece ridotte a semplici note. I fogli più interessanti sono forse quelli che riguardano la parte finale dell'articolo, ossia la disamina nella quale de Martino mette in relazione e in prospettiva le sue considerazioni sulla storia del mondo popolare e subalterno con l'evoluzione dei suoi studi, nella quale mi sembra che sussistano sviluppi dal taglio leggermente diverso da quanto poi pubblicato. Meritano menzione inoltre alcune considerazioni sulla distinzione crociana tra *Naturvölker* e *Kulturvölker*, che nell'articolo pubblicato è evocata senza il riferimento esplicito a Croce che invece apparirà in *Etnologia e cultura nazionale* del 1953¹⁰⁸; e alcuni passaggi su Frazer e l'umanesimo moderno e su Vico che non troveranno spazio nella versione pubblicata. Solo la trascrizione degli appunti, il confronto con l'articolo pubblicato e un'analisi più approfondita potranno misurare il loro valore e interesse.

F. *Genesi e carattere del Secentismo*

Un ultimo documento di quattro pagine, accompagnate da un foglietto con la scritta della solita mano "Credo Ernesto (direi ne sono sicura)¹⁰⁹", porta il titolo di "Genesi e carattere del Secentismo" ed è una discussione erudita sull'arte, il gusto e la filosofia barocca. Potrebbe trattarsi di appunti e dispense per i corsi di filosofia.

tardi, quello di Eric Hobsbawm del 1960, *Per lo studio delle classi subalterne*, nel quale lo storico inglese inviterà a incrociare la storia con l'antropologia politica e la prospettiva gramsciana.

¹⁰⁸ Il passaggio in questione è già stato da me citato in Ciavolella, *L'ethnologue et le peuple*, cit., p. 22.

¹⁰⁹ Da notare l'aggettivo al femminile, uno degli elementi che mi ha fatto pensare a Lia, come confermato da Vera.

Questo saggio è nato da una triplice esperienza: da quella psicologica, ideologica e politica. Psicologicamente -
 nel mio personale tentativo di avvicinarmi strettamente al mondo pop. subalterno. A parte il fatto che debbono essere
 fatto che mi è stato di continua guida e stimolo il documento interno della esperienza del lato oscuro dell'anim.
 ma (ma di questo non è qui opportuno parlare), non sarà inutile ricordare che la esigenza di una pietà storica verso l'arcaico è nata dal contrasto, particolarmente vivo a contatto con le « plebi » meridionali, fra l'esigenza di liberarle quel mondo umido e la oscurità del loro suo linguaggio culturale.

Il mio saggio « naturalismo e storicismo nell'etnologia » esprimeva il bisogno e l'esigenza di guadagnare ^{il primitivo} alla considerazione storica il mondo ~~popolare~~ ^{del} ~~popolo~~ ^{il} primitivo, e denunciava il carattere naturalistico dell'etn. tradizionale. Come molto più tardi, come testimoni della classe operaia nei paesi del Mezzogiorno, mi resi conto che la ~~accettazione~~ ^{accettazione} storica il naturalismo etnologico si legava al carattere stesso della società borghese, e che fra le condizioni dei braccianti di Mottino o di Andria e la alterità delle strutture etnologiche e folkloristiche vi era una connessione organica. Anche più tardi mi resi conto

Prima pagina degli appunti preparatori per l'articolo *Intorno a una storia del mondo popolare e subalterno* del 1949

Fondo Vera e Lia De Martino

Sommario

SERIE I - DOCUMENTI PRIVATI E FAMILIARI, CARTEGGI ED EPISTOLARI.....	300
Serie I - Sottoserie 1.....	300
Documenti familiari.....	300
Raccoglitore - “Documenti familiari, Lia, Vera, Anna”	300
Serie I - Sottoserie 2.....	301
Lettere di Ernesto ad Anna, 1934-36.....	301
Raccoglitore - “Lettere di Ernesto a Anna, fidanzamento 1934-35”	301
Serie I - Sottoserie 3.....	301
Documenti relativi a Vittorio Macchioro.....	301
Raccoglitore I - “Carteggio Vittorio Macchioro 1”	301
Raccoglitore II - “Carteggio Macchioro 2”	303
Serie I - Sottoserie 4.....	303
Carteggio de Martino-Pavese.....	303
Raccoglitore - “De Martino-Pavese Einaudi”	303
SERIE II - SCRITTI E DOCUMENTI DI LAVORO DI ERNESTO DE MARTINO.....	304
Serie II - Sottoserie 1.....	304
Quid agendum?.....	304
Raccoglitore - “Quid Agendum? (1935?)”	304
Serie II - Sottoserie 2.....	305
Scritti e documenti riguardanti il “socialismo”	305
Raccoglitore - “1947 - Socialismo (Storia, classici, ecc.), romanzo L'ardito”	305
Serie II - Sottoserie 3.....	310
Documenti riconducibili al 1949.....	310
Raccoglitore 1949 - Mondo magico e Mondo subalterno.....	310

SERIE I - DOCUMENTI PRIVATI E FAMILIARI, CARTEGGI ED EPISTOLARI

Serie I - Sottoserie 1

Documenti familiari

Raccoglitore - "Documenti familiari, Lia, Vera, Anna"

Descrizione: Insieme di documenti sfusi qui raccolti, provenienti essenzialmente da un fondo Lia recuperato da Vera

Cartelle

Cartella 1. Documenti Lia e Vera

- Foto di famiglia, essenzialmente Lia; Vera e Anna
- Poesie di Lia
- Reazioni di Ernesto a poesie di Lia
- Lettera di Lia a Ernesto (recapitata?) da Cotignola del 1958
- Albero genealogico e lettere del cugino Paolo Macchioro 2002
- Certificati vari: morte di Ernesto, eredità, morte di Anna con foto...
- Messaggi di Vera a familiari

Cartella 2. Anna e Resistenza a Cotignola

- Dichiarazione ANPI Cotignola su partecipazione Anna alla Resistenza, 16 gennaio 1950, più fotocopia
- Tessera dell'ANPI di Bari di Anna con indicazione Resistenza e UDI a Cotignola

Cartella 3. Cartella Ernesto De Martino Senior

- Manoscritto e prima edizione di opera su novelle trecentesche

Serie I - Sottoserie 2***Lettere di Ernesto ad Anna, 1934-36*****Raccoglitore - “Lettere di Ernesto a Anna, fidanzamento 1934-35”**

Descrizione: Consistenza - 371 facciate. Lettere originali, solo in parte fotocopiate da G. Charuty. Le lettere possono essere suddivise, in modo approssimativo perché non tutte datate, in questo modo:

- Alcune lettere durante il fidanzamento (34-35). Affermazione posizione fascista di Ernesto molto esplicita (da razzismo naturale a razzismo culturale, da Hitler a Mussolini, appoggio guerra Etiopia 35, saluto romano davanti a studenti a scuola, ecc.).
- Alcune lettere già da sposati. Annuncio romanzo di ispirazione autobiografica assai fascista. Ernesto litiga con Rosita. Anna si lamenta che Ernesto la considera moglie stupida, cosa che lui nega. Ernesto ammette che sta diventando mazziniano per la sua religione civile. Ma opposizione su guerra in Africa con Anna che dice che potrebbe fare “arrossire”. “io ti ho costruito liberissima, autonoma, indipendente”. Con Anna parla spesso di politica (in ottica anti-inglese e anti-francese)

Serie I - Sottoserie 3***Documenti relativi a Vittorio Macchioro*****Raccoglitore I - “Carteggio Vittorio Macchioro 1”**

Descrizione: Molti degli originali sono quelli fotocopati da Giordana Charuty come indicato da appunto di Vera

Cartelle

Cartella 1. Epistolario di Vittorio con la famiglia

- Lettere di Rosita (e di Anna e Lello) a Vittorio del 1929, durante soggiorno di V. a Praga e Berlino
- Alcuni scambi epistolari di Vittorio con Rosita, Anna e Lello del 29 da Praga, Berlino e NY (in una cartolina è cancellato un indirizzo inizialmente indicato: Famiglia Parra, Corso Garibaldi 31, Faenza)
- Lettere con familiari (Rosita, Anna, Aurelio, Ernesto) in ordine cronologico. Si tratta di originali e di fotocopie (queste essenzialmente per lettere a Ernesto, che devono essere state sottratte dal fondo). Tra di esse si trovano:
 - Lettera a Ernesto, 27 agosto 1930, da Napoli, due copie
 - Lettera a Ernesto, 11 agosto 1935, da Benares, manca seconda pagina, in originale e in fotocopia. Seconda e conclusiva pagina ritrovata, senza fotocopia corrispondente, in altro plico.
 - Pagina conclusiva di lettera di Vittorio a Ernesto, e trovata nel plico riguardante Urbisaglia del '40, ma facente riferimento alla "crisi" di De Martino nella transizione della "religione civile" dal fascismo al crocianesimo e al matrimonio (poco ben visto) con la figlia Anna. Sembra che Ernesto abbia manifestato al futuro suocero la paura che gli impegni familiari lo sviassero dalla sua missione civile. Vittorio lo considera un fanatico intransigente sulla sua religione civile

Cartella 2. Lettere riguardanti l'internamento nelle Marche (1940) e periodo successivo

- Due lettere di Ernesto a Vittorio
 - 20 aprile 1940, riguardante l'internamento
 - Lettera successiva, non datata, dove si annuncia la prossima pubblicazione di *Naturalismo e storicismo* come propedeutica a "un lavoro che ho in animo sulla magia".
- Lettere varie

- 4 Lettere di più pagine di collega in tedesco del 1941
- 2 Lettere della figlia Anna al momento dell'internamento, una con foto
- Serie di cartoline postali di colleghi e compagni di internamento durante e dopo la prigionia
- Lettera dell'Università del Nebraska del 1931
- Note su Guido Devescovi
- Varie lettere di amici e colleghi

Cartella 3. Alcuni stralci di scritti

Raccoglitore II – “Carteggio Macchioro 2”

Descrizione: Consistenza - 1 lettera + 47 facciate di lettere fotocopiate; Carteggio con Ernesto 1930-39, fotocopiato e inviato da Di Donato a Lia nel 1997, con lettere originali dello scambio e fotocopia di versione preparatoria di “Preistoria di Ernesto de Martino”

Serie I - Sottoserie 4

Carteggio de Martino-Pavese

Raccoglitore – “De Martino-Pavese Einaudi”

Descrizione: Copia lettere di De Martino a Pavese per collana viola inviata da Aurelio Macchioro a Lia nel 1987

SERIE II - SCRITTI E DOCUMENTI DI LAVORO DI ERNESTO DE MARTINO

Serie II - Sottoserie 1

Quid agendum?

Raccoglitore – “Quid Agendum? (1935?)”

Descrizione: Cartella con scritta in rosso “Quid agendum?” E l’aggiunta in penna blu “Ernesto”. Appunti manoscritti, serie di fascicoletti, essenzialmente politici e ideologici, sulla Religione civile e Sul Regno di Dio (mazzinianesimo idealista evidente). Ogni fascicolo è composto da pagine che, tranne qualche foglio aggiunto qua e là, provengono presumibilmente da uno stesso quaderno, poi strappato per dare la forma di fascicolo. In alcuni punti, si fa appunto riferimento al “quaderno”.

Ripartizione

Appunti presi su fogli A4 ripiegati e bloccati da graffetta

- Appunti su *Parole di un credente* di Lamennais, 5 fogli protocollo

Fascicoli con titoli

- 1 Borghesia, comunismo, fascismo
- 2 Filosofia, religione, razza
- 3 (“Il problema politico come”, cancellato) L’organizzazione della società civile come problema religioso
- 4 Lamento di un italiano a Ginevra
- 5 Per la pace perpetua di Kant
- 6 Della razza (scritto dopo un primo tentativo cancellato di scrittura dal titolo “Che c’è tra me e te, o donna?”)
- 7 Senza titolo (su ideale, Diplomazia, Forza)
- 8 Senza titolo (“Le religioni possono prendere forza dall’assolutismo...”), Religioni, politica, menzogna

- 9 Teorie politiche di Dante
- 10 Protestantismo civile ossia Riforma della politica, con all'interno appunti su G. Sorel, La religione d'oggi
- 11 Senza titolo. Sulla Chiesa e la sua morte, e la Religione civile (evoluzione del pensiero)
- 12 Passaggio dalla filosofia della religione alla religione civile / C'è fin conflitto necessario tra Religione e cultura?
- 13 Professione di fede nella storia / La Storia e la Religione civile
- 14 Due poesie su foglio volante "Essenziale la logica" e "Geme..."
- 15 Il problema religioso contemporaneo alla luce di questa filosofia della religione / In margine al manifesto dei comunisti
- 16 Modernismo
- 17 Intorno all'esser giovani
- 18 Lotta contro la natura. Solidarietà umana
- 19 Peccato originale
- 20 Intorno a Ermanno Keyserling
- 21 Filosofia religione
- 22 Religione, politica, libertà, fede...
- 23 L'ecumene contro natura

Serie II - Sottoserie 2

Scritti e documenti riguardanti il "socialismo"

Raccoglitore – "1947 - Socialismo (Storia, classici, ecc.), romanzo
L'ardito"

Descrizione: Mette insieme diverse cartelle del 1947 con forti continuità tematiche e temporali (carte intestate riviste Socialismo e Europa Socialista)

Cartella 1 - "Napoli"

Descrizione: Cartella beige con interno mappa di Napoli. Contenuto: Attività editoriali legate al Partito socialista.

A. Carte intestate di riviste socialiste con appunti bibliografici sul marxismo

1. *Piani editoriali - socialismo e marxismo.* Gruppo di fogli legati da graffetta. Plico con graffetta e foglio a mo' di camicia con scritta "Ernesto"
 - a. Due fogli volanti vuoti, con intestazione rivista "Socialismo"
 - b. Camicia di carta "I classici del socialismo" con elenco opere da pubblicare e opere pronte, ma vuota
 - c. Camicia con riferimento a Labriola e Sorel, con all'interno serie di camice vuote
 - d. Foglio volante su carta "Socialismo" con titoli classici del socialismo
 - e. Foglio volante su carta "Socialismo" con titoli classici del socialismo
2. *Piani editoriali - Illuminismo e socialismo* Gruppo di fogli sparsi raggruppati con graffetta
 - a. Lista di classici
 - b. Foglio di due punti Morelly
 - c. Doppio foglio a righe con poesia "A M" Del 24 giugno 1945
 - d. Nota su Cassirer
 - e. Punti programmatici su carta intestata "Socialismo"
 - f. Foglio volante appunti in francese
 - g. Foglio volante riferimenti Biblio in francese
 - h. Due fogli volanti con appunti su testi francesi Morelly

B. Traduzioni di testi riguardanti la storia del marxismo

Plico di fogli raccolti con camicia con intestazione “L’Europa Socialista” diretto da Ignazio Silone (con un foglio inclassificabile: immagine di un moro (?) su foglio volante)

1. Plico di fogli dattiloscritti numerati da 1 a 14 con trascrizione della traduzione italiana di scambio epistolare tra Engels e Marx del 1844 e 1845 con correzioni a penna
2. Plico di fogli dattiloscritti numerati dal 3 al 45 (Con prime due pagine dunque mancanti) come traduzione di introduzione di Rajazanov a corrispondenza di Marx e Engels tradotti in italiano

Cartella 2 – Biografia, epistolario

Descrizione: Attività editoriali legate al Partito socialista. Manuale di storia del movimento operaio e note su attività su riviste socialiste del dopoguerra

A. Fogli volanti – Avanti!

A. Foglietto intestato Europa socialista

B. Foglio con appunti corrispondenti Avanti! In Puglia

B. Traduzione parziale di Demokratie und Sozialismus di Arthur Rosenberg. Manuale manoscritto senza indicazione di titolo o autore con segni di correzione di bozze, prime 200 pagine mancanti, comincia con storia della socialdemocrazia, capitolo 6

Cartella 3 – Scritti 1947

Descrizione: Articoli di *Gruppi scolastici democratici* e *Istituto Studi Socialisti*

A. Scritti sulla scuola – con dicitura “Ernesto, tre scritti sulla scuola, cooperazione, schema di statuto”

1. Scuola e democrazia progressiva
2. Schema di Statuto dei gruppi scolastici democratici
3. La cooperazione scolastica deve essere ovunque promossa e organizzata (firmato Oscar Spinelli) 08/11/1947

B. *“Il PSI e i contadini”* - Foglio intestato *Europa Socialista* come camicia con titolo manoscritto “Il PSI e i contadini”

1. “Il Partito socialista e la politica economica dalla liberazione ad oggi” (Sommario schematico)
2. “Il Partito Socialista Italiano e i contadini siciliani” - studio di 23 pagine firmato Istituto di Studi Socialisti 29 marzo 1947
3. “Le condizioni dei contadini” - Studio riassuntivo su situazione e comparazione regioni d'Italia - non datato, ma stesso plico 1947
4. “Prima relazione sommaria sulla situazione economica delle Puglie” - 3 copie - marzo 1947 - Istituto di Studi socialisti (via Piemonte n. 40)

Cartella 4 – Cartella Rosa, “Ernesto molto probabilmente”

Descrizione: contenente il dattiloscritto di un romanzo intitolato *L'ardito* (1947), appunti sul socialismo e documenti vari.

- A. Foglio volante/allegato a domanda concorso di Anna. Documento burocratico in un solo foglio volante, con aggiunta manoscritta di “Anna?”, 1947.
- B. *Dispense pedagogiche sul socialismo*. Plico di appunti dattiloscritti di filosofia politica. Di “Ernesto?”. C'è questa indicazione con punto interrogativo sulla prima pagina, aggiunta a mano probabilmente da chi tentava di mettere ordine nel fondo. Indicazione a mano anche di “F. Molfese”. Gli appunti sono ripartiti nei seguenti fascicoli:

- Serie I.
- Numero 1 – *Che cosa è il socialismo?*
- Numero 2 – *Che cosa è la democrazia?*
- Numero 3 – *Il socialismo scientifico*
- Numero 4 – *Lo Stato, le forme statali e le costituzioni*
- Numero 5 – *Nazionalismo e internazionalismo*
- Numero 6 – *Economia e società*
- Serie II.
- Numero 1 – *Carlo Marx*
- Numero 2 – *Federico Engels*

C. *Cartella grigia - Romanzo "L'ardito"*. Cartella di cartone grigio, con titolo su copertina a mano in rosso "L'ardito" cancellato con tracce di matita e il commento, sempre a matita, di "provvisorio". Altra scritta, forse un sottotitolo "Quid agendum". In fondo, il profilo approssimativo di un viso. Plico di un centinaio di pagine numerate progressivamente e tenute da una graffetta. Romanzo storico sul protagonista Toni e sulla sua presa di coscienza politica alla fine della Seconda guerra mondiale tra la Romagna e Bologna.

Serie II - Sottoserie 3

Documenti riconducibili al 1949

Raccoglitore 1949 - Mondo magico e Mondo subalterno

Descrizione: Insieme di documenti riconducibili al 1949, alcuni fogli volanti e soprattutto gli appunti per “Intorno alla storia del mondo popolare e subalterno”

A. *Documenti singoli di riflessione*

1. Riflessione personale. Documento da ritenersi privato.
2. “Io sono un intellettuale di transizione...”. Esercizio riflessivo sull’origine borghese e l’impegno proletario, con la distinzione tra attività concettuale e attività pratica.
3. “La giustificazione culturale della etnologia...”. Riflessione sul posto dell’etnologia nella coscienza storica dell’Italia e dell’Occidente.

B. *Appunti preparatori di “Intorno a una storia del mondo popolare e subalterno”, articolo pubblicato nel 1949 su Società. Diversi fogli dattiloscritti e manoscritti, non sempre ordinati, rimessi qui in ordine logico e sequenziale sulla base dell’articolo poi pubblicato*

- Foglio usato come camicia con riportata dicitura “Ernesto. Appunti: Mondo magico / Mondo popolare subalterno”
- “Per una storia del mondo popolare subalterno”, Prima versione manoscritta dell’articolo “Intorno...”. Pagine manoscritte. Da notare che il titolo provvisorio negli appunti è diverso, ma molto simile a quello dell’articolo di Eric Hobsbawm nel 1960 sulla stessa rivista.
- Prime stesure dattiloscritte di parti dell’articolo su due fogli, con riferimenti a Hauer e poi Vico e Bachofen (questi ultimi poi finiti in nota)

- Sei fogli, appunti manoscritti e poi dattiloscritti sull'ultima parte auto-referenziale dell'articolo (nell'originale molto modificata perché espunta dei riferimenti più riflessivi e autobiografici)
- Due appunti tagliati o riformulati poi nell'originale; un riferimento alla distinzione Naturvolker/Kulturvolker di Croce particolarmente critico che nell'articolo è evocato senza citare il filosofo napoletano (lo sarà in un articolo successivo).
- Due fogli, appunti inerenti l'articolo, ma che in esso non trovano spazio, uno su Frazer e l'umanesimo moderno, l'altro su Vico
- Documenti di difficile collocazione (due fogli, uno col nome di Vittoria de Palma e basta, l'altro sul rapporto dettaglio-complessità della cultura)

C. *Genesi e carattere del Secentismo*. All'apparenza appunti per corso di filosofia, ma in forma d'articolo o capitolo.

Roberto Beneduce è professore di *Antropologia culturale* e psichiatra, ha fondato il Centro Frantz Fanon a Torino, nel 1996. Svolge da trent'anni ricerche sulle trasformazioni dei saperi medici locali e gli immaginari religiosi in Africa (Mali, Camerun) e in Italia (Puglia, Lucania). All'analisi delle conseguenze psichiche e sociali della violenza e della crisi ecologica, affianca da tempo quella dell'esperienza migratoria nella prospettiva dell'etnopsichiatria critica. Fra i suoi lavori più recenti: (con N. Gibson), *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, New York, Rowman & Littlefield 2017.

Massimiliano Biscuso lavora presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Fa parte della Direzione della rivista di studi filosofici *il cannocchiale* ed è Direttore editoriale della rivista semestrale *Filosofia Italiana*. Ha dedicato i suoi studi soprattutto alla filosofia di Hegel (*Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini e associati, Milano 1997; *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La città del sole, Napoli 2005) e alla filosofia italiana dell'Otto e del Novecento. La sua ultima monografia è «*L'ultima Thule*». *Ricerche filosofiche su Ernesto de Martino* (IISF Press, Napoli 2021).

Riccardo Ciavolella è antropologo CNRS a Parigi, dove dirige il *Laboratoire d'Anthropologie Politique* dell'EHESS. Africanista di formazione, si è interessato alle forme che il politico prende in contesti di marginalità e ai tentativi di emancipazione di gruppi subalterni, ricerche sulle quali ha pubblicato monografie e articoli in inglese e francese. Sulla storia e le teorie dell'antropologia politica applicate al mondo contemporaneo ha pubblicato un manuale (De Boeck 2016, con E. Wittersheim) e in italiano il saggio *Antropologia politica e contemporaneità* (Mimesis 2013). Impegnato nel dibattito italiano, internazionale e postcoloniale sull'articolazione tra antropologia politica e pensiero gramsciano, ha partecipato al rinnovamento degli studi demartiniani con la ricerca e il saggio *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza in Romagna (1943-45)* (Meltemi 2018), al quale hanno fatto seguito una versione letteraria (Mimesis 2018) e una versione in francese (Editions Mimesis 2020).

Fabio Dei insegna Antropologia Culturale presso l'Università di Pisa. Si occupa di forme della cultura popolare e di massa in Italia. Fra le sue pubblicazioni su questo tema, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare* (Roma, 2002), *Antropologia della cultura materiale* (con P. Meloni, Roma 2015), *Antropologia culturale* (Bologna 2016, 2.a ed.), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna 2018). È direttore della rivista *Lares* e, per le edizioni Pacini, codirige la collana *Percorsi di antropologia e cultura popolare*, per la quale ha curato numerosi volumi fra i quali il recente *Cultura, scuola, educazione: la prospettiva antropologica* (Pisa, 2018).

Marcello Massenzio, storico delle religioni, è l'attuale presidente dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino; la sua attività scientifica si articola in due filoni: la riedizione e la cura dell'opera di Ernesto de Martino presso l'editore Einaudi; la ricerca sulla figura dell'Ebreo errante negli anni del nazismo e nel "dopo Shoah". Tra le sue opere recenti figurano: *Chagall. Solitude et mélancolie*, L'Échoppe, Paris 2013; *L'Ebreo errante di Chagall. Gli anni del nazismo*, Editori Riuniti, Roma 2018 (prefazione di Anna Foa).

Francesca Izzo ha insegnato *Storia delle dottrine politiche* e *Filosofia della politica* all'Università l'Orientale di Napoli. Fa parte del Comitato dei Garanti della *Fondazione Istituto Gramsci* ed è tra le fondatrici del movimento *Se non ora quando*. La sua attività di ricerca si è svolta intorno al pensiero filosofico e politico del Seicento e del Novecento, occupandosi anche di teoria femminista. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Il moderno Principe di Gramsci. Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2021; *Religione e antropologia: da Marx a Gramsci a De Martino in Marx in Italia*, Treccani, Roma 2020.

Gino Satta (PhD Università di Napoli l'Orientale) è professore associato presso il dipartimento DIRIUM dell'Università degli studi di Bari, dove insegna *Antropologia culturale*, e membro del collegio del dottorato di ricerca in *Storia dell'Europa* della Sapienza Università di Roma. Ha curato la digitalizzazione dell'Archivio de Martino. Fa parte del direttivo dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino e della direzione della rivista *Parolechiave*. Tra le sue pubblicazioni: *Turisti a Orgosolo* (Liguori 2001), *Incontri etnografici* (con C. Gallini, Meltemi 2006), *Zone di contatto* (Cleup 2006).

finito di comporre e pubblicato in rete nel mese di febbraio
2023

<http://nostos.ernestodemartino.it>

nostos n° 6 – dicembre 2022

Gino Satta, *Il doppio sguardo dell'antropologo*

laboratorio

Massimiliano Biscuso, *«Il filo che manca». Storicismo ed etnologia
nel de Martino degli anni Quaranta*

Gino Satta, *Etnografia e storiografia*

Fabio Dei, *De Martino, Cases e il problema della storicità delle
categorie*

Marcello Massenzio, *Il compito dello storico*

Francesca Izzo, *Crisi della presenza e riscatto magico-religioso*

Roberto Beneduce, *Le strategie del riscatto di fronte alle
apocalissi*

ricerche

Riccardo Ciavolella, *Nuovi itinerari biografici, politici e
ideologici, dalla religione civile al mondo popolare
subalterno – 1930-1949*

documenti

Il fondo Vera e Lia De Martino, a cura di Riccardo Ciavolella

