

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

Introduzione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ne, evocata precedentemente dalle varie formazioni politiche di riferimento, della degenerazione civile ed etica del popolo italiano e della corruzione morale della sua classe dirigente. La superava in termini spaziali, passando dalla dimensione nazionale del problema a quello continentale e mondiale: la crisi da nazionale diventava addirittura una crisi di “civiltà” dell’Occidente. E la superava anche in astrazione, passando dall’accusa precisa della classe dirigente all’individuazione, come fonte della decadenza, di una crisi morale e addirittura religiosa di civiltà. In modo assai sorprendente, infatti, de Martino metteva in correlazione la crisi di civiltà, vissuta dal mondo occidentale con la guerra, con il fatto che «negli ultimi cento anni [...] le fedi religiose tradizionali sono andate sempre più perdendo di vigore e sempre più si è venuto delineando il loro contrasto con lo spirito della nostra civiltà». In maniera quasi paradossale, la crisi della civiltà veniva spiegata con l’affievolirsi del cristianesimo in Occidente, ma questo indebolirsi della religione era attribuibile alla contraddizione che emergeva tra essa e l’evoluzione stessa della civiltà.

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

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

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

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

Millenarismo/Mondanità: Se la religione tradizionale ripone «il fine della vita fuori di questo mondo», la religione della libertà «esaurisce ogni realtà nel concreto del mondo storico».

Religiosità culturale/Religiosità laica: Se la religione tradizionale istituisce riti, preghiere e sacrifici come «un'azione separata dalla concreta vita etico-politica», la seconda dissolve il soprannaturale e il trascendente e sostituisce a «tutte le forme di culto» il «dovere civile, cioè l'esercizio consapevole delle funzioni e dei compiti civili», senza però rinunciare a «quel tanto di efficacia sentimentale e di fortificazione della fede, che pur vive nella solennità di una festa o nella forza rappresentativa dei simboli» e che si può far «rivivere di nuova vita nelle celebrazioni laiche (per es. la festa del 1° maggio), o negli emblemi, nei distintivi, nei canti che parlano al cuore e alla fantasia».

Finalismo trascendente/Storia della libertà: Se le religioni tradizionali «concepiscono il processo storico come un moto verso un termine ultimo e conclusivo, verso un regno in cui il male sarebbe definitivamente vinto, e la lotta, e quindi la storia stessa, soppresse e annullate, la religione della libertà respinge invece come mitologica questa figurazione e afferma che ogni età storica ha il suo problema concreto di liberazione da certe servitù di cui acquista consapevolezza; e che ogni epoca ha la sua "giustizia" da conquistare, il suo "regno" sofferto e sperato, da attuarsi nel mondo con fatiche umane; e che quindi anche le epoche future avranno i loro travagli e le loro servitù, e quindi la loro "storia della libertà"».

Autorità di asservimento/Autorità democratica: se «le religioni tradizionali pongono la persona sotto la tutela suprema di un'autorità sopramondana» e quindi avallano «forme politiche essenzialmente servili» e legittimano «le forme di ordine economico e sociale impiantate sullo "sfruttamento dell'uomo sull'uomo"», la religione della libertà «non riconosce altra autorità che quella democraticamente fondata», anche nel caso questa porti al comunismo, che è anzi un obiettivo storico del moto di liberazione umana nel concreto momento storico.

Chiesa/Stato: se il cattolicesimo pone come guide spirituali dell'umanità la Chiesa con il suo clero e i suoi ordini, la religione della libertà deve «foggiare istituti adeguati per guadagnare le coscienze alla sua visione della vita e del mondo» e scoprire piuttosto «nello Stato [...] la sua vera unica chiesa, la vera unica città di Dio che si muove e si diffonde e si espande».

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

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

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

De Martino condensava il pensiero crociano in un opuscolo clandestino nel quale affermava: «la religione della libertà si è venuta chiarendo come fede civile che esaurisce ogni realtà nel concreto mondo storico e nei valori che in esso si esprimono». Da ciò faceva conseguire la saldatura fra il pensiero e l’azione, non priva di tratti originali. Egli spiegava che il mancato legame tra il “dire” e il “fare” costituiva la causa profonda della decadenza e della corruzione politica dell’Italia. L’intrigo dinastico stava lì a dimostrare la verità dell’asserzione, avendo inaugurato la politica delle vuote parole senza i fatti, invisibile al popolo. A parere di De Martino una tale cesura rivestiva un significato ancor più profondo, assumendo l’importanza di una sorta di alienazione antropologica intervenuta negli uomini cresciuti alla scuola del pensiero occidentale. La frat-

tura era comparsa nel campo umano sotto forma di spezzatura fra il momento della conoscenza e quello dell'azione politica. La separatezza aveva poi fatto sì che la politica, abbandonata in questo modo dall'etica, si fosse progressivamente corrotta nel carrierismo e nella cultura del tornaconto personale. Bisognava dunque ricongiungere i due momenti, o come dichiarava anche Tolloy in apertura della prima stampa del suo movimento: è necessario «che nell'attuale momento storico la politica s'inverni nell'etica». De Martino sosteneva che il fatto avrebbe avuto come conseguenza la moralizzazione della politica, perché la professione della libertà è «una fede civile che esaurisce ogni realtà nel concreto mondo storico». ¹⁴

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

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

14 Mengozzi stabilisce tra l'altro un parallelo tra de Martino e il socialista romagnolo Torquato Nanni, anch'egli influenzato da Croce, che nello stesso periodo scriveva cose di uguale *patos*. Nanni aveva contribuito alla liberazione dei generali inglesi sull'Appennino, dove aveva incrociato Toniono Spazzoli, partigiano repubblicano vicino all'ULI e al PIL, poi trucidato dai fascisti e appeso senza vita ai lampioni di piazza Saffi a Forlì. D. Mengozzi, *op. cit.*, p. 179.

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

[...] Dal punto di vista ideologico-politico, la teorizzazione della religione della libertà richiedeva a de Martino di definire la sua posizione – certo "mondana", ma tutt'altro che laicizzante – nel quadro dei vari posizionamenti politici nei confronti della questione religiosa. Nell'opuscolo del '44, de Martino tentava di situarsi in una posizione terza rispetto, da una parte, al liberalismo dello Stato come semplice garante delle libertà individuali, anche religiose, e dall'altra al socialismo o comunismo giacobino schiettamente anticlericale. Ai liberali che «credono di ravvisare un rischio di rinnovata compressione delle coscienze, o di teocrazia laica» nell'idea di uno «Stato come vera chiesa del mondo moderno e come istituto consapevole della propria positiva religiosità», de Martino rispondeva sostenendo che allo Stato, sotto il segno della religione della libertà, debba essere dato il compito attivo di liberare le coscienze dai residui di religiosità tradizionale, inculcando loro la nuova religiosità, attraverso una scuola pubblica, certo confessionale, ma non per questo "neutrale" dal punto di vista dei principi della libertà. Agli anticlericali, giacobini e laicisti, soprattutto comunisti, che volevano estirpare la dimensione religiosa dal vivere sociale, de Martino contrapponeva appunto la necessità di un'azione simbolica per l'istituzione del sociale, un'azione simbolica che, slegata finalmente dal culto del soprannaturale proprio della religione tradizionale, diventava funzione della vita civile: la religione, da ricerca del soprannaturale, si trasformava in concezione del mondo che guida l'azione umana nel perseguimento

mondano del suo ideale di libertà. È qui, proprio nell'opuscolo sulla religione della libertà del '44, che, per la prima volta in tutta la sua opera scritta, de Martino cita Marx. Si tratta in particolare del Marx della *Sacra famiglia*, di cui viene citato un esteso passaggio:

La religione – scrive Marx nella Sacra Famiglia – è per un verso l'espressione, per un altro verso la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura affranta, il cuore di un mondo senza cuore, lo spirito di un tempo senza spirito. La distruzione della religione come felicità illusoria di un popolo, è una esigenza della sua felicità reale. Richiedere la rinuncia alle sue illusioni sulla propria situazione significa esigere la rinuncia a una situazione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione è dunque in germe la critica della valle di lacrime di cui la religione è l'aureola.

A dire il vero, poco dopo de Martino finisce per far dire a Marx, un po' forzosamente, cose che Marx non scrisse. Secondo Marx, il proletariato avrebbe avuto bisogno di un complesso di qualità come «il coraggio, la dignità, la fierezza e il sentimento dell'indipendenza», che però la Chiesa cattolica reprimeva tra gli umili, sostituendole con viltà e servilismo. De Martino interveniva a questo punto sostenendo invece che il complesso di qualità positive di cui il proletariato ha bisogno «può darlo solo l'apporto religioso». Dove Marx preferiva cancellarla completamente, de Martino reintroduceva la religiosità alla base delle aspirazioni di emancipazione mondana, cosa che spiega la sua sintesi eterodossa di religione e marxismo come nuova versione di una "religione civile". Questo portava a parallelismi ardimentosi: la sostituzione della religione tradizionale con la "religione della libertà", sosteneva de Martino, doveva corrispondere e andare di pari passo con la fine dell'alienazione nel processo produttivo, grazie all'instaurazione di nuove relazioni produttive improntate all'ideologia e alla pratica comunista come religione della libertà. Le equazioni logiche su cui basava tali assunti erano quelle di

cattolicesimo=alienazione e religione della libertà=coscienza comunista.

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

Questi primi riferimenti a Marx suggeriscono il probabile incontro di de Martino con alcuni testi fondatori del marxismo durante la guerra in Romagna. In parte censurate durante il periodo fascista, durante la Resistenza le opere di Marx, ma anche di Labriola, Bucharin, Lenin e Stalin circolarono nella regione. Erano testi che uno dei massimi dirigenti comunisti del Ravennate poteva chiamare, con una terminologia che avrebbe potuto essere demartiniana, i «sacri testi del riscatto».¹⁵ Un’influenza importante su de Martino, nel suo avvicinamento al marxismo possono averla avuta i resoconti del sistema sovietico offerti da Tolloy. In ogni caso, le questioni marxiane saranno oggetto, come mai de Martino ripeterà in seguito, di una

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

serie di scritti di quel periodo: un articolo immediatamente successivo a *La religione della libertà*, pubblicato su *La voce del popolo* l'1 luglio '44, dal titolo "Capitale e capitalismo",¹⁶ che è forse in assoluto lo scritto più materialista di tutta la produzione demartiniana; un articolo apparso come "inedito" nella *Raccolta di scritti apparsi in periodo clandestino sulla stampa del partito fino al settembre 1944*,¹⁷ che disamina il rapporto tra marxismo e religione, in una prospettiva simile a quella sviluppata ne *La religione della libertà*. Questo secondo articolo, dal titolo inequivocabile "Marxismo e religione", costituisce la base di un articolo più conosciuto apparso su *Socialismo* nel '46:¹⁸ dell'articolo del '44, quest'ultimo porta lo stesso titolo, costituendone un ampliamento con integrazioni nell'introduzione e nella conclusione, ma lasciandone il corpo della discussione essenzialmente identico.

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

Partendo dalle sue considerazioni sulla rivoluzione sovietica, Tolloy epurava la figura di Lenin dei suoi contenuti propriamente marxisti, derubricandoli ad aspetti perituri, per metterne in risalto piuttosto la dimensione politica e simbolica. Lenin come eroe, vero rappresentante del popolo russo perché capace di guidarlo, di portarlo a identificarsi con sé e poi di sedurlo fino a che il popolo cominciò a venerarlo [...]. Per Tolloy, il contributo del marxismo era ambiguo: l'ateismo aveva sì permesso di superare la falsa reli-

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

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

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

gione delle istituzioni ecclesiastiche legate al potere zarista, ma doveva riconoscere che l'emancipazione veniva non dalla sua dottrina, ma dalla religiosità intrinseca del popolo russo la quale, agli occhi del "populista" Tolloy, non poteva che esprimere valori positivi, come una pulsione, quasi irriflessa, non cosciente, «di amore per la verità, la giustizia e la libertà». La sintesi tra religiosità popolare e marxismo si sarebbe operata poi con la trasformazione del marxismo stesso in nuovi miti che esprimevano la «rinnovata coscienza del popolo russo». Posizioni simili furono manifestate da Tolloy e compagni anche sulle pubblicazioni dei movimenti politici, come sul Bollettino di "Popolo e Libertà". Pur prendendo le distanze dai movimenti marxisti in nome di una rivoluzione da farsi "democraticamente", il Bollettino pubblicava interviste a Stalin e discorsi di Lenin e altri testi esaltanti le figure dell'esperienza sovietica.¹⁹ È il caso del "Racconto contadinesco su Lenin", [...] "convincente testimonianza che esso dà al carattere spirituale della rivoluzione sovietica: con la quale il popolo russo non ha distrutto la religione ma invece, sospinto dalla propria religiosità (o spiritualità che è poi la stessa cosa), ha sostituito a quella falsa e bugiarda predicata dai popi mercenari la religione della giustizia sociale e del lavoro".²⁰

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

19 L'insieme dei numeri del «Bollettino del movimento *Popolo e Libertà*» sono disponibili presso l'Istituto di Storia della Resistenza e dell'Età Contemporanea di Forlì, Fondo Augusto Flamigni, Contenitore n. 13 "Antifascismo", Fascicolo "Popolo e Libertà".

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

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

Lo slittamento della “religione della libertà” di de Martino verso una sintesi con il marxismo risulta peraltro evidente in *La politica del PIL*, ultimo libretto pubblicato a nome del PIL nel ’45 a guerra conclusa,²¹ periodo durante il quale, come abbiamo visto, il ruolo di de Martino era diventato decisivo nell’avvicinamento del partito al socialismo. Dopo l’imposizione della “religione della libertà” come faro ideologico del partito nel ’44, de Martino fu il principale promotore di questo innesto nel PIL di un linguaggio ormai schierato col marxismo, ma con il tentativo di criticare quest’ultimo proprio mentre si chiedeva l’integrazione del PIL in seno all’unità socialista. Nel libretto del ’45, il contributo ideale e teorico suo e in misura minore di Tolloy appare chiaro, anche se ci è impossibile determinare con certezza la loro firma come esclusiva. Tale pubblicazione è permeata dalla volontà ostinata degli autori di delineare uno spazio autonomo per il PIL all’interno dell’unione socialista, nel quadro più largo del panorama partitico che si andava delineando con la Liberazione. Diciamo “volontà ostinata”, perché si percepisce nel testo il sentimento di un esaurimento inevitabile della funzione del PIL, a causa del debole seguito riscosso, sia a livello locale che nazionale, e ciò nonostante la produzione scritta e la statura politica e intellettuale che avevano – o quantomeno che si attribuivano – i suoi pochi membri. L’ultimo scritto del PIL del ’45, redatto probabilmente in concomitanza con la dissoluzione nel PSIUP, deve dunque essere inteso come un ultimo tentativo, tragico in quanto destinato al fallimento, di definire ancora i contenuti propri del partito e soprattutto i suoi caratteri distintivi rispetto ad altre forze politiche allora in campo.

Per quanto riguarda i contenuti propri, il libretto faceva di tutto per far riconoscere al PIL lo statuto di forza popolare attiva nella resistenza e per fare ciò rivendicava un *pedigree* di formazione partigiana attiva, cosa che fu, come detto, negata ripetutamente e in modo assai critico dalle formazioni comuniste e socialiste [...]. Sem-

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

pre tra i contenuti specifici del PIL evidenziati nel libretto del '45, vi è la riproposizione di alcune tematiche “populiste” che ne avevano caratterizzato la propaganda ideologica durante la guerra e che, nella fase della ricostruzione post-bellica, venivano tradotti nell'idea di una selezione e «prova»²² della nuova classe dirigente e del nuovo corpo amministrativo dello Stato, una volta «epurato» dal retaggio fascista,²³ in funzione di un'attestata probità morale; e nella critica al popolo italiano per il suo acconsentire colposo al trasformismo monarchico e al regime fascista.

Questi aspetti ripetitivi, rispetto alle pubblicazioni precedenti, appaiono tuttavia secondari rispetto a contenuti che, pur non essendo completamente inediti negli scritti precedenti, nel libretto del '45 assumono un ruolo centrale e caratterizzante del partito. La pubblicazione si apre, infatti, affermando che il PIL «è un partito socialista» e questo in quanto «ritiene necessario in Italia un regime fondato politicamente sull'auto-governo popolare ed economicamente sul collettivismo» e «ritiene che in Italia soltanto la classe del proletariato ha l'interesse e la volontà di realizzare tale regime».²⁴ Rispetto ai partiti socialista e marxista, dunque, il PIL non rivendicava una distinzione in termini di politiche sociali e nemmeno di strategia politica, volendosi associare ai tentativi di costruzione di “unità proletaria”: il PIL rivendicava ora di rappresentare non il “popolo” nella sua indistinzione, ma le classi proletarie, soprattutto quelle non ancora ideologizzate (giovani, apolitici, proletari di partito non classisti)²⁵ -evidenziando la propria differenza rispetto al Partito d'Azione o il Partito Repubblicano, perché considerati troppo rivolti ai “ceti medi”.²⁶

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

23 *Ivi*, p. 12.

24 *Ivi*, p. 3.

25 *Ivi*, p. 8.

26 *Ivi*, p. 4.

Data la convergenza chiara del PIL con i partiti socialisti e marxisti e l'entrata in competizione con loro sul campo della rappresentanza delle masse "proletarie" e non più di un generico "popolo", l'autore del libretto doveva comunque tentare di rafforzare l'idea di una distinzione e di una specificità del movimento. Tra i criteri di distinzione rispetto ai partiti marxisti, il PIL respingeva «l'utopia di una rivoluzione proletaria mondiale», accontentandosi di pensare all'Italia; e rivendicava una «struttura di partito» differente, «in quanto noi, per la novità e la severità della nostra dottrina non possiamo che essere un partito qualitativo»,²⁷ il che appare oggi un eufemismo per giustificare il debole seguito popolare del partito, nonostante i proclami populistici dei suoi militanti e al tempo stesso la concezione di sé come avanguardia. Tuttavia, il principale criterio di distinzione si pone su un altro piano: quello dell'ideologia "pilista" e della sua differenza rispetto al "marxismo". È qui che entra in gioco la "religione della libertà" e dunque l'impronta inconfondibile di de Martino. Già nella prima pagina, dopo aver ricordato che il PIL è un "partito socialista", l'autore dell'opuscolo afferma:

[...] A differenza dei grandi partiti socialisti del nostro paese [...] il PIL non fonda il proprio socialismo unicamente sulle dottrine marxiste. Esso ritiene anzi che in Italia si perverrà alla edificazione socialista e ad una stabile democrazia soltanto mediante la diffusione della religione civile della libertà, sintesi e superamento insieme tanto delle dottrine marxiste che del pensiero mazziniano.²⁸

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

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

²⁷ *Ivi*, p. 7.

²⁸ *Ivi*, p. 3.

contiene e lo sorpassa – del marxismo e del mazzinianesimo. Secondo l'acuta osservazione di storici della Resistenza romagnola, più che un tale superamento dialettico, gli scritti del PIL mostrano delle mescolanze di marxismo e di misticismo di matrice mazziniana «che spesso si traducono poi in una sorta di marxisme moralisé». ²⁹ Tuttavia, de Martino e il PIL credevano ancora in tale superamento e, al momento della loro confluenza in un fronte socialista, immaginavano di diventarne guida attraverso l'innesto di un'ideologia che si voleva non opposta, ma dialetticamente superiore al materialismo storico. L'ideologia proposta dal PIL non si fermerebbe al marxismo, come fatto dai partiti socialisti e comunisti, ma farebbe di tale movimento, all'interno del fronte socialcomunista, un'avanguardia in grado di creare un partito unico realmente proletario «basato non più sui dogmi ma sulla composizione del partito», ossia espressione reale e diretta delle volontà delle masse proletarie che ne compongono la base. Infatti, in maniera non troppo diplomatica, si attribuivano al marxismo dei partiti in cui si voleva confluire un dogmatismo eccessivo e una falsa rappresentanza dei proletari. Ciò sarebbe stato superabile grazie alla «corrente vivificatrice della religione della libertà che è il lievito necessario perché il nostro popolo, scettico per lunga storia e recenti esperienze, trovi la volontà e l'energia necessarie per l'edificazione socialista». ³⁰ È questo slancio impresso dalla «nostra dottrina idealistica» – ed ecco il debito con Croce finalmente esplicitato – che avrebbe permesso al movimento socialista di «diventare il mediatore per eccellenza per la costituzione di un fronte repubblicano» più largo, ³¹ vincendo la perdurante tendenza di alcune frazioni dei ceti medi e borghesi ad adattarsi e a conformarsi al regime di turno, e innestandole sul tronco dell'unità proletaria. Così come si era aperto, il libretto si conclude con un confronto critico con il marxismo. ³² Aggiungendo il «capitalismo» come «causa di ogni male», la teoria del materialismo storico e dell'internazionalismo proletario «scagionano il popolo italiano di ogni colpa», mentre il PIL insiste sulla necessità di una redenzione morale del popolo che

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

30 *Ivi*, p. 7.

31 *Ivi*, p. 10.

32 *Ivi*, p. 15.

passi per l'espiazione e poi per il riscatto: «ma per fare questo – conclude l'autore –, in Italia, sono necessari una fede ed una visione morale e politica della vita e del mondo quale soltanto la religione della libertà può dare».³³

L'esito politico del PIL e dei suoi membri, confluiti da lì a poco nel Partito socialista di unità proletaria, fanno forse risuonare tali parole come pomposi slanci idealistici, ma crepuscolari, di chi vuole salvare la propria costruzione politico-ideologica come “sintesi” e “superamento”. Al di là di questo, tuttavia, questi brani mostrano quanto la “religione della libertà” di de Martino stesse continuando la sua transizione dall'infelice matrice del fascismo come religione civile, attraverso la versione crociana, idealista e liberale e la versione “populista” del periodo bellico, verso il suo confluire nel marxismo, anche se in un marxismo del tutto particolare e personale che preparava de Martino alla lettura dei Quaderni del carcere di Gramsci.

Testimonianze di altri protagonisti come fonti

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

³³ *Ivi*, p. 15.

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

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

34 Il quadro di autori che hanno parlato del periodo della guerra, poi, non è certo completo (Severino, Andri, Di Donato, Galasso, ecc.); in tal senso, meriterebbe più di una semplice menzione la tesi di dottorato di Valerio Severino: un lavoro di grande precisione filologica e ricchezza di fonti, soprattutto per quanto riguarda gli archivi ministeriali e scolastici, a proposito della carriera di de Martino come professore, cosa che ha aperto all’indagine le piste sul ruolo di de Martino in seno al Liceo Torricelli di Faenza V.S. Severino, *Italia religiosa. Percorsi nella vita di Ernesto De Martino*, Tesi di dottorato in Storia delle religioni, Università di Roma La Sapienza, 2003.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De Martino decentrato

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

47 EPQM, p. 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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