

Sociologia della cultura  
popolare in Italia

*a cura di Roberto Cipriani*

Liguori editore

R. CIPRIANI  
SOCILOGIA  
DELLA CULTURA  
POPOLARE  
IN ITALIA  
ED. LIGUORI-NA

0001331

Publicato da Liguori editore  
80134 Napoli, Via Mezzocannone 19

© Liguori editore s.r.l., 1979

Prima edizione italiana agosto 1979

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento  
totale o parziale e con qualsiasi mezzo  
(compresi i microfilm e le riproduzioni fotostatiche)

sono riservati per tutti i Paesi.

Printed in Italy. Tipolitografia GEM  
Grafica Editoriale meridionale s.a.s.  
81030 S. Arpino (Caserta)

Copertina di Vittorio Bongiorno  
ISBN 88-207-0850-7

## Indice

- 9. *Premessa*
- 11. *Prefazione* di Franco Ferrarotti
- 15. *Roberto Cipriani*, Cultura popolare e orientamenti ideologici

### Parte prima *Forme e caratteri della cultura popolare*

- 61. 1. *Vittorio Lanternari*, Spreco, ostentazione, competizione economica nelle società primitive e nella cultura popolare: il comportamento festivo
- 84. 2. *Arnaldo Nesti*, La negazione della cultura popolare

### Parte seconda *Cultura popolare e politica*

- 125. 1. *Luigi M. Lombardi Satriani*, Il folklore come cultura di contestazione
- 145. 2. *Armando Catemario*, Per un'analisi della cultura popolare
- 174. 5. *Giovanni Rinaldi e Paola Sobrero*, Cultura di base in Capitanata
- 196. 4. *Vincenzo Padiglione*, Il diavolo contadino di Tufara

### Parte terza *Cultura popolare e religione*

- 217. 1. *Alfonso M. Di Noia*, La cultura subalterna in ambiente rurale
- 228. 2. *Roberto Cipriani*, Sud e religiosità popolare
- 241. 5. *Tullio Tentori*, Cultura popolare e ideologia. Religiosità popolare in Campania
- 261. 4. *Angelomichele De Spirito*, Magia e religione nel Sud

Parte quarta *Cultura popolare e fenomeni carismatici*

285. 1. *Roberto Cipriani*, La mistica dei movimenti carismatici  
292. 2. *Maria I. Maciotti e Giuseppe De Lutiis*, Aspetti e problemi del fenomeno carismatico nell'Italia centrale  
303. 3. *Roberto Cipriani*, Maghi e madonne nella cultura popolare

*Premessa*

*Questo volume raccoglie i contributi presentati nel 1977 ad un seminario su « La cultura popolare in Italia », tenuto presso la cattedra di sociologia I nella facoltà di Magistero dell'Università di Roma, per il corso d'insegnamento del prof. Franco Ferrarotti. Sono altresì raccolti alcuni interventi sullo stesso tema presentati in occasione del Convegno di studi interdisciplinari promosso dall'A.S.Fe.Re.Co. nello stesso anno su « Religione e scelte politiche nella società italiana del secondo dopoguerra ».*

*I testi sono stati rivisti dagli autori, alcuni dei quali però hanno preferito mantenersi fedeli alla dinamica del seminario, con una prima parte a carattere introduttivo ed una seconda in forma di dibattito, altri invece hanno ritenuto opportuno rivedere ex novo il proprio contributo, inglobando nella nuova stesura anche le risposte alle sollecitazioni scaturite dalla discussione. È per questo che nel primo caso il testo relativo alle repliche degli autori risulta preceduto da tre asterischi. Per lo stesso motivo esiste una diversità fra semplici note bibliografiche fornite a titolo indicativo e vere e proprie note al testo.*

*Nel volume sono, infine, inseriti alcuni saggi del curatore presentati in altra sede ma qui ripresi perché direttamente pertinenti al tema.*

R. C.

## Premessa

*Sulla nozione di cultura in genere, ma specialmente sul concetto di « cultura popolare », gravano pregiudizi e riflessi emotivi che non è agevole né chiarire né dissipare. Gli uomini di cultura hanno ovviamente un interesse personale consolidato per quanto riguarda le sorti della cultura. Probabilmente per questa ragione, quando ne trattano, si fanno prendere la mano da un grado di emotività alquanto più alto del tollerabile. Questa emotività, in sé comprensibile e giustificabile, ha però l'inconveniente di non consentire la netta distinzione fra preferenze personali e aspirazioni scientifiche. Così, rispetto alla cultura « alta », o accademica o scolastica, la « cultura popolare » intrattiene ed esercita il fascino del « vissuto ». Non sarebbe forse fuori luogo far sommessamente notare, prima che l'empatia demagogica dilaghi, che anche l'alta cultura ha bisogno, per camminare nel mondo e fra le persone, di essere pensata e magari scritta e pubblicata, in una parola — vissuta. Ma la distinzione fra alta cultura e cultura popolare — o « bassa » — obbedisce forse alla dicotomia fra cultura riflessa, ossia articolata e pienamente consapevole, e cultura immediatamente esistenziale, ossia cultura antropologicamente intesa come modo di vita, insieme di esperienze e di valori condivisi, essenzialmente legato alla quotidianità, forse non del tutto immemore delle spontanee, rumorose espressioni dei « gran bestioni » di vichiana memoria.*

*Una differenza è, semmai, da ricercarsi fra cultura alta e cultura bassa nel fatto, empiricamente verificabile, che la cultura bassa, per il suo carattere esistenzialmente rilevante, è anche irreversibile e non consente il giuoco intellettuale, che si sarebbe tentati di chiamare « intellettualistico », di cambiare opinione e orientamento e ideali con un rapido tratto di penna. Credo inoltre che la cultura alta, di ascendenza classico-umanistica, in quanto si pone come termine ulti-*

mo normativo di ogni possibile cultura in senso proprio, mostri due limiti invalicabili, che nel mondo odierno non sono soltanto aporie teoriche bensì insufficienze politiche e morali gravi. In primo luogo, la cultura alta in senso normativo è esclusivistica e finisce logicamente per contrapporre l'individuo colto, il kalòs kai agathòs, alla massa dei più, dei polloì, più antropoidi che uomini in senso pieno o, se si vuole usare della frase crociana sprezzantemente bonaria, uomini in senso puramente zoologico. In secondo luogo, la cultura in senso normativo, poiché essenzialmente eurocentrica, è una cultura che vieta di capire le altre culture — e quindi di comunicare con esse su un piede di parità — e può al più considerarle una « premessa », o culture per modo di dire, ossia culture abusive, pre-culture o in-culture.

D'altro canto, e correlativamente, forse per rimuovere o auto-assolversi da un complesso di colpa che secondo Claude Lévi-Strauss è l'autentico « rimorso » della civiltà europea occidentale, si tende a glamorizzare la cultura popolare come sola ed esclusiva depositaria dei genuini valori popolari. Il che ammonita ad una insostenibile e demagogica mitizzazione del quotidiano, anche nei suoi aspetti più ovviamente banali e insignificanti. A questo proposito è a mio giudizio necessario tornare ad una lettura, critica e approfondita, di Antonio Gramsci. A parte il grossolano equivoco in cui è caduto, fra gli altri, Alberto Asor Rosa, quando in Scrittori e popolo ha inteso la categoria gramsciana del « nazional-popolare » come sinonimo di « sentimentale » e di « popolaresco », in Gramsci è vivissima la consapevolezza, tutta sociologica, che si tratta di analizzare gli specifici rapporti di produzione che, al pari di ogni altro prodotto, condizionano anche la « produzione culturale », la sua distribuzione e la sua fruizione.

Franco Ferrarotti

Cultura popolare e orientamenti ideologici  
di Roberto Cipriani

#### *Premessa ed ipotesi preliminare*

La cultura popolare è al tempo stesso quadro esistenziale delle classi subalterne, precipitato storico di una diuturna teoria di sopraffazioni, potenziale d'innescare per meccanismi di ribaltamento dello *status-quo*, ghetto socio-culturale di emarginazione indotta e di autoemarginazione conseguente. Tutto questo risulta a più riprese verificato e ampiamente testimoniato. Meno provato e scarsamente documentato, almeno sino a qualche tempo fa, è invece il tentativo di inserire, all'interno di dinamiche culturali proprie delle classi economicamente più dipendenti, elementi fondanti e peculiari delle ideologie dominanti nei singoli contesti ambientali ed in precisi momenti storici.

In realtà la cultura popolare, già permeata da aspetti che le provengono da fonti non autoctone, appare non di rado disponibile ad accettare un suo ulteriore degrado nella misura in cui talune sue valenze più o meno originarie vengono ad essere manipolate da forze estranee alle sue tendenziali dimensioni di classe. In tal modo non solo la cultura a base popolare risulta di per sé carica di proprie articolate ideologie ma diventa, suo malgrado, mezzo e canale di diffusione per orientamenti ideologici imposti che mirano a corromperla, appunto perché essa è caratterizzata in generale da propensioni in buona parte diverse.

Nella fattispecie l'ipotesi di ricerca da cui si parte è che la cultura popolare offre agio, secondo diverse modalità, per un suo utilizzo sostanzialmente antipopolare da parte di classi, movimenti, istituzioni che la asserviscono sino a favorirne l'autoannientamento, salvo poi a rivalutarla, a porgerle aiuto, a recuperarla ma solo in vista di obiettivi talora scopertamente e immediatamente strumentali (il che è avvenuto più di frequente nel passato) talora invece più latenti, astutamente celati da motivazioni apparentemente credibili ma egualmente mistificanti (cosa che ha un maggiore rilievo nell'epoca presente).

Puntualmente il ricorso alla cultura popolare ha luogo in momenti

di particolari difficoltà che investono non solo le classi subalterne ma tutta la società italiana nel suo complesso e dunque vanno a ledere gli stessi interessi dell'*establishment* socio-economico.

Ma la situazione italiana, per ragioni storiche di datazione pluriscolare e però operanti tuttora, se possibile anche con incidenza più vasta che nel passato — specialmente per taluni orientamenti ideologici ben definiti —, fa registrare a livello di cultura popolare una forte dominanza del dato religioso, sicché pare quanto mai suggestivo ed esemplare, fra gli altri, un approccio alla stessa cultura popolare da condurre con l'ottica di una sociologia applicata al fenomeno religioso.

In pratica l'intento perseguito è di analizzare le varie ideologie che facendo perno sul vissuto religioso vengono a contatto con la cultura popolare, se ne appropriano in larga misura, ne mutano la dinamica, le sovrappongono significati e idee, ne fanno una lettura e ne danno un'interpretazione più aderente, più funzionale ai precetti ed ai sistemi di valore caratteristici delle forze egemoni o da queste propugnati.

Una delle pretese comuni alle ideologie dominanti è quella di possedere la verità « oggettiva », corroborata da una presunta scientificità dell'analisi conoscitiva. Pertanto, se gli orientamenti ideologici subalterni non si confanno a quelli ritenuti invece assolutamente preferibili, non esistono molte soluzioni possibili: o i sistemi di idee delle classi subalterne vengono attaccati duramente o vengono addomesticati sino a dare loro dei connotati ben diversi.

Se anche la cultura popolare è poi lasciata formalmente libera di esprimersi essa però ottiene scarsa rilevanza, è considerata un'aberrazione, al massimo è tollerata e relegata entro ambiti ristretti, in comunità isolate e ininfluenti sul tessuto urbano-industriale e sul quadro politico generale.

Il « pittoresco », l'anacronistico, il tradizionale rientrano in questa categoria del « diverso », dell'« alterità » consentita ma con il fine latente di guadagnare ad ogni costo un consenso o una mancanza di dissenso altrimenti non raggiungibili.

Il fatto è che al rigetto, al rifiuto, al disprezzo manifestato dalle classi egemoni verso la cultura popolare non corrisponde sempre una eguale reazione delle classi subalterne verso gli schemi ideologici prevalenti. Si verifica allora un consenso da parte delle classi popolari che sembrano prescindere in tal caso da una identità comune e dalla condivisione di un rapporto di dipendenza socio-economica.

Nei momenti di crisi, peraltro, è in primo luogo proprio il consenso che viene a mancare al sistema vigente, ragion per cui si sperimentano

varie alternative che approdino ad un recupero della credibilità e della fiducia perdute. L'accordo su specifici quadri normativi è perciò ricercato utilizzando ognuna delle possibilità offerte dal contesto socio-culturale. Fra queste possibilità un ruolo primario è ricoperto dalle modalità religiose, che pur non investendo tutta l'area potenziale del consenso vi influiscono però in modo rilevante.

Non è detto che il consenso debba essere totale, basta che ve ne sia in misura sufficiente per garantire lo *status quo* esistente. Se così non è, proprio il fattore religioso arriva a rappresentare, in diverse occasioni, l'ultima *chancè* di salvezza per l'ordine costituito. Il canale religioso adduce allora elementi ed orientamenti stabilizzanti, che tendono a creare una solidarietà fittizia con il vertice istituzionale.

Vero è che talora la stessa cultura popolare può assurgere a diga di resistenza contro gli interessi egemoni, ma questo non sempre è possibile per tutta una serie articolata e complessa di motivazioni. Infatti non sempre il risentimento contro i livelli dominanti si organizza e si diffonde in misura tale da coagulare spinte oppositive efficaci, in grado cioè di negare legittimazioni.

Il consenso in effetti non è un risultato immediato e facile da raggiungere epperò le differenziazioni economico-culturali degli strati sociali dipendenti ne favoriscono l'affermazione, sia pure parziale. A tal proposito un posto tutto particolare occupano gli strumenti di comunicazione degli schemi ideologici. La manipolazione e la distorsione assumono in questo quadro valori e livelli non sempre documentabili appieno nella loro incidenza effettiva.

Né è vero, almeno in questo frangente, che le classi subalterne siano meno ricettive e disponibili rispetto ai valori culturali proposti dalla ideologia dominante.

In realtà quando si fa perno su un veicolo tanto familiare qual è quello della stessa cultura popolare l'assorbimento di credenze e idee è quasi garantito, sicché il raggiungimento del consenso non pare essere particolarmente difficile.

Il potere viene allora legittimato dal consenso « popolare » che pochi strumenti e scarsa incisività ha per controbattere a sua volta. Il verticismo esce così rafforzato dalla stessa base che dovrebbe minacciarlo.

Ma c'è un'altra area, di indubbio significato, nell'insieme dello specifico italiano. È quella che investe problematiche e fenomeni di per sé non operanti in chiave anti-consensuale. La cultura popolare rientra ampiamente in questa area, giacché allorquando non presenta valenze di chiaro dissenso è più facilmente recuperata ed utilizzata per il man-

tenimento dell'equilibrio preesistente. E del resto se anche vi sono taluni dati di dissenso esplicito, e, in misura diversa, di « alterità » comunque espressa, ciò non inficia sostanzialmente il consenso all'interno del macrosociale.

La marginalità della cultura popolare è dunque funzionale alla prosecuzione dell'egemonia in atto.

L'ordine sociale vigente non ha perciò estremo bisogno del consenso totale. Gli basta un consenso parziale, o almeno il disimpegno di zone sufficientemente ampie.

Qualora si registri un ricorso alla cultura popolare come ultima speranza praticabile pare evidente l'esaurirsi di altre risorse di persuasione e manipolazione. Per di più la dimensione preferita di solito, nel ventaglio di quelle offerte dal « popolare », è principalmente quella religiosa che oltretutto trova convivente un'altra struttura parimenti verticistica e assolutistica com'è quella della chiesa cattolica, specie in Italia.

Non è un caso, come si vedrà, che puntualmente, esattamente quando pure il consenso relativo diminuisce, il rimedio-recupero è di frequente ricercato proprio nella religiosità popolare. La risposta della base, in queste occasioni, può anche non essere più prevedibile e di conseguenza consensuale come in precedenza. In via eccezionale il rifiuto di consenso può toccare allora punte inconsuete e manifestarsi in misura evidente sino a dar luogo, talvolta, a vere e proprie rivoluzioni e secessioni. A questo punto le istituzioni si destabilizzano, gli esiti sono antiverticistici, ma a lungo andare i risultati finali possono portare, attraverso nuove aggregazioni, ad ulteriori forme di consenso non sempre diverse ed opposte rispetto a quelle pregresse.

#### *Un caso esemplare: il C.N.I.A.P.*

Nel primo « bollettino ufficiale » dell'Opera Nazionale Dopolavoro (O.N.D.), pubblicato il 1° gennaio 1927, tra le « forme concrete dell'azione », definite « direttamente educative », sotto il titolo « cultura in generale » si legge che l'O.N.D. « mantiene vivo il *folklore* delle nostre contrade con opportune manifestazioni e rievocazioni; organizza mostre e quanto altro può praticamente giovare al problema della cultura ».

Qualche anno dopo rivede la luce la rivista *Lares*, già *bollettino della Società di Etnografia Italiana*, pubblicato per poco più di un solo triennio, dal 1912 al 1915. E infatti nel giugno del 1930 che ha inizio la seconda serie di *Lares* come *Organo del Comitato Nazionale*

per le Tradizioni Popolari, sotto la direzione di Paolo Toschi. Tale comitato era stato da poco istituito ed aveva tenuto il suo primo congresso nazionale a Firenze nel maggio del 1929. Nell'editoriale che apre il primo numero è detto: « Da questi ultimi anni è incominciato in Italia un nuovo periodo per lo studio delle Tradizioni Popolari ». Tale opera « è sorretta ed alimentata dal vivace risveglio del sentimento nazionale operato dal Fascismo ». « Alla nostra generazione tocca, anche per quel che riguarda lo studio delle Tradizioni Popolari, un compito complesso e difficile; ma essa deve assolverlo con gli stessi criteri di grandezza, di armonia e di illuminata passione che ispirarono tutta la vita italiana d'oggi »<sup>1</sup>. L'editoriale è anonimo e firmato con lo stesso titolo della rivista.

Nel settembre del 1932, con il secondo numero dell'anno III, *Lares* diventa *Organo del Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari*. Paolo Toschi passa da direttore a vice-direttore. Nuovo direttore è Emilio Bodrero, cioè lo stesso presidente del suddetto comitato (C.N.I.A.P.) che per statuto rientra nell'Opera Nazionale Dopolavoro ed opera sotto gli auspici della Commissione Nazionale Italiana per la Cooperazione Intellettuale.

Giacché l'O.N.D. è un ente parastatale, posto sotto la vigilanza del Capo del Governo e del Ministro dell'Economia Nazionale, è evidente la svolta data alla rivista, ormai controllata direttamente dal regime fascista, sia perché le nomine per le cariche principali sono demandate al presidente dell'O.N.D., sia perché tra i membri dello stesso comitato è nettissima la prevalenza di rappresentanti ministeriali e di esponenti di sindacati fascisti, federazioni fasciste e istituti fascisti. Del resto la finalità reale dell'operazione messa in atto è evidente negli stessi documenti ufficiali del C.N.I.A.P. Nella sua seconda riunione plenaria del 19 dicembre 1932 si afferma che « tutto ciò che prima era motivo di interesse e di studio di pochi appassionati cultori del folklore o era affidato all'iniziativa di coraggiosi Enti culturali, insufficienti per mezzi e organizzazione a coordinare ed indirizzare verso un unico obiettivo le varie iniziative, in virtù di questa unione si è potuto inquadrare e disciplinare nelle file di un'istituzione prettamente fascista quale è il Comitato Nazionale per le Arti Popolari »<sup>2</sup>. A sottolineare ancor più la centralizzazione ed il controllo del C.N.I.A.P. rispetto ad ogni iniziativa e persona vi sono le « norme per i comitati provinciali », a cui possono collaborare anche altri, « ma agli effetti ufficiali risponderan-

<sup>1</sup> *Lares*, 1, 1930, p. 4.

<sup>2</sup> *Lares*, 3-4, 1932, pp. 156-157.

no solo i membri regolarmente nominati dalla Presidenza del C.N.I. A.P. ». Per di più: « Qualora nelle varie province esistano enti similari, sia pubblici che privati, i Comitati dovranno darne comunicazione alla Presidenza del C.N.I.A.P. che provvederà ad inquadrarli nei ranghi di attività del Comitato Nazionale distinguendone i compiti ed eliminandone le interferenze ». « I Comitati provinciali non debbono aderire ad eventuali iniziative di carattere folklorico promosse da Società o Enti non inquadrati nel Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari senza prima averne avuto il benessere dalla Presidenza del C.N.I.A.P., poiché qualsiasi iniziativa attinente le arti popolari ed il folklore dovrà essere autorizzata dal Comitato suddetto ». Infine « i Comitati provinciali in accordo con le LL.EE. i Prefetti nelle Provincie devono esercitare la consulenza scientifica su tutte le rievocazioni di costumi e di feste tradizionali come palii, giostre, processioni, caroselli, disfide ecc. per assicurare a dette manifestazioni quella scrupolosa serietà artistica cui debbono particolarmente mirare »<sup>3</sup>. In tal modo con il pretesto della consulenza scientifica e del rispetto dell'arte ogni manifestazione è ingabbiata, controllata, gestita dal regime.

Vale la pena di mettere in rilievo come su novantadue Comitati provinciali del C.N.I.A.P. ben undici sono quelli presieduti da esponenti del clero cattolico<sup>4</sup>. Anche qui viene confermata l'ipotesi di un utilizzo della struttura ecclesiastica come sostegno per l'ideologia fascista.

D'altro canto la volontà decisa di istituzionalizzare ad ogni costo tutte le espressioni popolari è dimostrata pure dall'impegno in prima persona dello stesso Starace, segretario del partito fascista e commissario straordinario dell'O.N.D., firmatario di tre lettere in data 30 gennaio 1952 (n. 121 A.P.), 13 dicembre 1952 (n. 900 A.P.), ed infine 11 dicembre 1953 (n. 2689 A.P.). In tale ultima circolare si invitano i presidenti provinciali dell'O.N.D. a voler « agevolare l'opera » dei rappresentanti provinciali del C.N.I.A.P. « fornendo loro ogni possibile appoggio », s'intende anche sul piano economico<sup>5</sup>, affinché possano « esercitare la consulenza tecnica ed artistica sulle varie iniziative ». Gli stessi Prefetti, prima di informare il Ministero dell'Interno, dovranno sentire il parere dei Comitati Provinciali per le Arti Popolari sulle iniziative in via di realizzazione, « utilizzandone poi l'opera per l'organizzazione dei programmi approvati »<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Lares*, 3-4, 1952, p. 159.

<sup>4</sup> *Lares*, 1-2, 1953, pp. 119-121.

<sup>5</sup> Nell'oggetto della circolare si parla esplicitamente di « rapporti commerciali ».

<sup>6</sup> *Lares*, 4, 1953, p. 80.

Nel 1954, poi, la rivista *Lares* cambia persino copertina per riprodurre una coperta da bovi, stampata a ruggine, in uso in Romagna. Anche questo cambiamento ha un connotato ideologico. È infatti un omaggio all'arte popolare campagnola « tipica della terra del Duce ». Essa è indicata allora come « simbolo delle naturali attitudini artistiche e della vita sana, rurale e tradizionale del popolo italiano »<sup>7</sup>.

Il 19 marzo dello stesso anno, nella terza riunione plenaria del C.N.I.A.P. « venendo poi a parlare della necessità di disciplinare la competenza degli organi addetti all'approvazione dei vari programmi relativi alle manifestazioni di carattere popolare, proposti dai Comitati provinciali, in virtù della circolare emanata dal Ministero dell'Interno, tutti i presenti sono stati unanimi nel riconoscere che tale approvazione debba essere data dalla Direzione Generale dell'O.N.D. »<sup>8</sup>. In tal modo il controllo dall'alto, da parte del potere centrale, è facilmente assicurato, sicché nulla sfugge all'azione di incapsulamento del « popolare ».

Tale incapsulamento era già ampiamente garantito da una circolare del Ministero dell'Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, in data 1° settembre 1932 (n. 19472) e da una successiva del 10 novembre 1933 (n. 2222.0245), sulla cui base ogni Prefetto era tenuto a dare « sempre preventiva notizia delle varie iniziative che partono da Enti, Associazioni, ecc. ».

Dopo aver così tolto ad altri la possibilità di realizzare iniziative fondate sulla cultura popolare è lo stesso C.N.I.A.P. che ne programma e realizza una a Trento: il terzo congresso nazionale di arti e tradizioni popolari. Gli scopi perseguiti sono esplicitati così: « Questa manifestazione, prettamente inquadrata nella vita del Regime servirà innanzitutto a dimostrare come le tradizioni del nostro popolo, non tanto in quel che è l'esterna, pittoresca varietà dei costumi, quanto in ciò che costituisce il senso unitario tradizionale della vita del popolo italiano, rappresentano una forza nazionale che non può essere ignorata. Come la lingua, come il giure, e, per un certo aspetto, come la religione, anche la tradizione rappresenta una continuità spirituale che caratterizza un popolo... »<sup>9</sup>. Il congresso ha luogo dall'8 all'11 settembre del 1934 ed ha per tema: « Unità delle espressioni artistiche popolari nelle zone di confine ». Da ciò si deduce che si tenta di inserire le tradizioni trentine nel quadro « nazionale » dell'intera tradizione italiana. Ma al di là di questo scopo di natura prettamente po-

<sup>7</sup> *Lares*, 1, 1954 (in seconda pagina di copertina).

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 83.

<sup>9</sup> *Lares*, 2-3, 1954, p. 91.



litica è evidente nell'editorialista di *Lares* una indubbia area di superiorità nei confronti di un « popolare », che è solo « esterno » e « pittoresco », salvo poi a rivalutare in chiave « unitaria e nazionale », « sotto i segni del Littorio », « le manifestazioni istintive, le speciali attitudini ataviche »<sup>10</sup>. Presidente del congresso e garante dell'ortodossia fascista è lo stesso Achille Starace. La Presidenza nella seconda sezione del congresso, sulla religiosità popolare, è affidata al capitano Cesare Caravaglios (iscritto al P.N.F. sin dal 1° novembre 1919, autore del volume *L'anima religiosa della guerra*, Mondadori, Milano, 1935) e a Paolo Toschi (direttore responsabile di *Lares*).

Gli studiosi partecipanti al Congresso di Trento sono vincolati da norme molto rigide e coattive: devono inviare con molto anticipo il « titolo esatto » (a scanso di sorprese) del tema da trattare; in caso di accettazione del tema sono tenuti ad inviare il « testo integrale » del loro intervento. Può sembrare a prima vista che si tratti di norme del tutto plausibili, ma così non è se si considera che i congressisti non possono neppure « inviare ai giornali, per tutta la durata del Congresso, comunicati riguardanti i lavori del Congresso stesso ». Tale compito è affidato esclusivamente all'Ufficio Stampa. Per di più le stesse comunicazioni, sebbene accettate e conosciute in anticipo nel loro testo integrale, potranno anche non essere inserite, del tutto o parzialmente, negli atti.

La pressione del regime sugli studiosi di cultura popolare già in precedenza si era fatta sentire ad opera dello stesso Starace che con circolare del 2 ottobre 1933 aveva ordinato la sostituzione della voce straniera « Folklore » con il termine italiano di « Popolare ». È in ossequio a tale circolare che il 24 aprile 1935 il presidente del C.N.I. A.P., Bodrero, scrive ad alcuni studiosi italiani del folklore pregandoli di volersi « strettamente attenere » all'uso del termine « Popolare ». Anzi agli stessi autori invia delle bozze di stampe in cui sono da modificare i termini di « folklore » e « folklorista »<sup>11</sup>.

Un'ulteriore limitazione riguarda poi le pubblicazioni di « popolare » edite dai comitati provinciali per le arti popolari o sotto i loro auspici: è sempre prescritta una preventiva autorizzazione della presidenza del C.N.I.A.P.<sup>12</sup>.

Negli anni successivi si ha un grande impegno da parte dei dopolavori provinciali, che « fascisticamente » fanno a gara nell'organizzare

mostre di arti e tradizioni popolari. Frattanto nella seconda di copertina della rivista *Lares* compare l'indicazione del 1930 come anno di fondazione, quasi a sottolineare il completo distacco dalla prima esperienza degli anni prebellici.

Dopo le esperienze a livello locale, in cui il dato religioso occupa un posto di rilievo, si giunge il 24 maggio 1938 all'inaugurazione della I Mostra Nazionale del Dopolavoro a Roma, con l'intervento del Duce. In essa vi è un'intera sezione dedicata alla popolare. Il 26 maggio poi tocca a Starace, segretario del Partito, inaugurare a Milano la Mostra delle arti popolari lombarde. Da questi due avvenimenti si trae occasione per dire del « fervore di vita che nel clima dell'Italia fascista va sempre più prendendo lo studio e la valorizzazione delle forme ed espressioni più genuine della vita e dell'anima del nostro popolo »<sup>13</sup>.

Ogni occasione diviene motivo per veicolare elementi ideologici. Così avviene anche per le mostre di arte popolare realizzate a Treviso e Belluno e inaugurate dal « Duce del Fascismo ». « Chi ha avuto il privilegio di seguire il Duce, di vedere nel suo volto solare il sorriso di compiacimento col quale ha visitato l'armoniosa mostra di Treviso, allestita nel Parco di Villa Margherita, chi ancora, dopo il memorabile discorso di Belluno, lo ha veduto prender parte alla danza popolare nella sala del costume, o indugiare pensoso davanti ai cimeli della popolare di guerra, ha capito come queste manifestazioni siano da Lui apprezzate e rispondano in pieno al monito che è alla base del movimento fascista e cioè di andare verso il popolo in tutti i settori della vita nazionale. In questo particolare campo poi, possiamo anche aggiungere, che la valorizzazione degli studi e delle manifestazioni relative alle arti e alle tradizioni popolari sono di particolare attualità perché mettono in evidenza il fondo comune, nazionale e storico da cui tutte le tradizioni popolari derivano e l'inconfondibile omogeneità della razza italiana »<sup>14</sup>. In questo passo i motivi del « popolarismo » fascista e del razzismo all'italiana si trovano fusi in un connubio tanto evidente quanto artefatto.

Il medesimo spirito anima la disposizione del Ministro Bottai di includere la letteratura delle tradizioni popolari fra le materie di insegnamento nella facoltà di lettere. Lo stesso Paolo Toschi è portato a scrivere che così « soprattutto [...] giustamente si vedono rispecchiate nella millenaria tradizione del nostro popolo i caratteri genuini incon-

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 227 (lettera in data 13 maggio 1934 - XII, a firma di Emilio Bodrero, presidente del C.N.I.A.P., senatore del Regno).

<sup>11</sup> *Lares*, 1-2, 1935, p. 160.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 161.

<sup>13</sup> *Lares*, 3, 1938, p. 164.

<sup>14</sup> *Lares*, 5, 1938, p. 404 (a firma di Emma Bona, segretaria di redazione della rivista e segretaria generale del C.N.I.A.P.).

fondibili della razza italiana. Lo studio delle tradizioni popolari si potenzia quindi in un rinnovato interesse e palesa, oltre tutto, il suo vero valore sotto l'aspetto politico e sociale»<sup>15</sup>.

Frattanto la rivista *Zeitschrift für Volkskunde* dedica un suo fascicolo alle arti popolari italiane e di rimando *Lares* presenta nell'agosto-dicembre 1939 (anno X della rivista, numeri 4, 5 e 6) un intero fascicolo dedicato alle arti popolari della Germania. La collaborazione politica e militare fra le due nazioni investe così anche il terreno della cultura popolare, che ancor più verrà sfruttata con il procedere degli avvenimenti bellici.

Per il IV congresso nazionale del C.N.I.A.P. è prevista come sede la Sardegna, e come tema « L'unità delle Arti e delle Tradizioni Popolari sui mari d'Italia » (chiaramente e strumentalmente collegato con l'ideologia del *mare nostrum*). Le norme per i congressisti sono in generale vincolanti e limitative come quelle del precedente congresso di Trento. All'ultimo momento, però, per l'evolversi della situazione politico-militare il congresso è spostato a Venezia: esso « affianca spiritualmente l'opera gloriosa delle nostre armi, per affermare una volta di più, sotto ogni aspetto, il primato italiano nel *mare nostro* »<sup>16</sup>.

Del congresso riferisce a più riprese la rivista *Lares*, che già dal primo numero del 1940 porta la sigla del P.N.F. accanto a quella dell'O.N.D., è diretta da un comitato di quattro membri, fra cui l'ex direttore Bodrero, ha un altro vice-direttore che affianca Paolo Toschi. Lo stesso Ministro dell'Educazione Nazionale, Bottai, tiene il « memorabile » discorso inaugurale soffermandosi sull'arte popolare come problema di cultura e di didattica. Sono presenti il Duca di Genova ed il Cardinale Patriarca di Venezia.

Per l'occasione è anche annunciata ufficialmente l'apertura di un museo nazionale di etnografia a Roma.

Poco più tardi, il 17 febbraio 1941, il presidente del C.N.I.A.P., senatore Emilio Bodrero, in riconoscimento dell'opera svolta, è nominato Sottosegretario di Stato all'Educazione Nazionale con funzioni di Ministro.

Per più di dieci anni, sin dalla realizzazione del primo Congresso Internazionale delle Arti e delle Tradizioni Popolari (Roma, maggio del 1929); egli ha gettato le basi e seguito tutta l'opera del C.N.I.A.P.: una trentina di mostre, una decina di volumi, due congressi nazionali, tre internazionali, la rivista *Lares*, innumerevoli manifestazioni.

### *Cultura popolare, patria e religione*

Nell'agosto dello stesso anno 1941 a cura del C.N.I.A.P., viene annunciata su *Lares* una « Mostra di arte religiosa popolare » da tenere a Venezia.

Le motivazioni dell'iniziativa assumono valore pregnante per la verifica della nostra ipotesi di ricerca; è per questo che le riportiamo quasi integralmente così come vengono presentate: « Nelle ore più solenni della vita della nazione come in quelle più importanti, liete o tristi, gioconde o tragiche della vita individuale, il popolo, nella sua squisita sensibilità, sente maggiormente il bisogno di accostarsi ai valori supremi dello spirito di cui sono sintesi la Religione e la Patria. Nascono così opere umili ed alte nelle quali l'ignoto autore riesce quasi sempre a trasfondere la piena del suo sentimento accomunando genialmente l'elevazione religiosa con l'amore per la propria terra. Interprete dell'anonima voce della massa che crede, prega e combatte in quest'epoca di sacrificio e di gloria, l'Opera Nazionale Dopolavoro, che accoglie nelle sue vaste file i lavoratori di ogni classe, ha ritenuto opportuno e significativo indire una Mostra di Arte Religiosa Popolare, la prima del genere in Italia, per presentare in un luogo particolarmente suggestivo, quale è Venezia, un saggio dell'espressione spontaneamente data dal nostro popolo al suo sentimento religioso »<sup>17</sup>.

Non è irrilevante, ai fini del nostro approccio, la stessa struttura di questo discorso propositivo. Il punto di partenza è quello del momento storico contingente: la situazione bellica, per quanto densa di speranze in quel particolare frangente, è pur sempre un fatto sgradiato per i disagi, i lutti, le sofferenze, le imposizioni. Si tratta quindi di un momento di crisi, che riguarda sia il paese che i cittadini. Comunque il momento della nazione è definito solenne, senza ulteriori specificazioni di merito. Invece il momento degli individui è detto importante, con in più l'eufemismo della contrapposizione tra lieto e triste, fra giocondo e tragico. Ed ecco, a questo punto, che dai due concetti di nazione e di individuo scaturisce quello di popolo. Quest'ultimo viene elogiato, diremmo quasi « catturato » sul piano del consenso al fine di essere condotto a livello emotivo verso un'unità fittizia, quella della sintesi fra religione e patria. È per questo che al popolo, qui in via momentanea e strumentale, è attribuita una « squisita sensibilità », che fa accrescere il bisogno di avvicinarsi a valori definiti « supremi » e spirituali. L'artificio è completato dalla

<sup>15</sup> *Lares*, 6, 1938, p. 467.

<sup>16</sup> *Lares*, 3, 1940, p. 240.

<sup>17</sup> *Lares*, 4, 1941, p. 317.

sintesi forzata fra religioso e patriottico. In definitiva si parte dal concetto di nazione, si passa attraverso quelli di popolo e di religione, per ritornare (ad operazione cattivante conclusa) allo stesso concetto iniziale considerato però nell'accezione omologa di patria. L'itinerario della conquista del consenso è davvero palmare, in questo passo.

Il tentativo è ripreso poi utilizzando la cosiddetta « cultura materiale », cioè le opere « umili ed alte » di ignoti autori popolari. Ancora una volta torna a far capolino il tema della « umiltà » del popolare, subito però rivalutata da una « altezza » persino geniale, giacché è capace — inverosimilmente — di raccordare sublimazione religiosa e attaccamento al proprio paese. I prodotti della cultura popolare servono quindi a manifestare una sorta di allontanamento dal reale, un rinchiudersi in se stessi, un riferirsi a valori metastorici (la religione e la patria), appunto per non fare i conti con la realtà storica del momento (la guerra).

È singolare altresì il rinvio ad un popolo che pur operante resta comunque « ignoto », « anonima voce ». In effetti è ben facile parlare a nome di un indistinto, non rinviare a persone e classi determinate. In questa maniera non si corrono rischi, in quanto nessuno può dirsi chiamato in causa e di conseguenza dissentire, se del caso. La manipolazione è perciò praticabile: si può dire che la massa ha fede, rivolge preghiere e lotta. Ma qual è la realtà? Gli estensori della nota introduttiva alla mostra la conoscono assai bene. Sanno che la situazione è di grande « sacrificio » ed oppressione, ma la rimuovono, almeno sul piano psicologico, con il miraggio della « gloria », della vittoria futura.

L'operazione-mostra è programmata dall'Opera Nazionale Dopolavoro « che accoglie nelle sue vaste file i lavoratori di ogni classe ». Questo inciso inserito in un contesto tanto significativo rende ancora più evidente l'intenzione reale degli organizzatori che guardano alla iniziativa con spirito interclassista, laddove il dato storico si presenta assolutamente diversificato per appartenenza di classe, come risulterà poi abbastanza chiaro poco tempo dopo, con l'inizio del moto resistenziale.

### *La Mostra Nazionale di Arte Religiosa Popolare*

La Santa Sede, insieme con il governo e le gerarchie del Partito Nazionale Fascista, appoggia l'iniziativa della Mostra<sup>18</sup>, il cui manife-

sto programmatico, per così dire, è stilato dal senatore Emilio Bodrero, divenuto nel frattempo sottosegretario di stato all'Educazione Nazionale con funzioni di Ministro. La volontà dell'ideatore è esplicitata come diretta ad un triplice scopo. In primo luogo la mostra di Venezia intende attestare « la permanenza del sentimento religioso italiano », in particolare del « popolo italiano » che « è profondamente cattolico, il che vuol dire che esso professa una religione che non è arida e razionalistica, come le protestanti, ma colorita, armoniosa, estetica... e il popolo italiano diventa perciò artista nell'espressione che dà del suo profondo ed esteso sentimento religioso »<sup>19</sup>.

La seconda finalità dell'operazione culturale, messa in atto dal Comitato Nazionale Arti Popolari, è di dimostrare sul piano storico che « il popolo è sempre, per lo meno, quanto alle forme, profondamente conservatore e tradizionalista »<sup>20</sup>. Né manca a tal proposito un richiamo immediato alla situazione bellica contingente per « le caratteristiche che il sentimento religioso assume di fronte al fatto della guerra »<sup>21</sup>. Dopo questa esaltazione strumentale dell'arte religiosa popolare, Bodrero precisa una ulteriore motivazione che è quella di porre in evidenza il rapporto fra arte popolare e « grande arte ». Da un canto « l'arte popolare è quella eseguita da artefici che non sanno di compiere opera d'arte »<sup>22</sup> dall'altro (« che non si può chiamare più popolare ») esisterebbe invece una piena consapevolezza professionale, del tutto carente nella produzione di popolo. In pratica l'estensore della nota ritiene dignitoso il popolare solo se è sublimato dalla creazione artistica colta, così come è avvenuto nel caso della musica di Berlioz, influenzata, fra l'altro — come ricorda il senatore — da canti e melopee dei ciociari.

Dato il particolare momento storico il Ministro delle Corporazioni aveva in quel periodo vietato tutte le mostre e le fiere, ma per la prima Mostra Nazionale d'Arte Religiosa Popolare venne concessa l'autorizzazione « data la sua alta importanza religiosa, artistica e politica »<sup>23</sup>. E indubbiamente si profuse un deciso impegno propagandistico se la mostra riuscì ad avere già nei primi sei giorni ben quindicimila visitatori (a pagamento) e restò aperta quasi una settimana in più del previsto onde favorire l'accesso di circa quarantamila visitatori.

<sup>19</sup> Cfr. *Lares*, XII, 5, ottobre 1941, p. 398.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 399.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Lares*, XIII, 1, febbraio 1942, p. 63.

<sup>18</sup> Cfr. *Lares*, XII, 4, agosto 1941, p. 318.

L'allestimento occupò ben ventisette reparti ricavati dal salone Napoleonico e da altre stanze del Museo Correr in piazza San Marco. L'inaugurazione ebbe luogo in occasione della più importante festa religiosa veneziana, quella del Redentore, precisamente la mattina del 19 luglio 1942.

L'indomani sul *Popolo d'Italia* si mette l'accento sul fatto che « in alcune sale è documentata la religiosità del soldato italiano, fiero ed orgoglioso di combattere una guerra di alti ideali antibolscevichi ed antiplutocratici, che si concluderà con il trionfo di un ordine nuovo nel mondo »<sup>24</sup>. Alla pagina successiva del medesimo quotidiano vi è un'ulteriore conferma dell'uso strumentale della cultura popolare; si legge infatti dell'avvenuta liquefazione del sangue di San Gennaro: « Da questo prodigio il popolo trae i migliori auspici »<sup>25</sup>. Per che cosa siano questi auspici è facile capire: la vittoria del nazi-fascismo in guerra.

La mostra veneziana, del resto, è essa stessa un prodotto del Partito Nazionale Fascista, attraverso l'Opera Nazionale Dopolavoro ed il Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari. Fra i membri del Comitato Esecutivo della rassegna, presieduto da Giuseppe Volpi di Misurata, non figura il professor Paolo Toschi appena citato fra gli accompagnatori del rappresentante del governo, Riccardo Del Giudice, Sottosegretario all'Educazione Nazionale, che intervenne all'inaugurazione il 19 luglio 1942, alla presenza dei Duchi di Genova. Non era invece presente il patriarca di Venezia, rappresentato da monsignor Bressan. Il cardinale Adeodato Piazza, allora presule nella città di San Marco, evidentemente visitò separatamente la mostra, in altro momento, come risulta da una foto pubblicata sul catalogo<sup>26</sup>.

La presentazione del catalogo medesimo è firmata da Dino Gusatti Bonsembiante, presidente dell'O.N.D., che sottolinea l'interesse della mostra « dal punto di vista non solo artistico ma anche politico »<sup>27</sup>, pure perché in essa « il sentimento religioso e l'indole nazionale del popolo italiano appaiono in così singolare evidenza »<sup>28</sup>. Ma soprattutto si evidenzia « la posizione nettamente antibolscevica presa dal popolo italiano »<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> « Il Popolo d'Italia », 20 luglio 1942, p. 3.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 4.

<sup>26</sup> Cfr. (a cura di) Emma Bona, *Arte religiosa popolare in Italia*, Catalogo generale della mostra di arte religiosa popolare, Venezia, 19 luglio-20 settembre 1942. - XX, CNIAP, Roma, 1943, p. 19.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 7.

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 8.

Come questa posizione venga manifestata vedremo più avanti nell'analisi dettagliata della mostra e del catalogo che ne è stato compilato. Solo, a questo punto, ci preme cogliere l'ultima espressione dell'estensore della nota che richiama la « sana e tradizionale saggezza, di cui il Fascismo è oggi abile interprete e strenuo difensore »<sup>30</sup>. Potremmo dire che appunto qui è la sintesi di tutta l'operazione che ingenuamente si disvela nella sua reale portata anche nell'uso imprudente di qualche aggettivo, come quell'*abile* che ad un lettore accorto suona subito quasi come un eufemismo il quale rimanda alla sostanziale manipolazione del dato cultural-religioso-popolare in chiave esclusivamente utilitaristica a favore del regime, già in difficoltà per le vicende belliche.

A Gusatti Bonsembiante fa eco poi Emilio Bodrero, che forza i termini sino a far intravedere come ai fatti « della patria, della guerra o della politica il popolo sa conferire oltre ad una manifestazione specifica, anche un motivo di carattere religioso »<sup>31</sup>. Qui, invece di avere come soggetto il popolo, si potrebbe più verosimilmente sostenere che sia lo stesso partito fascista a perseguire un simile intento, giungendo anche a render manifesta la religiosità popolare « persino nell'arma di guerra »<sup>32</sup>.

C'è in quei *persino* tutta la consapevolezza della forzatura che pure viene operata in nome di un'ideologia fondamentalmente contraria agli interessi popolari, come è dimostrato a chiare lettere nella stessa discriminante di sapore crociano fra arte popolare e arte consapevole<sup>33</sup>. Quasi non bastassero queste prime affermazioni, Bodrero insiste a chiare lettere sugli scopi dell'iniziativa, in un passo che va riportato per intero tanto è emblematico e probante. « Né più opportuno poteva essere il tempo in cui la Mostra è stata aperta al pubblico, tempo di guerra e di gloria per le nostre armi che valorosamente e vittoriosamente combattono in difesa della civiltà cristiana. Anche la guerra offre un'occasione insigne per la manifestazione del sentimento religioso: alla Nazione ed a Dio il combattente offre la propria vita e per la vittoria moltiplica le proprie forze fisiche e spirituali, chiedendone la ricompensa dei prodi. Il dolore, di che fatalmente la guerra è causa, viene nobilitato, elevato, sublimato dalla fede a cui il sentimento nazionale chiede il suo ausilio per corroborare le virtù guerriere che debbono sostenere chi combatte per un nobilissimo ideale.

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 9.

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 10.

Non poteva perciò, nell'ordinamento di questa Mostra, mancare la documentazione della perfetta comprensione palesata dal nostro popolo di uno degli scopi di questa guerra, quello cioè di eliminare per l'Italia, per l'Europa, per il mondo, il pericolo mortale del bolscevismo che tende a privare il genere umano del suo conforto più eletto, della sua conquista più gloriosa, della sua redenzione più alta, quali sono quelle rappresentate dalla civiltà cristiana »<sup>34</sup>. La guerra fascista è dunque una guerra cristiana, in cui il sentimento religioso viene ad essere esaltato, specialmente quando il combattente offre — si badi bene — prima alla nazione e poi a Dio il suo sacrificio, il suo dolore, che non sono il risultato di un bieco progetto dispotico ma un frutto fatale, che la fede *sublima* (a dire il vero, più nel senso dell'accezione scientifica in campo psicologico che non in quello sentimentale-manipolativo qui evidente), favorendo la simbiosi fra virtù guerriere e sentimento nazionale da una parte e virtù cristiane e sentimento religioso dall'altra. In più vi è lo spauracchio del bolscevismo che torna a far capolino in funzione anticristiana, per cui il popolo avrebbe una « perfetta comprensione » di questa specifica finalità della guerra, come difesa contro « il pericolo mortale ». Sui sentimenti del popolo si continua così a barare fino ad osannare, nella parte conclusiva, al fascismo « sollecito com'è sempre di quanto può accrescere negli Italiani la consapevolezza della loro grandezza e della missione che essi sono chiamati ad «esercitare nel mondo »<sup>35</sup>.

In quest'ottica deformante l'Opera Nazionale Dopolavoro diventa « interprete squisita dell'anonima voce della massa che crede, prega e combatte »<sup>36</sup>, come si legge nel capitolo sul concetto informatore dell'esposizione, preparata peraltro con la collaborazione dei dopolavori provinciali dell'O.N.D., del museo di etnografia italiana di Villa d'Este a Tivoli, nonché attraverso un'inchiesta sui santuari e sulle raccolte pubbliche e private; alle ricerche ed alla scelta del materiale avevano provveduto dei « tecnici appositamente delegati, presso le organizzazioni periferiche dell'O.N.D. »<sup>37</sup>.

In definitiva il principio pressoché unico è quello che proviene dal particolare momento in cui la manifestazione ha luogo. Si comprende bene allora come « la popolarisca religiosa di guerra è diventata così la sintesi ideale di questa originale rassegna che opportunamente ha anche saputo accentuare il carattere antibolscevico della guerra di libe-

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 11.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 12.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 13.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 14.

razione che il nostro soldato ed il nostro popolo combattono per ristabilire l'ordine morale e religioso nel mondo »<sup>38</sup>. Che poi questa non fosse una guerra di liberazione ci avrebbe pensato la storia a confermarlo con gli avvenimenti che qualche mese dopo avrebbero dato luogo ad una diversa guerra di liberazione. Quest'ultima renderà poi ancor più vana l'attesa del Partito Nazionale Fascista per il quale « la Mostra di Venezia è stata un'anticipazione preparatoria della grande Mostra di etnografia italiana che avrà luogo all'Esposizione Universale di Roma, quando la vittoria delle nostre armi avrà consacrato la pace e la giustizia nel mondo »<sup>39</sup>.

Di per sé la rassegna non avrebbe, invero, una forte connotazione ideologica se l'attenzione fosse limitata ai soli oggetti, alcune migliaia, esposti nel Museo Correr. In effetti è la sovrapposizione di concetti alieni dal puro dato oggettivo a rendere particolarmente manipolata tutta l'esposizione. Basterebbe eliminare alcune frasi, alcuni disegni, qualche ricostruzione artefatta per restituire alla mostra esclusivamente un valore erudito, piuttosto tradizionaleggiante, legato agli schemi veterofolclorici di gusto estetizzante per l'antico e per il popolare. Si tratterebbe di un'operazione tendenzialmente neutra, anche se neppure in questo caso la neutralità sarebbe completamente tale in quanto mummificherebbe la cultura popolare come ininfluyente, superata, non stimolante, quasi priva di valenze ideologiche particolari. Ma così non è, ché altrimenti si sarebbe restati più o meno nella scia già tracciata in *Lares*.

Nel caso della rassegna veneziana balza invece in tutta evidenza l'inserimento di tematiche e finalità care al regime, in un tessuto popolare che di per sé tali tematiche e finalità non possiede e non intende possedere se solo con un intervento dall'esterno, non pertinente, è possibile far passare alcune idee e particolari orientamenti di lettura, che risultano solo come il frutto di una strumentale e fuorviante interpretazione del prodotto culturale di popolo. A questo punto però è bene esplicitare sin nei dettagli queste sovrapposizioni indebite, miranti ad avvalorare la mistica bellica del fascismo.

#### *Forme e contenuti della mostra*

Innanzitutto va segnalata la disposizione stessa degli oggetti, esposti secondo una logica che va, non a caso, da una Santa Coronata Re-

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 21.

gina — quasi simbolo dell'unione fra chiesa e monarchia — alla riproduzione di un tempio costruito dai soldati in Etiopia al momento della conquista dell'Impero, « come un monito contro i denigratori della Fede, ed una promessa di sicuro ritorno sulle terre consacrate dal nostro sangue »<sup>40</sup>.

La stessa successione dei temi se da un lato sottolinea una certa estraneità della *popolaresca* di guerra posta alla fine della rassegna d'altra parte ribadisce l'importanza attribuita dagli organizzatori a questo tema inteso come « sintesi ideale » di tutto l'*iter* espositivo.

Appunto lo stesso itinerario della mostra suggerisce in modo esplicito il modello generale di orientamento ideologico del fascismo, che fa leva sulla famiglia e sul lavoro per condurre il popolo entro l'alveo dell'unità nazionale, come base di più ampi orizzonti che presuppongono il possesso di un *mare nostrum* e la costituzione di una forza politico-militare in grado di debellare il nemico bolscevico. Proprio per questo la pianta dell'esposizione presenta in ordine successivo « la religiosità nella famiglia », « la religiosità nel lavoro », « la religiosità sul mare », « la religiosità del soldato », quali argomenti di maggiore rilevanza, dati anche lo spazio loro dedicato, il numero e la qualità degli oggetti esposti, la ulteriore trattazione in sottotemi specifici. Le altre sale hanno solo una funzione di contorno o di rafforzamento della concezione espositiva già presente nei temi maggiori.

Un ruolo a sé hanno invece i prodotti artistici *consapevoli* — questi sì — che accompagnano lo snodarsi delle diverse sale. Sono lavori che pur riferendosi strumentalmente agli oggetti di cultura popolare presenti nella rassegna denotano *ad abundantiam* una marcata tendenza a valorizzare alcuni aspetti a discapito di altri. Ad onta di quanto dichiarato formalmente che cioè « i quattro temi fondamentali [...] si riassumono in arte religiosa nella casa, nei campi, sui monti, sul mare »<sup>41</sup>, non solo i veri temi maggiori sono ben altri — quelli in precedenza qui individuati — ma anche fra questi ultimi vi è una netta, inconfutabile predominanza del soggetto bellico. È sufficiente prendere in considerazione il graffito allegorico di Luigi Orestano che vorrebbe essere « una geniale sintesi dei temi che sono svolti nella mostra »<sup>42</sup> per constatare quanto il motivo bellico occupi uno spazio assolutamente sproporzionato rispetto agli altri<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 59.

<sup>43</sup> *Cfr. Op. cit.*, tav. XIII, p. 40.

Questo graffito, per di più, è una delle caratteristiche sovrapposizioni che nulla sembrano avere a che fare con la « popolarità » degli oggetti presenti nelle varie sale. Esso è nel contempo il punto di arrivo del lungo scalone di accesso — sui cui gradini sono allineati 58 manichini con « costumi caratteristici d'Italia » — ma anche il punto di partenza, l'introduzione esplicativa di tutta la rassegna. Anzi idealmente si coglie subito il valore estrinseco di questo tipo di *ouverture* laddove si consideri la funzione strumentale, quasi di piedistallo, svolta dalle diverse regioni appena indicate tra parentesi e volutamente unificate sotto una dizione generale (« costumi d'Italia ») o misconosciute come entità politico-sociali, in quanto segnalate vagamente come « zone demologiche più caratteristiche d'Italia » o addirittura nullificate come nel caso dell'Emilia Romagna, della Toscana, dell'Umbria, della Puglia ovvero della Valle d'Aosta e del Friuli rispettivamente incorporate nel Piemonte e nel Veneto, secondo la suddivisione in compartimenti allora vigente<sup>44</sup>.

Una volta di più sono le ragioni di regime ad interferire pesantemente sull'analisi scientifica e sulla stessa presentazione di elementi cultural-popolari. Per non parlare poi di altri particolari quali l'italianizzazione ad ogni costo di qualunque nome, sicché ad esempio risulta d'obbligo scrivere Gressonei invece di Gressoney<sup>45</sup>.

Persino l'unica frase di sapore vagamente didascalico che accompagna la mostra e che sormonta il già citato graffito di Orestano è presentata in forma ambigua sì da far sorgere un facile equivoco sulla virtù di cui si parla nei *Fioretti* di San Francesco in questi termini: « Questa è quella virtù la quale fa l'anima, ancora posta in terra, conversare in cielo co' gli angeli ». Dato il carattere del graffito il primo pensiero che viene in mente è che si tratti della virtù bellica, mentre in realtà nel testo originale il riferimento è a ben altra, assai diversa virtù.

Sempre nella parte iniziale della rassegna, precisamente sulla parete centrale dell'atrio, vi è poi una tempera di Duilio Cambellotti<sup>46</sup> che si ispira ad un tema caro al cristianesimo, quello delle « eterne

<sup>44</sup> Sull'argomento cfr. quanto ha poi scritto Paolo Toschi su zone demologiche e regioni in « Regione, tradizione popolare e letteratura dialettale », *Ulisse*, 5, 1947, pp. 351-358, in particolare p. 356.

<sup>45</sup> *Cfr. op. cit.*, p. 23. E non si tratta di un semplice errore di stampa, visto che è ripetuto alle pp. 28, 55, 67, ed altrove.

<sup>46</sup> Sull'opera di questo artista cfr. *Duilio Cambellotti*, Cappelli, Bologna, 1978, introduzione di G. C. Argan, collana diretta da Paola Pallottino. Nella biografia (1876-1960) non si parla di questa mostra veneziana: c'è un salto cronologico dal 1932 al dopoguerra (cfr. p. 14).

sorgenti dello spirito », cioè dei dieci comandamenti considerati come strumenti di elevazione spirituale. Ebbene lo spunto tratto dalla simbolistica cristiana è qui asservito ad una trattazione allegorica della lotta tra il bene ed il male, il primo rappresentato dall'aquila imperiale romana (uno dei simboli cari al fascismo) ed il secondo dall'idra (espressione figurata del bolscevismo). Ne risulta così una chiara contrapposizione tra l'aquila-bene, cioè il fascismo, e l'idra-male, cioè il comunismo. Quest'ultimo nella rappresentazione allegorica è abbattuto dall'aquila, perché non minacci quanti si abbeverano alle sorgenti, cioè i cristiani (simboleggiati da alcune pecorelle). A sottolineare il significato del tutto si trovano nello stesso ambiente due statue del Redentore e del Padre Eterno, entrambi in posizione tale da far pensare piuttosto ad un atteggiamento di trionfo finale, di dominio e di vittoria sul male.

Come è facile desumere la tempera è una delle sovrapposizioni « commissionate » per dare a tutta l'esposizione un'impronta ideologicamente orientata secondo i contenuti dominanti nell'ortodossia fascista del momento.

Fra l'altro queste operazioni vengono condotte in porto in maniera piuttosto grossolana, tanto da rendere insostenibile anche una eventuale pretesa di scientificità che intenda superare i limiti di una semplice raccolta storico-erudita. Di fronte a manipolazioni così marcate sono trascurabili altre che, non rispettando le specificità dei singoli contesti, portano per esempio a ricostruire una « cucina popolare » o una « stanza da letto di carattere popolare » con oggetti assolutamente differenti tra loro per provenienza regionale, per qualità del manufatto, per possibilità di uso, per adattabilità all'ambiente appositamente rielaborato. Il risultato<sup>47</sup> è di avere solo elementi con raffigurazioni religiose, trascurando così la peculiarità di altri oggetti anche di natura per così dire profana epperò presenti di solito in uno stesso luogo.

L'arte popolare è quindi avvilita al punto da non avere una sua connotazione precisa, ben individuata, dato che la sua collocazione non ha alcuna importanza: vasi oleari del Sannio possono essere tranquillamente affiancati da un ex-voto lombardo ed una cassapanca dalmata può stare accanto ad una culla valdostana. Ogni identità culturale è vanificata nell'unitarismo velleitario.

Alcuni oggetti risultano inoltre appositamente realizzati per la mostra. È il caso di qualche presepio allestito a cura di taluni dopo-

lavori, sollecitati dall'iniziativa del C.N.I.A.P. In questa sezione pre-sepistica emerge altresì una distinzione che è alla base non solo della mostra ma di tutto l'orientamento del comitato promotore: altro è il prodotto artistico, altro è quello artigianale più consapevole, altro ancora è quello meno consapevole, secondo quanto risulta dal giudizio espresso su di un presepe di corallo<sup>48</sup>.

Il massimo sforzo di sopraffazione del dato popolare si ha comunque nelle ricostruzioni, in quelle parti cioè in cui l'intervento ordinatore può agevolmente può inserire elementi estranei, che però si vuol ad ogni costo far passare per originari ed intrinseci all'arte popolare. È quanto avviene nella parte relativa alla religiosità sul mare, uno dei temi di fondo dell'esposizione. L'occasione è offerta dalla ricostruzione di una darsena: fanno da sfondo alcune grandi vele di pescherecci, ma una sola è completamente visibile e spiegata, quella che accomuna su uno stesso piano il simbolo cristiano dell'Eucarestia (una ostia raggianti) e l'imperativo fascista del momento, « vincere ». Non è un fatto incidentale che — valori estetici a parte — qui si giunga a parlare di « una atmosfera altamente suggestiva, forse la più caratteristica di tutta l'Esposizione »<sup>49</sup>. Il binomio guerra-religione è ormai affermato come meglio non si sarebbe potuto<sup>50</sup>.

Si vuol lasciare intendere che l'estraneità rispetto alla mostra non riguarderebbe i contenuti ideologici del fascismo ma solo qualche simbolo profano — presente ad esempio in alcuni stampi per tatuaggio — da annoverarsi pertanto « tra i pregiudizi e le superstizioni piuttosto che tra le manifestazioni della Fede »<sup>51</sup>. E, quasi a chiedere scusa di una simile indebita intromissione, si sostiene che gli stampi per tatuaggio con motivi profani « figurano in questa Esposizione, dedicata esclusivamente all'arte religiosa popolare, per l'interesse etnografico più che artistico, in quanto fino a due secoli fa il tatuaggio religioso veniva esercitato da alcune famiglie di Loreto; era tollerato dalla Chiesa, ma fu poi severamente proibito nel 1860 »<sup>52</sup>. In pratica, se per un verso si vuol bollare il tatuaggio come fenomeno estraneo alla religione e senza alcun valore artistico, per un altro verso si mostra ossequio all'ortodossia cattolica che condanna la suddetta pratica. Che di fatto si tratti di un uso popolare più o meno diffuso con sue peculiari valenze religiose o para-religiose non pare avere alcun rilievo.

<sup>48</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 97. Si veda anche quanto è detto a proposito di alcune creazioni artigiane (cfr. *op. cit.*, p. 165).

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 98.

<sup>50</sup> Cfr. tavv. LXV e LXVI, pp. 116-117.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 101.

<sup>47</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 54-55.

*Cultura popolare, religione e guerra*

Ma veniamo alla parte finale della mostra che è una vera e propria serie — senza soluzione di continuità — di artifici atti a sostenere esclusivamente una tesi propugnata dalla gerarchia di regime in quel particolare momento storico. Lasciamo che lo stesso testo del catalogo esponga quanto presentato nelle ultime sale. « All'entrata del settore dedicato alla religiosità del soldato, l'imponente statua di un fante italiano calpesta la bandiera rossa, coi simboli della falce e del martello, a ricordo della guerra che si sta combattendo nel fronte orientale contro i nemici della fede »<sup>53</sup>.

Lo stile riecheggia quello dei commenti radiofonici o dei cinegiornali dell'epoca. Forse, in più vi è solo l'accento sul carattere religioso di una guerra che si dice combattuta contro il bolscevismo ateo.

Per illustrare la religiosità del soldato si ricorre a tre motivi simbolici, assolutamente irreali e certamente assai lontani da quelli ricorrenti nella cultura popolare tanto sono indebitamente artefatti, a sostegno unicamente delle tesi forzatamente assegnate alla mostra; si tratta della rappresentazione di un soldato che « dietro una siepe di baionette » offre fiori alla Madonna; di un aeroplano su cui « si stende la protezione della Madonnina di Loreto »; di un sommergibile sulla cui parete è dipinta la Madonnina del mare<sup>54</sup>.

Nel catalogo si legge che fra gli ex-voto di guerra sono messi insieme quelli relativi alla guerra 1914-18, a quella etiopica, a quella di Spagna, a quella in corso. Però, stranamente, dalla documentazione fotografica non risulta nessun ex-voto sulle guerre dopo il 1918<sup>55</sup>. L'unica illustrazione del catalogo relativa ad un'epoca posteriore riguarda il già citato motivo della Madonna di Loreto che protegge degli aerei sulle cui ali si vedono i simboli del fascismo<sup>56</sup>. Ma questo non è un prodotto della cultura popolare.

Prima che la rassegna termini con la riproduzione del tempietto dell'Halfaia, di cui abbiamo già parlato, vi è — come ulteriore rafforzamento dell'idea di una guerra combattuta per motivi religiosi — la presentazione di « vari fotomontaggi che contrappongono alla velenosa propaganda dei 'senza Dio', e dei bolscevichi, il ripristino dei più alti valori dello spirito, del sentimento religioso e del sentimento

familiare, nelle terre che il nostro soldato ha liberato dall'insidia rossa in Spagna e in Russia »<sup>57</sup>.

In particolare « una teoria di autentici cartelli sovietici con la traduzione in italiano del testo russo provano fino a quale punto di aberrazione e di cecità sia giunta la propaganda stalinista contro le più sacre manifestazioni della religione cristiana »<sup>58</sup>. In realtà la documentazione fotografica ci mostra solo cinque manifesti o stampe da cui indubbiamente si ricava l'idea di un attacco contro il cristianesimo, specificatamente attraverso le parodie del natale, del vangelo, della croce, della discesa dello Spirito Santo. Però, diversamente da quanto affermato nel catalogo, non è fornita « la traduzione in italiano del testo russo » ma una sorta di parafrasi che è in primo luogo un commento sui cartelli esposti; anzi, a voler esser precisi, si tratta solo di giudizi tesi a dimostrare che in Russia si deride, si accusa, si condanna la religione cristiana. Di solito questi giudizi sono distribuiti su tre righe che, in sovrapposizione e in trasparenza rispetto ai singoli stampati in lingua russa, fungono da didascalia piuttosto pesante sia perché impediscono un'analisi puntuale dei cartelli originali sia perché occupano uno spazio sproporzionato, al punto da costituire essi stessi il messaggio principale rispetto alle singole raffigurazioni che fanno da sfondo.

Così un cartello che mostra il cattivo uso del messaggio evangelico di Betlem ad opera di capitalisti e guerrafondai è accompagnato da questa scritta: « Si deridono il Santo Natale e le parole del Vangelo: 'sia pace in terra agli uomini di buona volontà' »<sup>59</sup>.

La tavola successiva è così descritta: Ottocentomila contadini (Kulak) vennero uccisi per la presunta connivenza con i preti<sup>60</sup>; a parte gli errori relativi al plurale di kulak che dovrebbe essere kulaki ed all'uso improprio della maiuscola, il termine generico di contadini non dà esattamente conto di quali persone si tratti, sottacendo quindi che in realtà i kulaki erano dei benestanti con alle loro dipendenze altri contadini; in genere questi personaggi facevano da incettatori ed erano anche piuttosto avari, come la stessa etimologia del termine lascia intendere nel suo senso figurato. Ovviamente precisazioni del genere non potevano far comodo agli ordinatori della mostra.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 165.

<sup>54</sup> *Cfr. op. cit.*, pp. 165-166.

<sup>55</sup> *Cfr. op. cit.*, tavv. CII, CIII e CIV, pp. 167-168-169.

<sup>56</sup> *Cfr. op. cit.*, tav. CV, p. 170.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 171.

<sup>59</sup> *Cfr. op. cit.*, tav. CVI, p. 172.

<sup>60</sup> *Cfr. op. cit.*, tav. CVII, p. 175. Le scritte da noi qui riportate sono desunte direttamente dalle illustrazioni e non dalle didascalie del catalogo che contengono qualche variante rispetto all'originale.



Allo stesso modo il cartello che segue riporta la frase: « La lotta contro la religione è un mezzo necessario per sgombrare la via ai comunisti » (Kalinin)<sup>61</sup>; orbene nel disegno è evidente la funzione preminente di antagonista del comunismo svolta dal capitalismo, impersonato da un prosperoso signore sul cui cappello è scritto chiaramente in russo l'elemento simboleggiato, il capitale appunto; per di più questo termine si ritrova nella scritta che sovrasta tutta l'immagine, ma nessun cenno o rinvio è rintracciabile nella frase di Kalinin riportata dalla sovraimpressione in lingua italiana; certo, dietro il panciuto capitalista, sono allineati alcuni personaggi che protendono croci, mani benedicienti e libri sacri, ma l'obbiettivo principale dell'uomo con baionetta che rappresenta il comunismo sembra essere in primo luogo il capitalismo.

Il quarto stampato mostra una croce dietro la quale opera un oscuro personaggio che manovra e sopraffà un gruppo di persone oberate di fatiche e stenti. La frase di commento è: « Il sacro simbolo della Croce è motivo di ludibrio e di ignobile speculazione »<sup>62</sup>; naturalmente non ci si chiede chi in effetti, magari dietro lo schermo del cristianesimo, approfitti per i suoi loschi affari o per la sua propaganda ideologica; sembra quasi che il capitalismo non esista per i dirigenti fascisti dell'O.N.D. preposti alla mostra.

Da ultimo c'è una rappresentazione della pentecoste in cui si vede scendere dall'alto una pioggia di monete, anziché fiammelle di fuoco come nella iconografia cristiana usuale; purtroppo dall'illustrazione non si riesce a leggere la scritta originale in russo che accompagna il cartello; il commento poi è ridotto ad una sorta di titolo: Parodia della discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli<sup>63</sup>. Neppure in quest'ultimo caso il tema è affrontato compiutamente, in quanto ci si limita a trasmettere un messaggio da recepire *tout court*, quello dell'avversione bolscevica alla religione.

Quanto siano pertinenti questi ultimi oggetti rispetto all'arte religiosa popolare in Italia è un dubbio più che legittimo, anzi fondato se si tiene conto di quanto sostenuto sinora in merito alla subalternità strumentale della cultura popolare per l'ideologia del regime, che in quanto forza dominante tenta di inserire, all'interno di prassi culturali proprie delle classi dipendenti, orientamenti e modelli ad esse estranei e artatamente *sovrapposti*, esattamente come le frasi a com-

mento della « velenosa propaganda dei 'senza Dio', e dei bolscevichi »<sup>64</sup>.

### *Storia esemplare di un operatore culturale*

L'analisi sociologica di un fatto che ormai da tempo appartiene ad un passato remoto è piuttosto angusta e scarsamente efficace ai fini di un'eventuale verifica di ipotesi qualora adoperasse come oggetto d'indagine solo un documento, quantunque rilevante, quale un catalogo di mostra. Di quest'*impasse* si è discusso più volte fra studiosi di cultura popolare. Orbene, va espressa gratitudine a Tullio Tentori che in occasione di uno di questi dibattiti ebbe a segnalare il nome di Emma Bona, già segretaria di redazione della rivista *Lares*, ordinatrice di numerose mostre sull'arte popolare e curatrice del catalogo sulla rassegna di Venezia.

Non è stato facile avvicinare questa donna, quasi ottantenne ma ancora piuttosto vivace, indipendente, dinamica, abituata a continui spostamenti. L'approccio è durato piuttosto a lungo, oltre un anno. Alla fine, mettendo insieme i numerosi tasselli di alcune interviste-fiume di più ore, è stato possibile ricostruire il mosaico-discorso di un'esistenza, di un modello di vita, di un orientamento ideologico personale che supera di gran lunga il dato individuale per assurgere quasi a chiave di volta, strategicamente determinante per i risultati della ricerca.

Ancora una volta però c'è un *caveat* iniziale da tener sempre presente a proposito di questo momento analitico: si è ben consapevoli di non poter fare sociologia ed in particolare una sociologia della cultura popolare fondando l'indagine sul vissuto di una singola persona, ma in questo caso l'individuale ha connotati così pregnanti da aiutarci a comprendere per un verso l'utilizzo della cultura popolare in un preciso arco storico e per un altro verso la continuità cronologica e ideologica nell'uso del popolare.

Il primo interesse culturale di Emma Bona fu la ricerca erudita a carattere storico-geografico. Laureatasi a Roma nel 1925 con una tesi in geografia, discussa con il professor Almagià, insegnò lettere a Trieste fino al 1929. Giornalista pubblicista, ha curato la redazione di numerose riviste, scrivendo altresì molti articoli soprattutto a carat-

<sup>61</sup> Cfr. *op. cit.*, tav. CVIII, p. 174.

<sup>62</sup> Cfr. *op. cit.*, tav. CIX, p. 175.

<sup>63</sup> Cfr. *op. cit.*, tav. CX, p. 176.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 171.

tere turistico. Più tardi in Spagna ha condotto una lunga e difficile ricerca sulle navigazioni ed esplorazioni di Alessandro Malaspina, poi pubblicata nel 1936 dall'Istituto Grafico Tiberino. A quest'opera l'autrice tiene particolarmente, per l'impegno profusovi ed i risultati raggiunti, giudicati così pregevoli da meritare il premio della Reale Accademia d'Italia.

#### *Al servizio del C.N.I.A.P.*

Ma il periodo di più intensa attività è da considerare indubbiamente quello trascorso presso il C.N.I.A.P., dove Emma Bona collaborò a lungo con Emilio Bodrero, già rettore dell'Università di Padova, illustre grecista, ex volontario degli arditi, camicia azzurra insieme con Federzoni nei confronti del quale ebbe ad esprimere un forte dissenso al momento della confluenza nel fascismo (« Ci hai venduti... »).

Le capacità culturali ed operative di questa donna tanto singolare si espressero a più riprese sia nel lavoro redazionale della rivista *Lares* sia nell'organizzazione di una trentina di mostre in diverse località italiane. La sua presenza è stata attivissima anche nei congressi indetti dal C.N.I.A.P. sulle arti e tradizioni popolari: in quello di Trento nel 1954 tenne l'introduzione.

Nell'O.N.D. Emma Bona aveva le funzioni di segretaria-capo servizio; passò poi al C.N.I.A.P., fondato da Bodrero, e posto sotto l'egida della Società delle Nazioni e gli auspici della Commissione Nazionale di Cooperazione Intellettuale. La sua condizione di donna rendeva non sempre agevole il suo lavoro. Ma la sua forza d'animo era tale da superare ostacoli e contrasti altrimenti insormontabili. Spirito critico e autonomo facevano di lei quella che si poteva definire una donna di carattere, dal temperamento forte. Non si iscrisse mai al P.N.F., neppure quando le offrirono la tessera onoraria. All'epoca della repubblica di Salò non si trasferì al nord.

La rivista *Lares* si giovò di lei per molti articoli non firmati, a carattere redazionale. In questi interventi, come in altri testi pubblicati e firmati, l'autrice sostiene di aver sempre evitato accenni, prese di posizione, giudizi di natura politica. In verità dopo una attenta lettura di tutta la sua produzione una simile affermazione non trova conferma, giacché in più luoghi si elogia il fascismo e se ne seguono gli orientamenti. Messa di fronte ad alcuni passi più significativi e puntuali, l'ex segretaria di *Lares* si giustifica sostenendo che le sue convinzioni reali erano in più occasioni ben diverse da quanto era

portata a scrivere per fattori contingenti di ortodossia e di controllo da parte dell'O.N.D. e del P.N.F.

#### *I rapporti col fascismo*

In verità, aggiunge la stessa Bona, nei confronti degli intellettuali e degli operatori culturali più dotati le gerarchie fasciste avevano un diffuso timore reverenziale, tese com'erano ad accattivarsene le simpatie o almeno la non manifesta ostilità. Così era possibile che su *Lares* scrivessero autori non allineati con il regime, ma il criterio di tolleranza vigeva solo nei riguardi di personaggi eccezionalmente qualificati e piuttosto noti.

Il consenso catturato o almeno il non-dissenso degli studiosi garantiva sul piano formale l'immagine di un fascismo non avverso all'apporto culturale degli intellettuali, di cui pareva, così, oltremodo rispettoso. Rischi non ne mancavano, ma erano calcolati e certo ben ripagati dai risultati, ottenuti a livello più ampio di informazione e di indottrinamento delle masse, specie quelle popolari, la cui cultura di base era facile pretesto per rielaborazioni vuote ed erudite nel migliore dei casi, strumentali e mistificanti il più delle volte.

In un quadro simile non potevano mancare elementi che di volta in volta prendessero le distanze dalle posizioni ufficiali imposte o mostrassero qualche traccia di indifferenza o non assumessero un impegno totale frutto di facile accondiscendenza. Fra i « dissidenti della reticenza » possiamo annoverare Vidossi, lo stesso Croce, Toschi (sia pure con andamento alterno), Bodrero (più attento al lato estetico-culturale che all'ossequio verso i padroni del momento: la sua stessa vicenda politica — dapprima chiamato al governo ma poi estromesso; critico nei confronti di Federzoni divenuto fin troppo tenero con Mussolini — lo qualificano come un personaggio non del tutto cor-rivo rispetto al fascismo per quanto non alieno, a livello ufficiale, da immotivati panegirici al regime). La medesima Emma Bona seguì le orme del suo « maestro e autore », come ella stessa chiama Bodrero.

In effetti il C.N.I.A.P. e Bodrero erano un po' « il cavallo bianco » da mettere in mostra nelle grandi occasioni pubbliche. Ma sul piano dei collegamenti interni tra P.N.F. e O.N.D. da una parte e C.N.I.A.P. dall'altra non è che i rapporti fossero idilliaci. Bodrero spesso teneva testa a talune imposizioni dei gerarchi del partito e del dopolavoro. Persino la mostra di Venezia sull'arte religiosa popolare, un'idea la cui paternità è indubbiamente del presidente del C.N.I.A.P., rischiò di non venir realizzata per uno storno di fondi operato dall'O.N.D.

in favore di una di quelle manifestazioni trionfalistiche e anacronistiche che Emma Bona non esita a definire vere e proprie pagliacciate, per l'uso indiscriminato di costumi del passato e per l'abuso di scenografie fasulle.

In verità all'interno stesso del C.N.I.A.P. il regime aveva i suoi adepti più servili; fra questi vi era il presidente della Commissione Tecnica, Leicht, promotore nel 1939 dell'iniziativa di un numero triplo, speciale, di *Lares* completamente dedicato alle arti popolari tedesche. Bodrero dal canto suo probabilmente tentò di estraniarsi in qualche maniera al fine di non avallare del tutto l'operazione. Del resto anche nei confronti dei provvedimenti sulla razza il fondatore del C.N.I.A.P. aveva manifestato il suo risentimento, in considerazione — oltretutto — del fatto che sua moglie era di origine ebraica.

Una menzione a parte merita invece l'atteggiamento mantenuto da Paolo Toschi, dapprima direttore e poi declassato a vice-direttore della rivista *Lares*. Anche nel suo caso può aver giocato un certo ruolo la sua progenitura ebraica, non certo gradita al regime; però è da credere che sia stata piuttosto la sua forte personalità di accademico e di specialista (pressoché incontrastato) delle tradizioni popolari a fargli assumere comportamenti tendenzialmente accentratori, quasi da « padrone del vapore », il che naturalmente urtava contro le mire di chi voleva servirsi della cultura popolare come *ancilla regni*. Non è senza significato che al momento della rifondazione di *Lares* Toschi quasi prescindendo dalla serie precedente della rivista; che quasi nulla fu la sua opera di studioso in preparazione alla mostra di Venezia<sup>65</sup>; che dal 1942 pensò più volte di istituire un suo Centro di studi sulle tradizioni popolari, da gestire a sua completa discrezione. Dopo aver in precedenza dedicato a Mussolini una sua opera dal titolo *Romagna solatia*, nel 1945 una volta interrotta la pubblicazione di *Lares* ebbe a dichiararsi apertamente un antifascista.

Nell'O.N.D. peraltro l'influenza e le decisioni di Starace colpivano in genere solo il personale meno in vista e difficilmente contrastavano con le scelte degli intellettuali e degli operatori culturalmente più provveduti, verso i quali qualche provvedimento punitivo era preso solamente dopo qualche tempo o per altre vie, ove si presentasse l'occasione per sbarazzarsi di personaggi considerati troppo pericolosi per il sistema. ,

<sup>65</sup> Quando pubblica *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Boringhieri. Torino, 1962, nella parte relativa alle mostre quella di Venezia non è neppure citata (cfr. p. 200).

La presenza dei gerarchi del P.N.F. caratterizzava invero solo le manifestazioni ufficiali, mostre e congressi, giacché per il resto vi era quasi disinteresse per le problematiche relative alla cultura popolare. Tuttavia attraverso alcuni fedelissimi il partito riusciva a intromettersi nei gangli vitali dell'O.N.D. e del C.N.I.A.P., fino a condizionarne ogni attività. Ovviamente il potere maggiore veniva esercitato attraverso la concessione dei finanziamenti, controllati a loro volta sul piano locale da sovrintendenti, federali, provveditori agli studi, presidenti di comitati, ecc., tutti ben integrati nella logica del sistema centrale, di volta in volta sancita magari dallo stesso Starace con apposite circolari prescrittive in fatto di norme da seguire per la realizzazione di manifestazioni popolari.

Il P.N.F. e l'O.N.D. si servirono più volte del C.N.I.A.P. per raggiungere i propri obiettivi politici. Il comitato presieduto dal senatore Bodrero fu letteralmente sfruttato dall'O.N.D., che impose a volte programmi e contenuti o riadattò quelli già proposti al fine di ribadire i caratteri fondamentali dell'ideologia di governo.

Anche sul piano delle strutture, anzi soprattutto a questo livello era esercitato un rigido controllo. Starace in persona provvedeva ad assunzioni e licenziamenti commisurati non tanto alle capacità dei singoli quanto alla loro fedeltà al credo mussoliniano. La stessa Emma Bona conferma che gli organi locali del C.N.I.A.P. erano retti da persone assolutamente fidate, federali e monsignori in diversi casi, altri « privati cittadini » più di rado. È sintomatico che per esempio a presiedere il comitato lombardo del C.N.I.A.P. fosse chiamato il professor Luigi Sorrento, docente dell'Università Cattolica.

A volte le garanzie fornite da nominativi di persone integrate a pieno nella gerarchia del regime servivano più che altro ad una copertura di facciata che mal si accompagnava agli interessi reali dei singoli dirigenti preposti ad un comitato, ad una mostra, ad un convegno, ad una qualunque iniziativa di « popolarasca ». Così la presidenza del congresso di Trento nel 1934, affidata a Starace, ha solo un valore politico, giacché scarsa era la sensibilità culturale del gerarca nei confronti del popolare tradizionale. Del resto l'idea del congresso era stata di Bodrero, come precisa Emma Bona, la quale aggiunge altresì che il P.N.F. e l'O.N.D. non si preoccupavano molto delle iniziative del C.N.I.A.P., la cui unica problematica organizzativa era quella relativa al finanziamento: era sufficiente trovare chi pagasse per organizzare le varie attività; ben poco si poteva sperare da P.N.F. e O.N.D.

Questi ultimi erano invece interessati ad altri programmi quali la

lotta contro l'esterofilia linguistica, ragion per cui si osteggiò l'uso del termine inglese *folklore* da sostituire con quello di « popolare » , termine che non ebbe molta fortuna tanto che ben presto si ritornò a parlare di « folclore » e, più spesso, di « tradizioni popolari ».

#### *Ancora sulla mostra di Venezia*

Dopo il congresso in terra di montagne (a Trento) Bodrero pensa al mare, al Mediterraneo, in particolare alla Sardegna. Ma il progetto non va in porto per motivi bellici. Il tutto viene realizzato perciò a Venezia.

Qui ebbe luogo anche la Mostra Nazionale di Arte Religiosa Popolare, osteggiata da Paolo Toschi ed accolta con favore dal cardinale Adeodato Piazza il quale, come sostiene la Bona, partorì l'idea — quasi all'ultimo momento — di conferire una connotazione antibolscevica alla rassegna: fu proprio il patriarca veneziano ad ottenere dal Vaticano i manifesti russi contro la religione, poi esposti nella parte finale della mostra. Le didascalie però non furono opera del porporato ma di altri, poco esperti in materia ed oltremodo sprovveduti, alla pari dei funzionari dell'O.N.D. preposti alla manifestazione. Furono appunto gli emissari ufficiali del regime a volere la sezione dedicata alla religiosità del soldato, i graffiti di pesante impronta ideologica nazi-fascista e vari altri interventi particolari che miravano a soffocare la tematica di fondo della mostra: quella della religiosità nella casa, in famiglia, nel lavoro. Non mancavano in proposito dei dissidi fra C.N.I.A.P. e O.N.D. Anzi ancor prima dell'allestimento venne meno persino lo stanziamento previsto, perché « stornato » (come già detto) per altre manifestazioni tipiche della retorica fascista. In quell'occasione per la prima volta Emma Bona capì cosa fosse uno « storno ». Ma grazie all'intervento di qualche mecenate, Giuseppe Volpi di Misurata ed alcuni industriali, l'iniziativa fu messa in cantiere.

È da ricordare inoltre — come ribadisce la segretaria di *Lares* — che la considerazione nei riguardi dell'arte popolare, nonostante il rilievo assegnatole dalla mostra, era pur sempre di sufficienza, legata a giudizi di valore negativo sull'anonimato e sull'inconsapevolezza degli autori. Se a questo si accompagnano l'intrusione e la manipolazione dell'O.N.D., che aveva voluto il simbolo dell'aquila dominatrice e quello delle vele con simboli e frasi tra il religioso ed il politico, si comprende in quale articolato quadro di motivazioni ed elementi spuri fosse inserito il discorso celebrativo-cattivante della manifestazione. Questa però, invero, non era nata con simili scoperti

intenti. Secondo Emma Bona, avrebbe dovuto essere solo un'esposizione di *ex-voto* insieme con altre opere similari. Invece erano prevalse la retorica di regime e le illusioni sull'andamento della guerra: la stessa organizzatrice della mostra e curatrice del relativo catalogo riconosce apertamente *a posteriori* che la sua sensazione e quella di altri erano di uno sfacelo imminente, rimosse solo verbalmente e formalmente da un ottimismo di facciata, presente anche nella rassegna, definita (anche a distanza di tempo) una vera e propria « oasi di pace e di esaltazione dei più alti valori dello spirito, realizzati malgrado le difficoltà del periodo bellico »<sup>66</sup>.

Intanto, ricorda la segretaria di *Lares*, con il protrarsi della guerra i finanziamenti diminuivano, fino ad esaurirsi del tutto. A questo si aggiunse più tardi l'incendio della sede del C.N.I.A.P., in piazza Firenze, a Roma, da parte degli alleati. Fino a quel momento Bodrero era riuscito a far sopravvivere il Comitato, ottenendo qualche contributo economico, grazie al suo costante impegno.

#### *Il dopoguerra*

Emma Bona era restata nel frattempo presso la Cooperazione Intellettuale; passò poi a fare la segretaria di un'altra pubblicazione periodica, la *Rivista italiana del teatro*, diretta da Silvio D'Amico; partecipò anche ad alcuni congressi sulla cultura popolare a Cagliari, Modena<sup>67</sup> e Napoli in qualità di relatrice. Il senatore Bodrero si era spento nel dicembre del 1949. Di tutto il precedente travaglio raccoglieva l'eredità la Società di Etnografia Italiana (presieduta da Paolo Toschi) che già nel 1948 aveva ripreso la serie dei congressi sulle arti e tradizioni popolari, tenendone uno a Torino. Ma ancor prima, nel 1947, in seno all'E.N.A.L. (Ente Nazionale Assistenza Lavoratori), erede dell'O.N.D., si era costituito il « Comitato Italiano per le Arti e le Tradizioni Popolari », presieduto da Raffaele Corso (coadiuvato da altri noti studiosi quali Crocioni, Cocchiara, Biasutti, Niceforo, Santoli, Toschi, Bonaccorsi), con sede presso la presidenza E.N.A.L. in via della Stelletta 25 dapprima e poi in via Monte Giordano 36 sempre a Roma.

<sup>66</sup> (a cura di) Emma Bona, *Il contributo dell'Enal - Dopolavoro Italiano - agli studi ed alla documentazione sull'Architettura Rustica Italiana*, relazione presentata al Congresso Nazionale di Etnografia e Folklore della « Casa », Napoli, 1-3 luglio 1960, pp. 14.

<sup>67</sup> Cfr. Emma Bona, « L'Enal, le tradizioni popolari e il I Congresso del Folklore Modenese », in AA.VV., *Atti e memorie del I Congresso del Folklore Modenese* (1-2 novembre 1958), Artioli, Modena, 1959, pp. 8.

Con l'Enal Emma Bona continuò ad interessarsi di folclore, pur criticando<sup>68</sup> molte iniziative di ripristino indiscriminato di sagre e raduni, che finivano « con l'imporsi sul folclore storico ed arcaico dando luogo ad una fioritura di festivals folkloristici non sempre ortodossi, rispetto alla fedeltà della tradizione, e spesso organizzati più a scopo turistico che culturale ». I suoi obiettivi di fondo sembrano essere di carattere scientifico, « contro le innovazioni arbitrarie dei dilettanti », ma si mescolano sovente con motivazioni retoriche e velleitarie che vedono nel *folklore* « l'espressione genuina dei valori morali ed artistici del nostro popolo » da utilizzare per « la elevazione spirituale e fisica delle masse lavoratrici »; ciò andrebbe ottenuto con il « ritornare al popolo, ritrovare nel piccolo ambito della provincia il Folklore ancora genuino, suscitare l'interesse e l'entusiasmo per le belle tradizioni locali che si stanno affievolendo se non addirittura dimenticando. Ravvivarne il culto attraverso le pazienti ricerche, i sistematici rilievi e le accurate indagini, non solo degli studiosi, ma anche degli amatori, dei fedeli e gelosi custodi, che nelle umili e sane tradizioni paesane ritrovano l'orgoglio e la dignità della casa, della famiglia, della Patria ». In tal maniera si suscitano « energie sopite che restituiscono al popolo, come proprio inalienabile patrimonio, la somma delle tradizioni, delle arti e dei costumi del proprio paese, perché ne tragga forza, consolazione, utilità, diletto ».

#### *Dal folclore al misticismo religioso*

Nell'autrice di queste affermazioni resta persistente una concezione quasi sacrale del folclore, non a caso scritto con l'iniziale maiuscola, come se si trattasse di una sorta di divinità capace di rivitalizzare menti stanche ed animi sconfortati. Tale visione è una costante rintracciabile in altri saggi che a sua firma già comparivano negli anni '30 e '40 su *Lares* o sull'*Annuario dell'O.N.D.*<sup>69</sup>. Essa si ritrova pure in lavori di altra natura, mistico-religiosa, in cui gli elementi spirituali e moraleggianti acquistano maggiore corposità e si dispiegano liberamente senza neppure il consueto corredo di dati pseudo-scientifici o al massimo eruditi già presenti negli altri saggi. Negli anni '60 e

<sup>68</sup> Cfr. *op. cit.*, *passim*.

<sup>69</sup> Cfr. per esempio: « Le mostre di Arti Popolari organizzate nell'anno XIV », *Lares*, VII, 4, 1936, pp. 315-318; « Le Arti Popolari nelle Mostre dell'Anno XV organizzate dal Dopolavoro », *Annuario dell'O.N.D.*, Roma, 1938, pp. 210-218; « La Mostra Istriana delle Arti Popolari », *Lares*, XII, 1, 1941, pp. 77-80.

'70 infatti Emma Bona non è più la studiosa di geografia, autrice di un volume su Haiti (1928) o sul navigatore Alessandro Malaspina (1936), non è nemmeno la fine scrittrice e narratrice di *La scatola dei pensieri* (1937) o dei vagabondaggi di *Tappe a Capriccio* (1938) o dei viaggi di *Itinerari Mediterranei* (1943), ma si dà all'agiografia con due volumetti su *Francesca Romana* (1969) e su *San Sebastiano* (1977) e soprattutto ad una pubblicistica che trova larga diffusione grazie ad una efficace azione svolta dall'editrice L'Arcobaleno, « Propaganda Mariana » di Maria Stella, con sede e piccola libreria al centro di Roma, a due passi da piazza San Pietro, in via Acciaiuoli 10. Questi ultimi volumetti hanno avuto un buon successo tanto che uno di essi è già alla seconda edizione, preannunciata pure per gli altri. I titoli cui intendiamo riferirci sono i seguenti: *Voci dall'al di là*, Testimonianze della sopravvivenza, pp. 48 (1971, seconda edizione); *Echi, presagi, sortilegi*, Profilo di una biografia, pp. 155 (1967); *Le lacrime della Madonna*, Un'avventura dello spirito alla ricerca di Dio, pp. 104 (1973).

#### *Voci d'oltretomba*

Il tentativo portato avanti in queste ultime pubblicazioni è di conciliare la scienza con la fede, in relazione ad alcuni fenomeni e fatti da considerare prodigiosi, inspiegabili alla luce della ragione umana. A sostegno di tale tentativo nel volume *Voci dall'al di là*<sup>70</sup> vi è una sorta di premessa a firma di un non meglio identificato dott. G. Mancini Spinucci di Milano, il quale appoggiandosi a sua volta all'autorità di un gesuita e del Rhine ribadisce testualmente che « la religione può trovare un fondamento scientifico proprio nella parapsicologia in quanto questa potrebbe apportarle un notevole appoggio »<sup>71</sup>. Come se non bastasse, anche Dante è chiamato in causa con la sua definizione della fede come « argomento delle cose non parventi ».

Il volumetto presenta « colloqui ed apporti con un'anima purgante nel monastero di San Leonardo in Montefalco », località umbra altrimenti nota perché conserva il corpo di Santa Chiara della Croce, morta sette secoli fa e nel cui cuore « fu trovata la croce con tutti i simboli della passione, esposti in un reliquiario alla devozione dei fedeli »<sup>72</sup>. Montefalco ha però altri motivi di privilegio oltre le « beate

<sup>70</sup> Cfr. Emma Bona, *Voci dall'al di là*, « Propaganda Mariana » di Maria Stella, Roma, 1971.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 2.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 6.

Chiarelle, Illuminata e Chiarella », il cui corpo incorrotto è in una chiesa, vi è il beato Pellegrino, non riconosciuto canonicamente dalla chiesa e tuttavia messo in un armadio, visibile ai turisti dietro richiesta al sacerdote preposto alla cura della medesima chiesa. E non è finita, perché c'è anche un sicomoro con bacche stranamente istoriate e utilizzate da alcune suore per farne dei rosari.

L'attenzione del lettore è però portata principalmente sulle manifestazioni di un'anima purgante, soprannominata *l'animuccia*, di cui si legge in un libro stampato dalla Poliglotta Vaticana con il titolo *Sprazzi d'oltretomba* e ripubblicato anche dalle Edizioni Paoline. Gli episodi narrati si riferiscono alle apparizioni dell'anima di un sacerdote rivoltasi a suor Maria Teresa di Gesù (badessa del monastero di San Leonardo in Montefalco), per quattordici mesi consecutivi fra il 1918 ed il 1919. Si afferma che *l'animuccia* avrebbe lasciato elemosine a suffragio della sua anima, finita in purgatorio per aver abusato di alcuni beni ecclesiastici. La prima pubblicazione ufficiale di *Sprazzi d'oltre tomba* risale al 1921 ed ha il *nihil obstat* del Superiore Provinciale nonché *l'imprimatur* del Vicario Generale della Città del Vaticano.

Emma Bona appare costantemente affascinata dalla singolare storia attribuita a suor Maria Teresa, ma non manca di confessare il suo « religioso timore » di fronte ad ogni « collegamento con l'oltre tomba »<sup>73</sup>.

Le apparizioni furono visibili solo alla badessa, incaricata di rispondere di persona alle chiamate di campanello. In pratica nessuno oltre la superiora del convento vide mai il personaggio, che lasciava la sua offerta su una ruota. Peraltro quando la badessa una volta non andò di persona a rispondere al suono del campanello e mandò invece la portinaia non apparve nessuno e non venne lasciato neanche il denaro.

Successivamente le apparizioni ripresero. Si dice che vennero fatte verifiche (non meglio precisate) dal confessore, dal cappellano, dal guardiano dei frati cappuccini. Subentrato un certo timore, aumentarono preghiere, suffragi e penitenze. Una volta, in particolare, al termine di una santa messa per *l'animuccia* quest'ultima si sarebbe fatta sentire per ringraziare e lasciare un'altra offerta. L'episodio si ripeté, come a sottolineare l'importanza del suffragio, di cui però il beneficiario godeva solo « la minima parte »<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 9.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 20.

Intanto però « rimaneva inesplicabile il fatto che insieme con l'anima potesse passare una cosa materiale come il denaro ». Un gesuita intervenne a risolvere la questione sostenendo « che la materia può smaterializzarsi partecipando alle qualità dell'astratto e quindi rimaterializzarsi »<sup>75</sup>.

Un accurato diario delle apparizioni era stato tenuto da suor Chiara Giuseppa del Sacro Cuore, fonte principale delle informazioni raccolte da Emma Bona in una lunga intervista, nonché autrice del volumetto *Sprazzi d'oltre tomba*, di cui nel 1971 erano già uscite sei edizioni.

Fra i testimoni — in che misura, non è dato sapere — sono citati pure il cardinale Ascalesi ed il medico del convento, che parteciparono nel 1921 all'apertura del processo canonico.

Come risultato evidente, e tuttora duraturo, opera presso il monastero un Centro di preghiera per le anime purganti<sup>76</sup>.

Madre Maria Teresa di Gesù morì nel 1948 e subito si diffusero notizie prodigiose sulla sua vita di anima predestinata fin dalla fanciullezza a qualcosa di straordinario, che avrebbe dato importanza al monastero di San Leonardo, in passato poverissimo e dimenticato. Molti miracoli si presume abbiano costellato l'esistenza di questa suora, che Emma Bona intende « far conoscere agli increduli, ai dubbiosi, ai contestatori »<sup>77</sup>. Provandosi a dare « un'interpretazione metapsichica » l'autrice di *Voci dall'al di là* così scrive: « Maria Teresa di Gesù era il 'medium' che riceveva le comunicazioni dello spirito, non evocato, ma spontaneamente presentatosi. Infatti lei sola ne percepiva la voce ed era intesa. La carta moneta da dieci lire, messa nella 'Ruota' dall'animuccia, un semplice 'apporto' che ha tutta una letteratura nel campo metapsichico ed è comunemente accettato. Il monastero una centrale di energie spirituali e nel caso specifico di preghiere propiziatriche, come una base spaziale, un trampolino di lancio per l'al di là »<sup>78</sup>.

Completano la trattazione alcune testimonianze su fatti miracolosi relativi alla stessa madre Maria Teresa. A scriverle sono un parroco ed alcune suore dello stesso monastero di San Leonardo.

Infine « uno dei biglietti di stato di dieci lire, portati dall'animuccia [...] è attualmente in possesso delle monache del Convento di San Leonardo, esposto in una teca e visibile ai visitatori »<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Cfr. op. cit.*, p. 28.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p. 37.

<sup>78</sup> *Op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p. 46.

Qual è, in conclusione, la logica sottesa a tutta la narrazione degli episodi misteriosi accaduti nel monastero? Un minimo di attenzione analitica al testo porta a desumere che l'obiettivo principale risulta essere la necessità di dare offerte per suffragare le anime dei defunti. Questa linea è seguita in ogni particolare fornito in questo o quell'episodio.

Le stesse affermazioni riferite all'*animuccia* non sono altro che un rinforzo, tanto evidente quanto ovvio, di una simile tesi. Il filo che lega i vari momenti delle apparizioni arriva (attraverso fasi successive e coordinate, come in un crescendo) ad una asserzione fortemente indicativa e probante: dei suffragi fatti in favore di un dato defunto questi trae giovamento in misura assai ridotta, sicché è indispensabile ricorrere ad una serie continua di offerte fino ad ottenere, a lungo andare, la liberazione del suffragato dalle pene del purgatorio. A riprova di tale disegno vi è l'unico atto concreto che scaturisce da tutto l'insieme del fenomeno portentoso: appunto la costituzione di un centro di preghiere in favore dei defunti che si trovano in purgatorio.

Protagonista principale, se non unica, di tutta l'operazione è suor Maria Teresa, solo più tardi assecondata dalle sue consorelle e da qualche sacerdote. Eppure già questo solo elemento dovrebbe aver fatto sorgere dei dubbi, ma evidentemente è prevalso piuttosto l'aspetto emotivo che non quello razionale. Il che è avvenuto anche per Emma Bona, affascinata per di più anche dall'incanto del bel paesaggio umbro di Montefalco.

### *Madonne piangenti*

L'Umbria, del resto, pare essere un luogo privilegiato per avvenimenti portentosi. Infatti è a Porziano d'Assisi che una statuetta della Madonna avrebbe lacrimato, come riferisce ampiamente la nostra autrice nelle sei pagine fuori testo, datate 6 gennaio 1975 e aggiunte dopo due anni al suo volume *Le lacrime della Madonna*<sup>80</sup>. Della vicenda di Porziano non vi era traccia nella pubblicazione originale del 1975, in quanto la lacrimazione era stata « troppo discussa ». Ma una nuova lacrimazione avvenuta nell'agosto appunto del 1975 pare abbia convinto del tutto l'ex segretaria di *Lares*, sollecitata anche dalla lettera di un sacerdote, poi defunto, inviata ad un generale affinché si facesse qualcosa « per la stampa », in risposta ad un articolo pubbli-

<sup>80</sup> Cfr. Emma Bona, *Le lacrime della Madonna*, L'Arcobaleno - « Propaganda Mariana », Roma, 1975, pp. 104.

cato sul settimanale *Panorama*: « La stampa purtroppo non sa dire altro che menzogne! Sarebbe bene far ritrattare quanto detto, ma non so se gioverà a molto. Comunque si accorgeranno quando non sarà più tempo perché ci sono ' LACRIME DAPPERTUTTO ' »<sup>81</sup>.

Che ci fossero « lacrime dappertutto » la Bona aveva ampiamente documentato e testimoniato nel già citato volumetto *Le lacrime della Madonna*, che ancora una volta presenta una premessa del dott. G. Mancini Spinucci di Milanow (sic!), « acc. » (che sta forse per accademico), qualificato come « Segretario Generale e membro del Comitato scientifico della Società italiana di parapsicologia, riconosciuta dallo Stato ». Ed ancora una volta è citata la frase del Rhine, già riportata, sulla religione e la parapsicologia. Tra gli uomini illustri che « nel campo della scienza pura e della parapsicologia, pervasi da un sentimento mistico, hanno ricercato la causalità di tutto ciò che avviene »<sup>82</sup> vengono menzionati Goethe e Jung, Papini e Teilhard de Chardin, senza ulteriori rinvii bibliografici.

L'impianto del testo parte da una rapida introduzione sul perché delle lacrimazioni di statue ed immagini della Madonna, « che in tal modo vuole esprimere visibilmente il suo dolore per le tristi vicende della vita e per le tragiche follie umane »<sup>83</sup>. Si passa poi ad una dettagliata cronistoria degli episodi di lacrimazione, per concludere infine con alcune interpretazioni piuttosto personalistiche.

Emma Bona non è del tutto nuova ad esperienze di tipo mistico-miracolistico. Già nel 1937 si era vivamente interessata, quando ormai da tempo lavorava per *Lares*, ad apparizioni e prodigi mariani. Era infatti accorsa a Voltago, nella zona dell'Agordino, dove decine di migliaia di pellegrini si recavano per vedere la Madonna, apparsa a cinque bambini. Né è da pensare che la sua fosse una semplice curiosità da studiosa, se ricorda di aver poggiato una medaglietta (poi sempre portata al collo) sul masso dove sarebbe apparsa la Vergine e di aver anche staccato dallo stesso macigno un pezzetto (poi conservato gelosamente).

A Voltago in quei giorni si trovava anche la signora Maria Stella, autrice di un diario sui fenomeni di Voltago. Questa stessa è l'editrice dei volumi di Emma Bona, nonché un'attiva promotrice di devozioni, una diligente fonte di amplificazione dei più diversi episodi

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 4, fuori testo (lettera di don Giulio Barabani, parroco di San Lorenzo in Porziano e canonico della Cattedrale di Assisi).

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 8.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 9.

misteriosi e miracolosi, un'attenta animatrice della « Propaganda Mariana », da lei costantemente alimentata.

Bisogna altresì sottolineare che ad accrescere la credenza in fatti eccezionali contribuiscono anche alcune dichiarazioni di persone che occupano un posto di rilievo nella gerarchia ecclesiastica, come nel caso del cardinal Tedeschini che nel 1951 a Fatima disse che Pio XII aveva assistito ben quattro volte al prodigio del sole roteante<sup>84</sup>. Dal canto suo pure Paolo VI ebbe ad ammettere nel 1972 l'esistenza di « esperienze soprannaturali concesse ad alcune anime, o dei fatti prodigiosi che talvolta Dio si degnava miracolosamente inserire nella trama delle naturali vicende »<sup>85</sup>.

Analizzando i diversi fenomeni di lacrimazione (anche di sangue), descritti da Emma Bona, emergono delle costanti: i veggenti sono per lo più dei bambini, o gente adulta ma di umili condizioni; in genere la chiesa non si pronuncia ufficialmente; alle apparizioni si accompagnano altre manifestazioni singolari quali guarigioni impossibili, bagliori improvvisi, fatti inspiegabili alla luce della logica semplicemente umana.

Dalla Madonna apparsa alle Tre Fontane di Roma a quella detta del Canneto dell'Abbadia, nel Molise, è tutta una sequela di portenti, conversioni, testimonianze giurate, analisi mediche, pubblicazioni relative a miracoli, pellegrinaggi incessanti e numerosi.

La Madonnina piangente di Siracusa è quella che nella trattazione occupa il posto di maggior rilievo, anche perché è l'unico fatto verso cui abbia preso ufficialmente posizione la Chiesa cattolica. Sulla scia di questo consenso giunto dall'alto della struttura istituzionale, anche altre Madonnine, copie di quella di Siracusa, sembra abbiano fatto registrare delle lacrimazioni, per esempio ad Anagni, in Campania. In quest'ultimo caso non manca un esponente militare (presente anche altrove) che è pronto a giurare sul suo onore, a sostegno della veridicità dei fenomeni straordinari verificatisi in più occasioni. Insieme con i militari sono anche alcuni semplici sacerdoti, mentre più spesso i vescovi appaiono contrari o non si pronunciano.

Uno dei risultati più frequenti dopo le apparizioni è l'inizio quasi immediato della costruzione di un tempio sul posto. Eccezionale è quello realizzato a Siracusa per la Madonna delle lacrime. Ma proprio a proposito di questo culto in terra siciliana Emma Bona, al di là di quanto sostenuto nel libro, nutre qualche dubbio, per cui le

<sup>84</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 18.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 21.

risultano più degni di fede gli episodi di Porziano o di Montefalco che non quello di Siracusa. Altra vicenda « in un certo senso anche affascinante »<sup>86</sup> è quella di Rocca Carneta, nell'Emilia « rossa ». Qui la Madonna della Sagra piange per ore « specialmente nell'imminenza di grandi avvenimenti lieti o tristi per l'Italia »<sup>87</sup>.

In ognuno dei luoghi descritti vanno a ruba reliquie, volumetti illustrativi, medagline, foto, immaginette, che costituiscono un nuovo veicolo di comunicazione di massa anche a distanza. Sovente i pellegrini sono essi stessi i primi diffusori del fenomeno di devozionismo sfrenato, talora registrabile: nel caso della Madonna delle rose a S. Damiano di Piacenza si fa propaganda anche all'estero, in Francia, Svizzera, Austria, Germania, Stati Uniti, Filippine, Malesia. Innumerevoli sono poi i bollettini, più o meno mensili, che ampliano ancor più l'area di penetrazione dei singoli fenomeni cui sono collegati.

Gli stessi servizi radio-televisivi, pur affrontando in termini esclusivamente informativi e solo di rado in chiave critica questi argomenti, altro non fanno che fornire pubblicità gratuita a questo o quel santuario, a questo o quel veggente.

Alcuni interventi delle forze dell'ordine lungi dall'impedire la prosecuzione di taluni fenomeni servono persino di rinforzo e di convalida, come nel caso in cui esse sono incaricate di prelevare il liquido delle lacrime per farlo analizzare<sup>88</sup>. Ciò è avvenuto in casa del marinaio Enzo Alocci di Porto Santo Stefano, uno stigmatizzato quasi analfabeta che trasmette « i messaggi della Madre Celeste », quasi sempre catastrofici e minacciosi<sup>89</sup>.

Vi è tutta una stampa a larga diffusione nazionale che offre ampi spazi ad episodi portentosi. Fra gli altri si distinguono i settimanali *Gente, Oggi e Cronaca Vera*. Ai giornali fanno eco sul posto taluni sacerdoti (fautori di questo o quel miracolo) come don Setti per il miracolo della Madonna sanguinante in casa del ferroviere Miccinesi a Firenze<sup>90</sup> o come don Tomaselli<sup>91</sup>, don Aprile<sup>92</sup> e don Musciotto<sup>93</sup> per la Madonna prodigiosa di Maropati in Calabria<sup>94</sup>. Anche qui, come narra Emma Bona, non è mancata la televisione, e neppure la

<sup>86</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 50.

<sup>88</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>89</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 59.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 60.

<sup>92</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 61.

<sup>93</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 63.

<sup>94</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 64.



solita commissione d'indagine presieduta dallo stesso vescovo<sup>95</sup>, senza alcun pronunciamento ufficiale, come di frequente avviene.

La presenza di immagini piangenti anche nel settentrione offre lo spunto all'autrice per sottolineare che « siamo nel Nord, ove fanatismo, entusiasmo e sensibilità religiosa, ha manifestazioni meno esplosive che altrove »<sup>96</sup>. Eccezionale è il fenomeno che si attribuisce alla Madonna del Pilastrello a Lendinara, in provincia di Rovigo. « Il viso della Madonna quando piange si trasforma, diventa vivo. Le lacrime attraversano il vetro e quelle che escono dall'occhio destro, se non sono asciugate, scendono lungo il vetro cadendo a terra, mentre quelle che escono dall'occhio sinistro, giunte all'altezza del cuore si riassorbono ». Così si legge su un testo diffuso da un istituto religioso locale.

Molte delle notizie riferite da Emma Bona sono riprese da un altro volume, *Segno dei tempi?*, di Gabriella Lambertini (Magalini Editrice, Brescia, 1974<sup>2</sup>), la cui prima edizione è andata esaurita in meno di un anno, grazie anche ad una favorevole recensione de *L'Osservatore Romano*, in data 20 aprile 1972: « ... tutti i responsabili della pastorale si sentano obbligati a prenderlo in considerazione, se non altro per poterne informare i fedeli con conoscenza diretta di causa e non soltanto ' per sentito dire ' o con quell'aria di ' disgusto ' che più volte i sacerdoti assumono verso questi fenomeni »; « ... il nostro tempo è particolarmente indicato per una manifestazione anche forte dei carismi straordinari. Sappiamo che la Chiesa attraversa un momento difficile della sua storia. Essa è in cerca delle vie più indicate per diffondere il Vangelo in un mondo così cambiato come quello in cui viviamo. Che meraviglia perciò che il Signore voglia venirle incontro manifestandosi agli umili e ai semplici? ». Di quest'uso strumentale della cultura popolare si rende complice anche la nostra studiosa, che definisce il libro della Lambertini « la prima guida storica e spirituale dei carismatici »<sup>97</sup>. Di altre pubblicazioni, in merito a singoli fatti, su *Le lacrime della Madonna* è data notizia accurata, come ad esempio per la trattazione di un certo Cazzamalli<sup>98</sup> dal titolo *La metapsichica e le apparizioni alle Ghiaie di Bonate*. Ma l'opera di maggior spicco cui la Bona rimanda è quella voluminosa del sacerdote A. Vinciotti, *I mille santuari mariani d'Italia illustrati* (Edizione Associazione Santuari Mariani, Roma, 1960, pp. 972).

Per quanto concerne le dichiarazioni ufficiali della Chiesa Emma Bona scrive che « salvo rare eccezioni, come la lacrimazione della Vergine di Siracusa, riconosciuta dall'episcopato siculo, l'atteggiamento delle autorità ecclesiastiche sulle manifestazioni preternaturali e carismatiche è stato quasi sempre negativo »<sup>99</sup>. Ma, quasi a palese contraddizione dell'unica eccezione citata perché riconosciuta ufficialmente, più volte la nostra interlocutrice nel corso dell'indagine ha menzionato l'episodio di Siracusa come piuttosto montato e non del tutto credibile, mentre ha esaltato il valore di altri avvenimenti di fronte ai quali, come anche si rileva nel suo testo, « al di là delle analisi cliniche, delle diagnosi mediche, delle indagini e delle perizie, per confermare la validità dei fatti, resta un fattore spirituale che prescinde dalla manifestazione fenomenica. Ed è la fede, lo slancio dell'anima, la commozione che ci pervade, che fa affiorare qualche lacrima di speranza anche ai nostri occhi »<sup>100</sup>. Più importante della verifica scientifica è dunque il sentimento fideistico. Tutto il resto non ha valore o lo ha solo nel caso in cui sia convergente con le proprie opinioni. Così la Bona chiama in causa la testimonianza di un premio Nobel, lo scienziato Alexis Carrel, convertitosi al cattolicesimo in occasione di un viaggio a Lourdes<sup>101</sup> e sostenitore dell'esistenza di « relazioni di natura ancora sconosciuta, tra processi psicologici e quelli organici, [...] di cui i medici, gli educatori, i sociologi non hanno mai pensato di occuparsi e che ci fanno intravedere un nuovo mondo »<sup>102</sup>.

Dinanzi all'obiezione che « troppe Madonne piangono » la risposta della signorina Emma è: « Quando mai, dopo secoli di conclamata civiltà, siamo giunti alle aberrazioni, alla dilagante criminalità della nostra epoca, che non esita a vestirsi dei più contrastanti colori, per coprire con una larvata funzione politica i propri delitti? »<sup>103</sup>.

Avviandosi, poi, alla conclusione le pagine diventano strumento di sfogo lirico, e quasi di confessione religiosa che ripercorre le tappe di un'esistenza: « Ho sostato e contemplato tante immagini, talune appartenenti all'antologia classica dei più alti valori artistici, come a quelli dell'arte religiosa popolare, dai « capitelli » solitari nei crocic-

<sup>95</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 65.

<sup>96</sup> *Op. cit.*, p. 68.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, p. 75.

<sup>98</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 79.

<sup>99</sup> *Op. cit.*, p. 82.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, p. 86.

<sup>101</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 88-90.

<sup>102</sup> Alexis Carrel, *L'uomo questo sconosciuto*, Bompiani, Milano, 1956 (l'edizione originale in francese è del 1935), p. 164 (cit. da Emma Bona, *op. cit.*, p. 89).

<sup>103</sup> *Op. cit.*, p. 91.

chi montani, alle « Maestà » delle campagne umbre, opera di anonimi artefici che hanno trasfuso nell'affresco, nella pietra, nel legno la piena del loro sentimento, ed ho trovato qualche linea, qualche sfumatura, che mi ha concesso di penetrare sempre più nello spirito della meravigliosa creatura rappresentata. Perché grande è il valore dell'arte, quando è strumento di forze superiori, al servizio di Dio »<sup>104</sup>. La ricerca del divino è stata dunque una costante di questo personaggio, la cui vita abbiamo rivissuto, ricostruendola come modello esemplare e fortemente significativo per l'iter seguito. Lo sbocco finale della ricerca di Emma Bona è l'ingresso, « quasi furtivamente, in una chiesa »<sup>105</sup>. Ed è lì che avviene un nuovo miracolo di lacrime: « la Madre divina, nel gioco delle luci, irradianti dalla sua corona di stelle, avviate da un estremo raggio di sole, ha lasciato intravedere, come in una folgorazione, lo splendore delle sue lacrime sante »<sup>106</sup>. Un esito simile, quasi al termine di una vita interamente passata tra sollecitazioni artistiche e religiose di ogni genere, è forse scontato ma, soprattutto per quel che ci riguarda, sembra verificare a pieno l'ipotesi di lavoro da cui siamo partiti.

### Conclusione

L'azione svolta dal C.N.I.A.P. prima e da Emma Bona poi è tipica per l'inserimento, nell'ambito di dinamismi cultural-popolari, di tematiche care alle ideologie dominanti, quella politica del fascismo nel primo caso e quella mistico-religiosa cattolica nel secondo. Ciò è reso possibile sia per la forza pervasiva dell'istituzione politica e/o religiosa sia per la capacità della piccola e media borghesia di impadronirsi dell'elemento popolare per gestirlo dall'alto della propria, presunta superiorità pseudo-culturale. C'è pertanto da chiedersi di continuo chi orienti in un senso piuttosto che in un altro talune espressioni a base popolare in origine. Certi interventi spuri non sono interni alle classi subalterne, almeno come tendenze generali. Se qualcosa di profondamente diverso dalla cultura popolare autonoma arriva a mutarne i caratteri è frutto di una vera e propria corruzione indebita, perpetrata ai danni delle classi subalterne.

Con ciò non si vuol sostenere che esista una cultura popolare asso-

<sup>104</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>106</sup> *Op. cit.*, p. 98.

lutamente genuina, immacolata, non toccata o attraversata da valori e modelli anche urbano-industriali e capital-borghesi. Si vuole invece indicare in un modo specifico quali dati siano estranei, perché imposti, sovrapposti dal di fuori. Appunto da questi nascono le numerose occasioni per le classi dominanti di manipolare in senso anti-popolare, in sostanza, esattamente quelle stesse manifestazioni cultural-popolari che non inquinano, avrebbero forse valenze ben diverse.

Rispetto all'ipotesi di partenza non è del tutto verificata la differenza fra le operazioni piuttosto maldestre e manifestamente strumentali messe in atto nel passato e quelle più accorte e sottili rilevabili oggi. In effetti anche ora non mancano casi plateali di riutilizzo del popolare in chiave ideologica cattolico-borghese. L'esempio fornito dall'azione culturale di Emma Bona depone a favore d'una mancanza di soluzione di continuità tra il passato ed il presente, specialmente ove si prendano in considerazione le conseguenze di simili interventi. Nel caso dell'ex segretaria di *Lares* c'è solo una accentuazione di taluni aspetti, del resto già riscontrabili negli anni '30-'40, per quanto non resi palesi attraverso documenti, articoli, o altri « segni » lasciati a testimonianza di quel periodo. Ma soprattutto, al di là del caso individuale, non può essere sottovalutato che a livello di istituzioni esiste nel tempo una divaricazione quasi netta, almeno per certi aspetti, tra il livello politico-operativo e quello religioso-pastorale. Così, se da un lato ad un C.N.I.A.P. piuttosto attivo ed efficace subentra un E.N.A.L. più squinternato che sensibile alla cultura popolare, da un'altra parte l'atteggiamento ora titubante ora corrivo della gerarchia cattolica in Italia non è oggi sostanzialmente mutato rispetto ad alcuni decenni fa: ieri c'era padre Pio da Pietralcina, più tardi c'è stata la Madonnina delle lacrime, adesso si marcia lungo la scia dei carismatici di vario genere.

Il ricorso al popolare ha luogo in modo più eclatante nei momenti di maggior crisi o di diffusa « compressione » della realtà sociale. Ciò è vero durante il periodo della dominazione fascista in Italia ma è altrettanto verificabile sia in tempo di guerra sia quando è necessario convogliare attenzione ed interesse su temi metafisici a sostegno di posizioni ideologiche predeterminate o almeno nel tentativo di estraniare singoli e gruppi dalle « brutture » del presente per convogliarli verso le « bellezze » del soprannaturale, indicato come meta unica e assolutamente gratificante, in opposizione agli effimeri risultati materialistici, spesso votati alla violenza ed alla sopraffazione. In questo campo il dato religioso gioca tutte le sue potenzialità emozionali, spingendo masse di individui alla ricerca di sicurezze altrimenti ritenute

irreperibili. È specie in queste occasioni che l'elemento fideistico assume connotazioni più larghe, non è più riserva di caccia degli studiosi della psiche, trascende il mero dato socio-antropologico di solito piuttosto circoscritto, emerge da un quadro storico crollato ma pur sempre « fondamentale » per il momento contingente, attinge caratteri e modalità alla cui analisi neppure lo scienziato sociale più malaccorto può sottrarsi. In altri termini non è più possibile delegare l'analisi del religioso solo agli psicologi, agli antropologi o agli storici; essa è quanto mai pertinente anche per i sociologi, specialmente se vogliono indagare quel *mare magnum*, ancora inesplorato in gran parte, della cultura popolare.

Quest'ultima, in particolare, risulta palesemente inquinata, come si è visto, da orientamenti ideologici non sempre acquisiti per semplice « acculturazione da contatto » con modelli borghesi. Sono anzi piuttosto numerosi gli esempi di una intromissione voluta, studiata, mirante a creare spinte autolesioniste al di dentro della stessa situazione di subalterità: si pensi alla pratica usuale della rassegnazione, a quella non trascurabile dell'indifferenza qualunque, a quella mistificante del populismo gratuito, infine a quella largamente presente dell'isolamento culturale quale ultimo rifugio di difesa tanto velleitaria quanto ininfluenza sui meccanismi del divenire sociale.

Sia dunque che il popolare venga attaccato direttamente, sia che venga lasciato sopravvivere in condizioni di marginalità, ugualmente si opera in direzione assolutamente inversa rispetto a quelli che sono i bisogni reali delle classi subalterne. La chiave di lettura che aiuta a spiegare tali dinamiche è peculiarmente quella che tende a individuare quali siano le modalità e gli strumenti attraverso cui passa la ricerca del consenso, a livello popolare, da parte dei dominanti. Sebbene questo consenso non venga raggiunto sempre e comunque tuttavia la stessa assenza di dissenso costituisce di per sé un risultato apprezzabile per l'economia di consolidamento dello *status quo*.

Il recupero di credibilità da parte del sistema egemone trova un prezioso alleato, in particolare nei periodi di crisi, appunto nella cultura popolare, « ancora di salvezza » per le classi subalterne ma anche — ed in primo luogo — per quelle dominanti, che si appoggiano all'universo popolare per sostenere linee ideologiche altrimenti perdenti sul piano razionale: palmare a riguardo è l'esempio della mostra sull'arte religiosa popolare realizzata a Venezia in pieno periodo bellico, con la disfatta ormai alle porte. Interventi di questo genere sono realizzabili grazie al potere persuasivo del veicolo di ideologizzazione scelto, quello cioè della cultura popolare, che per la sua familiarità

con gli utenti ottunde molti dei residui di capacità critico-analitiche eventualmente ancora presenti a livello di classi popolari. Se poi il disegno di espropriazione-appropriazione del popolare è perseguito anche da un'istituzione tanto suadente e pervadente come la chiesa cattolica italiana è conseguenziale che la pressione di accerchiamento diventi insopportabile fino al punto da facilitare l'apertura di canali d'invasione lungo i quali, alla fine, riesca facile aver ragione di una cultura popolare incapace di un'autodifesa ad oltranza e dunque facile preda per il saccheggio devastatore da parte di ogni forza anti-popolare.

Parte prima *Forme e caratteri della cultura popolare*

1. Spreco, ostentazione, competizione economica  
nelle società primitive e nella cultura  
popolare: il comportamento festivo

di Vittorio Lanternari

*Premessa*

Una proliferazione di studi recenti<sup>1</sup> riguardanti distinte aree della scienza antropologica (antropologia economica, sociale, religiosa) mostra come sia giunto il momento di riprendere in esame, per un'analisi storico-culturale in senso globale, alcuni comportamenti festivi quali spreco, ostentazione, competizione economica, particolarmente frequenti sia nelle società tradizionali sia nella società occidentale industrializzata, in occasione di feste popolari pubbliche o di feste private. Il primo problema — mi sembra — è quello di individuare le radici storico-culturali di questi distinti comportamenti (analisi storico-etnologica), per poi rintracciare le linee della loro dinamica, i processi di trasformazione attraverso i differenti tipi di società, a partire dalle società primitive di cacciatori alla moderna società consumista. Implicitamente, ciò significa anche identificare, da un lato, certe costanti strutturali nella fenomenologia della « festa » e dei comportamenti festivi, dall'altro lato le variabilità rapportabili ai differenti contesti socio-economici e culturali. Nell'immensa ampiezza del tema, la modesta intenzione di questo contributo è d'offrire alcune premesse metodologiche ad un ripensamento storico-comparativo di alcuni aspetti del fenomeno « festa ».

La discussione promossa dall'antropologo Sahlins sull'economia dei popoli cacciatori e raccoglitori « primitivi » può contribuire, a mio avviso, ad un riesame storico e socio-antropologico di certi modelli di comportamento che vediamo affiorare con frequenza nelle feste popolari, pubbliche e private, anche nella moderna società capitalistica.

<sup>1</sup> Dal *Saggio sul dono* di M. Mauss (« *Année Sociologique* » 1923-1924) all'articolo di G. Berthoud-F. Sabelli, *Our obsolete production mentality: the heresy of community formations* (mscr. 1978), caratterizzati da un'impostazione globalistica che guarda ai fenomeni di « spreco » ecc. nella loro funzione e significazione sociale, religiosa, ideologica, si dispiega un'ampia letteratura nei distinti settori dell'antropologia. Riporto nelle *Note bibliografiche* i titoli principali, direttamente o indirettamente riferibili al nostro tema.

Alludo alle multiformi e appariscenti manifestazioni di « spreco » festivo fra i ceti sottoprivilegiati.

Nel 1968 usciva l'articolo-bomba di Marshall Sahlins, *La première société d'abondance* (poi sviluppato nel libro del 1972) che promuoveva una specie di rivoluzione concettuale nelle scienze antropologiche. Ne usciva la proposta di un totale rovesciamento dei criteri interpretativi riguardo alle società ritenute fino allora le più povere e d'esistenza precaria — i cacciatori-raccoglitori primitivi — e alla società industriale moderna pervenuta alla qualifica di « società del benessere », di « affluent society ». Per Sahlins i cacciatori primitivi diventano i veri esponenti della « prima società dell'abbondanza », mentre all'opposto la società industriale moderna con le sue sacche di squallore e miseria, risucchiata nel vortice dell'ideologia del produttivismo, del lavoro-merce e del consumismo, si presenta come tipica depositaria della precarietà e della fame.

La tesi di Sahlins, appoggiata su analisi statistiche delle ore di riposo, di sonno e di ozio degli abitanti rispetto alle ore di attività volte alla ricerca dei mezzi di sussistenza, parte da una considerazione essenziale: che i cacciatori primitivi consumano subito, ogni volta, il cibo procuratosi a caccia o con la raccolta, senza pensare al futuro, senza accantonare provviste. La loro condotta appare improntata, per chi giudica secondo le categorie economiche occidentali di un'economia di mercato, alla *imprevidenza* e alla *prodigalità*. È invece proprio dell'economia moderna il valore del risparmio, della previdenza, dell'accumulo, dell'investimento.

La tesi di Sahlins ha due grandi meriti: porre in discussione la nostra nozione di « abbondanza » con (implicitamente) le congiunte nozioni di sviluppo e progresso; collocare su nuove basi l'interpretazione dei fatti economici pertinenti a civiltà di autosussistenza. Tuttavia, a ben guardare, essa finisce per porre queste società in un quadro — come anche altri hanno osservato — idilliaco e paradossale.

Per di più Sahlins indebitamente generalizza, attribuendo a *tutte* le società di caccia-raccolta, caratteri riscontrati solo tra *alcune* di esse quali, soprattutto, i Pigmei africani. Infatti non mancano società di cacciatori-raccoglitori di cui si sappia che praticano, o in tempi precedenti praticassero, l'uso di accantonare provviste alimentari secondo un criterio di elementare razionalità. Per esempio i Boscimani Namib di cui ci parla il Trenk (1910) avevano l'abitudine di fare provvista di bulbi, tuberi, carni disseccate al sole, farina di locuste e di uova di formiche; alimenti ottenuti dalle donne con la raccolta o, con la caccia, dagli uomini. Le singole famiglie conservavano tali

generi entro sacchetti di pelle animale, che collocavano nella capanna o nascondevano nella corona di grandi alberi, o in grotte, in crepacci delle rocce, o perfino seppellendoli fuori della capanna in luoghi aridi (Falsirol: 107). Anche i raccoglitori californiani Kato, Patwin, Maidu, Wintu, Pomo, dei quali riferiva nel 1921 F. Krause (Falsirol: 106) seguivano l'abitudine di accantonare provviste soprattutto vegetali (farina di ghiande, castagne, frutta, radici) ma anche carne ed ossa. « Ciascuna famiglia — reca la fonte — accumula più provviste che può e in caso di bisogno ricorre ad esse senza dipendere dai doni degli altri ». L'uso di fare provviste risponde alle esigenze determinate dall'alternanza di un'estate ricca di prodotti e di un inverno sterile.

#### *Prodigalità e imprevidenza*

Ma per tornare alla tesi di Sahlins, in essa sembrano lasciati in ombra alcuni aspetti caratteristici delle culture di cacciatori-raccoglitori che fanno da significativa cornice ai loro comportamenti da lui segnalati circa il consumo dei cibi. E ciò si riferisce anche ai Pigmei Bambuti per i quali la foresta si presenta come generosa elargitrice di risorse alimentari. Turnbull parla, certamente, di « generosità della foresta » a proposito dei Bambuti. Anche Schebesta prima di lui, e W. Schmidt, osservavano che « la selva offre in continuità il cibo necessario »: e ciò sia ai Pigmei Bambuti, sia alle popolazioni pigmoidi dell'Asia viventi nelle foreste (Falsirol 1955: 105). Ciò non esclude peraltro il fatto — secondo me rimarchevole — che tutte le società cinegetiche fanno, del cibo, centro di cure, preoccupazioni e ansie (Godelier 1977: 365) che coinvolgono l'intero loro mondo di idee. Mitologie, leggende, racconti di carestie, rituali di incremento delle specie alimentari, riti propiziatori di caccia, offerte primiziali post-venatorie, divieti alimentari e rinunzie rituali istituzionalizzate; l'obbligo di ripartire i prodotti della caccia tra tutti i membri della banda e quelli della raccolta tra i componenti della famiglia nucleare: tutto sta a dimostrare che il cibo, presso queste società tecnologicamente povere, si carica di un valore etico-sociale, religioso, simbolico, esistenziale che va al di là della sfera economicistica e che impegna l'intero sistema etico-ideologico. Pare dunque inadeguato e fuorviante giudicare il comportamento di queste società, quanto al consumo degli alimenti, semplicemente come segno di « prodigalità » e « imprevidenza », senza chiedersi che cosa c'è dietro questa apparente prodigalità

e imprevidenza: quali sono le motivazioni razionali d'una condotta apparentemente irrazionale.

Allora ammetteremo che l'apparente prodigalità e imprevidenza, e insieme le suddette multifornite cautele e rinunzie rituali, e i racconti mitologici attinenti all'importanza del cibo, l'offerta primizia agli spiriti superiori e la collettivizzazione del prodotto, tutto ciò forma un complesso di atteggiamenti che va preso e compreso in blocco; e che esso richiede una spiegazione positiva e non può ridursi a meri fattori negativi d'irrazionalità, d'irrecuperabile « diversità », d'alienazione. Per una spiegazione soddisfacente, non possiamo fare a meno di riferirci all'aleatorietà sostanziale delle fonti di vitto, all'insicurezza e pericolosità dell'attività venatoria, agli imponderabili delle condizioni di clima, stagioni, ambiente, salute. Lo stesso Turnbull fa notare, per i Pigmei Mbuti, che « la produzione di un cacciatore isolato è troppo incerta per assicurare un approvvigionamento regolare. La costituzione in gruppi più numerosi di cacciatori, o di équipes di cacciatori, riduce i rischi di scarsità » (Turnbull: 158-179; Meillassoux: 75). Soprattutto l'istituzione della ripartizione del prodotto ratifica e sancisce la socialità dei diritti in rapporto alla socialità delle obbligazioni fra i partners della banda. La socialità ha la sua ragion d'essere, come strategia per affrontare la scarsità e/o la precarietà. Alla quale precarietà si fa fronte, sul piano più direttamente operativo, con la mobilitazione coercitiva e frequente dell'attività venatoria.

In effetti la ricchezza delle manifestazioni magico-religiose e cerimoniali con le quali ogni reperimento di selvaggina è celebrato, e che presiedono al suo consumo comunitario — si pensi al rituale Molimo dei Pigmei Mbuti (Turnbull), ai riti totemici d'incremento degli aborigeni australiani (Elkin: 149-50, 189-93), alla magia di caccia dei Pigmei e dei Boscimani (Schebesta 1948: 85 ss.; 1950: 110 ss.) — sanziona il fatto che il cibo qui si veste d'un complesso significato socializzante e simbolico. E questo s'intende precisamente come risposta a-, e come difesa da condizioni di precarietà esistenziale che sovra-stantano la società nel suo insieme.

È da ricordare che in queste società l'idea di abbondanza, di ricchezza e di buona sorte del cacciatore coincide con l'idea di protezione divina. Wachtel scrive: « Non dimentichiamo che per costoro l'uomo ricco è un protetto dagli dei, guai a lui se non spartisce con loro ». Ciò significa che il rapporto uomo-cibo, nell'ideologia corrente, dipende dal più ampio rapporto fra l'uomo e le potenze sovrumane, e che quest'ultimo è un complesso rapporto di reciprocità, per cui l'uomo deve dare un'offerta, deve dividere con gli altri uomini, deve

rispettare una serie di obblighi etico-sociali per ottenere la garanzia della buona sorte futura. Tali obblighi etico-sociali costituiscono i modelli di comportamento tradizionali, e sono precisamente caratterizzati, in vari casi, da un'apparente (per noi occidentali) « anti-economicità ». In questo senso essi rispondono ad una diversa maniera di affrontare e risolvere i problemi della sussistenza e dell'esistenza. Costituiscono uno stile di condotta economica diverso da quello prevalente nella società individualistica, accumulatrice, « previdenzialista » a cui noi apparteniamo. Tuttavia sia ben chiaro: la « diversità » cui ci riferiamo e di cui ci proponiamo di discernere il senso e le motivazioni originarie non deve essere intesa né in senso meccanicistico — come demarcazione netta fra due categorie di culture e di mentalità, arcaica e moderna —, né certamente come dato razzialmente determinato. Fatto sta che, come ho sopra accennato, non mancano nelle società cinegetiche esempi da cui si dimostra che esiste tra di esse, sia pure in misura indubbiamente più ridotta rispetto alla norma delle civiltà « moderne », l'attitudine e la capacità di provvedere a un certo « risparmio » delle risorse eccedenti, in vista di tempi di scarsità. Comunque, prevalente è tra esse l'atteggiamento opposto, che noi possiamo provvisoriamente chiamare « anti-economico », ed esso si manifesta in più modi.

Il primo elemento per così dire « anti-economico » è l'offerta agli spiriti, o meglio al signore degli alimenti. Di questo, Sahlins non parla, probabilmente anche perché il suo autore-informatore, Turnbull, non ha riscontrato la presenza di questo rito, osservato prima di lui da vari altri autori (Lanternari, 1976: 357-374). Così Sahlins finisce per trascurare l'intera cornice religiosa che dà senso alla « prodigalità » e alla « imprevidenza » che egli rileva, e che costituiscono le altre due tipiche manifestazioni (per così dire) « antieconomiche ».

Se ora vogliamo capire qualcosa circa il contesto e i fattori che stanno all'origine di questa somma di comportamenti « anti-economici », è opportuno rifarsi alla particolare temperie socio-culturale e psicologica entro cui essi si effettuano, ed in quale struttura economica si situa tale temperie. Quanto alla temperie, da vari elementi essa pare potersi caratterizzare come quella della « festività ». Alcuni autori come Godelier, Meillassoux, Wachtel, René Valeri hanno colto alcune componenti culturali costitutive — a ben vedere — d'un complesso, che ha tutti i caratteri della « festività ». Ma prima di analizzare i tratti specifici che concernono il momento del consumo del cibo tra le società cinegetiche, a questo punto ci chiediamo quali siano, secondo una prospettiva antropologica assai generale, le com-

ponenti che caratterizzano la « festività » in quanto tale. Ci chiediamo, in altri termini, quali invarianti di forma, di significato e funzione si ritrovino, in generale, nella struttura dell'esperienza e della istituzione « festiva », come suoi tratti distintivi e imprescindibili. Si potrà così meglio caratterizzare, con riferimento alle società cinegetiche, il momento del consumo del cibo come esperienza culturalmente segnata da precisi e complessi elementi di « festività ».

### *La struttura della festa*

In generale, noi pensiamo che le componenti essenziali che definiscono la struttura della « festa » siano almeno quattro, cioè: la *socialità*, la *partecipazione*, la *ritualità*, e l'*annullamento temporaneo e simbolico dell'ordine*. La *socialità* viene espressa in una serie di pratiche istituzionali ricorrenti nel tempo di festa tra le più varie società e ai più diversi livelli di cultura. Si pensi alle pratiche di doni e scambi messe in atto nelle occasioni festive; alle visite e ai trattenimenti tra famiglie, tra vicini e ancor più tra gruppi di persone solitamente isolate; si pensi alla tregua dei conflitti e (nelle società tradizionali) di guerra; alla liberazione di prigionieri; al clima d'apertura verso incontri sessuali, fidanzamenti e matrimoni; alla solidarietà fra gruppi, quartieri, ceti sociali per altro verso contrapposti e in competizione. Sono tutti elementi che esprimono e attuano la *socialità*. La *partecipazione* è espressa, oltre che nelle forme suddette, nel recupero emozionale del momento ludico e di disimpegno organizzato, contrapposto all'impegno utilitaristico della quotidianità. La festa include una molteplicità di manifestazioni a carattere ludico e/o rituale, quali rappresentazioni drammatiche, spettacoli, processioni, giochi, gare e competizioni pubbliche, danze, canti, cori e trattenimenti musicali. Tutto ciò dà vita alla partecipazione attiva d'un pubblico che non è solo spettatore, ma protagonista dell'azione festiva, mentre l'iteratività delle azioni e delle rappresentazioni conferisce all'insieme il carattere di *ritualità*.

Infine la festa si caratterizza strutturalmente per il suo significato di *antiquotidianità*. Questa « antiquotidianità » ha il valore di liberazione simbolica dalle varie negatività dell'esperienza ordinaria, di simbolica attuazione di una condizione millenarista desiderata, di scavalcamento dell'ordine corrente e riattuazione di una primigenia e mitica condizione pre- o meta-storica, definitivamente mitica (Brelch 1976: 30; 1979: 160). Perciò, se ci chiediamo quale sia la struttura

*antropologica* della festa, o meglio della festività in qualunque sua manifestazione, potremo condensarla in questi quattro elementi: il valore della *socialità*, l'*atmosfera della partecipazione*, la *dimensione del rito*, il *simbolismo dell'antiquotidiano*. Su questa struttura si regge la funzione del momento festivo: che è quella, in ogni caso, di *fondazione* d'una realtà e condizione esistenziale desiderata, esorcizzando, su un piano simbolico-rituale, tutta la negatività accumulata e patita.

Tornando ora a considerare i comportamenti suaccennati in vigore tra varie società cinegetiche e facenti capo a manifestazioni di « spreco », « prodigalità », « imprevidenza », formuliamo l'ipotesi che tali comportamenti possano interpretarsi nel quadro dei fenomeni di « festività ». Secondo la nostra ipotesi, le manifestazioni di « spreco » istituzionalizzate intendono esorcizzare la precarietà e aleatorietà della esistenza e intendono fondare, su un piano simbolico-rituale, una condizione esistenziale di pienezza e abbondanza per tutti. Certamente in questo contesto socio-culturale ed in questa temperie psicologica assumono significato gli altri numerosi tratti istituzionali che contraddistinguono il consumo del cibo. Essi sono: la ripartizione del prodotto — che attua e sanziona il valore della socialità —; il suo consumo istantaneo — che rende attuale la partecipazione collettiva o della famiglia —; la dimensione rituale applicata al pasto che, come ricorda Godelier (1976: 60), diventa un festino seguito da danze e canti (in onore della foresta nel caso dei Mbuti) non senza (è il caso di aggiungere, almeno fino a tempi conosciuti) l'offerta primizia alle potenze sovrumane. « Questa della caccia è una giornata a lettere di fuoco per tutti — dice Van der Bergh a proposito dei Pigmei — Essi festeggiano la preda banchettandovi per settimane » (Van der Bergh 1969: 243).

A ben vedere possiamo dunque cogliere, nella prassi e nell'ideologia dei cacciatori primitivi in relazione all'ottenimento e al consumo del cibo, la prima esemplificazione di un atteggiamento « festivo ». Qui troviamo per la prima volta, in forma chiara, riunite le componenti strutturali e funzionali di quell'istituto culturale che è la « festa », nella sua complessa significazione economico-etico-sociale-religiosa. Particolarmente importante ci sembra che, fin da questo livello, *la festa si pone come espressione ritualizzata di esigenze e aspettative precarie; come immagine speculare e alternativa della negatività collettivamente condivisa e paventata: come momento augurale d'una realtà tutta propizia*. In certo senso i contenuti del momento festivo possono fare da spia, se ve ne fosse bisogno, di quanto di negativo e



precario passa nelle esperienze esistenziali comuni. In questo senso prodigalità, imprevidenza, spreco istituzionalizzati scoprono la loro natura più vera. Essi sono l'ingrediente festivo immancabile, effimero e surrogativo della precarietà e della miseria costitutiva. Lo spreco rituale è l'antitesi momentanea, drammatizzata, carnevalesca d'una realtà dura e persistente. Ne vuol essere anzi un antidoto, una vaccinazione magica. In una società dall'esistenza precaria la prodigalità, il consumo imprevidente, lo spreco diventano requisiti e condizioni culturali della sopravvivenza, altrettanto irrinunciabili e necessari quanto quello della produttività.

Il momento della festa dunque si lega, fin dalle sue manifestazioni primarie ed embrionali, alle esperienze di precarietà esistenziale di società al limite di sussistenza. E si presenta come il corollario, come l'espressione e anche come forma di riscatto simbolico-rituale, da tale precarietà e dal senso di dipendenza, implicito in essa, da potenze superiori dominatrici.

#### *Lo spreco festivo*

Corrispondentemente, il momento dello spreco festivo si pone come contrapposto culturale d'una precarietà che accompagna lo svolgimento della normale attività volta al sostentamento. Lo spreco festivo vuole affrancare la comunità, in un momento d'intensa partecipazione e coesione, dalla minaccia d'insicurezza del vivere quotidiano. Si può dire che la prodigalità, l'imprevidenza, lo spreco propri delle occasioni festive agiscono psicologicamente sulla comunità dei partecipanti secondo la dialettica *sensatamente irrazionale* del « come-se ». Essa fonda una condizione *momentaneamente* propizia, « come-se » essa dovesse *permanentemente* durare. È la dialettica del mito-rito. È la dialettica che ripara dall'ansia, periodicamente, e riapre l'uomo all'impegno della dura quotidianità. Dunque quel che tra i cacciatori primitivi pare come prodigalità-imprevidenza, e che a dir vero è semplicemente un istituto di istantaneo consumo collettivo del prodotto, senza residui, costituisce uno dei tratti primari dell'esperienza di festività nei suoi stadi culturali più arcaici.

Dobbiamo precisare a questo punto — in rapporto a quanto stiamo per dire — che la prodigalità festiva, fra le società cinegetiche primitive, è una prodigalità generalizzata, di tutti per tutti. Ognuno ne beneficia, individui economicamente attivi e inattivi, in vista di una reciprocità anche essa generalizzata e procrastinabile.

C'è da chiedersi, a questo punto, in quale senso e per quali pro-

cessi psicologico-sociali la pratica festiva, con il suo simbolismo mitico-rituale, assuma una propria efficacia operativa; in qual senso l'abbondanza simbolica si configuri come — e diventi essa stessa — abbondanza effettiva, per coloro che alla festa partecipano. Diremo, in proposito, che esistono tendenzialmente due tipi d'interpretazione a proposito dell'efficacia catartica e operativa del mito-rito: una psicologista, l'altra sociologico-funzionalista. La prima può essere rappresentata dalla tesi di Ernesto De Martino, che attribuisce al complesso mitico-rituale del « come-se » un ruolo autonomamente catartico, vedendo in esso il momento sintetico di esorcizzazione della negatività sperimentata e di liberazione verso i valori dell'operosità laica. L'altra interpretazione sottolinea il contesto sociale del rito (e del mito). Secondo l'interpretazione sociologico-funzionalista è precisamente dal contesto sociale, ossia dalla partecipazione comune e societaria al rito, che scaturisce il suo potenziale catartico. Secondo questa interpretazione, che non possiamo non ritenere efficace nel nostro caso, il simbolo dell'abbondanza attuato con lo spreco rituale si carica di efficacia catartica in quanto esso coinvolge la comunità dei partecipanti. La prima interpretazione ha il suo grave limite nel fatto che essa trascura il momento socializzante del mito-rito. La seconda peraltro non sembra idonea a spiegare la complessità dell'azione rituale senza tener conto del suo momento simbolico strettamente congiunto con quello sociale-partecipativo nel conferire all'azione rituale la sua efficacia catartica. A nostro avviso dunque si deve tener conto della contestualità delle funzioni socializzante e simbolica nel considerare la potenzialità catartica inerente al momento festivo. In altri termini il banchetto comunitario, la ripartizione di cibarie nella festa, la dissipazione di cibi nel momento festivo con il suo contrapposto complementare dell'attività e dell'ansia volte alla sussistenza nel tempo ordinario, l'orgia alimentare d'un breve momento con il suo contrapposto di una lunga durata d'incertezza e di attesa di beni di sussistenza prima e dopo di essa: tutto ciò forma il contesto d'una pratica sociale dagli effetti contestualmente socializzanti e catartici. La cerniera che congiunge tra loro i due risultati — socializzazione e catarsi — si può agevolmente riconoscere in un principio dinamico che regola, nelle società comunitarie, non solamente i rapporti interpersonali di scambio (Mauss), ma l'intera pratica sociale (Berthoud-Sabelli). È il principio per il quale la pratica di spreco simbolico produce ricchezza in termini di valori comunitari. I valori comunitari, a loro volta, conferiscono al simbolismo dello spreco una consistenza e una concretezza tali ch'esso si configura, ed è sperimentato, come vera abbondanza.

Sull'istituto della ripartizione e distribuzione del cibo nelle società cinegetiche, e sul suo effetto socializzante, è stato già detto molto e da numerosi autori. Elman Service sottolinea la funzione socializzante e anticompetitiva della ripartizione del cibo. « Il cibo — scrive — nelle società primitive (venatorie) ha la funzione d'intensificare la sociabilità piuttosto che di creare frizione e competizione. La regola della ripartizione fa parte del sistema e dell'etichetta al punto che, anche quando il cibo scarseggia e la fame punge, la generosità prevale sugli egoismi e ciò semplicemente perché il mantenimento e il rafforzamento dei legami sociali è di primaria importanza presso le società rudimentali » (Service 1966: 30). René Valeri (1977: 348) ribadisce: « In molte società di cacciatori la divisione della selvaggina con gli altri membri della società è obbligatoria [...] La precarietà e l'aleatorietà della produzione domestica [...] sono compensate in parte dalle regole della mutua assistenza ». Godelier anche più dettagliatamente sottolinea la portata della distribuzione del cibo. « Il prodotto della caccia e della raccolta — scrive — è suddiviso fra tutti i membri del gruppo, abbiano partecipato alla caccia o non siano più in grado di farlo [...] In queste società predominano la spartizione, la reciprocità, la solidarietà [...] I membri di un accampamento si dividono il cibo, o muoiono di fame insieme [...] Il prodotto della caccia è diviso fra tutti i membri della banda, i prodotti della raccolta sono distribuiti in seno alla famiglia » (Godelier 1977: 365-66). Meillassoux fa eco dicendo: « Tra i cacciatori Mbuti il prodotto della caccia o della raccolta è suddiviso alla fine d'ogni impresa, anche se questa ha avuto carattere individuale. Le cose prese collettivamente sono ripartite tra tutti i membri della banda secondo regole variabili, ma la principale è quella di assicurare la sussistenza a tutti. E quindi Meillassoux precisa: « La circolazione dei prodotti avviene secondo un circuito corto e diffuso: dal gruppo di cooperazione dei cacciatori il prodotto collettivo è diviso e restituito individualmente a ciascuno dei partners attraverso l'istituzione della ripartizione ». Ma il valore del cibo come strumento di comunicazione sociale e quindi come ricchezza non-materiale risalta nelle osservazioni seguenti: « Le società di autosussistenza si basano su un'infrastruttura materiale debole che dà, in proporzione, un'importanza più grande ai fenomeni intellettuali [...] La circolazione dei beni si elabora con il pretesto di un fenomeno non-materiale » (Meillassoux 1975: 67, 70).

Messa così in rapporto la ripartizione materiale dei cibi con il principio di scambio non-materiale di diritti/doveri che produce la coesione sociale e costituisce l'essenza dei valori non-materiali su cui

si regge l'esistenza comunitaria, risulta chiaro che ogni esperienza di « abbondanza » o « scarsità » è condizionata, presso le società più povere, dal principio etico-sociale della collettivizzazione del prodotto e dalla funzione social-religiosa annessavi. Il che ci consente di prendere distanza dall'equivoca formula proposta da Sahlins, che ha il torto di misurare la cosiddetta « abbondanza » o « ricchezza », pertinente alle società più primitive, in termini riduttivamente materialistici, e in una prospettiva paradossalmente idilliaca. Il fondamento essenziale della relativa « abbondanza » sta proprio nella collettivizzazione dei cibi raccolti dalle donne o ottenuti a caccia dagli uomini. Ciò vale anche se le regole di suddivisione variano da gruppo a gruppo, a seconda dell'entità della selvaggina ottenuta<sup>2</sup> e in rapporto alla elastica e periodica composizione della banda. Infatti quest'ultima non è un'unità sociale fissa ed autonoma, ma è un gruppo di membri riuniti per un periodo e occasionalmente suscettibile di suddividersi in gruppi minori o di aggregarsi con altri gruppi in unità maggiori (Moruzzi).

#### *Società e natura*

Ma v'è anche un altro piano di rapporti per cui il simbolismo dello spreco rituale acquista una sua operosità ed efficacia oggettiva. È il piano dei rapporti comunicativi fra la società e la natura/ambiente da cui essa trae la sua sussistenza. Infatti anche su questo piano nella società comunitaria vige un rapporto fondato sul principio dello scambio e della reciprocità. In base ad esso, per ottenere bisogna dare, per ottenere molto bisogna dare molto. Abbondanza reclama abbondanza. Il consumo istantaneo e dissipatorio di cibo dopo ottenuta la selvaggina, o presso le società coltivatrici l'orgia alimentare dopo il raccolto, si configura come un'abbondanza vistosamente e pubblicamente ostentata. È un momento importante, nella dinamica dello scambio e della comunicazione fra società umana e natura ambientale: è il momento della presentazione (simbolica) del « dono » (perciò è abbondanza), e trova il suo posto tra un « pre-dono » oggettivamente fruito (il cibo ottenuto) e un « contro-dono » sperato (altro

<sup>2</sup> Oltre agli autori e luoghi citati, per i Boscimani cfr. R. Lee, 1972: 348-9; L. Marshall 1961; per i Pigmei Bambuti cfr. C. Turnbull, 1965: 19, 149, 158; per gli aborigeni del Kimberley (Australia), cfr. P. M. Kaberry, 1959: 27; per gli aborigeni Walbiri dell'Australia Centrale cfr. Meggitt, 1962: 52; per gli Eschimes cfr. Damas, 1972; Birket-Smith & De Laguna, 1958; M. Mauss, 1904-5.

cibo atteso in futuro), ossia tra due « abbondanze », una già scontata e l'altra auspicata. È proprio in questa dinamica e per suo tramite che si costituisce una sorta di garanzia del contro-dono adeguato, dell'abbondanza futura. Cosicché la natura, in questo modo « socializzata » in un sistema di reciprocità, è indotta a entrare come soggetto di un movimento di scambio reciproco, e come controparte nel rapporto donatore-donatarario. Lo spreco (= dono) agisce in maniera che la natura risponda alla società donatrice (= sperperatrice) in misura adeguata all'entità del dono (= sperpero).

In questo senso assume un suo significato equipollente lo sfoggio pubblico del prodotto, ordinariamente praticato nelle feste annue del raccolto fra società coltivatrici (Lanternari, 1976). Il significato anche in tal caso è quello del dono vistoso e simbolico, messo in mostra come impegno e a garanzia di un contro-dono adeguato, seppure asimmetrico. Che si tratti infatti d'un contro-dono asimmetrico può argomentarsi dal fatto che lo scambio avviene tra una natura che produce (« dona ») in *modi* concreti e in *misure* collettivamente fruibili, ed una comunità che offre (« contro-dona ») in *modi* simbolici (con offerte, libagioni, sacrifici, ostentazione pubblica), ed in *misura* rappresentativa. Ma l'asimmetria del rapporto donatore/donatarario (società/natura) trova un correttivo nella solennizzazione del momento comunicativo, e cioè nella festa con la sua partecipazione, socialità, ritualità.

Lo sperpero festivo può configurarsi pertanto in una prospettiva dinamistica dei rapporti fra società e natura, come « dono » della comunità, a riconoscimento del « pre-dono » ottenuto (il prodotto attuale) e a premessa-garanzia del contro-dono aspettato.

### *Feste popolari in Occidente*

Ora voltiamo pagina e consideriamo alcuni aspetti delle feste popolari tradizionali nell'ambito della società moderna e borghese, in casa nostra o altrove nel mondo occidentale. Guardiamo in particolare ad uno dei modelli di comportamento tra i più frequenti e usuali in coloro che partecipano attivamente a una festa. Troviamo che prodigalità, imprevidenza, sperpero, tornano come tratti dominanti nella maggior parte dei casi: spesso in misure anche più sconcertanti se commisurate alle categorie economiche tradizionali del mondo borghese, improntate a cauta oculatezza, ad equilibrio razionale e a un programmato risparmio rispetto a spese non immediatamente gratifi-

canti e utilitaristiche. (Prescindiamo, in questo momento, dai recenti sviluppi dell'ideologia consumista). Abbiamo visto famiglie contadine e operaie non preoccupate (apparentemente) di indebitarsi in misura compromettente per festeggiare un battesimo o un matrimonio. Abbiamo notato in tale occasione inviti estesi a un numero quanto più grande possibile di parenti, vicini, conoscenti, pur di tenersi all'altezza della « condizione festiva » e pur di « fare degna figura » rispetto agli altri. Abbiamo visto nelle festività patronali di paese, nei pellegrinaggi votivi ai santuari, processioni con labari ricoperti di vistose banconote offerte dai fedeli, candele giganti donate dai fedeli alla chiesa, ex-voto di metalli preziosi, doni, somme di denaro offerte con profusione dai partecipanti, e in particolare dai ceti più poveri. Abbiamo visto allestire carri decorati o altre elaborate strutture monumentali, con decorazioni sontuose — « ceri » di Gubbio, « gigli » di Nola, « torelli » della Madonna dell'Arco, ecc. — destinate a fare sfoggio di ricchezza e magnificenza in processione e in pubblica piazza. Tutto ciò con seri sacrifici di fedeli spesso in difficoltà economiche, altre volte con la partecipazione di individui e gruppi di censo più alto; e perciò — come stiamo per dire — con significati ed effetti differenti caso per caso. Ma queste non sono che esemplificazioni d'una diffusa e tenace tradizione legata all'esperienza festiva: la tradizione di una prodigalità, di uno « spreco » festivo istituzionalizzato.

Notiamo subito che qui alla prodigalità e allo spreco generalizzati — di tutti e a beneficio di tutti (penso alle collette, alle questue, ai contributi comunque anonimi e intesi a promuovere la festa con magnificenza e dunque in modi per tutti gratificanti) — si assommano, saldamente intrecciate, iniziative di prodigalità (doni, offerte, contributi) ad opera di individui singoli, con sensibile dose di ostentazione personale e spesso in forma di *competizione*. In breve, se c'è uno « spreco » — quello generalizzato — che esprime e celebra una solidarietà comunitaria e rappresenta il momento socializzante e aggregante, c'è anche uno « spreco » dal segno opposto. È quello ostentato da individui singoli, e competitivo. Questo esprime il momento d'incrinatura della solidarietà comunitaria, l'affermazione e il collaudo d'una superiorità e d'un prestigio di classe, ovvero la risposta di chi, nella sua subalternità, vuol mostrare, o fingere di stare alla pari. Certo i due momenti sono inestricabilmente congiunti, e possono facilmente convergere in un'unica azione oblativa, sì da non poterli considerare separatamente. Ma storicamente i due atteggiamenti trovano la loro prima matrice in due distinte fasi sociali e culturali, come l'analisi antropologica comparata può dimostrare.

*La solidarietà ritualizzata nelle società primitive*

Il momento aggregante di solidarietà ritualizzata appartiene in origine, come già detto, al livello più arcaico delle società venatorie. Tra queste società la funzione socializzante si esprime in particolare attraverso il prodigo, istantaneo, imprevedibile consumo collettivo del prodotto. Se passiamo a considerare le società primitive di coltivatori e allevatori, ritroviamo presente in esse, come eredità delle civiltà della caccia, la funzione socializzante, simbolica e sacrale annessa al consumo cerimoniale del prodotto. Anzi caratteristica, in questi contesti, è l'istituzione dell'orgia alimentare. Essa viene a contrassegnare particolarmente la celebrazione del raccolto tra i coltivatori, e la celebrazione dei nuovi nati del gregge fra gli allevatori. Inoltre conviti con dispendio di prodotti e sacrificio collettivo di animali contrassegnano varie circostanze d'interesse collettivo. Tuttavia un banchetto festivo assai rilevante nelle società coltivatrici si colloca a conclusione d'un ciclo agrario, in un contesto di rifondazione simbolica e augurale del nuovo ciclo. Esso è accompagnato dall'offerta delle primizie ai morti. Il banchetto festivo tra gli allevatori è contrassegnato dal sacrificio di animali allevati. In tutti i casi si ripete la vecchia tradizione d'un consumo generoso, senza risparmio. Non per nulla si parla di orgia alimentare: forma tipica di condotta « sperperatrice ». Dunque anche qui siamo di fronte a manifestazioni apparentemente « anti-economiche », che però — di fronte al perdurante carattere precario del sistema di vita — fungono da *fattore socializzante e fondante*, in senso augurale, e da momentaneo superamento delle strettezze del vivere.

Ma la festa delle società di coltivatori, allevatori e comunque gerarchizzate rivela, unita e contrapposta alla funzione aggregante, una opposta funzione. Essa ritualmente statuisce e sancisce la stratificazione delle classi, la gerarchizzazione dei ruoli. In essa e attraverso essa si formano ed emergono le gerarchie sociali che indicano personalmente la festa e figurano come stipendiatori di essa. La festa diventa lo strumento e la via di ascesa d'individui che ambiscono a emergere socialmente per prestigio personale. Nelle feste di società di coltivatori, allevatori e di società a economia comunque complessa, si fa strada l'elemento differenziante, classista, individualista. E questo si contrappone alla tendenza univocamente coesiva delle feste delle società tradizionali venatorie. Lo spreco tende a diventare ostentazione. La solidarietà s'interrompe nella competizione.

Certo con la festa e dentro la festa si ristabilisce anche un'unificazione sociale. Ma nelle società post-venatorie essa passa attraverso una

procedura articolata e dialettica. Avviene che la classe, i gruppi, gli individui emergenti ricevono e accumulano il tributo di prodotti dal popolo, ne dispongono e in parte lo ridistribuiscono al popolo. Così nasce, e viene sancita nel cuore della festa, una *chieftainship*, *chefférie* o pseudo-aristocrazia. Questa costruisce il suo ruolo, la sua autorità e il suo prestigio sulla propria capacità organizzativa e sulla funzione di accumulo-ridistribuzione di beni (di prodotti) operata nella stessa festa. Il consumo collettivo che segue, la generosa orgia alimentare festiva, segna il riconoscimento del ruolo e del prestigio sociale della *chieftainship* dominante, e del ruolo subalterno del popolo. Ma tutti, comunitariamente, partecipano alla fruizione del prodotto. Insomma la coesione comunitaria è ribadita, attraverso un rapporto di sudditanza, pur esso cerimonialmente ribadito.

*Dalle società primitive alla civiltà industriale*

Anche in questo caso quel che noi giudichiamo — secondo il nostro etnocentrismo economicistico — come prodigalità e spreco, è destinato, in fondo, a produrre un bene sociale. Infatti anche qui lo spreco viene a sanzionare il valore della coesione comunitaria, attraverso una « redistribuzione » del prodotto secondo linee tradizionali. È la riprova che in tutte le società tradizionali, e in breve nelle società viventi in regimi d'esistenza precari, i bisogni che noi definiamo autonomamente come « economici » interagiscono strettissimamente con bisogni che noi definiamo come etico-sociali e social-religiosi. Possiamo opportunamente riprendere, qui, quanto affermano Godelier e Garanger circa la vera immagine delle società « primitive »: « L'immagine delle società primitive viventi solo per la sussistenza si offusca e scompare » (1973: 219).

Caratteristiche strutturali analoghe a quelle indicate per le società « primitive », e inerenti al momento festivo, noi le ritroviamo, dunque, concentrate e stratificate nelle feste popolari dei ceti sottoprivilegiati di casa nostra, e in genere nell'ambito della civiltà industriale moderna. Ma il momento ostentativo e competitivo — individuale e di classe — trova la sua prima radice nel processo di gerarchizzazione sociale. « L'ostentazione, osserva Meillassoux (1975: 80), suppone l'esistenza d'un modo di circolazione dei beni che permetta l'accumulazione di alcuni di questi tra le mani d'una categoria sociale dominante e privilegiata. Suppone inoltre una struttura gerarchica lungo la quale si attua questa circolazione di prestazioni. Suppone infine una forma di controllo sulla produzione e sulla circolazione ».

Lo spreco organizzato nelle feste popolari ha una prima funzione immediata: di produrre un bene sociale in termini di coesione ritualizzata; una coesione che si attua, nelle società complesse e stratificate, attraverso un doppio processo che ratifica diversità e antagonismi di classe e poi li reintegra in unità. L'altra funzione è quella di annullare e rovesciare, secondo una periodicità ciclica e in termini simbolico-rituali, la negatività e precarietà dell'esistenza ordinaria.

### *Festa, società e cultura*

Ci è consentito, a questo punto, di trarre alcune generalizzazioni circa il rapporto tra « festa », società e cultura, e circa la dinamica storica del momento festivo. In generale il momento festivo si presenta come struttura portante nella dinamica socioculturale del vivere comunitario, dalle più arcaiche forme di civiltà, fino al livello della società dei consumi. Nella festa v'è una funzionalità costante ed essenziale, in quanto essa è un istituto culturale alternativo rispetto alla quotidianità con i suoi fattori negativi e alienanti. Millenaristicamente, la festa esprime un mondo desiderabile e, per il periodo circoscritto della sua durata, attraverso il simbolismo del gioco rituale, annulla le negatività dell'esperienza ordinaria.

Tuttavia c'è una dinamica storica, sociale e culturale che induce cambiamenti e stratificazioni nei contenuti e significati della festa, in relazione al processo di trasformazione delle condizioni generali della società. Contenuti e significati si adeguano alle esigenze e alle aspettative particolari e del momento, pur entro le costanti della struttura su delineata, della funzione integrativa e del significato alternativo.

### *Dinamica della festa*

In quanto alla dinamica storica e culturale, un suo momento significativo è dato dalla trasformazione che la festa viene subendo nella società contemporanea. Alludo al formarsi di nuovi tipi di feste, come risposta alternativa all'ideologia alienante diffusa dalla civiltà dei consumi e dalle forze economiche che la promuovono. Possiamo ben dire che spreco, ostentazione, competizione — già contrasegni del momento festivo « eccezionale » — con la civiltà del consumismo e delle multinazionali si trasformano in bisogni ordinari irrinunciabili. Sono portati a livello della quotidianità e imposti come valori domi-

nanti. Ma questi bisogni, artificialmente diffusi dalla pubblicità e dai mass media, operano una lenta e insidiosa azione dissocializzante, disgregativa, alienante.

L'ideologia che accompagna il modo di produzione produttivista/consumista ha introdotto una velleitaria utopia: quella di un vivere in festa continuativo, accreditando il mito tecnologico/edonistico dell'abbondanza e del godimento facile e perenne, risolutori d'ogni problema: il mito d'una nuova età dell'oro generalizzata. In questa ideologia i fattori spreco, competizione, ostentazione non si commisurano più ai momenti eccezionali, emergenti e partecipativi della festa; bensì si prolungano per l'intero arco della quotidianità, per ogni suo istante, individualmente e in privato (Baudrillard, 1976).

Lo « spreco » vigente come *leit-motiv* dominante della odierna società dei consumi rappresenta l'estremo sviluppo e il corollario ideologico del modo di produzione capitalista. Esso è la diretta espressione d'un sistema che agisce, tramite la pubblicità ed i mass media, su impulsi irrazionali collettivi inducendo la massa a far propria e interiorizzare l'ideologia del « prestigio » propagandata come valore assoluto. Così lo « spreco » qui assume il carattere di ideologia individualista, condivisa da un'intera collettività, divenuta inconsapevole oggetto di sfruttamento e di manipolazione da parte degli organismi plurinazionali dell'industria tecnologica e culturale. In questo caso ci troviamo al polo diametralmente opposto rispetto allo « spreco » comunitario generalizzato delle prime società venatorie, e siamo lontani anche dallo « spreco » individuale e/o classista che si pratica nelle società tribali per mezzo dell'accumulo e redistribuzione di beni. È vero dunque — come Sabelli-Berthoud osservano — che « la distruzione (= lo spreco) di beni si colloca tra due opposti tipi di logica: quella comunitaria (delle società tradizionali) e quella capitalista ». Però bisogna sottolineare i differenti significati, talora oppositivi, che lo « spreco » assume nei diversi sistemi sociali ed economici. È qui il nucleo d'una problematica antropologica assai vasta, che implica la considerazione non solo degli aspetti della produzione economica ma anche sociale, politica, religiosa, artistica, ludica. In tutte le categorie produttive indicate è ravvisabile, infatti, una relazione con l'idea di *surplus*, ovvero di « spreco ».

Tornando ora alla società consumista, è notevole il fatto che in risposta alle condizioni alienanti createsi in essa, un tipo di festa di nuova invenzione viene emergendo, con il suo rituale socializzante, partecipativo, alternativo. Alludo alle feste, organizzate spontaneamente in senso anticonsumista e anti-istituzionale da gruppi che scen-

sibilmente assumono coscienza dell'utopia ipocrita, insidiosa e opportunistica imposta e diffusa dai « persuasori occulti » che dirigono la società ufficiale e che gestiscono o si alleano al sistema di produzione vigente.

Abbiamo visto masse giovanili anticonformiste e contestatrici ideare e assumere l'organizzazione di raduni come quelli di Parco Lambro, di Bologna, ecc. inaugurando questo nuovo tipo di festa. Nel quadro di un simbolismo alternativo carico di significati socio-politici assai generali, in questo tipo di festa v'è un significato culturale preciso: quello di restituire alla « festa » come tale la sua originaria, essenziale funzione di « alternatività » polemica e antagonista, adeguando questa alternatività alle condizioni della società dei consumi. Il nuovo tipo di festa può essere inteso come recupero di una « *Festlichkeit* » perduta e corrotta dai modelli culturali del consumismo. Essa è una risposta, anche qui, millenarista e liberatrice. È il rovesciamento simbolico della negatività quotidiana: una negatività data dall'inautenticità dello stile di vita, dallo smarrito senso di socialità, dalla negata partecipazione d'interesse classi sociali e d'interi paesi alla costruzione del proprio destino.

Infatti la nuova festa dei giovani si configura tipicamente come momento e modello dell'« anti-spreco ». La parsimonia osservata nello stile di vita festivo in questi raduni è una risposta diretta all'ondata consumista, alla ideologia dello spreco dei modelli imperanti, mentre il cosiddetto « esproprio proletario » vuole rappresentare, in modo aggressivo e volutamente illegale, un simbolico ribaltamento dei privilegi inerenti alla società ufficiale borghese. Queste nuove feste dei giovani tendono inoltre a negare ogni ostentazione ed ogni competizione, mentre in senso opposto propongono un recupero della partecipazione, della ritualità, della socialità. Il grave limite della loro efficacia sta, ovviamente, nel velleitarismo mitizzante, nell'evasionismo sterile e autogratificante delle loro manifestazioni.

Dal breve riesame storico e antropologico che abbiamo qui fatto dei comportamenti collettivi più frequenti e — direi — strutturali del momento festivo, ricaviamo un certo numero di osservazioni d'ordine critico.

#### *Alcune osservazioni critiche*

1. È da correggere la teoria economica basata sul presupposto schematico di un *surplus* come categoria di beni rigidamente quantificabili

rispetto a un *quantum* ben definito di bisogni calorici di sussistenza e fuori da un complesso di relazioni culturali multiple (Solinas: 207). È quindi da respingere il presupposto di un *surplus* oggettivamente mancante nelle società più arcaiche della caccia-raccolta e oggettivamente emergente e misurabile solo a partire dalle società agrarie e pastorali<sup>3</sup>. A ben considerare, non v'è società di autosussistenza, tecnologicamente povera, la quale proprio per tale suo carattere e come antidoto ad esso non prelevi una porzione di prodotto e non lo sperperi: sia a favore di entità sovrumane con offerte rituali, sia (in parte ben maggiore) per indire feste e riti con funzione socializzante e con funzione fondante; in breve come garanzia istituzionale della riproduzione del cibo, o come contrappunto esorcizzante dell'aleatorietà, dell'insicurezza e della scarsità dei beni di sussistenza. Il *surplus* è pertanto culturalmente determinato. « Il *surplus* — dice Meillassoux (1975: 47) — non si trova all'origine di una nuova strutturazione sociale, ma ha esso stesso carattere istituzionale ». E Martin Orans fa eco dicendo: « Non è possibile sviluppare una nozione di *surplus* riferita alle pure esigenze in calorie, senza considerare i fattori culturali » che lo condizionano e lo misurano. Quel che Orans denomina pertanto « *surplus* subliminale », ossia il *surplus* culturalmente condizionato, coincide con la nostra etnocentrica nozione di « spreco », riferita alle occasioni festive di società povere.

2. Se tra le società di cacciatori primitivi lo spreco di cibo si commisura al prodotto di una partita di caccia e necessariamente si limita al consumo socializzato e istantaneo di questo, nelle società agricole, pastorali e comunque ad economia più complessa — pur nella persistente aleatorietà generale — lo spreco coinvolge una massa considerevole di risorse alimentari e diverse, proporzionali al frutto d'un ciclo di produzione. Perciò in queste società la festa assume la consistenza di un'« orgia ». In tali società la funzione fondante e socializzante della festa si complica. Lo spreco diventa *ostentazione*. Esso si carica di una funzione di convalida rituale delle gerarchie, secondo i criteri di *competizione* interindividuale o di classe. Si pensi alle feste dei *big-men* in Papuasìa, con lo sperpero ritualizzato di centinaia di maiali mattati, distribuiti, consumati tra gli invitati dopo es-

<sup>3</sup> È pertanto da riconsiderare criticamente la tesi implicitamente accettata nel mio vecchio lavoro *La grande festa* del 1959 (ripubblicato nel 1976), ove si ammette l'inesistenza di un *surplus* (sovraprodotto), nelle società cinegetiche, senza considerare le determinanti culturali del *surplus* stesso.

sere stati allevati, nutriti, moltiplicati e risparmiati per un intero ciclo di anni (Lanternari 1976: 275-320; Rappaport 1968). L'istituto del Potlach, vigente tra gli Indiani del Nord-Ovest nonché tra gli indiani Athapaska Koyukon, è pur esso un banchetto cerimoniale collettivo con opulenta distribuzione di cibi, e secondariamente con distribuzione — o anche ostentata distruzione — di altri beni. Il Potlach, che ha qualche affinità con la festa dei porci della Papuasiasia, comporta un generoso dispendio di cibarie indetto da personaggi i quali costruiscono, oppure confermano un loro prestigio sociale precisamente sull'abbondante elargizione di beni offerti in dono agli invitati. Questi personaggi diventano, in virtù della festa, « notabili » che emergono sulla società nel suo insieme (Marchiori 1979).

3. Per analogia di condizioni generali con le società « primitive » viventi in regime di sussistenza, anche le classi sociali emarginate e sottoprivilegiate del mondo occidentale moderno continuano ad attribuire al momento festivo una complessa funzione fondante e insieme socializzante, con effetti psicologicamente catartici. Anche per queste classi sociali moderne il momento festivo funge da istituzione semanticamente antagonista, alternativa e millenarista nei confronti dell'insicurezza della vita ordinaria.

La funzione socializzante delle feste popolari di paese — feste patronali, pellegrinaggi ecc. — si rende esplicita nelle numerose occasioni nelle quali si verifica il ritorno degli emigrati per parteciparvi (Lanternari 1977: 177). Eloquentemente è il caso delle festività in vigore tra comunità zingare, che celebrano con grandi raduni rituali e dispendio di cibarie la coesione di gruppo, di fronte a un mondo e a una società diversa che tende a emarginarli e da cui si sentono alieni. Così un gruppo di Zingari Lovara emigrati da Roma in Svezia, secondo il resoconto di C. Marta, solennizzano eventi individuali come nascite, matrimoni, morti o celebrazioni religiose comuni, con una grande festa, detta *paciv*, che ha il duplice significato di rinsaldare la solidarietà di gruppo nel nome della comune tradizione e di ostentare agli stranieri del luogo, invitati alla festa, una così grande abbondanza di cibi e bevande da lasciarli attoniti. È la rivalsa simbolica, psicologica e culturale di una comunità che sperimenta più o meno aperti conflitti e frustrazioni nei rapporti con la società ospitante (Marta 1978: 69-71).

4. I comportamenti apparentemente anti-economici di società tradizionali e di classi sottoprivilegiate del mondo moderno, in occasioni festive, sono interpretati scorrettamente se si parte da presupposti im-

PLICITAMENTE etnocentrici quale quello d'una contrapposizione fra una civiltà « razionale » della previdenzialità e del risparmio, e una civiltà « irrazionale » dell'imprevidenza e dello spreco. Un presupposto siffatto nasconde all'origine un errore metodologico fondamentale, in quanto omette di rapportare e interpretare la concezione del mondo, i sistemi d'idee e di comportamento al rispettivo modo di produzione della società, o al posto tenuto, nella struttura sociale, dal gruppo o dalla classe che è l'esponente di quel sistema d'idee e di comportamenti. La teoria suddetta finisce con l'adottare, in conseguenza, criteri di valutazione « per negazione » (riferendosi a ciò che *non c'è* rispetto alla civiltà di chi giudica) anziché criteri valutativi « d'individuazione positiva » (riferiti a ciò che effettivamente *c'è*). Finisce per postulare una « mancanza di razionalità » là dove le idee e i comportamenti rispondono semplicemente ad una razionalità differentemente articolata (Godelier 1970: 119-39).

5. Il fatto che socialità, partecipazione, simbolismo, ritualità e spreco si ritrovino oggi come tratti durevoli nelle feste popolari urbane e rurali in seno alla società capitalista è da intendersi come risposta a condizioni di precarietà, di marginalità ed isolamento da parte delle classi sottoprivilegiate. Lo spreco festivo è l'azione simbolica che annulla e riscatta la povertà, la scarsità, o l'emarginazione costitutive. Quel che in una prospettiva economicistica appare come « consumo improduttivo » diventa, in un contesto socio-culturale e psicologico-sociale più ampio, una forma di « consumo produttivo », in quanto crea e conferma *valori* collettivamente importanti, ossia una « ricchezza » sociale.

Ciò resta vero, per le classi più basse e indigenti, anche se lo spreco festivo può essere in larga parte gestito, promosso e competitivamente stipendiato da gente di classi non infime, o addirittura economicamente privilegiate. Da parte loro gli esponenti delle classi privilegiate trovano nella festa un utile trampolino di lancio, o un sigillo ufficiale, pubblico e ostentativo della propria superiorità socio-economica. La festa perciò si carica anche, per l'attiva presenza in essa di classi borghesi e privilegiate, d'un significato opportunistico e d'una funzione conservatrice.

#### *Conclusione*

L'intrusione di classi e d'interessi borghesi nella gestione della festa popolare, la tendenza da parte di queste ad assumere la responsabilità

della sua organizzazione, conferisce alla festa stessa un significato ambivalente e ambiguo. Infatti la festa popolare, nei suoi sviluppi recenti, è sempre più investita dal riflusso dell'ideologia borghese. Diventa il luogo ibrido dell'evasione (popolare) e del profitto (borghese), la sede di un opportunistico « consumo del sacro » (Gallini). Vi penetra in modi vistosi l'ideologia del consumo ostentato e competitivo. Ed esso minaccia di sopraffare l'antico significato alternativo e liberante, implicitamente antagonista, già apportato alla festa dalla componente proletaria. In tal modo la festa popolare tende a trasformarsi e a diventare il luogo ambivalente in cui si celebra una unificazione sociale puramente simbolica e dai toni paternalistici, con la conferma — questa sul piano della realtà positiva e conservatrice — di una netta divisione di classi.

È anche a questo tipo d'involuzione della festa dagli originari significati anticonformisti e di « rovesciamento » dell'ordine costituito, che vuol rispondere l'iniziativa delle « nuove feste » giovanili. Il loro intento, al di là dei velleitarismi di cui si è detto, è di rifondare una ritualità rinnovata attraverso la socialità e la partecipazione.

### Note bibliografiche

- Baudrillard, J.: 1976. *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*. Il Mulino. Bologna.
- Berthoud, G., Sabelli, F.: 1976. *L'ambivalence de la production*. Presses Universitaires de France, Paris. Institut d'étude du Développement, Genève.
- Birket-Smith, K., De Laguna, F.: 1958. *The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska*. Luin & Munksgaard. København.
- Brellich, A.: 1976. « Prolegomeni a una storia delle religioni ». In: H. C. Puech, *Storia delle religioni*, Laterza, Bari. Id.: 1979. *Storia della religioni, perché?*, Liguori. Napoli.
- Damas, D.: 1972. « Central Eskimo System of food sharing ». In: *Ethnology*, XI, 220-240.
- De Martino, E.: 1959. *Sud e magia*, Feltrinelli. Milano.
- Falsirol, D.: 1955. « Il diritto dei Pigmei africani dell'Ituri nelle sue relazioni con l'economia e la religione ». In: *Rivista Italiana di Antropologia*, XLII, 82-132.
- Gallini, C.: 1971. *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza. Bari.
- Godelier, M.: 1970. *Razionalità e irrazionalità nell'economia*, Feltrinelli. Milano.
- 1975. « L'antropologia economica ». In: AA.VV., *Antropologia Culturale*, Sansoni. Firenze.
- 1976. *Rapporti di produzione, miti e società*, Feltrinelli. Milano.
- 1977. « Caccia - Raccolta ». In: *Enciclopedia*, II, 354-378, Einaudi. Torino.
- Godelier, M., Garanger, J.: 1975. « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruja de Nouvelle Guinée ». In: *L'Homme*, XIII, 3, 1975.
- Elkin, A. P.: 1954<sup>3</sup>. *The Australian Aborigines*, Angus & Robertson. Sydney-London.

- Kaberry, P. M.: 1939. *Aboriginal Woman. Sacred and Profane*, Routledge, London.
- Krause, F.: *Die Kultur der Kalifornischen Indianer*, Leipzig.
- Lanternari, V.: 1976. *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo. Bari.
- 1977. *Crisi e ricerca d'identità*, Liguori. Napoli.
- Lec, R.: 1972. « The !Kung Bushmen of Botswana ». In: *Hunters and Gatherers Today*, ed. Bicchieri. Holt, Rinehart & Winston. London.
- Levi, G. - Passerini, L. - Scaraffia, L.: 1978. « La vita quotidiana in un quartiere operaio di Torino fra le due guerre ». In: *Fonti orali*, a cura di B. Bernardi, C. Poni, A. Triulzi. Angeli. Milano.
- Marchiori, M.: 1979. « La festa dei morti dell'Alaska ». In: *Studi Storico-religiosi*, 2.
- Marta, C.: 1978. *A group of Lavara Gypsies settle down in Sweden*, Dissert. thesis.
- Mauss, M.: 1904-5. « Essai sur les variations saisonnières des Sociétés Esquimos ». In: *L'Année Sociologique*, 89-130.
- Meggitt, M. J.: 1962. *Desert People. A study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*. Univ. Chicago P. Chicago.
- Meillassoux, C.: 1975. *L'economia della savana*, Feltrinelli. Milano.
- Moruzzi, L.: 1979. *Divisione sessuale del lavoro e subordinazione della donna nelle società di cacciatori-raccoglitori*. Manoscritto.
- Orans, M.: 1966. « Surplus ». In: *Human Organization*, 25, 24-32.
- Rappaport, R. A.: 1968. *Pigs for the ancestors. Ritual in the ecology of a New Guinea People*. Yale Univ. Press. New Haven.
- Pierrens, M.: 1972. « Market, fair and festival ». In: *Diogene*, 78, 1-17.
- Sahlins, M.: 1958. *Social stratification in Polynesia*. University of Washington Press. Seattle.
- 1965. « Poor man, rich man, big man, chief. Political types in Melanesia and Polynesia ». In: *Comparative Studies in Society and History*, 5, 285-303.
- 1968. « La première société de l'abondance ». In: *Les Temps Modernes*, 24, 641-680.
- 1972. *Stone age economics*. Aldine. Chicago.
- Schebesta, P.: 1948. *Die Bambuti Pygmäen vom Ituri*. Bd. II, Teil. II, *Das Soziale Leben*, Bruxelles.
- 1950. *Die Bambuti Pygmäen vom Ituri*. Bd. II, Teil. III, *Die Religion*, Bruxelles.
- Service, E. R.: 1966. *The Hunters*. Englewood Cliffs. Prentice Hall.
- Solinas, P. G.: 1976-77. « Note per una discussione metodologica sull'analisi economica delle società primitive ». In: *Dialoghi di Archeologia*, 1-2.
- Trenk, K.: 1910. *Die Buschleute der Namib*. In: *Mitteil. aus d. deutsch. Schutzgebieten*, XXIII.
- Turnbull, C. M.: 1965. *Wayard's Servants. The two worlds of the african Pygmies*. Natural History Press. New York.
- Valeri, R.: 1977. « Alimentazione ». In: *Enciclopedia*, I, 344-361. Einaudi. Torino.
- Van den Bergh, L. J.: 1969 (1921). *On the trail of the Pygmies*. Negro Univ. Press. New York.
- Wachtel, N.: 1977. « Abbondanza/Scarsità ». In: *Enciclopedia*, I, 106-114. Einaudi. Torino.



## 2. La negazione della cultura popolare di Arnaldo Nesti

### Premessa

Che cos'è popolare? Cosa si intende per cultura popolare? Domande di questo genere possono apparire oziose dal momento che in ogni villaggio, in ogni crocicchio di strada, si possono osservare manifesti recanti notizia di feste e manifestazioni « popolari ». Ovunque, specialmente nelle stagioni primaverile ed estiva, si registrano delle celebrazioni e dei festeggiamenti « popolari » dalle denominazioni e modalità le più differenziate. Resta il fatto che le varie iniziative, siano esse il « Luglio pistoiese » o la « Sagra dei funghi », la « Giostra del Saracino » o la fiera annuale, il « Festival dell'Unità » o la « Festa dell'Amicizia », si presentano con la connotazione del popolare ed effettivamente si traducono in oggettive occasioni di socializzazione collettiva, di mobilitazione di masse.

La domanda, quindi, potrebbe avere una risposta ovvia: è popolare tutto ciò che suscita assembramento, folla o, più genericamente, comprende tante persone compresenti in un dato spazio, in una data situazione. In questo senso i festivals politici sarebbero l'espressione di una operazione che recupera « le radici remote e millenarie del subconscio rurale italiano, la sagra paesana, la kermesse, la processione, il presepe, la sacra rappresentazione, e le combina con i nuovi modelli del capitalismo avanzato (la Fiera di Milano) da una parte, e della civiltà televisiva dall'altra (la 'tavola rotonda', la discussione di gruppo e la formula di 'studio uno') »<sup>1</sup>.

Popolare sarebbe tutto ciò che è connesso o all'uso o al consenso indiscriminato della « gente ». Sarebbe popolare una partita di calcio allo stadio di San Siro, come una qualsiasi manifestazione collettiva in piazza, indipendentemente dai promotori e dal tipo di partecipanti, o un pellegrinaggio al santuario di S. Antonio da Padova, o i concerti

<sup>1</sup> G. Negri, « Forse un vuoto di idee dietro ai festivals politici », *Corriere della sera*, 28 settembre 1977, p. 1.

della banda paesana. Portando avanti l'esemplificazione, sarebbero popolari la celebrazione del primo maggio promossa dalle Confederazioni Sindacali in piazza Duomo a Milano, come gli assembramenti degli studenti autonomi a Roma e a Bologna, il tipo di vita quotidiana che si trascorre nelle più raffinate stazioni climatiche durante i week-ends e i capi di vestiario « riciclati », in tempi più recenti.

In questa direzione, sotto il tetto del « popolare » si vengono a situare fenomeni e gruppi i più diversi; cultura popolare e cultura di massa verrebbero sostanzialmente a coincidere, così come fenomeni tipici di regimi socio-politici eterodiretti e fenomeni propri di strutture democratiche. Prodotti connessi con la società di massa, senza la raffinatezza e la « saggezza » dei prodotti « colti », sono situati insieme ai prodotti di un'esperienza collettiva con codici critici specifici e una interna « visione del mondo ».

Si può sostenere che « popolare » evochi un mondo, una natura di uomini « senza qualità », massificati, irrazionali? In base a quali criteri si decide ciò che è o non è popolare?

Le acqueforti di Dürer furono usate per propagare la tesi della riforma protestante, come le opere di Verdi sono servite alla causa dell'unità italiana, ma è possibile affermare che per questo hanno i caratteri dei prodotti artistici popolari?

Ha senso stabilire una correlazione tra i fenomeni popolari e quelli della società di massa?

Fino a che punto si può trovare una connessione tra il popolare ed un'analisi di classe della « cultura » e dei processi collettivi?

Il popolare può essere, ulteriormente, rivisitato alla luce di intrinseche proprietà quali lo spessore « antagonista » o la dimensione rivoluzionaria?

A prescindere da una preconstituita scelta di campo, appare opportuno affrontare in modo avvertito e comparato le differenti posizioni che si sono andate enucleando intorno a tale tematica. Occorre rintracciare gli eventuali impianti teorici in quanto tali o in quanto conseguenti all'approccio al « popolo »; ci pare di particolare utilità proprio per evitare ogni schematismo e sfuggire al riduzionismo ideologico. L'indagine è complessa perché ha bisogno di operare lungo diverse piste dove i lavori di ricerca non sono molti<sup>2</sup>. Dispiace notare

<sup>2</sup> Fra gli studi più recenti cfr. le antologie: P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, 1977; R. Rauty, *Cultura popolare e marxismo*, Roma, 1976; inoltre A. Carbonaro, A. Nesti, *La cultura negata*, Firenze, 1975; A. Casaccia, « Sulla cultura operaia e l'identità di classe », in *Critica Sociologica*, 1976-77, n. 39/40, pp. 255-285; AA.VV., « Culture subalterne e dominio di classe », in *Classe*, 1975, n. 10; G. Romagnoli (a cura di),

che anche in talune opere di ampio respiro storico-culturale, che cercano di ricostruire le caratteristiche della società reale, e quindi della cultura, si sia fatto ben poco in questa direzione<sup>3</sup>.

### *Ciò che non è il popolare*

Per alcuni il popolare dovrebbe essere inteso come un termine differente e distinto rispetto a « superiore ». Sul terreno culturale sarebbe popolare ciò che non è ufficiale, ciò che non appartiene alla cultura « colta ». Implicherebbe una differenziazione sociale e una opposizione che tenderebbero a scomparire nella misura in cui la società diventa più omogenea.

Da una parte, quindi, popolare indicherebbe privazione sociale e culturale, dall'altra una più spiccata esperienza umana, una più accentuata espressività emotiva e una migliore conservazione della tradizione<sup>4</sup>.

In tale accezione il popolare evoca fenomeni collettivi caratterizzati dall'intensità delle modalità partecipative; sarebbe l'elemento rivelatore della continuità sociale della tradizione e la riprova della presenza di tessuti profondi che confermerebbero la tesi della omogeneità e della integrazione del e nel sistema sociale.

Per altri il popolare, invece, è un elemento strettamente connesso

*Movimento operaio e cultura alternativa*, Milano, 1977; B. Trentin, « Sindacato, organizzazione e coscienza di classe », in AA.VV., *Movimento sindacale e società italiana*, Milano, 1977, pp. 212-236; R. Renzi, « Abbiamo le idee chiare su folklore, dialetto, feste e carnevale? », in *Bologna Incontri*, 1977, n. 3/4, con relative appendici polemiche sui numeri immediatamente successivi.

<sup>3</sup> Si allude in particolare al quarto volume della Storia d'Italia edito da Einaudi, dedicato alla cultura e curato da A. Asor Rosa (1976). Sul tema cfr. E. Hobsbawm, « Dalla storia sociale alla storia della società », in *Quaderni Storici*, 1973, n. 22. Utile la rassegna di C. Pazzagli, « Classi sociali e ricerca storica (a proposito del saggio di P. Sylos Labini) », in *Studi Storici* (XVI), 1975, n. 3. Di carattere più generale, ma ugualmente pertinenti al tema cfr. AA.VV., « Oral History: fra antropologia e storia, con discussioni e note sulla storia sociale e l'economia italiana del Novecento », in *Quaderni Storici*, 1977, n. 35, particolarmente pp. 340-469; M. de Certau, *L'absent de l'histoire*, Paris, 1975; dello stesso autore, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975 (trad. it., *La scrittura della storia*, Roma, 1977; S. Friedländer, *Histoire et psychanalyse*, Paris, 1975 (trad. it., *Storia e psicoanalisi. Saggio sulle possibilità e i limiti della psicostoria*, Roma 1977).

<sup>4</sup> Cfr. R. Courtas, F. Isambert, « Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de 'populaire' », in *Maison-Dieu*, 1975, n. 22, pp. 20-42; F. Urbina, « Accercamento al tema de la religiosidad popular », in *Phase*, 1975, n. 89, pp. 335-344.

con la realtà contadina in genere e meridionale in particolare. Presenta caratteri propri, come il dialetto, feste particolari, delle tradizioni orali, un tipo di alimentazione genuina, oggetti di lavoro, forme di abbigliamento personale e di arredamento<sup>5</sup>.

Per altri, inoltre, grazie ai mass media e ai nuovi collegamenti che allargano le opportunità e le occasioni di comunicazione, si sarebbero diffusi criteri e forme di omogeneità, se non proprio di uguaglianza, sarebbero venute meno le differenze nel comportamento e perfino nei tratti antropologici<sup>6</sup>. Ci sarebbe, ormai, una nuova *koiné* emergente, reale interpretazione del « senso comune » delle masse e dei livelli culturali propri delle classi colte. Grazie agli istituti democratici e ai nuovi livelli di vita, popolare e pubblica opinione si intersecano, anche se conservano aspetti distinti<sup>7</sup>.

Il concetto di « opinione pubblica » è maturato all'interno della società civile nell'accezione borghese. Indica il costituirsi di una sfera, di una piattaforma attraverso cui i cittadini si rappresentano come « privati » per proiettare i loro pensieri, ed espongono la loro merce. Questo concetto presuppone il costituirsi della soggettività borghese all'interno della famiglia patriarcale, il travalicamento, cioè, di spazi privati, sottratti radicalmente ai vincoli del controllo sociale. « Pubblico » sarebbe il termine-condizione che veicolerebbe armoniosamente le istanze del cittadino-uomo-lavoratore. Il popolare, semmai, sarebbe l'altra faccia della medaglia-opinione pubblica contrassegnata da un pizzico di ironia, di senso ludico, di appassionato, cioè da atteggiamenti propri di antichi e rozzi contadini generosi, di popolani bisognosi di assistenza e di gratificazione<sup>8</sup>.

Partendo, infine, dal quadro che rappresenta la società a capitalismo maturo, taluni, pur rifiutando le precedenti accezioni di « popolare », ritengono che esso abbia un senso a due condizioni: a) che si dia in un luogo dove è in atto un lavoro di educazione volto a far conoscere e praticare un quadro di valori « diversi » rispetto a quelli

<sup>5</sup> Fra gli altri, cfr. P. Toschi, « Il folklore », Roma, 1965; G. Pitré, « Feste patronali in Sicilia », in *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, Bologna (edizione anastatica), 1969; in senso critico cfr. E. De Martino, « Storia e folklore », in *Società*, 1954, n. 5.

<sup>6</sup> Cfr. R. Baizarotti, « Folklore popolare e opinione pubblica », in AA.VV., *Questione cattolica e movimento cattolico*, Milano, 1976, pp. 67-92.

<sup>7</sup> Cfr. A. Moles, « Sociodynamique de la culture », Paris-Le Haye, 1967 (trad. it., *Sociodinamica della cultura*, Firenze-Rimini, 1971).

<sup>8</sup> Cfr. S. Hall, P. Whannel, *The Popular Arts*, London, 1964 (trad. it., *Arti per il popolo*, Roma, 1970); E. O. Christensen, *Popular Art in the United States*, London, 1968. Utilmente cfr. L. M. Lombardi Satriani, *Folklore e profitto. Tecniche di una distruzione di una cultura*, Firenze-Rimini, 1973.

comunemente codificati; b) che sia inserito in un processo di rinnovamento, o meglio di rifiuto radicale, delle attuali condizioni sociali. Al di là di questa lotta e di questo quadro politico ed educativo, il parlare di popolo, indipendentemente ed anche contro le intenzioni e la buona volontà di chi ne parla, non può non funzionare secondo le regole e il sapere borghese che lo hanno da tempo predeterminato<sup>9</sup>.

Infine, va tenuta presente la tendenza, ritornante pur con accenti diversi, che coglie il popolare come un patrimonio in antitesi a tutto ciò che è codificato, presentandosi come un fenomeno complessivo di purezza, sottratto alle molteplici contraddizioni della società capitalistica. Recherebbe, cioè, intrinseche qualità di costante alternativa a quanto è direttamente soggetto ai processi di sfruttamento e di esclusione e recherebbe in sé permanenti stigmati conseguenti alle leggi « crudeli » che determinano i modi di produzione e generano la mercificazione e la divisione sociale<sup>10</sup>.

Le differenti posizioni cui abbiamo accennato recano in taluni casi delle analogie, ma ciascuna ha un suo retroterra piuttosto articolato e un suo profilo specifico. Talune sono indubbiamente databili<sup>11</sup>, altre riflettono specifiche situazioni storico-sociali differenti rispetto a quella italiana<sup>12</sup>.

Non di rado alcune riflettono uno sfondo politico culturale unidimensionale e/o rigidamente dicotomico, quasi di estraneità rispetto all'esigenza di dover operare una lettura complessa e articolata. Talune posizioni si muovono come se si dessero dei processi storico-culturali all'interno di uno spazio « a-seitas », immune da conflitti, presupponendo la possibilità di fenomeni perennemente statici e incontaminabili.

<sup>9</sup> Con particolare riferimento alla lotta di liberazione in Vietnam cfr. Tran Than Viet, « Sur quelques obstacles épistémologiques à l'approche du mode de production asiatique », in *L'homme et la société*, 1974, n. 33/34.

<sup>10</sup> Cfr. in particolare G. Bosio, *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza di interesse verso le forme di espressione e di organizzazione « spontanee » nel mondo popolare e proletario (gennaio 1965-agosto 1971)*, nota introduttiva di C. Bermanni e C. Longhini Bosio, Milano, 1975; C. Bermanni, « Dieci anni di lavoro con le fonti orali », in *Primo Maggio*, 1975, n. 5; A. Daolio-F. G. Mattioli, « Cultura proletaria e condizione urbana », in *Classe*, 1975, n. 10.

<sup>11</sup> Si pensi al nesso che intercorre fra il filone del « Nuovo Canzoniere Italiano » e le tendenze minoritarie, ma operanti fin dalla fine degli anni cinquanta intorno a uomini come Morandi e Panziersi o ad esperienze politico-culturali quali quelle espresse da *Quaderni Rossi*. Cfr. al riguardo *Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teorico politica delle nuove generazioni* (Atti del convegno tenuto a Roma dal 23 al 25 ottobre 1971), Roma, 1972; F. Coggiola, « L'attività dell'Istituto E. De Martino », in D. Carpitella, *L'etnomusicologia in Italia*, Palermo, 1975, pp. 265-270.

<sup>12</sup> Cfr. Tran Than Viet, *op. cit.*

Veniamo direttamente all'esame dei differenti orientamenti, con una necessaria rapidità forse eccessiva.

La prima posizione coglie il popolare come un fenomeno in declino man mano che avanza la socializzazione connessa con il processo di modernizzazione. Si riconosce ancora la presenza di una tradizione di subalternità parca e laboriosa, che però è un fenomeno residuale, destinato a scomparire con lo sviluppo economico e i processi di urbanizzazione.

Anche se il popolare non è identificato con la cultura di massa, non sembra che la tesi esposta possa persuadere. In particolare perché: a) presuppone che la società a capitalismo maturo sia destinata non solo a far scomparire la tradizione paleoproletaria, ma ogni contraddizione di classe; b) il popolare è percepito come un dato intesuto di emozionalità, un fenomeno in « negativo » rispetto ai codici stabiliti e più in particolare nei confronti della cultura e della « razionalità » dominanti. Il popolare sarebbe alimentato da una « sottrazione di cultura », da un basso livello di identificazione e consapevolezza rispetto ai modelli e alle risorse dell'assetto istituzionale nel suo insieme, ritenuto come l'unico polo possibile di legittimazione<sup>13</sup>; c) la identificazione sociale del popolare sarebbe estremamente labile dal momento che non è precisato alcun soggetto o, altrimenti, il soggetto è onnicomprensivo e quindi riferibile contemporaneamente a contesti opposti.

Come già accennato, è, inoltre, riduttiva l'identificazione del popolare col mondo contadino, in particolare meridionale. Se ne ha una chiara riprova studiando le feste, e specialmente il carnevale, anche in periodi antecedenti lo sviluppo industriale. Tale celebrazione ha la netta funzione di decantare la conflittualità, di ridistribuire, per quanto illusoriamente, l'uguaglianza tra i diversi gruppi sociali. « Chi sta in basso, il servo, il pezzente, il villano-bestia, è libero — rileva G. Camporesi — di sghignazzare e di ridicolizzare i potenti e i sapienti [...] Si realizza la trasformazione di ogni cosa nel suo contrario, si instaura il 'mondo alla rovescia' ». Però la « norma viene travolta attraverso la sovversione rituale, la degradazione temporanea del potente, l'anarchia controllata e simulata, ottenuta con la prescritta esplosione degli istinti che paradossalmente raggiunge, per mezzo dell'inversione e dell'esorcismo del riso, la purificazione della comunità »<sup>14</sup>. La campagna

<sup>13</sup> Lo specifico apporto di classe non pare risolto neppure in opere preziose come quella di G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, Bari, 1971.

<sup>14</sup> P. Camporesi, *La maschera di Bertoldo. G. C. Croce e la letteratura carnevalesca*, Torino, 1976. Per l'a. al tramonto dell'antica festa agraria e del mito

come la città, le aree meridionali come le altre, sono ugualmente coinvolte in tale celebrazione. Cambiano le nomenclature, le date del calendario, ma non i modelli ed i grandi quadri di riferimento.

Il recente fenomeno della mobilità sociale ha da tempo modificato i lineamenti del rurale e dell'urbano. Anche se si tende a rendere la campagna un rifugio di tipo ecologico, si è andati assistendo in effetti ad un oggettivo processo di deruralizzazione socio-culturale e ad una degradazione del territorio<sup>15</sup>. È indubbia la distinzione che si coglie tra città e campagna oltre che dal punto di vista formale, per la diversa intensità dei processi di mobilità sociale e di socializzazione. I centri della elaborazione culturale non riescono, spesso, a travalicare le mura urbane; non solo molti messaggi, ma anche molti servizi sociali investono un circuito che non supera le periferie urbane. La specificità urbana, come quella delle aree meridionali, non giustifica né la teoria della contrapposizione tra nord e sud (sviluppo e sottosviluppo), né tra dipendenti della fabbrica e dipendenti dei campi. Altro è parlare di una specificità meridionale e contadina, altro è la sua identificazione. Una identificazione del « popolare » con il « rurale-meridionale » scaturisce da una carente lettura della fenomenologia sociale e quindi delle concrete differenziazioni all'interno di storiche formazioni sociali. Anche a prescindere, poi, da questa grave carenza, questa visione presenta innegabilmente connotati localistici, da strapaese, idilliaci. Popolare e rurale si vengono, infatti, a incrociare come se evocassero l'attaccamento alla terra e al lavoro, la pietà religiosa tradizionale, l'obbedienza alle autorità costituite, le qualità morali, l'intensità della solidarietà, il senso ludico, il calore umano.

Questa concezione del rural-popolare presenterebbe qualità superiori rispetto al mondo tecnologizzato, atomizzato e disintegrato della città, qualità che dovrebbero suscitare un processo di tipo regressivo nella società di massa attuale.

In verità la classificazione di un « mondo contadino », come di una « civiltà contadina », è una pura costruzione mentale, all'interno

naturalistico contribuì l'opera dei gesuiti. Per quanto riguarda particolarmente il carnevale furono i gesuiti a organizzare la controffensiva anticarnevalesca regolamentando la festa e attivando una serie di pratiche devozionali tutte fondate sul concetto dell'espiazione dei peccati commessi per carnevale.

<sup>15</sup> Cfr. T. Seppilli, « La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali », in *Città e regione*, 1975, n. 8, pp. 145-159. Rimane attuale il lavoro di C. Gallini, *Il consumo del sacro*, Bari, 1971.

di una mitica età dell'oro, priva di una oggettiva fondazione storico-sociale<sup>16</sup>.

Le ricerche, anche in aree toscane, sul folclore rurale dimostrano lo stato di sottosviluppo, le condizioni che determinano l'emigrazione, l'endemica miseria che attanaglia larghi strati della popolazione. I « canti della questua », le « befanate » della tradizione lucchese chiamate « ciccia e ossa », svelano lo stato di povertà di un mondo subalterno che va in giro bussando alle case delle persone abbienti, per lo più in occasione delle feste, suonando e cantando, chiedendo del pane rafferma, avanzi di cucina, abiti smessi, per poter sbarcare il lunario in qualche modo.

Le stesse manifestazioni ludiche, apparentemente festose, sottendono questa realtà di soggezione economica. Molti prodotti culturali sono chiaramente attraversati da un più ampio strato di dipendenza ideale.

Alcune espressioni, come i « maggi », derivanti dai poemi cavallereschi, sono un cascame della letteratura colta e si dimostrano funzionali all'ordine stabilito, occasione di decantamento e di assoggettamento. Lì i cristiani sconfiggono sempre gli « infedeli », il paladino si batte per far giustizia contro il « saraceno », le forze dell'ordine e del bene vincono sempre le forze del disordine e del male, nella commozione generale.

Tale costruzione travalica la contestualità italiana, come ha ben rilevato B. Moore jr. comparando aree europee ed asiatiche. Il « catonismo », come lo definisce, si sviluppa a partire dall'adozione, fin dal XVII secolo, da parte di talune classi rurali dominanti, di metodi repressivi e di sfruttamento parassitario, in seguito e in reazione al sorgere di rapporti mercantili nell'agricoltura<sup>17</sup>.

Per tenere sottomesse le popolazioni, le classi che puntano su una gestione dall'alto della vita collettiva, creano e strumentalizzano una concezione antimaterialista, antiurbana e, in misura fluida, antiborghese, una concezione del mondo che privilegia la tradizione, il rurale, il folclorico, ed esclude qualsiasi idea di progresso e di auto-

<sup>16</sup> Per una analisi della composizione sociale del mondo contadino con riferimento alla realtà italiana cfr. C. Daneo, *Agricoltura e sviluppo capitalistico in Italia*, Torino, 1972; G. Mottura, E. Pugliese, *Agricoltura. Mezzogiorno e mercato del lavoro*, Bologna, 1975; G. Bertolo, R. Curti, L. Guerrini, « Il dibattito sulla questione agraria e le lotte contadine », in AA.VV., *Il dopoguerra italiano, 1945-1948*, Milano, 1975; G. Boiaffi, A. Varotti, « La struttura capitalistica dell'agricoltura e il problema dei contadini », in *Critica sociologica*, 1974, n. 30, pp. 70-116; F. Martinelli, *Società rurali e strutture di classe*, Milano, 1976.

<sup>17</sup> Cfr. B. Moore jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Torino, 1969.

nomia. Non è un caso che il fascismo sia andato recuperando, come mai si era fatto nella storia d'Italia, le tradizioni e i caratteri del patrimonio folclorico nazionale. Il calendario di un qualsiasi villaggio è movimentato da feste di ogni genere, celebrate con pompa e ampollosità gerarchicamente ordinata. Vengono riesumati il Carro di Tespi e i *Ludi Iuveniles*, i Littoriali e le adunate oceaniche. Lo stesso lavoro erudito viene stimolato per alimentare l'immaginazione che corre all'indietro<sup>18</sup>. Fenomeni analoghi si possono ritrovare in contesti diversi, ma sorretti dagli stessi gruppi: si pensi al movimento Nohashugi in Giappone, a quello dei « Cento neri » all'inizio del secolo in Russia, all'estremo conservatorismo che viene alla luce in Francia durante la seconda guerra mondiale, assumendo la facciata esteriore di Pétain<sup>19</sup>.

Fra gli agenti che hanno contribuito ad alimentare il mito della civiltà contadina come una realtà omogenea, senza alcuna differenziazione interna di interessi e di classi, si distinguono le istituzioni ecclesiastiche, specialmente in seguito alla formulazione della « dottrina sociale ». La costante polemica da parte della Chiesa nei confronti della civiltà industriale, così come si è andata sviluppando, veniva accompagnata, oltre che dalla condanna e dal rifiuto, da una controproposta fondata appunto su un ordine sociale di tipo rurale, quasi esprimesse l'immodificabile « diritto » di natura<sup>20</sup>.

L'interpretazione che identifica il popolare con l'opinione pubblica non convince perché astrae dai meccanismi propri di società a capitalismo avanzato. Il privato, infatti, viene a perdere i classici contorni di separatezza ed è intimamente coinvolto nel/dal pubblico.

Nella società attuale la separazione tra dentro e fuori « appare sempre più impercettibile. La distinzione fra l'opinione imposta e quella dei soggetti viventi perde di valore perché la soggettività degli opinanti non è riducibile ai processi soggettivi »<sup>21</sup>.

Anche senza cadere nelle posizioni negative francofortesi, i processi ideologici come quelli economici tendono a ritornare alla « semplice

<sup>18</sup> Cfr. P. V. Cannistraro, *La fabbrica del consenso: fascismo e mass-media*, Bari, 1975.

<sup>19</sup> Cfr. B. Moore, *op. cit.*, particolarmente capp. V, VIII, IX.

<sup>20</sup> Cfr. G. Guizzardi, « The Rural Civilization ». Structure of an Ideology for Consent, in *Social Compass*, 1976, 2/3, pp. 197-220 (ediz. ital., « La civiltà contadina. Struttura di una ideologia per il consenso », in AA.VV., *Religione e politica. Il caso italiano*, Roma, 1976, pp. 9-47); dello stesso autore, « Structuration et transformations d'un pouvoir symbolique », in *Actes de la 14.ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Lille, 1977, pp. 185-206.

<sup>21</sup> Th. W. Adorno, *Introduzione alla sociologia della musica*, Torino, 1971.

riproduzione »<sup>22</sup>. Semmai si può dire che l'opinione pubblica, per l'ampiezza e la natura dei processi manipolativi, presenti caratteristiche innovatrici e modernizzanti rispetto alle forme culturali tradizionali ed anche rispetto a quelle paleoproletarie<sup>23</sup>. Ma la condizione di tali processi di cambiamento è la perdita di ogni specifico culturale di classe e l'omogeneizzazione in senso interclassista e massificante.

Lo specifico popolare poi non può essere un « Naturvölker » distinto e diverso rispetto al « Kulturalvölker », quasi che la storia sia contrassegnata dicotomicamente da quanti appartengono al regno della natura, i più, e da quanti invece esprimono il disegno dello spirito e della libertà<sup>24</sup>.

È noto come, al di là del pittoresco e del ludico degli stessi modelli e comportamenti « ritenuti » irrazionali, si debba operare un lavoro di decodificazione simbolica, tenendo conto dell'oggettivo quadro dello scontro di classe<sup>25</sup>.

L'ultima posizione, su di un piano generale, non solo si discosta dalle altre, ma appare particolarmente significativa in quanto connette il popolare con la dialettica della liberazione. Di fronte alla crisi in atto e ai processi di mercificazione, associa il popolare a dei contenuti culturali e a un tipo di società diversa<sup>26</sup>. Ad una analisi più attenta sono molti gli interrogativi su come possa sussistere una « tale » realtà popolare a partire dal recupero etnico, linguistico, religioso. È sufficiente un'azione di recupero della tradizione del passato o dell'inconscio collettivo per costituire il « volto » del popolo? È possibile parlare di popolo omogeneo a partire dal quadro istituzionale di una società gerarchicamente stratificata e dove è netta la distinzione tra dominio e soggezione? Si potrà semmai parlare di stato, ma non di popolo. Quel « popolo » avrebbe connotazioni generiche ed astratte<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. P. Bourdieu e J. C. Passeron, *La riproduzione* (ted. franc. 1970), Rimini-Firenze, 1972.

<sup>23</sup> In particolare cfr. F. Rositi, « Produzione e consumo di cultura; tipologia dei consumi culturali » in *Informazione di massa e lotta sindacale*, Roma, 1976 (a cura della Federazione unitaria lavoratori poligrafici e cartai e dell'Istituto di Sociologia della Facoltà di Scienze Politiche di Milano); G. Grossi, « Informazione di massa e cultura operaia », in *Aut Aut*, 1976, n. 151.

<sup>24</sup> Cfr. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949, in particolare pp. 246-249.

<sup>25</sup> Su questo si vedano paragrafo e documentazione più avanti.

<sup>26</sup> Cfr. M. Guidetti, « Parlar di popolo », in AA.VV., *Questione cattolica e movimento*, *op. cit.*, pp. 95-102. Per una panoramica sul folklore, in senso lato, e la sua dinamica culturale cfr. V. Lanternari, *Crisi e ricerca d'identità*, Napoli, 1977, II ed.

<sup>27</sup> Si veda A. Nesti, « Minipatrie culturali, processi di esclusione, minoranze, oggi », in A. Carbonaro, A. Nesti, *La cultura negata*, Rimini-Firenze, 1975, pp. 95-102.

La dialettica della liberazione implica di essere sintonizzata con le forze che sono estranee al dominio e che si muovono nella prospettiva della autonomia. Non si riscatta il popolare, soggetto di tale dialettica, facendo appello ad una tradizione di dipendenza da un passato che occulta diversità e conflitti. Si rende indispensabile, invece, una « liberazione » delle soggettive energie a partire dalle oggettive classi emergenti. Ciò comporta, oltre che un superamento di forme di dominio culturale, una analisi critica e quindi una dissociazione del « colonialismo politico ed economico ».

*Per la messa a punto del soggetto*

Approfondendo l'indagine arriviamo a chiederci: « che cosa è dunque popolare? ». Prima di tentare una risposta complessiva sulla natura del fenomeno in termini teorici, riteniamo di dover partire dalla ricerca del soggetto-attore su cui il popolare si fonda e da cui trae senso.

È possibile ancorare il fenomeno popolare ad un soggetto storicamente decifrabile all'interno di una storica formazione sociale, che lo inveri e lo esprima in modo pieno e specifico? Volendo rintracciarne criticamente la ubicazione sociale è difficile non percepire l'esistenza di un rapporto particolare tra popolare e realtà rurale, almeno in prima istanza<sup>28</sup>. Come si è detto, i modelli rurali hanno avuto una tale incidenza qualitativa e quantitativa nella società e vi sono ancora così radicati che è difficile non ritrovarli all'interno della stessa classe operaia urbana. Sotto la dizione di « rurale » scorre un lungo nastro temporale, nonché una complessa differenziazione strutturale. Altro, infatti, è il « mondo contadino » del latifondista e del grosso agrario, altro è quello del piccolo coltivatore diretto, del bracciante romagnolo o del mezzadro della campagna toscana.

È riduttivo esorcizzare il rurale, quasi esso fosse l'arcaico e il luogo del primitivismo perfino violento, a differenza dell'urbano industrializzato e civilizzato. Opportunamente C. La Corte rileva che c'è « tutta una tradizione, un mito illustre, pluricentenario, incessantemente riproposto che tende a rappresentare la campagna e i contadini come

<sup>28</sup> In riferimento alla situazione italiana condivido quanto scrive al riguardo F. Ferrarotti: « Some Reflections on the Idea of Dynastic Capitalism », in *Social Compass*, 2/3, 1976, pp. 107-119 (trad. it. in AA.VV., *Religione e politica*, cit., pp. 280-301).

« l'ambiente » dei sempliciotto, del tanghero, della canaglia, come covo di briganti, ricettacolo di diavoli e di streghe »<sup>29</sup>.

Non è un caso che gran parte delle radici del movimento socialista italiano debbano essere ritrovate nel mondo rurale: si pensi ai braccianti delle leghe e delle cooperative della Romagna<sup>30</sup>.

La individuazione delle stratificazioni esistenti nel mondo contadino ci porta ad allargare la ricognizione sulla società nel suo insieme e sul proletariato in particolare.

Essa appare percorsa da una netta linea divisoria tra quanti si trovano a gestire lavoro astratto-alienato e quanti, vendendo la propria forza-lavoro, vengono gestiti. Le differenti attività lavorative non hanno le stesse prerogative.

« Tra le forze lavorative, scrive A. Carbonaro, esistono quelle che si applicano direttamente a produrre ricchezza materiale e quelle che vi contribuiscono indirettamente. Le une non possono sussistere senza le altre. La quantità dei servizi sociali erogabili — compreso il personale di servizio — sta in proporzione diretta con il prodotto di queste forze di lavoro indispensabile. Ciò che eccede da questo rapporto di proporzione è spreco, oppure parassitismo. Chi direttamente o indirettamente produce ricchezza è dovunque il nucleo centrale della classe su cui poggia un sistema sociale e da cui muovono le istanze socializzatrici con valore universale »<sup>31</sup>. È il lavoro produttivo quello che si scambia con capitale produttivo e che produce merce e plus-valore — il lavoro improduttivo invece si scambia con denaro in quanto reddito —; è il lavoro produttivo che implica una combinazione di forme che permettono sostanzialmente alla formazione economico-sociale di sussistere e di riprodursi. All'interno di questo sistema sociale chi vive in modo più diretto la « espropriazione » della forza-lavoro e l'esperienza della propria « mercificazione » rappresenta la classe-base, quella cioè che oggettivamente subisce maggiormente le contraddizioni di questo sistema sociale.

La stessa aspirazione di uguaglianza, di libertà e di fratellanza, sul piano empirico è sottoposta a manipolazione da parte di quanti esercitano il dominio.

<sup>29</sup> C. La Corte, « La cultura contadina », in *Corriere della Sera*, 1 dicembre 1976.

<sup>30</sup> Cfr. R. Zangheri, *Lotte agrarie in Italia*, Milano, 1960. L'autore fornisce utili elementi per la comprensione del movimento sindacale nelle campagne italiane; per quanto concerne il partito socialista cfr. G. Arfè, *Storia del socialismo italiano (1892-1926)*, Torino, 1965.

<sup>31</sup> A. Carbonaro, « L'antagonismo strutturale degli interessi », in A. Carbonaro, A. Nesti, *La cultura negata*, Firenze-Rimini, 1975, p. 125.

Popolo in senso stretto, nell'attuale tipo di società, non può essere che chi è oggettivamente espropriato, specificatamente il proletariato, nelle sue differenti « attività lavorative ». Non si può confondere la classe operaia vera e propria con le molte categorie professionali dipendenti. Se fra di esse tendenzialmente alcune esprimono uno stato proletario, o comunque degli aspetti connessi con la proletarizzazione, recano in sé obbiettivamente delle differenze che si traducono, tra l'altro, nelle continue oscillazioni tra lo *status* professionale e la propria soggettività.

La determinazione del proletariato non può essere fatta in astratto, occorre spingersi sul terreno storico-analitico. Appare infatti meccanicistico assegnare l'appartenenza di classe in base al reddito, come è criterio estremamente arbitrario la coscienza<sup>32</sup>.

Le trasformazioni del mondo capitalistico di produzione portano, in una prospettiva allargata, alla riproduzione di sviluppo e di sottosviluppo. Lo sviluppo di un polo — che è territoriale e quindi sociale — implica il sottosviluppo di un altro. Non si può infatti associare la « marginalità » e il sottosviluppo esclusivamente alla scarsità di risorse produttive, all'organizzazione inefficiente e arretrata. Il fenomeno del sottosviluppo, come rileva Amin, non è che il risultato del persistere di fenomeni collegati con l'accumulazione originaria a vantaggio del capitalismo centrale rispetto alle formazioni periferiche. Come esiste una oggettiva unità all'interno del capitalismo, per cui anche le forme « residue » e quindi il sottosviluppo è ad esso funzionale<sup>33</sup>, per la determinazione della classe va tenuto presente che non esiste un rapporto sociale allo stato puro. Ogni modo di produzione lascia sussistere al suo interno dei rapporti sociali precedenti o in embrione<sup>34</sup>.

È opportuno fare riferimento alla distinzione marxiana tra produzione sociale — che è costituita da rapporti sociali di produzione — e il modo di produzione dominante, che non solo incide sulla sovrastruttura ma modella la stessa strutturazione dei modi di produzione residuali. Il lavoro a domicilio, ad esempio, che sembra un rapporto di produzione proprio di una società mercantile semplice, sussiste anche nella società a capitalismo avanzato, anche se i modi della sua organizzazione si modificano rispetto al tipo di produzione dominante.

<sup>32</sup> Cfr. B. Trentin, *Sindacato*, in AA.VV., *Movimento sindacale e società italiana*, cit.

<sup>33</sup> Cfr., fra gli altri, S. Amin, *L'accumulazione su scala mondiale*, Milano, 1971.

<sup>34</sup> Cfr. P. Ph. Roy, *Le alleanze di classe*, Milano, 1975.

Secondo taluni<sup>35</sup> esiste invece una spaccatura interna al proletariato per il fatto storico e strutturale che fa del proletariato industriale una forza con interessi comuni alla borghesia nello sfruttamento del proletariato « esterno », non operaio. Il problema è indubbiamente serio in quanto spinge a cogliere le differenziazioni oggettivamente esistenti ed emergenti all'interno del proletariato, sottoposto com'è a contraccolpi e tentativi di integrazione. Ma un approccio dualistico di quel tipo non è sostenibile in quanto confonde un rapporto strutturale con uno a carattere congiunturale. La differenza di remunerazione e quindi di quantità di plusvalore estorto non può essere confusa con il rapporto « strutturale » cui è sostanzialmente ed omogeneamente posto il proletariato quale che sia la sua ubicazione geografica<sup>36</sup>. Viene a proposito un riferimento ad una nota espressione di Ho Chi Minh: « Il capitalismo è una sanguisuga a due ventose, delle quali una succhia il proletariato metropolitano e l'altra il proletariato delle colonie. Se si vuole uccidere questo mostro bisogna togliergli entrambe le ventose in una sola volta ».

#### *Popolare e sottoproletariato*

Da quanto si è detto appare come una identificazione del popolare non possa essere accettata se non dopo una storica ricognizione, proprio per evitare una dogmatica cristallizzazione di un fenomeno che deve essere costantemente rivisitato e riscattato da approcci emozionali ed ideologici.

Qual è il rapporto tra popolare e sottoproletariato?

In uno studio molto attento al riguardo, P. Vercauteren<sup>37</sup> sostiene che proletariato e sottoproletariato si distinguono in base alla differenziazione del loro *status* all'interno del processo produttivo e, conseguentemente, dei loro modelli culturali. Il sottoproletariato nei suoi insieme è costituito da quanti sono estranei al ciclo produttivo e partecipano ai processi sociali essenzialmente in forza dei loro consumi. È loro connaturata una ipertrofia di tempo libero rispetto al tempo

<sup>35</sup> Cfr. N. Zilara, *Il proletariato esterno*, Milano, 1972.

<sup>36</sup> Cfr. N. Addario et al., *Europa USA: le contraddizioni interimperialistiche*, Rimini-Firenze, 1977, e in particolare pp. 9-58; e N. Poulantzas, *Classi sociali e capitalismo oggi*, Milano, 1975.

<sup>37</sup> Cfr. P. Vercauteren, *Les sous-prolétaires. Essai sur une forme de paupérisme contemporaine*, Bruxelles, 1970.

di lavoro. L'estraneità al processo produttivo diretto e indiretto non si trasforma in una consapevolezza soggettiva della oggettiva anomalia. In genere sostituisce la rappresentazione altrui alla propria, restando esposto a quanti sono più forti nella gestione del potere e permettono piccoli vantaggi personali o familiari, presentando oggettive caratteristiche a-rivoluzionarie.

L'analisi dello studioso belga però ha bisogno di un più articolato raffronto con le diverse realtà sociali. Altro è il proletariato algerino al momento in cui Fanon si pone il problema della « questione algerina », altro quello della società italiana. Un profilo ideal-tipico del sottoproletariato non è semplice. Non è agevole tracciare un ritratto del sottoproletariato in un'area dove la base produttiva si modifica sensibilmente, più che per l'ipertrofia dei ceti medi a scapito della classe operaia, per la crescita di forza lavoro marginale sia all'interno del ciclo industriale che del circuito sociale<sup>38</sup>.

Specialmente nell'area meridionale, ma non lì solamente, accanto ad un sottoproletariato dai connotati veri e propri, si registra una gamma di situazioni che oscillano tra sottoproletariato e proletariato. Il sottoproletariato si potrebbe dire che abbraccia quanti vivono svolgendo delle attività di tipo illegale o ai margini della legalità. Si va così dal furto alla prostituzione, al contrabbando. Il furto copre un arco di attività estremamente varie: si pensi agli scippatori, ai ladri di gioielli e di auto, agli scassinatori di appartamenti, ai killers, ecc. Un discorso analogo potrebbe essere fatto a proposito del contrabbando e della prostituzione. Il caso di Napoli con le sue fasce di proletariato marginale e di sottoproletariato non solo è tipico della industrializzazione del sud, ma anche di moltissime altre città dell'occidente industrializzato. La marginalità è un fenomeno costante della struttura capitalistica che sembra necessitare sempre più di aree « marginali », « periferiche », « sottosviluppate », quasi « fanalini di coda ».

In senso stretto quindi il sottoproletariato è estraneo al popolare secondo la identificazione fattane sopra, anzi presenta spesso dei connotati ideologici antitetici a quelli « popolari ». Tuttavia in quanto presenta un profilo fluido, in molti casi intimamente connesso, all'interno del processo produttivo, per quanto transitorio, va tenuto presente in base alle diverse modalità di marginalità che storicamente

<sup>38</sup> Altro è il quadro che si ricava dagli studi di F. Fanon, altro da quelli sulla « cultura della povertà » di O. Lewis, altro da quelli — riguardanti la realtà italiana — di G. Salierno (cfr. *Il sottoproletariato in Italia*, Roma, 1972).

presenta. In tal senso è da vagliare criticamente, non disgiungendolo, *a priori*, dal proletariato<sup>39</sup>.

#### *Sul « nuovo » proletariato giovanile*

Con il movimento del '68 si è andata sviluppando l'idea della « forza produttiva della scienza » per riprendere dei termini di Habermas, e conseguentemente la proletarizzazione degli studenti con una dilatazione del concetto di lavoro produttivo. Negli anni successivi, specialmente in Italia, le condizioni oggettive di marginalità sociale si sono andate ampliando con popolazione eccedente, crisi delle possibilità occupazionali, ecc. Si è venuta a determinare una drammatica mancanza di prospettive per milioni di giovani « beffati » dalla scolarizzazione di massa, con una mancata differenziazione nelle forme di precariato. Anzi nella fase attuale, secondo taluni, il capitalismo maturo odierno anziché produrre, come nel passato, alti livelli di lotta di classe, produce disintegrazione, emarginazione, destabilizzazione.

Dopo che il proletariato, come rileva A. Negri, si era fatto operaio, ora il processo è inverso, l'operaio si fa operaio terziario, operaio sociale, operaio proletario. Avevamo visto l'operaio massa riprodurre la crisi. Ora vediamo la ristrutturazione che lungi dal superare la crisi, ne distende e allunga l'ombra su tutta la società<sup>40</sup>. In tale ottica saremmo davanti ad una riutilizzazione della concezione « catastrofica » del sistema capitalistico. La conseguenza « strategica » sarebbe la necessità dell'accerchiamento delle cittadelle operaie « in produzione » facendo scoppiare intorno mille rivolte sociali esterne.

È certamente innegabile il cambiamento avvenuto nella composizione della classe operaia. Ne sono una riprova: a) la terziarizzazione specialmente nel nord; b) il decentramento.

La terziarizzazione si è estesa a settori non direttamente produttivi con modalità di lavoro precario, svolto con criteri industriali. Con il decentramento o riconversione ne è seguita la socializzazione sulla base di comportamenti di tipo operaio, attraverso modalità di lavoro

<sup>39</sup> Cfr. L. Meldolesi, *Disoccupazione ed esercito industriale di riserva in Italia*, Bari, 1972; F. Ferrarotti, *Roma da capitale a periferia*, Bari, 1970; un utile contributo per un'analisi complessiva è offerto da C. Trigilia, « Sviluppo, sottosviluppo e classi sociali in Italia », in *Rassegna italiana di Sociologia*, 1976, n. 2, pp. 249 ss.

<sup>40</sup> Cfr. A. Negri, *Proletari e Stato*, Milano, 1970.



precario svolto con criteri industriali. Si è quindi allargata la composizione della classe operaia centrale a nuclei collaterali. Però più che l'estensione dell'operaio massa o l'affermarsi di un operaio sociale, quasi si potesse sganciare la centralità del proletariato dal luogo fisico di erogazione del lavoro fisico, è necessario fare i conti con il concreto dispiegarsi del modo di produzione capitalistico.

A costo di ripeterci, la marginalità nelle sue differenti variabili<sup>41</sup> (al cui interno rappresenta un capitolo a parte la questione femminile)<sup>42</sup> ha un indubbio nesso di omogeneità con l'assenza occupazionale, ma non può essere analizzata a prescindere dai dati strutturali del sistema economico-sociale<sup>43</sup>. Essa assume caratteri magmatici, mobili, di un blocco sociale privo di omogenee consapevolezze<sup>44</sup>, effetto

<sup>41</sup> Fra i materiali che aiutano a capire le posizioni del «proletariato giovanile», cfr. Autori Molti Compagni, *Bologna marzo 1977 ... fatti nostri ...*, Bertani, 1977; Circoli Proletari Giovanili di Milano (a cura), «Sarà un risotto che vi seppellirà», Squilibri Edizioni, 1977; E. Di Nallo (a cura), *Indiani di città*, Cappelli, 1977; D. Paccino (a cura), *Sceemi, una generazione contro il regime*, Ediz. I libri del no, 1977; A. Sofri, *Dopo il 20 giugno*, Roma, 1976; AA.VV., *Sindacato e questione giovanile*, Bari, 1977; A. Silj, *Mai più senza lucile. Alle origini dei Nap e delle BR*, Firenze, 1977; A. Baader, U. Meinhof, H. Mahler, *Raj formare l'armata rossa. I tupamaros d'Europa*, Verona, 1975. Per una documentazione retrospettiva e per la comprensione dell'attuale situazione in questione cfr. «Nuove forme di organizzazione operaia: Movimento studentesco, gruppi rivoluzionari, organismi rivoluzionari, organismi di base», di L. Altieri, in *Analisi e Documenti*, 1975, n. 10, pp. 43-60.

<sup>42</sup> Cfr. in particolare i contributi di M. Zancan, A. Zadini, B. M. Frabotta, in F. Bimbi (a cura), *Dentro lo specchio. Lavoro femminile, riproduzione del ruolo e autonomia delle donne*, Milano, 1977; E. Sullerot, *La donna e il lavoro*, Milano, 1977 (rist.); in rapporto alla realtà meridionale cfr. M. R. Cutrufelli, *Disoccupata con onore*, Milano, 1975.

<sup>43</sup> Cfr. G. E. Rusconi, F. Ferrero, S. Scanuzzi, *La società italiana in crisi*, Torino, 1978; punto di riferimento della nostra analisi della struttura di classe restano i lavori di Braghin, Mingione, Trivellato e di Trigilia, citati.

<sup>44</sup> L'individuazione delle oggettive tendenze esistenti nel mondo giovanile, come si può desumere dalle indicazioni fatte alla nota 41, è particolarmente difficile. Al di là delle autodefinizioni dei vari gruppi «della nuova area rivoluzionaria», alla cui base sta il rifiuto del lavoro per non diventare dei «Fantozzi modello», e talora l'esercizio della violenza «proletaria» starebbe insieme all'arma della critica come un elemento indissolubile, sono assai ritornanti posizioni politiche come le seguenti: a) La sinistra storica e in particolare il PCI non sarebbe che la versione italiana della socialdemocrazia; b) la politica del compromesso storico sarebbe il tentativo portato avanti dal PCI in quanto «reparto d'assalto» della borghesia monopolistica, per unificare, sotto la sua bandiera e il suo controllo, tutte le forze borghesi e instaurare una dittatura social-fascista; c) la teoria delle due società (cfr. A. Asor Rosa, *Le due società*, Torino, 1977) trae giustificazione da tutta la storia del socialismo italiano che ha condiviso uno sviluppo a forbice fra i gruppi e i tipi diversi di aree geografiche; d) la nascita del partito comunista nel 1921 apparve come l'attesa occasione per riportare il socialismo con i piedi per terra, ma lo stalinismo finì

conseguente alla rottura degli equilibri della decantata *affluent society*. Anzi a tali quote di forza lavoro cosiddetto produttivo vanno aggiunte anche le «scorie» di ceti medi sottoposti a virulenti processi di proletarianizzazione.

Ne deriva che non è possibile affrontare i problemi della marginalità isolatamente, senza rapportarsi al processo di accumulazione nella sua totalità, in termini di produzione-distribuzione-mercato, e quindi, prescindendo dalla storica «classe operaia».

Peraltro ad un esame attento della oggettiva situazione di angoscia e di rabbia di molti gruppi giovanili non-occupati emergono tendenze al rifiuto del lavoro, alla negazione dell'esistente, che rilevano «una devianza della centralità operaia» ma soprattutto motivazioni sostanzialmente proprie dei ceti medi<sup>45</sup>.

Concludendo, il soggetto popolare trae dimensione ed espressione propria dalla classe operaia, dal proletariato in senso stretto nella sua interna composizione, *in primis*<sup>46</sup>. Tuttavia c'è un delicato intersecarsi fra quanti sono considerati proletariato in senso stretto e «nuovi soggetti della lotta di classe». Non ci si può bloccare ad una analisi statica della realtà sociale, né idealizzando la natura e la funzione del proletariato, né con affermazioni di principio circa il passaggio, ad esempio, «dalla fabbrica produttrice di beni di consumo alla fabbrica diffusa»<sup>47</sup>. Si rendono indispensabili pertanto costanti analisi

con il deformare il nuovo partito che più tardi con la svolta di Salerno diventa garante di «questo stato» e quindi di fatto «la punta di diamante» della repressione, anche se tende a introdurre nello stato «elementi di socialismo»; e) tra rivoluzione e revisionismo non esiste alcun punto comune di battaglia contro la borghesia. D'altra parte, e teniamo a ricordarlo per meglio capire la complessità dello stesso mondo giovanile, persistono modelli che spesso vengono dati per superati e desueti. In recenti ricerche (cfr. C. T. Altan, A. Maradi, *Valori, classi sociali, scelte politiche. Indagine sulla gioventù degli anni 70*, Milano, 1977), appare come siano resistenti molti aspetti analoghi a quanto Gramsci definiva «la barbarie individualistica e localistica». Persiste infatti «un ospite sconosciuto» i cui connotati sono: la xenofobia, in senso lato, il fideismo, il familismo, l'utilitarismo privatistico. La situazione non si presenta ovunque identica. Forte è la differenza fra città e campagna, fra una regione e l'altra, fra ragazzi e ragazze. Ad esempio in Emilia non ci sono rilevanti squilibri tra i sessi, a differenza della Toscana. Nel primo caso il minor fideismo dei giovani è bilanciato dalla minor xenofobia delle ragazze. In Toscana netta è la frattura fra il contesto urbano e la campagna. La differenziazione è ancora persistente fra sud e nord.

<sup>45</sup> Cfr. T. Perlini, «Disgregazione sociale e cultura di sinistra», in *Praxis*, 1977, giugno-luglio, pp. 58-68; e per quanto concerne il nostro tema in particolare ci appare con una sua logica interna F. Anderlini, «I giovani non sono una classe», in *Città futura*, 12 maggio 1977, p. 9.

<sup>46</sup> Cfr. A. Carbonaro, A. Nesti, *La cultura negata*, Firenze, 1975.

<sup>47</sup> Cfr. B. Beccalli, «Nuovi soggetti e ricomposizione politica», *Il Contemporaneo/Rinascita*, 6 gennaio 1978, pp. 29-30.

che non scaturiscano da aprioristiche posizioni; in particolare — va detto ancora una volta — va esorcizzato il grosso nemico della cultura politica italiana che è ancora l'idealismo, variamente rivestito<sup>48</sup>.

Sorge a questo punto la questione se il « popolare », come si è andato configurando, ha solo una dimensione quantitativa, o se ha o può avere una sua specificità qualitativa culturale. È la questione che vogliamo affrontare adesso, prima di tutto accennando ad alcune premesse teoriche all'interno del rapporto popolare e cultura.

### Popolare e cultura

È noto che il vigente sistema sociale tende a riprodursi e a rafforzarsi. L'integrazione sociale all'interno delle mete dominanti rappresenta una sua meta costante. Sulla base dei valori e delle norme codificate, l'assetto istituzionale tendenzialmente legittima i conformi, livella i diversi, emargina i ribelli.

Se questa è la norma, vengono attivati degli incentivi per la continua normalizzazione e per esorcizzare gli stati di conflitto, manipolando perfino la logica del dominio.

Ciò nonostante, le contraddizioni non sono scomparse, non l'unica « ideologia » è quella della classe dominante. Il proletariato, nel suo insieme, esprime, seppure in mezzo a divisioni e sconfitte, un sistema di azioni orientate (all'interno di un campo di classe oggettivo) e variabili in estensione per effetto di aggregazioni ed alleanze<sup>49</sup>.

Non è che la classe operaia disponga di una preconstituita coscienza o di ruoli catartici.

Ha ragione Trentin quando scrive:

Noi parliamo dal rifiuto di una dimensione profetica della coscienza di classe, e da una posizione che assuma in termini metafisici la classe cosciente, come un *a priori*, per individuare invece, nella coscienza di classe, un elemento *in fieri*, in formazione, mutevole nei suoi contenuti e nella sua qualità, mai scontata una volta per tutte<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> È persistente uno storicismo che si qualifica di giustificazionismo teorico e che di fatto addiuvine al « politico », come un corollario dai principi. Lo stesso riferimento a Gramsci è fatto in termini di un « disviluppatore » di Croce. Tutto ciò è di impedimento al superamento di un marxismo colto in termini urbano-centrici, nonché a cogliere lo spessore culturale entro il processo complessivo della produzione capitalistica, che è sincronico e diacronico, cioè nelle sue oggettive contraddizioni.

<sup>49</sup> Cfr. A. Carbonaro, A. Nesti, *La cultura negata*, cit., p. 127 ss.

<sup>50</sup> B. Trentin, « Sindacato, organizzazione e coscienza di classe », in *op. cit.*, p. 215.

Per la sua posizione oggettiva, strutturale, la classe operaia nella sua storia si è venuta a trovare ad avere un suo *status* sociale e, non di rado, delle qualità ad esso conseguenti.

L'adozione del concetto di *status* più comune si dà in rapporto ad un gruppo etnico o religioso, più raramente in rapporto alla classe.

Lo *status* sta ad indicare l'aspetto allocativo di una posizione sociale. La posizione sociale viene assegnata indipendentemente dalla volontà e/o capacità.

Un gruppo si può trovare in diversi *status*, al punto che può avvertire o l'incongruenza o una situazione di conflitto al loro interno, oppure gli *status* di un gruppo fra di loro. Ad esempio lo *status* di madre e di lavoratrice non sempre si armonizzano<sup>51</sup>.

La classe operaia è tale a partire da una sua oggettiva posizione nel processo produttivo. In base a tale *status*, storicamente, si sono venute creando attribuzioni di potere e di prestigio. Nella storia del costume è netta la differenza fra lo *status* del padrone e quello dell'operaio. Quanto più alta è la posizione di *status* nella struttura sociale, tanto maggiori sono le attribuzioni che si traducono in concrete forme simboliche. I conflitti di *status* si vengono a intensificare nelle società che conoscono l'intensità del mutamento. In società statiche gli *status* sociali sembrano derivare dal diritto di natura o addirittura dalla volontà divina.

Storicamente lo *status* del proletariato registra due momenti che ordinariamente si intrecciano:

a) nel primo prevale la fase conoscitiva dell'oggettiva appartenenza di classe e la prima consapevolezza di ciò che significa il suo *status*;

b) nel secondo si vengono ad attivare atteggiamenti e comportamenti: nasce l'esigenza associativa e la progressiva acquisizione di specifiche qualità vuoi professionali vuoi personali e di gruppo.

Quanto maggiore è la interazione dei soggetti proletari con le situazioni dentro e fuori il lavoro, si vengono a creare dei comportamenti abituali connessi a determinate interiorizzazioni.

L'*habitus* è una qualità che si acquisisce con la reiterazione degli stessi atti. Esso non ha il massiccio spessore del senso comune, però ha la forza di generare un vero e proprio *ethos*, cioè, seppure a livello spesso implicito, un sistema di valori normativi<sup>52</sup>.

Il concetto di *habitus* non porta di per sé a sottolineare che le ine-

<sup>51</sup> Per un'illustrazione del concetto di *status* cfr. H. M. Johnson, *Trattato di Sociologia*, Milano, 1968 (New York, 1960), pp. 20-24.

<sup>52</sup> Cfr. E. Servais, G. Lienard, « Position sociale et rapport à l'ordre symbolique: structure sociale et éthos de classe », in *Actes de la 14<sup>ème</sup> Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, cit., pp. 307-325.

guaglianze sociali generano automaticamente gli stessi effetti, ma rinvia ad una analisi delle oggettive posizioni presenti nella struttura di classe. L'efficacia dell'*habitus* è connessa alla presenza delle condizioni oggettive che lo hanno determinato: come si acquisisce, infatti, può anche venir meno. Lo specifico *habitus* può perdere di incisività ed essere depotenziato da simboli e valori propri di altre classi, nella misura in cui ci sia un accerchiamento di classe e quindi gli *habitus* siano alimentati dalla « falsa coscienza » di classe.

Il nazismo riuscì a depotenziare i modelli e le organizzazioni della classe operaia e a coinvolgere in un processo squisitamente borghese la massa del proletariato. La riproduzione sociale del nazismo riuscì a svigorire e a deviare la percezione della propria appartenenza di classe e quindi le posizioni oggettive dei rapporti di classe. È illuminante a riguardo una pagina di W. Reich:

Il movimento rivoluzionario non aveva [...] tenuto abbastanza conto delle piccole abitudini quotidiane, apparentemente irrilevanti e spesso le aveva sfruttate in modo sbagliato [...] La camera da letto piccolo-borghese che il proletariato acquista non appena ha la possibilità di farlo, anche se per il resto ha una mentalità rivoluzionaria, la conseguente repressione della moglie, anche se comunista, l'abbigliamento decente nei giorni di festa, le rigide forme di ballo ed altre mille piccole cose, se cronicamente presenti, esercitano un'influenza molto più reazionaria di mille discorsi e volantini rivoluzionari [...] Il lavoro rivoluzionario di massa in Germania si limitava quasi esclusivamente alla propaganda « contro la fame » [...] La lotta contro la fame è di fondamentale importanza, ma anche gli aspetti della vita umana, che si svolge dietro le quinte, devono essere illuminati largamente e senza ripensamenti dalla luce abbagliante dei riflettori del teatro dove si svolge la pagliacciata in cui noi siamo contemporaneamente attori e spettatori<sup>53</sup>.

Come mostra Reich, non si può pensare ad una classe che esprima in « modo corale ed univoco la sua vocazione universale », ma l'*habitus* di classe quanto più è alimentato tanto più contribuisce a qualificare un movimento collettivo di omogeneità comportamentale e simbolica<sup>54</sup>. Non manca, a questo punto, chi, pur riconoscendo specifiche qualità al/del proletariato, le spiega facendo ricorso alle forme di pensiero percettivo-concreto che appunto sarebbero proprie delle classi subalterne.

<sup>53</sup> W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Milano, 1974, pp. 69-70.

<sup>54</sup> Cfr. *op. cit.*

Il comportamento collettivo e le qualità delle classi subalterne in genere e del proletariato in particolare sarebbero estranee alle forme di pensiero logico-formale, attraversato com'è dal prevalere del fare.

Analizziamo adesso, brevemente, come si presenta il rapporto razionalità e popolare e se quanto si definisce popolare debba essere ritenuto irrazionale.

#### *La razionalità del popolare*

Capita piuttosto spesso di imbattersi in rappresentazioni del « popolare » nelle sue differenti manifestazioni, come un fenomeno opposto del colto, di ciò che è « razionale », critico. Il popolare si differenzerebbe in quanto espressione asistemica, emotiva, disgregata. Fra il popolare e il colto ci sarebbe la stessa differenza che c'è fra l'inferiore e il superiore. Il primo si caratterizzerebbe per la semplicità, la carica emotiva in spontaneità, la passionalità; l'altro per il rigore, la lucidità, la organicità concettuale, il *self-control*. Per usare un passo di B. Croce, si potrebbe dire che ciò deriva dal fatto che esistono degli « uomini che appartengono alla storia e uomini della natura, uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci »<sup>55</sup>.

Perciò si darebbero due diversi processi mentali: ideativo astratto, simbolico quello proprio degli uomini attori; percettivo empirico, frammentario quello degli « uomini passivi ».

Ne sarebbe riprova l'analisi storica. I sistemi a regime democratico non riuscirebbero ad evitare delle ricorrenti crisi, proprio a causa delle masse che si sottrarrebbero al gioco delle oggettive regole e delle norme stabilite<sup>56</sup>.

Effettivamente ciò che è considerato conforme ad un progetto razionale e democratico di tipo liberale non soddisfa né i bisogni del corpo, in termini di sopravvivenza materiale, né i bisogni « spirituali », in termini di simbolismo e di convivenza sociale, delle grandi masse subalterne differenziate da un proprio tipo di sviluppo economico, sociale e culturale.

È opportuno tuttavia analizzare in modo più attento i termini della questione.

A lungo si è praticato un modello di razionalità quasi che fosse

<sup>55</sup> Cfr. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949, pp. 246-249.

<sup>56</sup> Fra gli altri cfr. J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Bologna, 1962.

esclusivo e ad esso fosse connesso in modo irreversibile l'idea di progresso e di crescita lineare. La razionalità « scientifica » si svilupperebbe a prescindere da ogni variabile connessa a fattori che si intrecciano con il vissuto oggettivo generale, le credenze, i modelli, gli interessi collettivi. È assai comune la tesi che la legge scientifica si fondi su uno statuto in qualche modo indipendente e autonomo rispetto ai dati connessi con l'esperienza collettiva, nel suo insieme<sup>57</sup>. Di qui l'idea della centralità della scienza.

Al fondo quindi dell'impianto di quanto si definisce razionalità si può scorgere tutta una lunga tela che ha un rapporto organico con l'illuminismo come quadro teorico e della borghesia come soggetto storico<sup>58</sup>. Per Cartesio, infatti, l'universo materiale è riconducibile all'algoritmo matematico grazie alla analogia funzionale: il mondo fisico non è che figura e movimento cioè *res extensa*, di conseguenza ogni figura geometrica non è che un'equazione geometrica. Il pensiero diventa l'unico simbolo dell'essere e questo si stempera metodicamente in segno. In forza del suo impianto epistemologico la razionalità « illuminista » è oggettivamente totalitaria. La scienza e la tecnica sono finalizzate al dominio della natura dall'esterno, reprimendo e rifiutando tutto ciò che in essa non è utilizzabile o calcolabile.

« Nella riduzione del pensiero, rileva opportunamente G. Durand, ad apparato matematico, è implicita la concezione del mondo a misura di se medesimo, il pensiero si riduce a tautologia. Quanto più l'apparato teorico si asservisce a tutto ciò che è, tanto più si limita a riprodurlo »<sup>59</sup>. Nella misura in cui la ragione si assolutizza e si pone come fine di se medesima, si esclude ogni rapporto conoscitivo del « diverso » reale.

Fra le conseguenze ne segnalo due: una consiste nella perdita di rapporto con la natura non finalizzata al suo dominio; un'altra in termini di logica che perde la sua dimensione dialettica « per la perdita di contatto, oltre che con la natura, con gli istinti involontari dell'uomo ».

Quanto maggiore è l'istanza di scoperta e di liberazione della natura che è nell'uomo e nel mondo, tanto più si rende necessario un impianto di razionalità che travalichi i codici precostituiti e faccia i

<sup>57</sup> Cfr. A. Gargani, « Razionalità e inquietudine del pensiero scientifico », in *Rinascita*, 2 settembre 1977, p. 21; cfr. G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, 1947.

<sup>58</sup> La letteratura a tal proposito è quanto mai ricca.

<sup>59</sup> G. Durand, *L'immaginazione simbolica* (trad. it.), Roma, 1977, p. 25.

conti con le sollecitazioni emergenti comprese le credenze, i miti, i simboli.

Per P. Ricoeur occorre distinguere due ermeneutiche: a) una scava nella archeologia del soggetto, tende a ritrovare tutti i possibili collegamenti riandando nel suo passato biografico; b) un'altra di tipo « escatologico » stabilisce le connessioni con il futuro, ripristina l'infanzia rigeneratrice dell'uomo<sup>60</sup>.

Ogni simbolo per quanto faccia parte del « pensiero selvaggio » è una parte del mondo dotato di significato. « Il pensiero selvaggio, come scrive G. Durand, non è solamente il pensiero dei selvaggi », secondo una convinzione cara a Lévy-Bruhl, ma si riannoda al più segreto del pensiero « addomesticato dalla scienza e dalla 'razionalità' codificata ». Non è un semplice balbettare della scienza. Se così fosse, esprimendoci con categorie psico-analitiche « il regime diurno della coscienza rappresenterebbe un progresso rispetto ad uno stadio inferiore e bruto, quasi che dopo un periodo di infanzia e di primitivismo si addivenisse ad una nuova razza umana »<sup>61</sup>. La riscoperta del notturno o delle facoltà non intellettive, come ad esempio è avvenuto nelle avanguardie surrealiste, si configura come il mezzo per raggiungere la liberazione degli istinti repressi, per venire a stabilire un rapporto non-attivo con la natura che consenta l'instaurarsi di « una piena sensibilità », la ripresa di contatto con l'universo del precategoriale, dell'inconscio, del latente « falsato e mistificato dalle astrazioni del sapere » e dalla razionalità « borghese »<sup>62</sup>.

Secondo la severa critica della scuola di Francoforte, tale razionalità ha un esclusivo carattere strumentale. Lo è andato radicalizzando specialmente dopo la crisi economica del 1922, allorché si è avuto un passaggio dal capitalismo concorrenziale al « tardo capitalismo ». Di fronte al progressivo deficit di razionalità di legittimazione e di motivazione lo stato si erge come principio selettivo di tutti i simboli e i comportamenti. Irrazionalismo diviene tutto ciò che nega il valore dello stato come orizzonte storico della riflessione teorica e della prassi politica. Tutto ciò che è difforme dalle mete imposte dall'alto è irri-

<sup>60</sup> Cfr. P. Ricoeur, « Le symbole donne à penser », in *Esprit*, 1959, luglio-ago-  
sto; dello stesso autore cfr. « La structure symbolique de l'action », in *Actes de la  
14.ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Lille, 1977, pp. 51-50.

<sup>61</sup> G. Durand, *op. cit.*, pp. 109-121.

<sup>62</sup> Offrono utili spunti per approfondire il sottosuolo storico M. De Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris, 1975; nonché dello stesso autore, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975 (trad. it., *La scrittura della storia*, Roma, 1977); come pure S. Friedländer, *Histoire et psychanalyse*, Paris, 1975 (trad. it., *Storia e psicoanalisi*, Roma, 1977).

mediabilmente irrazionale. Non basta spezzare questo castello con qualche concessione quale l'allargamento della scolarizzazione o delle forme di partecipazione politica. Tutto è sottilmente manipolato e niente sfugge al controllo da parte di chi detiene le redini del potere economico e politico<sup>63</sup>.

In questo quadro, pur partendo da premesse diverse, appaiono i limiti « sostanziali » di una razionalità che tende a produrre un approccio strumentale della natura, una divisione sostanziale fra gli uomini, bloccando o emarginando le domande e i bisogni connessi con il grado di sviluppo della società.

Tutto ciò sottende gli interessi di concreti gruppi sociali che da secoli detengono l'esercizio del dominio quasi spettasse loro per diritto di natura; le classi popolari in particolare non hanno alcun valore in sé, la società civile è una sfera dove i bisogni si reprimono disordinatamente e dove, *a priori*, è impossibile pensare alla formazione di processi organici specifici in forza di una scala di priorità razionalmente determinante. Di fronte ai gravi limiti di una simile razionalità, non manca chi ritiene, a torto a mio parere, che ormai l'unica via d'uscita sarebbe la distruzione totale di tutto quanto ha rapporto con il « capitalismo ». Gli stessi prodotti dell'arte dovrebbero finire sotto le macerie del « sistema », facendo esclusivo appello al primato del desiderio e dei propri bisogni<sup>64</sup>.

Non si riesce tuttavia a vedere alcun progetto in grado di correlare i processi connessi al passaggio dalla socializzazione dei bisogni immediati e autonomi, alla ricreazione di momenti di ricomposizione organica. Accade allora che in taluni casi i sussulti di « furore meridionale » messi in moto dal missino Ciccio Franco siano scambiati per fuochi rivoluzionari, evidenziando un quadro mentale che tende a stabilire simbiosi fra populismo e terzomondismo.

In altri casi espressioni quali l'autoriduzione o gli espropri « proletari », se traducono una reazione alla carenza di canali capaci di coagulare nuove domande politiche, rivelano la presenza di forte dipendenza rispetto al feticcio-merce<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (trad. it.), Bari, 1976, II ed.

<sup>64</sup> Cfr. nn. vv. di « Rosso », *Rivoita di classe*, del 1977. Per un quadro più articolato — per quanto sia severo — che tenga conto anche del dibattito culturale del secolo cfr. P. Rossi Monti, « Aspetti dell'irrazionalismo del novecento », in AA.VV., *Fascismo, lotta di liberazione, dopoguerra*, Firenze, 1975, pp. 259-276.

<sup>65</sup> Cfr. G. Jervis, « Psicologia e politica nella vita quotidiana », in *Quaderni piacentini* (XIV), n. 56, luglio 1975.

In altri casi ancora che sembrano il punto più alto di questo magma che si esalta nella mistica distruttiva della P. 38, i punti di riferimento sembrano le analisi marcusiane della società « integrata » dove tutto è ridotto a merce. Come nel medioevo tutto dipendeva dall'*ipse dixit*, pare che ovunque si possano trovare i nessi di dipendenza con il Pentagono all'interno di un approccio fortemente maniacale e morale. Appare scarsa per non dire assente una analisi marxista della struttura delle concrete classi sociali; il proletariato è percepito come una totalità inesorabilmente integrata. Un'attenzione è data semmai alla teoria delle *élites* di tipo weberiano, nonché alla funzione del gesto esemplare<sup>66</sup>.

Altro però è l'esaltazione dell'immediatismo psicologico, del desiderio dissidente, altro è, eventualmente, riuscire a individuare una alterità oltre che quantitativa, caratterizzantesi sul piano epistemologico.

Indubbiamente il sistema si regge su una struttura dinamica che tende costantemente a far passare delle compensazioni di uguaglianza a determinati livelli, per mantenere le disuguaglianze complessive.

Che sia superato « il principio di ragione che il movimento operaio — quale erede della filosofia classica tedesca — assunse nella fase della costruzione dell'organizzazione autonoma di classe »<sup>67</sup>, non significa assuefazione e/o adattamento del proletariato. Nonostante i momenti di crisi<sup>68</sup>, non si riuscirebbe a spiegare la sua lunga storia di liberazione, senza una interna razionalità da intendersi come negazione radicale di criteri e di strutture oppressive e antitetiche e ricerca esistenziale di subordinazione della organizzazione sociale, statuale ai propri bisogni storicamente emergenti. Parlare quindi di una specifica razionalità significa riferirsi a interne e profonde dimensioni di una parte di umanità « negata » che sta alla base di un patrimonio di lotte, di tensioni, di contraddizioni, di simboli. Significa riferirsi ad un impianto epistemologico che tende ad un progressivo rapporto organico fra teoria e prassi, fra la dimensione ideativo-teorica e gli storici bisogni emergenti, nella prospettiva di spezzare il « prevalere

<sup>66</sup> Cfr. A. Silj, *Mai più senza Lucile*, Firenze, 1977.

<sup>67</sup> F. Stame, « Stato e bisogni. La ragione ha gli occhi appannati », *Il manifesto*, 1 novembre 1977, p. 5.

<sup>68</sup> Si rileva opportunamente nell'art. cit., esemplificando alcune delle forme di involuzione delle organizzazioni del proletariato: « Il leninismo è stato un modo di ingresso della classe operaia dentro lo Stato, non solo in termini di conquista, ma anche come principio coerente di subordinazione della dinamica operaia ai principi di compatibilità e di comando dello Stato ».

della necessità sulla libertà anticipando già nel presente, l'egemonia del polo dialettico della libertà ».

### *Sui caratteri del popolare*

Dopo quanto siamo andati esprimendo, cerchiamo adesso di individuare, nella misura del possibile, quali siano i connotati, se non proprio i contenuti del « popolare ». Intendo procedere in modo scolastico, senza pretendere, peraltro, di esaurire i termini della complessa questione.

1. È opportuno ribadire che è idealistica, romantica, per non dire astratta, la costruzione di una cultura popolare del tutto autonoma rispetto ai fenomeni della struttura sociale, per di più perennemente cristallizzata quasi attendesse la dissepolitura dalla tomba in cui è stata posta, per sprigionare specifiche prospettive alternative ai problemi della società.

Se ne ha una riprova prendendo in esame le espressioni del proletariato in rapporto a tematiche quali quelle della famiglia, la sfera del privato, la sessualità, la donna. L'ideologia della « privatezza » è assai forte. Essa spinge nella direzione di rimuovere la coscienza delle pressioni ideologiche e delle molteplici coercizioni esistenti<sup>69</sup>.

È indispensabile stare in guardia rispetto a tre fondamentali e ritornanti suggestioni, cariche di ambiguità: a) ad una prima che coglie il popolare come un fenomeno incontaminato e statico, con una sua netta e immobile alterità, con una intrinseca carica contestativa; b) ad una seconda che tende a escludere ogni rapporto dialettico fra il popolare e il mercato, l'ideologia dei consumi, l'industria culturale, la logica dei mass-media. Quasi che il « popolare » possa sottrarsi all'industria culturale e/o questa fosse intrinsecamente perversa, da rifiutare *in toto*; c) ad una terza che tende a minimizzare la specificità antropologica del popolare, volta a sottolinearne esclusivamente la dimensione politica ed economica.

<sup>69</sup> In questa direzione spinge la filosofia dei consumi; cfr. J. Baudrillard, *La società dei consumi*, Bologna, 1976. È opportuno ricordare il valore delle diversità della « referenza » ideologica entro cui si muove l'azione di classe. Cfr. L. Ruggiu, « Caratteristiche e influenza della componente cattolica nel movimento operaio », in G. Romagnoli (a cura), *Movimento operaio e cultura alternativa*, Milano, 1977, pp. 55-69.

2. Il popolare, come qualsiasi altro tipo di cultura, presenta almeno a certi livelli miscugli, sintomi di contaminazioni e di derivazione esterna. In particolare il popolare svela connessioni con la memoria collettiva dei territori di appartenenza. È necessario operare delle distinzioni interne ai differenti strati delle classi subalterne, prendendo in esame il loro rapporto rispetto ai modi della produzione materiale<sup>70</sup>.

La cultura subalterna è fortemente esposta alla mercificazione, all'obsolescenza, e alla perdita persino delle produzioni, allo stravolgimento della propria « identità » e diversità posizionale all'interno dei rapporti di classe.

Ciò che in un dato momento può celebrare la rivolta urbana come « Come on Baby », o « Light my fire », può diventare la sigla di uno slogan pubblicitario di una fabbrica di auto di Detroit come di Torino. Lo svantaggio del « popolare », lo ripeto, va messo in rapporto alla oggettiva debolezza che gli deriva dalla esposizione posizionale rispetto al blocco sociale dominante e quindi alle manipolazioni messe in atto dall'apparato ideologico dello Stato.

I processi manipolativi giungono a investire gli intimi spazi dei « dominanti », portandoli a lambire le proprie ferite, accettando le catene, rassegnandosi alla propria condizione o attribuendo al destino la responsabilità della divisione sociale. In questo quadro non è strano che ai figli si trasmetta lo stimolo a gareggiare per battere la strada della promozione sociale con uno spirito combattivo di concorrenza che accetta la scala della vigente meritocrazia, come ineluttabile.

3. Le contraddizioni del popolare sono prima di tutto da mettere in rapporto alla logica della integrazione e della contaminazione cui è sottoposto. È opportuno ricordare a riguardo quanto U. Eco rileva a proposito del kitsch: « Chi emette il messaggio non pretende affatto che chi lo riceve lo interpreti come opera d'arte; né vuole che gli elementi presi a prestito dall'avanguardia artistica siano visibili e godibili come tali. Egli li usa solo perché li ha giudicati funzionali »<sup>71</sup>.  
Ne derivano due tipi di cultura: a) la cultura di massa, b) il populismo.

a) *La cultura di massa*. Con tale espressione si intende l'insieme di quel processo che tende a livellare, omogeneizzare i modelli cultu-

<sup>70</sup> Cfr. G. Angioni, « Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell'ultimo decennio », in *Folklore e antropologia*, Palermo, 1972, p. 192.

<sup>71</sup> U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Milano, 1977, p. 77.

rali, senza peraltro investire i meccanismi della divisione sociale, in vista di una reale democratizzazione. Amplia la diffusione delle conoscenze, allarga le formalità democratiche e partecipative, ma nel frattempo fa nascere nuove gerarchizzazioni, occulta i meccanismi del dominio.

Fra il potere economico e le agenzie culturali i rapporti si fanno più stretti in vista del controllo dei messaggi e di quanto può emergere in senso innovativo e quindi della specifica creatività e autonomia « popolare ». Ne è una riprova la ideologia della produttività. Si parte dalla centralità dei processi produttivi e quindi dallo sviluppo tecnologico che implica la capacità crescente di adattamento e di riadattamento della forza-lavoro alla dinamica tecnica del capitale costante. Tale centralità tende a istituzionalizzare condotte e modelli di mobilità verticale, verso l'alto. L'allargamento delle conoscenze è di tipo funzionale, non investe, in genere, il settore storico-sociale. Dietro il miraggio di maggiori salari e di carriera si occulta l'oggettiva alienazione connessa al presente tipo di « organizzazione », nonché le connessioni fra luogo di lavoro e le articolazioni del « territorio »<sup>72</sup>.

b) *Populismo*. Con tale espressione si possono intendere molteplici esperienze e tendenze, situate in tempi e luoghi diversi. Li accomuna un approccio o di tipo estetico o/e emotivo nei confronti delle classi subalterne, senza la capacità a oggettivare il proletariato e le classi subalterne nel loro insieme come autonomi soggetti con propri interessi e specifici lineamenti culturali<sup>73</sup>.

La « negatività » del popolare è da correlare peraltro alle responsabilità delle stesse organizzazioni storiche del proletariato. Si pensi, *in primis*, allo scientismo e all'economicismo che a lungo hanno ispirato la politica e quindi gli atteggiamenti di sufficienza del movimento operaio nei confronti della cultura e della soggettività, della quotidianità popolare<sup>74</sup>.

Le responsabilità vanno ritrovate anche in tempi più recenti, in questo dopoguerra. Nel momento in cui il proletariato si rivela il più decisivo promotore della democrazia e gli si apre in Occidente il

<sup>72</sup> Cfr. P. H. Chombart de Lauwe, *La culture et le pouvoir*, Paris, 1975; particolarmente cfr. E. Morin, *L'industria culturale*, Bologna, 1974.

<sup>73</sup> Per quanto concerne l'idea di popolo nella letteratura italiana, cfr. A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Roma, 1965; cfr. anche E. Golino, *Letteratura e classi sociali*, Bari, 1976; R. Paris, *Il mito del proletariato nel romanzo italiano*, Milano, 1977.

<sup>74</sup> Cfr. C. Buonofino, *La politica culturale operaia. Da Marx a Lassalle, alla rivoluzione di novembre*, Milano, 1975.

compito di rinnovamento e di fuoriuscita dal capitalismo, rimane bloccato a « una adesione non sufficientemente critica, come rilevano Rodano e Tranquilli, a quel quadro teorico leninista che se era stato decisivo per rompere in una zona periferica l'assetto mondiale capitalistico non poteva però fornire direttamente tutti gli strumenti e i criteri necessari per operare » in una situazione di democrazia matura.

Quando si parla, specialmente per quanto riguarda la situazione italiana, di « capitalismo assistito, di consumo improduttivo, di spreco delle risorse pubbliche, di moltiplicazione artificiosa degli interessi e di disgregazione sociale » non si fa che riferirsi ad un modello di stato politico post-keynesiano che con questi strumenti di politica economica ha tentato appunto di contenere e di fare arretrare « la centralità politica del proletariato »<sup>75</sup>.

4. Le contraddizioni esistenti non possono e non devono però spingere a ritenere che non si dia alcun segno di cultura popolare, al di là di rarissimi casi e/o che tutto ciò che va sotto tale denominazione appartenga a modello colto adattato alle masse o che non sia altro che materiale residuale del passato.

Né è accettabile la tesi gramsciana della asistematicità popolare<sup>76</sup>. Tale limite come la sopravvivenza dei residui etici e comportamentali sono riscontrabili anche nelle organizzazioni e quindi nella cultura « borghese ». La cultura non è solo conoscenza, essa è la concreta prassi ordinatrice dell'uomo, comprende il sistema simbolico conforme alle aspirazioni dei concreti gruppi sociali<sup>77</sup>.

Il simbolismo è un medium di transizione dall'inconscio personale e collettivo alla coscienza personale e collettiva. Tale anello di congiunzione tende a proiettare la variabilità delle percezioni emergenti ma anche a sintonizzare sull'onda della stessa struttura biofisica dell'uomo nella storica situazione.

Lévi-Strauss ha contribuito a far fare i conti con il sottosuolo della vita umana collettiva. Al di sotto di una organizzazione del vissuto estremamente contraddittorio, si situa una coscienza strutturante assai rigida, estesa e sistematica. L'insieme dei riti, degli *status*, delle visioni del mondo, dei gesti costituiscono per le classi subalterne

<sup>75</sup> F. Rodano, V. Tranquilli, « La politica come assoluto », in *Quaderni della Rivista Trimestrale*, n. 51, pp. 32-35.

<sup>76</sup> Cfr. A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, 1964, pp. 215-216.

<sup>77</sup> Sul concetto di cultura cfr. fra gli altri E. Morin, « Una terza cultura? Dalla culturanalisi alla politica della cultura », in *Tempi moderni*, 1970, n. 3, pp. 51-70; P. H. Chombart de Lauwe, *op. cit.*, pp. 90-94, 118-121; Z. Baumann, *Cultura come prassi*, Bologna, 1976.

l'equivalente delle sintesi filosofiche delle classi tradizionalmente colte<sup>78</sup>.

Pariare quindi di cultura popolare non può significare fare i conti con un dato *a priori*, una volta per sempre, quanto rintracciare e fare i conti con un dato *in fieri*, in formazione, mutevole nei suoi contenuti e nella sua qualità, mai scontato una volta per tutte, e presente sia in modo esplicito che latente.

5. In termini positivi tre però appaiono le peculiarità: a) il carattere subalterno, b) la dimensione rivendicazionista, c) una specifica progettualità sociale<sup>79</sup>.

a) *Il carattere subalterno*. Il suo spessore è tanto maggiore quanto più ampio è il grado di coesione della classe, quanto più compatto è il livello di interna coerenza. La storia del proletariato è prima di tutto storia di identità individuale e di gruppo tramite cicli di lotta per conservare, sviluppare i propri sistemi di interpretazione della realtà, di comunicazione, di moralità, di organizzazione. La subordinazione non è connessa con l'impoverimento quantitativo o assoluto, ma alla diffusione dello sfruttamento privatistico del lavoro e della scienza, della conseguente alienazione.

Ne deriva una intelaiatura volta a promuovere un insieme di risposte-azioni-organizzazioni specifiche di fronte ai codici-organizzazioni generatori di disuguaglianza e basso *status*.

I fatti da soli non forniscono significati. La stessa disuguaglianza di classe pur avendo un fondamento effettivo e materiale può essere suscettibile di interpretazioni diverse. Come rileva Parkin<sup>80</sup> è opportuno distinguere nelle società occidentali tre sistemi di significati principali. Ciascuno di essi deriva da una fonte sociale diversa.

Secondo il sociologo inglese essi sono: « 1) Il sistema di valori dominante, la cui fonte è l'ordine istituzionale principale. Si tratta di un'intelaiatura morale che promuove l'approvazione della disuguaglianza esistente; presso la classe subordinata questo sistema porta a definire la struttura dei compensi o in termini di deferenza o in termini di aspirazioni. 2) Il sistema di valori subordinato, la cui fonte

<sup>78</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962; in particolare per quanto concerne il valore del mito cfr. dello stesso autore, *Anthropologie structurale*, II, Paris, 1973, pp. 175-230.

<sup>79</sup> Cfr. G. Romagnoli, « La 'Cultura operaia' fra subalternità, rivendicazione e progetto sociale », in G. Romagnoli (a cura), *Movimento operaio e cultura alternativa*, op. cit., pp. 7-27.

<sup>80</sup> Cfr. F. Parkin, *Disuguaglianza di classe e ordinamento politico*, Torino, 1976.

sociale o *milieu* generatore è la comunità locale della classe operaia. È un'intelaiatura morale che promuove risposte accomodanti alle realtà della disuguaglianza e del basso *status*. 3) Il sistema di valori radicale, la cui fonte è il partito politico di massa che si fonda sulla classe operaia. È un'intelaiatura morale che promuove un'interpretazione oppositiva delle disuguaglianze di classe »<sup>81</sup>. Ne emerge che la subordinazione è carattere centrale del popolare<sup>82</sup>. Esso tuttavia può storicamente correlarsi a istituzioni e simboli diversi, perfino, antitetici ai propri interessi di classe<sup>83</sup>.

b) *La dimensione rivendicativa*. Il secondo carattere sta nella dimensione rivendicativa che tende a esprimere, in linea generale, il momento che pone termine allo stato di dipendenza passiva, deferente, quasi condizione ineluttabile analoga a quella del servo rispetto al signore. La rivendicazione implica la messa in moto di aspirazioni, di consapevolezze, la possibilità di uno scambio. Non si dà rivendicazione là dove prevale la paura, o lo stato di totale asservimento.

Non ogni rivendicazione tuttavia ha un carattere omogeneo. Essa non sfugge, di per sé, ai richiami integrazionistici e corporativi.

Processi del genere si registrano in quei settori dello stesso proletariato che privilegiano istanze soggettive e particolari rispetto a quelle oggettive della classe<sup>84</sup>.

Il carattere rivendicazionista riveste modalità differenziate nella misura in cui il processo di emarginazione, subordinato alla formazione del processo di accumulazione del profitto, si allarga dalla fabbrica al territorio. Se è vero che la classe trae il suo principale profilo dalla comune condizione nel luogo del lavoro, è anche vero che nell'attuale fase capitalistica l'emarginazione e lo sfruttamento hanno causa ed effetti dentro e fuori i cancelli della fabbrica, fuori e dentro il luogo del lavoro. La rivendicazione diventerebbe più debole quanto più si snodasse in modo disarticolato<sup>85</sup>.

c) *La progettualità sociale*. Il terzo carattere consiste, almeno a li-

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 88.

<sup>82</sup> Cfr. G. Jervis, « Psicologia e politica nella vita quotidiana », in *Quaderni piacentini*, cit.

<sup>83</sup> Si ricordi l'analisi di W. Reich sulle modalità con cui il nazismo ha circuitato e conquistato larghi settori del proletariato, in *Psicologia di massa e fascismo*, cit., particolarmente pp. 68-73.

<sup>84</sup> Cfr. M. Cacciari, P. Perulli, *Piano economico e composizione di classe*, Milano, 1975.

<sup>85</sup> Al riguardo è importante la riflessione condotta da M. Tronti sul carattere eminentemente politico della centralità operaia e della lotta per l'egemonia. Cfr. « La classe e la politica », in *Il Contemporaneo/Rinascita*, 6 gennaio 1978, pp. 16-18.



vello potenziale, nella specifica progettualità sociale. Con tale connotazione si indica quella dimensione che tende a superare il presente assetto sociale e immagina un modo diverso di produrre e di essere uomini.

Il suo spessore è tanto più vigoroso quanto maggiore è la presenza di taluni fattori e in particolare:

1) La coscienza della globalità all'interno delle differenti lotte nel quadro di una strategia complessiva tendente a superare la frantumazione del rivendicazionismo corporativo, gli interessi di gruppo, la dicotomia fra assetti territoriali, e a mettere in causa la logica stessa del « sistema »<sup>86</sup>;

2) Il senso di solidarietà fra le differenti categorie, fra i settori forti e deboli della classe, fra le differenti aree di un paese, che sia capace di generare forti spinte egualitarie<sup>87</sup>;

3) La capacità di riappropriazione di settori con troppa faciloneria abbandonati a modalità decadenti o comunque trascurate, in modo speciale:

a) Il significato e la condizione dell'infanzia e della vecchiaia, l'eros e la malattia, la morte e la demenza, il gioco e la gelosia<sup>88</sup>.

b) La ricchezza espressiva connessa alle modalità dei codici della tradizione orale, la stereotipia della gestualità e della corporeità sia nella loro simbologia esplicita sia in ordine a tutto quanto non traspare immediatamente, ma resta sotteso, allo stato implicito, comunque pur sempre realtà umana destinata a far storia<sup>89</sup>.

### Conclusioni

So bene che è assai diffusa l'opinione secondo cui « la classe operaia nella sua forza d'urto è una massa di manovra di intellettuali piccolo-borghesi che, con l'aiuto di essa, cercano di avvicinarsi, loro, a un potere. Il mito borghese della rivoluzione proletaria serve ai

<sup>86</sup> Cfr. G. Girardi, « Fabbrica e cultura alternativa », in *Esperienze sindacali*, febbraio-marzo 1976.

<sup>87</sup> Cfr. B. Trentin, « Sindacato, organizzazione e coscienza di classe », in *Esperienze sindacali*, cit.

<sup>88</sup> Cfr. fra gli altri per uno sviluppo di una tale tematica, « Irrazionalismo e nuove forme di razionalità », numero monografico di *Aut Aut*, 1977, n. 161.

<sup>89</sup> Un contributo in tale direzione è dato dalle ricerche sull'« Oral History ». Al riguardo cfr. *Quaderni storici*, 1977, n. 35, particolarmente i contributi di P. Thompson, J. Goy. Utili anche i contributi collettivi di Levi, Passerini, Scaraffia e quello di Fronzoni.

borghesi, forse vergognosi di essere tali, per credere, spesso in buona fede, di rinnegare la propria classe »<sup>90</sup>.

Alla resa dei conti anche questa è una delle tante posizioni che scaturiscono da un approccio culturale astorico che prescinde il « giudizio di valore » da ogni empirica « relazione di valore », quasi che esistesse una teleologia unidimensionale e garantisse il sistema e la cultura esistenti come dato unico. Si può effettivamente rimproverare gli intellettuali piccolo-borghesi di essere spesso in preda ad un'inconscia volontà di potenza, di apparire come un comico vespaio « in continua fregola di far propria l'ultima moda », fermo restando il valore irreversibile dello *status quo*<sup>91</sup>.

La loro storia è molto più complessa<sup>92</sup>. La loro funzione assume connotazioni assai differenziate. Se ne ha una riprova ricordando l'apporto di Chaplin al fine di demitizzare il sogno borghese e più precisamente l'*American dream* con il personaggio di Charlot.

« In Charlot, come scrive V. Amoroso, l'umorismo, nel senso più profondo del termine, è la percezione di un dissidio insanabile fra apparenza e realtà, il cuneo di un giudizio irriverente e paradossale in nome di un senso fortissimo della integrità umana, della propria indivisa identità. Quanto più la realtà è da Charlot rovesciata come un guanto, tanto più ne è messa in luce la dissonanza e l'incongruità, tanto più attraverso l'*humour*, s'apre la forbice critica, la divaricazione fra l'omino e il mondo. Ciò che appare incongruo, paradossale, comico è tale perché la divisione intervenuta fra apparenza e realtà è innaturale, è una stortura indotta, ma richiama il suo contrario, cioè l'unità e la coerenza del veramente umano: l'*humour* disvela un meccanismo distorcente in termini mimetici rispetto al reale e per questo mostra che la realtà è il contrario di quel che dovrebbe essere »<sup>93</sup>.

Lo spirito critico della cultura borghese è contemporaneo nella misura in cui riesce a tradurre oggettive contraddizioni della società,

<sup>90</sup> V. Saltini, « Che scoperta! Se leggessero Weber », in *Espresso*.

<sup>91</sup> Cfr. H.M. Enzensberger, « Piccola borghesia: classe invincibile », in *Espresso*.

<sup>92</sup> Cfr. fra gli altri l'analisi degli intellettuali nella storia d'Italia fatta da G. Procacci, *Storia degli italiani*, Bari, 1968. Fondamentale resta il testo di A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, 1949. Importanti sono i contributi, nell'ampio materiale, di S. Piccone Stella, *Intellettuali e capitale*, Bari, 1972; A. Asor Rosa, *Intellettuali e classe operaia*, Firenze, 1973. In una prospettiva più generale W. Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione, saggio sulla letteratura*, Torino, 1973.

<sup>93</sup> V. Amoroso, « Quando il sogno americano diventò comico », in *Rinascita*, 6 gennaio 1978.

ai di là delle soggettive intenzionalità degli intellettuali come uomini privati.

La fisionomia del popolare come produzione culturale diversa cioè dal popolo-proletariato è ben altro in quanto scaturisce direttamente dal proletariato, dalla sua capacità di classe che — a livelli diversi certo — si conosce e conosce il mondo nel momento stesso in cui lotta per cambiarlo.

Non si ripete mai abbastanza, inoltre, che una ricostruzione del popolare idealisticamente, senza una costante correlazione con il sistema socio-economico-politico, è un'operazione mistificatoria<sup>94</sup>.

Infatti, per esemplificare, è la relazione reciproca fra tempo libero e formazione delle condizioni materiali-strutturali e sovrastrutturali volte a tale fine che può costituire il sostegno teorico di un progetto complessivo che sia in grado di cambiare gli attuali modi di vita e le istituzioni nella prospettiva del futuro. La consapevolezza dell'intreccio fra produzione-consumo (accumulazione e godimento) deve integrarsi nella critica dei modi nuovi di servitù-signoria che emergono e con la interpretazione della « liberazione dal lavoro come dialettica fra tempo libero e tempo necessario a tendenziale predominanza del primo ».

Come più volte si è ricordato occorre un rigoroso impianto storico-critico sia per stabilire i connotati e le contraddizioni delle classi subalterne, sia per cogliere i lineamenti emergenti nella loro spontaneità e nella loro direzione. In questo senso vale la pena di sottolineare, a modo di conclusione, come la cultura popolare non può essere camuffata come un tutto omogeneo, privo di contraddizioni e di insufficienze, come luogo adialettico, unitario, dove non c'è più possibilità per la contraddizione.

È lo stesso Gramsci a ricordare come l'elemento della spontaneità caratterizza la « storia delle classi subalterne » anzi « degli elementi più marginali e periferici di queste classi che non hanno raggiunto la coscienza della 'classe per sé' al punto di non sospettare che la loro storia abbia una qualche importanza »<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Resta fondamentale al riguardo il lavoro di B. Moore jr., *Origine sociale della dittatura e della democrazia*, Torino, 1969, in quanto aiuta a cogliere in una prospettiva di lungo periodo il nesso fra struttura di classe, politica e cultura.

<sup>95</sup> La riflessione gramsciana non poteva non tener conto della situazione che si era venuta a creare in Italia fra la fine della prima guerra mondiale e l'avvento del fascismo, nonché dei segni di grave crisi che si andavano manifestando in Germania e in altri paesi del mondo. Scrive testualmente: « Trascu-

Giunge opportuno il richiamo demitizzante nei confronti di quanti vedono o hanno visto, ora in quella zona ora in quell'altra parte del mondo, il « sogno » farsi realtà quotidiana.

A molti in questi ultimi anni, specialmente dopo il 1968, nei campi della Cina sembrò che si fosse in grado di superare « il rapporto ineguale e verticale tra partito e masse, rendere istituzionale il dualismo, conferire alle masse una posizione non subordinata. I due poli della realtà sociale avrebbero dovuto assumere i significati di mediazione/immediatezza, astrazione/concretezza, rigore/fluidità, organizzazione/movimento, essenza/esistenza »<sup>96</sup>.

L'unità, invece di porsi come meta, si manifestava come luogo di una dialettica ininterrotta.

La contraddizione non esime, tuttavia, dal dovere di ricerca e di individuazione, pena l'accettazione della storia in termini statici e profondamente fatalistici del *nihil novum sub sole*, di un concreto punto di vista complessivo, globale, connesso nella misura più rigorosa possibile, con un soggetto inserito nel punto più nevralgico del tessuto sociale.

Il punto di vista « popolare », in questo quadro, è altro dal misticismo o dal totalitarismo. Esso offre la capacità di sentire e di riconoscere che questa non è l'unica vita possibile, che esiste già una società parallela e per molti aspetti antagonista, che il futuro è possibile, soprattutto perché si innesta nel vissuto del presente. Si potrebbe aggiungere, esso aiuta a capire che l'alternativa non va cercata nella « città di Dio » o nell'opera singolare della rigenerazione totale.

rare e peggio disprezzare i movimenti così detti 'spontanei', cioè rinunziare a dar loro una direzione consapevole, ad elevarli ad un piano superiore inserendoli nella politica, può avere spesso conseguenze molto serie e gravi. Avviene quasi sempre che a un movimento 'spontaneo' delle classi subalterne si accompagna un movimento reazionario della destra della classe dominante, per motivi concomitanti: una crisi economica, per esempio, determina malcontento nelle classi subalterne e movimenti spontanei di massa da una parte, e dall'altra determina complotti dei gruppi reazionari che approfittano dell'indebolimento obiettivo del governo per tentare dei colpi di Stato. Tra le cause efficienti di questi colpi di Stato è da porre la rinuncia dei gruppi responsabili a dare una direzione consapevole ai moti spontanei e a farli diventare quindi un fattore politico positivo » (A. Gramsci, *Passato e presente*, Torino, 1951, pp. 58-59).

<sup>96</sup> F. Fortini, *Questioni di frontiera*, Torino, 1977, p. 224.

Parte seconda *Cultura popolare e politica*

## 1. Il folklore come cultura di contestazione \*

di Luigi M. Lombardi Satriani

### *Premessa*

La protesta giovanile (non solo studentesca) dei primi mesi del '77 è una realtà estremamente complessa; alcuni suoi elementi, ad esempio la presenza di sottoproletari e di studenti in gran parte provenienti dalle regioni meridionali, sono da tenere presenti anche per il nostro dibattito sul folklore. Perché parlare di folklore non significa esclusivamente occuparsi di alcuni relitti del passato, che sopravvivono stancamente in alcune aree contadine o agropastorali e che solo la caparbietà di qualche intellettuale isolato vuole, quasi in forma maniacale, assumere come elementi di contestazione della cultura borghese.

La scienza folklorica oggi, infatti, può diventare uno degli strumenti per la comprensione della dinamica culturale presente nella società italiana, cioè un mezzo per indagare su alcuni fenomeni che rinviano a matrici culturali ben precise e di cui è necessario accertare l'eventuale vitalità, e comprenderne i motivi, prima di dare per scontata la loro scomparsa. Ma se non si accetta la metodologia di una verifica continua con le diverse realtà dell'Italia, in cui aree urbane e aree extra-urbane sono profondamente differenziate, e se si resta nel chiuso delle aule universitarie o del proprio studio, non si riesce a cogliere la complessità della cultura folklorica.

### *I nuovi luoghi del folklore*

Oggi il folklore, perfino inteso, per quanto erroneamente, nella sua accezione più ristretta di cultura tradizionale, « arcaica », non è più

\* Dalla registrazione dell'intervento dell'autore nel corso del seminario svoltosi nell'Istituto di Sociologia dell'Università di Roma; la prima parte riproduce l'intervento introduttivo di Luigi M. Lombardi Satriani; la seconda parte riporta le risposte alle sollecitazioni e alle domande poste dai partecipanti al seminario.

nei paesi o negli altri luoghi « classici » del folklore, perché nuovi luoghi del folklore sono diventate le grandi città, nelle quali gli emigrati meridionali testimoniano, a volte anche vendicandosi delle violenze subite, i tratti della propria cultura. Innumerevoli esempi potrebbero confermare questa considerazione; basti solo pensare all'episodio di Saronno di qualche tempo fa e alle altre vendette che avvengono a Francoforte, ad Amsterdam o a Milano. Gli stessi protagonisti della violenza giovanile nelle università molto volte sono giovani meridionali; per rendersi conto di ciò è sufficiente scorrere l'elenco degli arrestati durante i disordini del cosiddetto « sabato nero » a Roma e notare i luoghi di provenienza. Allora, cosa si può ipotizzare? La situazione attuale è talmente aggrovigliata che sarebbero necessarie analisi particolarmente approfondite; tuttavia mi limiterò a constatare che stiamo assistendo a un processo di folklorizzazione della società, che ci impedisce ancora più decisamente di considerare il folklore come qualcosa da ignorare o di cui liberarci. Chi ritiene, invece, che la cultura delle classi subalterne possa essere messa tranquillamente nello « sgabuzzino di sgombero », certo può anche pensare che adesso le città siano in mano a branchi di delinquenti, di teppisti, di pagati dai servizi segreti. Questa visione estremamente superficiale è, oltre tutto, rassicurante, perché, etichettando le cose in maniera negativa, si evita di esserne coinvolti e di dover assumere precise responsabilità. Ma se si rifiutano l'aggettivazione facile e il meccanismo di considerare senz'altro inferiore tutto ciò che si presenta come diverso da noi e non si vuole perpetuare l'atteggiamento razzistico, già ampiamente diffuso da noi, persino in veste « scientifica » — si pensi alla neutralizzazione del « negativo » attuata dall'ideologia lombrosiana, con tutti i suoi risvolti di funzionalità politica —, allora il folklore comincia a porre delle domande radicali, la cui risposta può essere utile anche per cominciare a comprendere la realtà meridionale. Molte volte, purtroppo, gli stessi studenti universitari di Messina o di Napoli, con i quali ho maggiori e più continui contatti, tendono a negare la loro cultura folklorica con una fuga in avanti, che spesso è rifiuto di un ambiente che ha significato miseria, oppressione, sfruttamento, totale chiusura di orizzonti. La negazione dell'ambiente di appartenenza si accompagna, in questi giovani, ad un atteggiamento evolutivista, secondo il quale tutto ciò che è venuto dopo è comunque meglio di ciò che c'era prima. Ma se il comportamento di questi giovani può essere agevolmente compreso, ciò che risulta difficilmente accettabile è, invece, l'atteggiamento di quegli intellettuali o di quegli studiosi di scienze sociali, i quali, o per moda culturale o per for-

mazione urbanocentrica, finiscono per negare la legittimità teorica di alcuni strumenti di indagine demo-antropologica e per rinchiudersi in un tipo di scienza sociale che consente solo la comprensione della borghesia e si preclude di fatto quella delle classi subalterne.

#### *Ricerca folklorica e classi subalterne*

Forse noi incominciamo a superare tale preclusione pensando la ricerca folklorica non come, ad esempio, semplice raccolta di informazioni sulla maniera dei pastori sardi di fare la ricotta con gli strumenti arcaici (si può fare anche questo), ma come tentativo di cogliere lo spessore culturale delle classi subalterne dovunque esse siano collocate e in qualsiasi traiettoria politica e sociale si pongano. Una ricerca sulle modalità della cultura operaia, in occasione di più espliciti scontri di classe — ma senza mai procedere a colpi di « accetta », affermando erroneamente che il lavoro non è mai cultura perché è solo struttura, mentre, invece, cultura è il « tempo libero » — può aiutarci a comprendere anche alcune contraddizioni. La cultura operaia costituisce pure un insieme di modelli ai quali si ispirano gli appartenenti alla classe operaia, composta del resto in misura notevole da ex contadini o da figli di contadini, che sono ancora adesso portatori della loro cultura originaria. Se assumiamo, quindi, un'ottica diversa, secondo la quale folklore è la cultura delle classi subalterne (senza pronunciarsi aprioristicamente sulla sua utilizzabilità politica), allora abbiamo bisogno di strumenti teorici molto precisi, proprio per non cadere, da un lato, in un generico populismo e, dall'altro, in un altrettanto generico urbanocentrismo o in un pericolosissimo operaicentrismo. È necessario, invece, assumere un atteggiamento realmente problematico, senza dare niente per scontato e essere disposti a mettere continuamente in discussione le nostre stesse convinzioni.

L'istituto della faida è un meccanismo secondo il quale colui che viene offeso o colui la cui famiglia è stata offesa ha il diritto-dovere di vendicarsi, per cui viene posta in essere un'azione che costituisce a sua volta offesa per il clan familiare avversario, che a sua volta dovrà vendicarsi e così via in una progressione tendenzialmente illimitata. Il primo articolo del codice barbaricino rilevato da Antonio Pigliaru è estremamente perentorio nel dettato che l'offesa deve essere comunque vendicata, per cui in numerose aree folkloriche si verifica una catena interminabile di offese e di vendette. Si tratta di

un istituto culturale ancora operante, che coinvolge non esclusivamente le aree meridionali, e non solo perché gli emigrati del Sud hanno esportato la loro cultura di origine.

Mi sembra necessario, nella nostra esperienza di ricercatori, decidere preliminarmente se lo studio della società italiana intendiamo farlo con l'ottica dei dominatori e di chi considera che, tutto sommato, è solo esaminando il potere da parte di chi lo esercita che si fa scienza sociale contemporanea, oppure se vogliamo studiare la nostra realtà esaminandola anche dalla parte di chi subisce il potere, pur in tutti i nessi dialettici con le classi dominanti e con la loro cultura, analizzando anche la vita e la cultura dei dominati. A me sembra che la seconda ipotesi sia senz'altro più fruttuosa scientificamente e più condivisibile politicamente, almeno per chi non intenda accettare, neanche implicitamente, le coordinate dell'attuale sistema socio-economico e politico.

#### *Emigrati e folklore*

Noi non possiamo comprendere il comportamento dei nostri emigrati, se non pensiamo che nei momenti di crisi individuale alcuni di essi si aggrappano ai modelli culturali originari che hanno interiorizzato, facendo così rivivere istituti « arcaici », pur facendo ormai gli operai in fabbrica, avendo partecipato a scioperi e lotte sindacali, avendo assunto, cioè, in altri settori atteggiamenti innovativi e più « avanzati ». Il concetto dell'onore, della doverosità dell'« integrità » delle persone della propria famiglia, è alla radice di alcuni episodi che si sono verificati a Milano o in Germania. Io sono stato alcuni anni fa a Darmstadt, chiamato dal tribunale di quella città, per una « perizia antropologica » intorno al caso di un emigrato meridionale che aveva ucciso la figlia per « motivi di onore ». Successivamente sono stato interpellato dal consolato italiano di Francoforte a proposito di un altro omicidio compiuto da un operaio meridionale, che aveva ucciso il suo capo-reparto tedesco, il quale non aveva creduto che un po' di ritardo dell'operaio nel riprendere il lavoro fosse dovuto ad un lieve prolungamento del pasto, come il nostro connazionale aveva dichiarato. Non mi soffermo sui motivi di onore, in quanto su di essi vi è quell'ampia letteratura che tutti noi conosciamo; per il secondo caso mi sembra vada sottolineato come il non essere creduto, e quindi l'aver visto messa in discussione la propria parola (la sacralità della parola, il carattere fondamentale che essa ha nella

cultura contadina), aveva portato il nostro emigrato a una reazione che, secondo la cultura industriale neo-capitalistica, è esasperata, tanto è vero che in questi casi anche nel linguaggio della cronaca giornalistica si ricorre all'espressione « per futili motivi », che è una maniera per valutare irrilevante ciò che invece irrilevante non è stato, se ha indotto il protagonista a uccidere.

Lo stesso concetto di « perizia » può essere pericoloso, può dar adito a equivoci e a tentativi di « entificazione » negativa, con l'identificazione del cosiddetto « pazzo » o dell'oggetto etnologico. È senz'altro più importante, piuttosto che discutere astrattamente, riflettere sul possibile uso della perizia, soprattutto in quelle situazioni in cui l'incomprensione delle radici culturali potrebbe portare il giudice, in questo caso straniero, alla comminazione dell'ergastolo. E certamente è estremamente decisivo per la vita di un uomo, più della pubblicazione di un libro, il fatto che si veda comminare solo alcuni anni di carcere invece dell'ergastolo.

#### *Folklore, mafia e rivolta*

Una ricerca sulla faida (di Seminara, di Guardavalle o di altri centri calabresi che sono « teatri » di faide da decenni) può aiutarci a comprendere i rapporti, estremamente articolati e complessi, tra cultura folklorica e cultura mafiosa. Sull'istituto culturale della faida, infatti, si è innestata la manipolazione da parte della mafia, che non è un fenomeno popolare, ma che « pesca » nel folklore strumentalizzandolo.

Un'altra ricerca ci offre la possibilità di eliminare alcuni equivoci. La rivolta di Reggio Calabria costituisce, infatti, un classico esempio di incomprensione delle motivazioni profonde che spingono all'azione gli appartenenti alle classi subalterne meridionali.

Alcuni anni fa c'è stata, come si sa, l'assegnazione del capoluogo calabrese a Catanzaro: i reggini, poiché erano convinti da decenni che la città più importante della Calabria fosse Reggio, reagirono nella maniera a tutti nota. Attuare sommossa, fare le barricate, considerarsi in guerra con lo Stato italiano per la mancata assegnazione del capoluogo, con tutti i problemi che affliggono la Calabria, la disoccupazione, l'emigrazione, la miseria, poteva sembrare cosa ridicola o il segno di un comportamento assurdo o, comunque, reazionario. Chi della rivolta di Reggio ha saputo solo quello che i giornali nazionali hanno presentato, tranne qualche eccezione, non costituita certo da

*L'Unità*, da *l'Avanti!* o dai giornali di sinistra, era portato a pensare che un branco di fascisti avesse preso la città di Reggio o che i reggini in blocco fossero completamente impazziti, entrando in rivolta per un fatto decisamente marginale.

In effetti, la rivolta di Reggio metteva in evidenza che proprio alcuni valori quali l'onore, la dignità e la sua percezione (la cui importanza si esaspera proprio in situazioni di oppressione totale, nelle quali costituiscono « l'ultimo bene ») fanno reagire, a ciò che viene considerato ingiusto ed offensivo, in maniera che a un'ottica esterna può apparire spropositata, per cui anche un obiettivo oggettivamente equivoco qual era il capoluogo poteva mobilitare migliaia di persone, spingerle a fare le barricate e a dichiarare guerra allo Stato italiano.

L'atteggiamento più diffuso nei confronti della rivolta è stato quello della condanna globale, dell'attribuzione delle etichette generiche dell'errore, del campanilismo pittoresco, del fascismo, che perde così la sua connotazione specifica. E il giudizio sulla rivolta di Reggio come rivolta fascista è rimasto più o meno accreditato nella storiografia contemporanea. Tutto questo è profondamente ingiusto perché, dietro la facciata, c'erano a Reggio esigenze profondamente popolari come l'aspirazione a un diverso ordine sociale, una giustizia non metastorica ma da realizzare nella storia.

#### *Folklore contestativo e folklore narcotizzante*

Questi esempi possono chiarire il significato di quella prospettiva di ricerca che porto avanti da ormai tredici anni. Il folklore, nella sua più convincente accezione di cultura delle classi subalterne, testimonia un margine di resistenza culturale alla totale espropriazione che le classi al potere tentano di attuare nei confronti degli oppressi; si pone come segno, quindi, dell'ingiustizia storica di cui le classi subalterne sono vittime, e della loro aspirazione a un ordine sociale diverso; esso esprime, quindi, una contestazione oggettiva, implicita, molte volte inconsapevole e meccanica, rispetto all'autoproclamata « universalità » della cultura egemone. Questa ritiene di esaurire i migliori modelli di umanità; il fatto che alcune classi sociali non si identificano in tali modelli culturali è un dato oggettivo; mi sembra legittimo constatare il non coinvolgimento nello stesso circuito culturale di alcune classi sociali che esprimono di fatto un'eterogeneità e un rifiuto, spesso inconsapevole, di cui bisogna comunque tenere conto.

Un altro aspetto del folklore, complementare a quello contestativo,

è costituito dalla funzione oggettivamente narcotizzante svolta dalla cultura folklorica. Una cultura elaborata da classi oppresse non può essere mai immediatamente alternativa; è nelle situazioni concrete che la cultura folklorica, profondamente ambivalente come ho più volte sottolineato, va o verso il totale conformismo o verso l'antagonisticità. Chi è oppresso culturalmente, oltre che economicamente, è costretto, infatti, ad interiorizzare alcuni valori della classe al potere. C'è una parte, quindi, del folklore che testimonia l'accettazione rassegnata dell'ordine sociale, spesso anche perché il peso della tradizione può bloccare qualsiasi desiderio di innovazioni nel comportamento individuale, nelle relazioni interpersonali, nella struttura familiare, e così via. Del resto in ogni fenomeno sociale coesistono sia istanze conformistiche sia istanze antagonistiche; la dialettica vecchio-nuovo, conservazione-innovazione è operante in qualsiasi azione e in ogni individuo. Questo è, per quanto schematizzato al massimo, il discorso sul folklore che io sto tentando di portare avanti, pur con tutti i miei limiti, da diversi anni; e ciò, nonostante alcuni studiosi continuino sistematicamente ad attribuirmi in maniera totalmente acritica la tesi della contestatività assoluta del folklore, come se io fossi maniacalmente preso dal fatto di voler vedere la contestazione anche laddove non c'è che accettazione. Ma queste polemiche tra intellettuali non mi sembrano, poi, così decisive. Il fatto, invece, che buona parte della cultura di sinistra ritenga di poter prescindere dal folklore, perché inevitabilmente reazionario, può portare a degli errori grossolani (politicamente, oltre che scientificamente), che si scontano sia sul piano tattico che su quello dell'elaborazione strategica. Una delle cause del divario tra le nuove generazioni e i partiti della sinistra è anche dovuta a questa insensibilità dimostrata dai partiti nel comprendere la dinamica culturale.

Un tentativo di chiarificazione intorno al « folklore come cultura di contestazione » può essere utile se supera il circuito accademico e tenta di individuare l'equivoco che si perpetua nella prassi politica, sulla pelle delle classi subalterne, introducendo delle dilacerazioni nella sinistra certamente più gravi di quelle del corpo accademico.

\* \* \*

#### *Faida e fenomeno mafioso*

La faida oggi si pone come un istituto di un ordinamento giuridico che il diritto dello Stato ha negato sistematicamente e che la scienza

giuridica borghese non ha mai riconosciuto, tranne qualche eccezione rappresentata, per citare un nome, da Santi Romano (il quale sottolineò, com'è noto, la pluralità di ordinamenti giuridici) o da qualche altro giurista o sociologo del diritto. Ogni classe produce diritto e il diritto delle classi subalterne è quello folklorico; parte di esso è stato studiato come folklore giuridico; in particolare ho tentato di esaminare le connessioni tra l'ideologia degli studi sul folklore giuridico e le vicende culturali e socio-politiche. La faida in realtà va compresa come uno degli istituti di tale ordinamento giuridico; essa quindi prescinde dalla mafia; fino a qualche anno fa avevamo prevalentemente delle faide « pure », le cui motivazioni andavano ricercate nel potere costrittivo che ha il diritto folklorico.

Qui è bene ricordare che tutti gli ordinamenti giuridici sono costrittivi, nel senso che impongono delle norme la cui attuazione viene pagata con delle pene; nelle comunità folkloriche tradizionali la pena può consistere nella perdita di stima, nella riprovazione, nel disprezzo, nel ridicolo, e così via.

La mafia — fenomeno tipico della borghesia in ascesa e che ha una doppia faccia, una rivolta al potere come meta di riferimento e una rivolta agli strati popolari come elemento da cui distanziarsi, ma da utilizzare nelle azioni direttamente e coinvolgendoli indirettamente nel consenso — si inserisce molte volte nella catena delle vendette per truccare la sua azione presentandola come se fosse una vendetta di faida. Quando il protagonista della faida uccide lo fa perché questo è il dovere che gli impone la sua società, l'unica che egli riconosce di fatto come fonte normativa.

Egli deve uccidere per essere fedele al suo ordinamento giuridico e per non essere « disonorato »; l'azione è per lui auto-realizzativa, e « chiude il discorso », a parte il fatto che, come ho già detto, l'altra famiglia deve reagire a sua volta. L'uccisione mafiosa non può essere direttamente auto-realizzativa, essa tende sempre ad altro.

Mentre colui che uccide per faida è « soddisfatto » dalla sua stessa azione, colui che uccide per mafia affida un messaggio — secondo una precisa tecnica di pubblicizzazione — alla sua azione, che intende essere esemplare e serve a far riconoscere a tutti gli altri la supremazia incontrastabile di quel determinato gruppo mafioso.

Ciminà, un paese alle falde dell'Aspromonte, è teatro di una faida sanguinosa nella quale si è confusa una lotta mafiosa per la supremazia, in un momento in cui l'Aspromonte assume maggiore importanza per la mafia. Questa ha compiuto in Calabria un decisivo balzo in avanti (è l'unica industria che « renda » nel Sud) con i subappalti

del V Centro Siderurgico di Gioia Tauro, con i sequestri, e così via. La sparizione di alcuni famosi boss che svolgevano comunque la funzione di « calmiera sociale » (si ricordi che il vecchio capo incontrastato della mafia agisce come fattore di equilibrio, evitando la proliferazione « selvaggia » delle aspirazioni individuali) rende più aspra la lotta per la supremazia di una cosca sull'altra. Spesso si è tentato di mascherare questa lotta confondendola con varie faide. La vendetta mafiosa e la vendetta folklorica, in realtà, sono due istituti formalmente identici, ma sostanzialmente diversi per modalità di attuazione e per finalità.

#### *Folklorizzazione della società e potenziale rivoluzionario*

La folklorizzazione della società italiana, di cui si è già detto all'inizio, è condizione necessaria, ma non sufficiente per una sua ristrutturazione in senso rivoluzionario. Se la ritenessi sufficiente farei l'errore di assumere in maniera mitica il folklore così com'è, cioè con tutte le sue ambivalenze, con l'aspetto contestativo, ma anche con quello conformistico. Questa posizione sarebbe soltanto una fuga in avanti, in una sorta di neo-romanticismo rivoluzionario, che chiuderebbe gli occhi dinanzi a tutto il versante di ricezione conformistica dei temi che la cultura egemone in passato ha « iniettato » nella cultura delle classi subalterne (questo fenomeno non si verifica solo ora con la televisione e con gli altri mezzi di comunicazione di massa; basti pensare agli effetti della predicazione ecclesiastica nelle epoche precedenti). Quindi, non si tratta di una condizione sufficiente, ma di una condizione necessaria, perché è fallito (e questi ultimi anni lo stanno dimostrando in maniera clamorosa) il progetto di unificazione culturale che la borghesia italiana aveva tentato sin dagli anni post-unitari. Una volta create le maglie giuridico-amministrative, si trattava, infatti, di unificare culturalmente gli italiani, utilizzando l'educazione linguistica, il servizio di leva, i progetti di alfabetizzazione, l'unificazione legislativa, i contatti interregionali, per lo più indotti coercitivamente.

Sino a qualche anno fa, qualcuno poteva ritenere, per quanto erroneamente, che i problemi della marginalità sociale fossero un fatto irrilevante e che la questione femminile, la questione giovanile, la questione sottoproletaria fossero poco significative rispetto ai « processi » di evoluzione sociale in atto nel nostro Paese; ma come può essere ripertuta tale affermazione oggi, che assistiamo all'esplosione



della rabbia dei marginali, di cui la protesta femminista, quella dei giovani, dei disoccupati organizzati sono segni eloquenti?

A questo punto, coloro che si aggrappano al marxismo, non per utilizzarlo quale strumento di analisi, ma come *passerpartout* per la elaborazione di formule sostitutive dell'analisi, potrebbero obiettarmi che mi sto riferendo a gruppi sociali e non a classi. Intanto, bisogna dar conto dell'esplosione di questi gruppi sociali e poi non è detto che il processo di formazione della coscienza di classe debba ripercorrere sempre gli stessi sentieri; esso può passare attraverso forme diverse. Anche per il processo di transizione al socialismo non è affatto fissato che vi debbano essere dei passaggi obbligati determinati una volta per tutte. Marx non l'ha mai sostenuto. Anzi, è proprio Marx, nella lettera a Vera Zasulich, ad esempio, a parlare della diversità delle vie possibili, rispetto alla meta della scomparsa della società di classe.

A tale problematica rinvia anche una seconda questione. Se le forze di sinistra o « il partito », in senso leninista e gramsciano, portano avanti un progetto di riscatto dalla subalternità ritenendo che i contesti culturali delle classi oppresse possano essere ignorati, privilegiando esclusivamente il discorso economico e socio-politico, ma ignorando lo specifico spessore culturale delle classi subalterne, tutto ciò provoca un'oggettiva distorsione nel messaggio politico. Ancora una volta, ad esempio, i contadini meridionali possono subire tutto ciò in forme colonizzatrici, anche se di un colonialismo di segno diverso da quello tradizionale. Tentare di imporre una verità può costituire una forma di colonialismo culturale anche se « rivoluzionaria ». senza porsi il problema di come essa possa saldarsi alle matrici culturali specifiche di coloro che devono diventare i protagonisti della nuova società. Alcuni anni fa alcuni rappresentanti del movimento studentesco settentrionale scesero in Calabria a fare esperienza di indottrinamento politico delle classi subalterne con dei metodi che risultavano assolutamente incomprensibili in ambiente contadino. Alla fine dell'esperienza i contadini calabresi non hanno attuato sollevazioni politiche e questi giovani sono ripartiti esprimendo drastici giudizi sul Sud, che poteva essere teatro soltanto di possibili vandee, non di rivoluzioni socialiste. L'errore di questi militanti — certamente animati dalle migliori intenzioni — consisteva nel ritenere che il Sud sia ontologicamente polveriera, che l'intellettualità marxista munito di miccia e di fiammifero accende, provocando così lo scoppio.

I processi rivoluzionari, in realtà, passano attraverso acquisizioni culturali lentissime e possono essere attuati solo se la consapevolezza

dello sfruttamento e il conseguente impegno a ribaltare i rapporti di classe vengono acquisiti partendo dalle proprie radici culturali. Quello che non condivido nella prassi politica più diffusa sono, specialmente, questo atteggiamento colonialistico e la quasi totale insensibilità antropologica. Posso aggiungere alla casistica che ho cercato di analizzare in *Folklore e profitto* qualche altro caso che mi ha particolarmente colpito dopo la pubblicazione del libro. Le vacanze al Sud, ad esempio, vengono pubblicizzate su alcuni periodici con la proposta di « incontri con contadini calabresi ». Divoratori del folklore, però, possono diventare anche coloro i quali, con un meccanismo autografitante, ritengono che il discorso folklorico, in quanto rivoluzionario, sia già azione rivoluzionaria, per cui, ad esempio, dopo una bella serata trascorsa sulla spiaggia a cantare canti folklorici, si può andare a dormire tranquillamente perché il socialismo è come se fosse attuato.

#### *Folklore come contestazione*

Alcuni studiosi hanno mostrato di fraintendere il discorso sul folklore quale ho tentato di svolgere in questi anni (si veda ad esempio la mia polemica con Vittorio Lanternari sulla funzione contestativa e/o narcotizzante del folklore). Nel '68 ho intitolato un mio libro *Contenuti ambivalenti del folklore calabrese: ribellione e accettazione nella realtà subalterna*, ma già nel '66 avevo illustrato questa tesi nella prima edizione di *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, apparsa come dispensa universitaria, con il titolo, volutamente provocatorio, *Folklore come cultura di contestazione*. Ciò che mi premeva e mi preme maggiormente sottolineare è che, per amore di polemica con la prospettiva teorico-metodologica del folklore come cultura di contestazione, si rischia di sottovalutare la cultura folklorica, con conseguenze di notevoli equivoci, a livello scientifico e a livello politico. Se tutto ciò fosse solo una *querelle* tra professori universitari, potrebbe essere senz'altro trascurata, ma non si può attribuire una posizione di romanticismo rivoluzionario acritico ad una prospettiva di lavoro, trascurando di analizzarla per quella che essa è, mentre sarebbe più fecondo, anche scientificamente, abbandonare il piano dei giudizi generici e globali, e quella sorta di « gara » che, a mio avviso, si è instaurata nella ricerca di formule più appropriate da proporre per il folklore.

Forse è bene ricordare che la validità di una formula o di una im-

postazione teorico-metodologica deve fare sempre i conti con la verifica sul campo e con la capacità di stimolare ricerche. Io ed alcuni giovani che collaborano con me a Napoli o a Messina stiamo cercando di svolgere nel Sud un'opera di indagine che, inevitabilmente, ci porta a verificare alcune ipotesi, anche di ordine generale, e a raccogliere una documentazione che, a nostro avviso, può costituire un contributo per la conoscenza della realtà meridionale. Contributo che, indubbiamente, può essere sottoposto a critiche radicali, ma per quanto dice non per quanto non ha né ha mai inteso sostenere. Quando Vito Teti, ad esempio, scrive *Il pane, la beffa e la festa*, muovendosi secondo determinate prospettive teorico-metodologiche ed offrendo per la prima volta in Italia uno studio rigoroso sull'alimentazione e sulla sua ideologia a livello folklorico, credo che porti un contributo per la conoscenza del mondo subalterno molto più valido di alcune generiche polemiche condotte nei confronti di alcune mie tesi. E, oltre al libro di Teti, potrei citare *Sfruttamento e subalternità nel mondo contadino meridionale* di Francesco Faeta, Marina Malabotti e Salvatore Piermarini; *Perché le feste* di Lello Mazzacane e mio; o il numero 10 di due anni fa della rivista *Classe*, dedicato al tema « Culture subalterne e dominio di classe », in cui ci sono degli studi molto interessanti, come una ricerca, di Maria Minicuci, sulle lettere di un emigrato calabrese a un ente di assistenza o un saggio, di Mariano Meligrana, sulla concezione del delinquente nella cultura popolare del Sud o, ancora, di Amelia Pappalardo, un tentativo di lettura dell'episodio della Repubblica di Caulonia, un paese della Calabria che, nel dopoguerra, si costituì per qualche giorno in uno Stato indipendente.

Sono le ricerche — di chiunque affronti con rigore e con rispetto il mondo popolare — molto più che le dispute accademiche a contribuire ad una maggiore conoscenza della cultura folklorica. La prospettiva del folklore come cultura di contestazione, per quanto possa essere equivocata, ha suscitato delle ricerche e porta avanti una prospettiva di indagine che ha dato qualche risultato, discutibile, certo, come ogni cosa, ma in base ad analisi specifiche e non a un'acritica, e decisa una volta per tutte, incompienza.

#### *Contestazione implicita e per posizione*

Migliaia di persone, non potendo rivolgersi ai medici — per condizioni economiche, per lontananza geografica, perché la storia della loro emarginazione ha fatto sì che tra loro e la scienza medica ci

fosse un filtro, insormontabile nella situazione data — si rivolgono a dei maghi. In questo caso chi ricorre ai maghi \* non motiva, certo, la propria decisione politicamente; oltre tutto è troppo angosciato dal suo fatto privato (malattia o altro). Ma la scelta di rivolgersi alla magia è oggettivamente « contestativa », perché dimostra che la scienza medica in Italia non è fruibile da tutti; si tratta di una contestazione non della scienza medica in sé, ma della sua fruibilità, dell'affermazione ideologica della sua fruibilità da parte di tutti.

È questo un tipo di contestazione inconsapevole e implicita. Ma tutto questo può portare a degli sbocchi reazionari? Occorre distinguere l'uso che si può fare di questo, poiché i fatti folklorici sono ambivalenti, ma l'ambivalenza si scioglie nell'azione concreta: va verso la posizione antagonista o verso quella conformistica.

A Loreto Aprutino un bue veniva fatto defecare in chiesa perché dalla quantità del materiale defecato si traessero auspici per la quantità del raccolto. A un certo punto il parroco locale proibì questa manifestazione. I contadini tornarono in piazza, allestirono un altare, misero l'effigie di Stalin e fecero defecare il bue dinanzi a Stalin. I capi socialisti, per continuare con gli esempi, nelle lotte siciliane dell'Ottocento venivano accolti spesso, nei paesi, con le stesse modalità di una processione religiosa. In alcune case napoletane ancora oggi è possibile vedere dei lumini accesi davanti alla fotografia di Togliatti. Tutto questo significa anche che ci sono diversi modi per giungere al socialismo: c'è il modo dell'operaio di Torino, figlio di operai, e c'è quello dei contadini del Sud. Io non vorrei essere retorico, ma bisogna ricordare che gli stessi contadini che andavano ai pellegrinaggi poi occupavano le terre e subivano gli eccidi. È quindi inutile scandalizzarsi quando si attribuisce anche alla religiosità popolare la possibilità di uno sbocco rivoluzionario.

Forse dovremmo abbandonare definitivamente l'atteggiamento positivista per assumere quello marxista, certamente più problematico della codificazione che gli è stata data da alcuni intellettuali o dai partiti.

#### *L'influenza del mondo contadino*

Io vivo da anni a Roma, insegno a Napoli e a Messina, però, dopo aver trascorso un certo numero di giorni in città, avverto una

\* Io sono stato da Giuseppina Gonnella e da altri maghi contadini in Calabria, i quali mi hanno ceduto centinaia di lettere che ricevevano dagli emigrati.

sensazione di insofferenza; certe volte ho avvertito addirittura una totale sensazione di lontananza. Ricordo di averla avuta, ad esempio, due anni fa all'Istituto Gramsci di Firenze in un corso su « antropologia e marxismo ». Mi domandavo che cosa ci stessi a fare, perché il mondo che io conoscevo non era quello cui si riferivano la maggior parte degli interventi. Io avrei l'ambizione di restare fedele a un certo mondo contadino, ma non in maniera generalmente nostalgica o privata. È per questo che dissento radicalmente dall'uso terroristico, oggi di moda, dell'aggettivo « nostalgico »; così è stato usato, ad esempio, contro Pasolini, da cui tanti intellettuali tentano di prendere le distanze. A mio avviso era stremamente più utile Pasolini, con la sua tensione eretica e la sua capacità di sbagliare, di tanti noti intellettuali così sollecitati ad « avere » sempre la posizione più giusta.

Quando parlo di fedeltà al mondo contadino, intendo riferirmi all'accettazione critica e lucida delle proprie matrici culturali, nel tentativo di chiarirle in un progetto più ampio. Credo che esista una specificità meridionale che è stata sistematicamente negata da parte della cultura ufficiale. Il tentativo è quello di contribuire a rivendere, anzitutto, la legittimità di questa specificità e a ricordarla, perché altrimenti passa soltanto il discorso di una sociologia industriale o di un'antropologia avveniristica. Noi abbiamo bisogno in Italia di un'antropologia culturale che indaghi anche sulla cultura popolare folklorica, nei suoi nessi con la cultura egemone, nelle sue contraddizioni interne, nelle sue potenzialità di sviluppo e di superamento.

Nonostante la violenza profonda esistente anche nel mondo contadino, c'è, però, in esso un'attenzione ai rapporti interpersonali che mi sembra non esistere più nella cultura neocapitalistica e industriale. Anche la donna nel mondo contadino, dove pur è oggetto realmente di oppressione e di discriminazione, tuttavia è, paradossalmente, maggiormente riconosciuta che nel mondo urbano, dove la reificazione dei rapporti è ancora più radicale e nullificante.

### *I soggetti della ricerca*

Occorre fare ricerche demo-antropologiche nella prospettiva di creare le premesse perché poi le stesse classi subalterne possano fare esse in prima persona le ricerche stesse, ma dobbiamo porci sin d'ora il problema della destinazione del prodotto scientifico. Allo stato attuale non si può non constatare che il libro entra in un circuito che,

in massima parte, popolare non è. Dico « in massima parte », perché non possiamo ritenere che il mondo contadino sia costituito soltanto dalle persone anziane; anche molti figli di contadini giungono oggi all'università e leggono, o possono leggere, i libri demologici. Una consapevolezza critica del folklore può diffondersi anche attraverso il circuito « ufficiale » delle istituzioni.

Alla facoltà di Magistero di Messina, ad esempio, ci sono migliaia di iscritte, figlie di contadini, che riscoprono la dignità di quella stessa cultura che avevano imparato, dal circuito culturale borghese, a disprezzare.

Nel Sannio, per continuare con gli esempi, stiamo realizzando un documentario che, appena ultimato, andremo a discutere con la gente del luogo, disposti anche a modificare i risultati raggiunti. Del resto, ogni volta che abbiamo effettuato delle riprese col *video-tape*, abbiamo mostrato loro le registrazioni e ne abbiamo discusso. Questo non è certamente un fatto eccezionale, però, secondo me, ci sono due maniere di accostarsi al folklore (lasciando da parte la maniera di ignorarlo perché « tanto si tratta solo di relitti del passato », di residui che possono attrarre soltanto romantici, o per motivazioni analoghe). La prima maniera è quella di registrare tutto quello che interessa, interpretarlo e poi, eventualmente, scrivere dei libri; la seconda, invece, consiste nel trasformare la ricerca in un'esperienza di contatti umani e di crescita comune. Certamente questa seconda strada è la più faticosa. Da due anni stiamo lavorando su Guardia Sanframondi e il documentario avremmo potuto ultimarlo almeno un anno fa, invece abbiamo preferito realizzare novanta ore di riprese e discutere ogni volta con la gente. È importante, infatti, il modo di rapportarsi con le classi subalterne, considerando che una parte di tali classi adesso è alfabetizzata e che la loro dimensione culturale non è più soltanto quella orale.

Probabilmente tra alcuni anni la crescita culturale delle classi subalterne sarà ancora maggiore, anche tenendo conto del fenomeno delle radio libere, che nei paesi incidono molto di più che nelle città. Molti figli di contadini usano questo strumento di comunicazione, che, a lungo andare, non potrà non creare delle modifiche nella circolazione della cultura. Tutto questo può portare certamente a una maggiore democratizzazione. Dico « può » perché niente è automatico e occorre considerare l'incidenza di fattori diversi. Del resto, io ritengo che un progetto politico rivoluzionario debba essere molto lungo e non può esaurirsi in una fiammata più o meno generosa; la « lunghezza », comunque, esige l'intransigenza sin dall'inizio. Per le tra-

sformazioni culturali occorrono anni di lavoro, altrimenti, come ho già detto, si rischia di operare da colonialisti.

### *Folklore come cultura delle classi subalterne*

Sarebbe il caso, anche, di usare un altro termine diverso da folklore per evitare che parte del tempo sia dedicato alla chiarificazione del termine stesso. Forse potrebbe essere utile solo per questo, ma, a livello teorico, non vedo la legittimità di un'obiezione all'uso del termine folklore come cultura delle classi subalterne, perché l'ambito semantico del termine folklore non riguarda solo la dimensione contadina. Vorrei ricordare che la demologia nasce in Italia nell'Ottocento — basti pensare alle raccolte di canti e racconti popolari — e si modella secondo precise funzionalità politiche. Tralasciando la funzione risorgimentale, mi limito a sottolineare come nel periodo postunitario identificare il Sud come zona dell'arcaico significava anche predisporre gli strumenti concettuali per giustificare l'invasione colonizzatrice. In questo tranello ideologico sono caduti la maggior parte dei folkloristi, ritenendo che folklore fosse solo quello contadino, ma già nell'Ottocento alcuni demologi sottolineavano la necessità di studiare anche le « plebi » cittadine.

Ora, se noi diciamo che il folklore è la cultura di tutte le classi subalterne e assegniamo al termine « subalterno » non una improbabile caratteristica ontologica, ma una connotazione storica, allora anche la classe operaia, in quanto oggetto di dominio, è — nella nostra società, come in tutte le altre società classiste — subalterna.

Come si colloca in questo contesto il problema dell'egemonia? Nel Vietnam o a Cuba, per esempio, le classi sfruttate, prima di conquistare il potere, non erano anch'esse tutte subalterne? Mi sembra che non si tratti tanto di privilegiare la classe operaia rispetto alla classe contadina, quanto di porci il problema di come si possa aggredire la società capitalista partendo da aree operaie e contadine, cioè da condizioni di sviluppo e sottosviluppo capitalistico.

Sarebbe utile distinguere un folklore contadino — oltre quello agro-pastorale e marinaro — e un folklore operaio, un folklore urbano e uno extra-urbano, e così via, procedendo con ulteriori differenziazioni che costringano la globalità del folklore in una rete concettuale a maglie strette. Potremmo anche eliminare il termine folklore utilizzando al suo posto l'espressione « cultura proletaria »; quello che sorprende, comunque, è il fatto che quasi sempre si considera

il termine folklore come un insulto da non rivolgere a quella classe operaia di cui alcuni fanno un mito. Nel più recente libro di Rea il folklore viene ancora inteso come il « pittoresco », ma gli esempi saggistici, letterari, giornalistici, politici della erronea equiparazione folklore-pittoresco sono una legione che non val la pena di richiamare, tanto sono a tutti noti. Ma è ancora il caso di ricordare che Gramsci sosteneva, fra l'altro, che il folklore non è da intendersi in questo modo, bensì come concezione del mondo e della vita delle classi subalterne? Ritengo sia legittimo teoricamente, proprio ricollegandosi a Gramsci e ad alcuni scritti di Ernesto De Martino, sviluppare anche il discorso sul folklore operaio come serie di modalità culturali che possono benissimo coesistere con l'aggettivo « operaio » senza pericolo di « contaminarlo ».

### *Rivoluzione e accettazione*

Anche i contadini possono divenire i « soggetti » della trasformazione della realtà sociale, non per forza ruota da aggiogare al carro. Ma c'è anche forse un folklore operaio o una cultura operaia, chiamiamola pure così, conformista. Siccome ritengo « folklore » termine globale che abbraccia, come ho già detto, sia il folklore contadino che quello operaio, possiamo provare a sostituire, magari provvisoriamente, al termine folklore quello, meno « inquinato » storicamente, di « cultura operaia » e « cultura contadina », e così via. Probabilmente, alcune obiezioni al folklore verrebbero meno; infatti, l'uso fatto storicamente del termine folklore condiziona a tal punto l'intellettuale di sinistra (sia detto senza ironia) da costringerlo, ogni volta che lo adopera, a prendere le pinze, mentre, probabilmente, non prenderebbe le pinze se usasse il termine cultura perché esso appare più moderno, come ad alcuni può apparire più moderno essere antropologo piuttosto che folklorista: i pregiudizi nominalistici sono ancora saldamente presenti tra noi.

Nella situazione italiana non possiamo, poi, essere tanto sicuri che il « soggetto » della trasformazione sociale sia soltanto l'operaio. Prendiamo, ad esempio, la ricerca di Altan e di Marradi — estremamente interessante, anche se ho delle riserve in merito alla loro assunzione della cultura contadina — sugli orientamenti dei giovani, dove viene messo in luce l'atteggiamento prevalentemente conservatore dei figli degli operai; se confrontiamo tale situazione con il fenomeno dei disoccupati organizzati di Napoli che cosa ci sembra più vicino ad

essere soggetto di trasformazione? Ho l'impressione che lo siano i disoccupati organizzati, e non per una valutazione eccessiva dei problemi della marginalità. Essi appartengono, del resto, a quel sottoproletariato sul quale s'è appuntata da decenni l'ironia di certi ambienti culturali e politici. Dovremmo considerare, anche, quali lotte storicamente è stato consentito facessero i contadini e quale peso le organizzazioni di sinistra hanno dato nelle loro lotte alla stessa dimensione contadina.

Ad ogni modo, il discorso ci impone di vedere, situazione per situazione, come si realizza questo equilibrio, che è sempre molto sottile, tra momenti conformistici e momenti contestativi. In fondo, oggi sono crollate le nostre certezze un po' troppo ristrette, proprie della sinistra degli anni Cinquanta. Non dobbiamo dimenticare che la classe operaia, proprio perché più vicina ai luoghi « storici » dei più espliciti scontri di classe, molte volte è stata disponibile alla ricezione dei modelli neocapitalistici, ma su tutto questo dovremmo discutere a lungo, per evitare di restare sul piano delle genericità o delle affermazioni che rischiano di apparire apodittiche.

#### *La ricerca su Guardia Sanframondi*

Prima di accennare, infine, alla nostra ricerca su Guardia Sanframondi, che richiederà una più attenta riflessione, vorrei dire qualcosa a proposito del termine contestazione. Consapevole, infatti, della possibile diffidenza nei confronti di questa espressione, appena l'ho usata ho tentato di chiarire che assumevo il termine « contestazione » nel senso etimologico di « addurre testimonianza altrà ». Prima del '68, e ripeto, esattamente sin dal '66 quando non c'era stato ancora il logoramento del termine, lo usavo in questo senso; perciò chi continua ad attribuirmi un'accezione diversa ignora sistematicamente questa chiarificazione, nonostante io la faccia precedere a ogni mia esposizione, cadendo nella pedanteria e nella ripetizione di tipo ossessivo.

Per quanto riguarda Guardia Sanframondi, vorrei esplicitare, anzitutto, i termini della polemica nella quale il nostro gruppo di ricerca è intervenuto perché *Paese Sera* aveva pubblicato un resoconto della processione penitenziale scritto da un cronista sportivo, che diceva di aver visto Gesù Cristo prendere un cappuccino, ironizzava sulla flagellazione, e così via, con il tono di facile disinvoltura del ricercatore divertito da curiosità più o meno « orride ». Noi abbiamo contestato

tale approccio, affermando che era indegno di un giornale come *Paese Sera* assumere nei confronti di una cultura un atteggiamento di sbrigativa liquidazione.

Noi, comunque, stiamo ancora continuando il lavoro a Guardia Sanframondi per documentare tutti gli aspetti della vita del paese in maniera il più possibile corretta e « rispettosa ». Sin dall'inizio abbiamo evitato di riprendere solo l'episodio centrale della flagellazione di circa trecento persone, che si percuotono il petto a sangue. Abbiamo voluto evitare tutto questo perché crediamo che studiare il rito, magari con un ampio corredo storico-religioso, ma senza tentare di vedere i rapporti che il rito ha con la vita quotidiana non serva a molto. Quelle stesse persone, infatti, non sono solo i « flagellanti », ma sono anche Antonio, Nicola, Luca, e così via, che poi nel momento della coltivazione della vigna si danno da fare, usano certi anticrittogamici, organizzano una cooperazione vinicola (che è una delle prime d'Europa) e quindi non possono essere liquidati come « arcaici », perché, a livello di organizzazione del lavoro, dimostrano una consapevolezza della « contemporaneità » notevole.

Volevamo studiare attentamente i legami tra quotidiano e rito, documentando tutti gli aspetti della vita e non solo quelli della festa. Siamo stati a Guardia nel periodo della vendemmia, della raccolta delle olive, durante i matrimoni e i funerali, abbiamo mangiato e bevuto con loro, non per un generico impulso populistico (« come è bello mangiare con i contadini! »), ma per tentare di conoscerli, e di comprenderli in quanto uomini globali, che sperimentano la vita in tutti i suoi settori.

Ora abbiamo una massa enorme di materiale, sempre discusso con loro per individuare quello che occorresse eliminare, integrare, approfondire; e siamo convinti che questo metodo di ricerca sia rispettoso delle persone. A tal proposito vorrei ricordare che quasi tutti i protagonisti di una realtà oggetto di ricerca sono, in genere, profondamente irritati perché si avvertono in una certa misura violentati e « reificati ». Anche De Martino, che certamente ha impresso una svolta agli studi antropologici, in Lucania non è ricordato molto bene.

A Guardia Sanframondi abbiamo tentato di cogliere la percezione del rito che la popolazione ha e di comprendere che cosa potesse irritare la gente, per non farlo a nostra volta. Non credo che la verità e l'errore esistano astrattamente in nome di un parametro esterno di giudizio; ma tutto ciò in cui gruppi di uomini credono costituisce, comunque, una realtà culturale; volevamo comprendere il significato « interno » di questa realtà.

Dopo aver condensato il materiale rilevato in un lungo documentario per la televisione, ritorneremo a Guardia Sanframondi a discuterlo globalmente e analiticamente con gli abitanti del paese.

Concludendo, ritengo con esplicito riferimento a De Martino, che occorra ribaltare per il nostro lavoro l'affermazione tradizionale secondo cui si fa scienza prescindendo dalla passione; anche secondo me, non si fa scienza senza passione.

### Note bibliografiche

- P. De Angelis, F. Faeta, M. Malabotti, S. Picmarini, *Sfruttamento e subaltermità nel mondo contadino meridionale*, Savelli, Roma, 1975.  
 E. De Martino, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 1977.  
 A. M. Di Nola, *Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, 1976.  
 C. Gallini, *Il consumo del sacro*, Laterza, Bari, 1969.  
 — *Dono e malocchio*, Flaccovio, Palermo, 1975.  
 L. M. Lombardi Satriani, *Il folklore come cultura di contestazione*, Peloritana, Messina, 1966.  
 — *Contenuti ambivalenti del folklore calabrese: ribellione e accettazione nella realtà subalterna*, Peloritana, Messina, 1966.  
 — *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guarraldi, Firenze, 1976.  
 — *Reggio Calabria: rivolta e strumentalizzazione*, Qualecultura, Vibo Valentia, 1971.  
 — (a cura di), *Santi, streghe e diavoli*, Sansoni, Firenze, 1971.  
 — *Folklore e profitto*, Guarraldi, Firenze, 1976.  
 — *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*, Guida, Napoli, 1975.  
 — (in coll. con M. Meligrana), *Diritto egemone e diritto popolare*, Qualecultura, Vibo Valentia, 1975.  
 L. Mazzacane, L. M. Lombardi Satriani, *Perché le feste*, Savelli, Roma, 1974.  
 A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna*, Giuffrè, Milano, 1975.  
 A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari, 1969.  
 — *Lettere da una tarantata*, De Donato, Bari, 1970.  
 A. Rossi-R. De Simone, *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca, Roma, 1977.

## 2. Per un'analisi della cultura popolare di Armando Catemario

### Premessa

Sarebbe opportuno collegare l'analisi della cultura popolare all'analisi della cultura generale, che è quella dominante. Compito urgente, questo, perché, in modo diverso in Italia e nel resto del mondo occidentale, esiste a tal proposito una carenza alternativa.

In Italia si studia la cultura popolare staccata di solito dalla cultura generale. In altri paesi — mi riferisco in modo particolare agli USA e alla Germania — si studia la cultura di *élite* o la cultura di massa o, in senso lato, la cultura generale (ad esempio il costume), ma si trascura la cultura popolare, ad esempio la produzione culturale operaia e contadina. Ora, non si tratta tanto di scelte secondo una tradizione intellettuale che rimangono sul piano puramente intellettuale, ma di determinazioni che hanno delle conseguenze pratico-politiche serie. E soprattutto ciò è rilevante nell'ambito storico-materialistico, nell'ambito, cioè, dello studio critico-politico, dove, a dire il vero, c'è stata paradossalmente fino a non molto tempo fa e dovunque una carenza di attenzione al modo di vita delle classi subalterne, cioè proprio di coloro che sono presentati come soggetto storico di importanza centrale per la trasformazione della società. È infatti singolare che in ambito marxista si possa fare una critica, per quanto generica, alla nostra cultura, una critica a ciò che ha fatto di noi il sistema borghese, e che si alluda al ruolo che gli oppressi hanno o avranno per sostituire alla visione del mondo borghese un'altra visione del mondo, senza partire da una presa di coscienza del modo di vivere di questo strato sociale, almeno nel momento delle loro lotte. Tutto questo, però, rinvia ad un equivoco che sta a monte.

In realtà, specie in epoca contemporanea, quando si parla di un processo di trasformazione socio-politica, soprattutto da un punto di vista rivoluzionario critico-pratico, si oscura usualmente uno dei sog-

getti di questa operazione. Il soggetto oscurato è costituito in generale dagli intellettuali. In fondo, ciò che hanno fatto i tedeschi — disinteressarsi della cultura popolare nell'intraprendere la critica della cultura borghese — e ciò che hanno fatto gli italiani — occuparsi della cultura popolare trascurando la critica della cultura borghese — sono le due facce di una stessa medaglia sbagliata. È sbagliata per il fatto che le fonti del « punto di vista alternativo » sono non una, ma due, e cioè gli *intellettuali borghesi* (che dovrebbero portare la coscienza dall'esterno, come fu detto in modo esplicito in una certa svolta molto determinante nel movimento operaio avvenuta agli inizi del secolo) e il *proletariato* (che dovrebbe essere il soggetto di questa trasformazione storica). Ma mentre si spiegano le ragioni rivoluzionarie di questo, nulla si dice sui motivi che spingono quelli. Gli intellettuali, cioè, sono stati per lo più completamente nell'ombra: essi hanno fatto una critica della società e della cultura borghese parlando poi del soggetto rivoluzionario costituito dal proletariato, dagli oppressi in generale, senza, appunto, autocomprendersi nel processo sociale entro cui il processo di consapevolezza, di analisi, è necessariamente calato. Gli intellettuali, in realtà, vivono una condizione sociale privilegiata e dovrebbero ben spiegare, proprio in virtù della teoria materialistica che professano, per quale ragione si identificano con il proletariato, per giunta autodelegandosi prevalentemente avanguardia nel processo rivoluzionario. Sembra poi addirittura, seguendo Lenin, che il proletariato, senza gli intellettuali, sia incapace di passare dalle lotte economiche a quelle politiche. Insomma, la voce del proletariato viene dalla borghesia, da segmenti della classe avversaria. E con la voce la guida. Scrisse una volta Asor Rosa: « il proletariato è classe muta »: ma muta per chi? Per gli intellettuali e la loro cultura di *élite*; il proletariato ha una sua cultura endogena, solo che essa è una cultura orale.

Ma prima di proseguire su questo argomento, che si vorrebbe portare, in verità, alle sue ultime conseguenze — e cioè alla denuncia dell'ultima mistificazione operata dalla classe dominante, complici gli intellettuali e i ceti medi, ed insita in quella istanza di recupero della cultura popolare che si va operando in Italia oggi per vari motivi convergenti, i quali vanno dall'integrazione alla distruzione, dall'utilizzazione per il profitto ad un nuovo tipo di guida dei processi sociali ecc. — prima di andare al punto centrale del discorso, dicevo, è utile che si chiarisca l'uso dei termini, e anzitutto proprio quello di « cultura », e nella sua accezione generale, differenziazioni e soggetti di riferimento, — vale a dire, i suoi portatori e i suoi inter-

preti — e in rapporto con la realtà natural-culturale storica, e cioè la società, l'economia e la politica (il rapporto con la realtà extra-culturale naturale, e cioè con gli elementi bio-psicologici e demografici, è invece nel nostro discorso solo implicito o irrilevante).

### *Significato del termine cultura*

La nostra specie produce e usa differenzialmente nello spazio (popoli) e nel tempo (storia) beni e persone (economia e popolazione), relazioni (struttura sociale e politica) e idee pratiche e teoriche (cultura). La cultura è pertanto l'insieme dei modi di pensare, di sentire e di agire proprio di una certa collettività: essa comprende dunque una parte ideale (teorica) e una parte comportamentale (pratica) — che tra loro, come vedremo, possono essere incompatibili — ed inoltre una dimensione esplicita, ufficiale, ed una implicita (latente o inconsapevole o interiorizzata), oltre che, nelle società complesse, un livello orale ed uno scritto; solo la cultura scritta è cultura intellettuale, il resto è costume. La cultura si accumula e si trasmette attraverso la comunicazione, il comportamento e gli oggetti (questi ultimi come cultura incorporata e veicolata). Ogni società che forma una unità più o meno autonoma, dunque, ha una sua cultura generale; spesso però, se non sempre, all'interno di una collettività più ampia si trovano delle differenziazioni, orizzontali come verticali, costituenti varie categorie, che possono essere o meno organizzate in raggruppamenti e, in riferimento a queste, che sono spesso economiche e politiche, differenziazioni culturali che, all'interno della cultura generale, vengono chiamate « subculture » o, quando ne vengano connotate le caratteristiche di stratificazione verticale, « dislivelli culturali ». Quali sono, all'interno di una cultura societaria come quella dei paesi industrializzati occidentali, le subculture principali?

Anzitutto la cultura di *élite* stessa, quella che tradizionalmente si chiamava cultura *tout court*, che è stata una subcultura nel senso di essere stata elaborata da una parte ristretta della società (strati delle classi dominanti e/o medie) e soltanto recentemente si è allargata nelle sue parti più elementari all'intera popolazione attraverso l'istruzione obbligatoria.

La seconda subcultura per importanza è quella popolare, che, sulla linea di Gramsci, si individua come la cultura delle classi subalterne (e non soltanto la cultura pre-borghese; nella tradizione extra-marxista e anche marxista ci sono molti autori, infatti, che ancor oggi indivi-

duano nel folclore una cultura arcaica). Sembra invece più giusto, in una prospettiva politica, categorizzare i prodotti popolari con il concetto importante di subalternità, indipendentemente dal tempo. Esiste, è vero, una subalternità anche tipica dei ceti medi (esistono, per esempio, perfino i docenti subalterni), ma essa non sembra produrre folclore in senso proprio. Bisogna distinguere quindi una subalternità di ceto intermedio dalla subalternità di sfruttati ed esclusi. Il folclore come cultura particolare, fino a tempi relativamente recenti abbastanza segregata, è cultura perciò delle « classi » subalterne, che comprendono operai salariati, salariati agricoli, braccianti, e anche disoccupati, sottoccupati, precari.

Quindi per folclore o cultura popolare in senso stretto si intende l'insieme delle produzioni simboliche degli strati sociali subalterni nella condizione dello sfruttamento materiale o della esclusione dai processi economici e politici. Nel concetto più vasto di cultura popolare possiamo perciò includere anche quelle produzioni subculturali di giovani e donne, specie studenti, che sono prevalentemente dei ceti intermedi, ma che pure si pongono al di fuori della cultura dominante, e che in qualche modo sono legate a condizioni di marginalità sociale.

C'è infine la cultura di massa, che inizialmente era subcultura in senso stretto perché prodotta come specifica mediazione tra i dominanti e i dominati e intesa a diffondere elementi della cultura di *élite* nel popolo. La *Biblia Pauperum*, ad esempio, è tipica della vecchia cultura di massa o le omelie dei parroci. Essa era comunque molto ridotta allora, ed era solo « per il popolo », prodotto da chi non era « il popolo ». Con la commercializzazione e l'industrializzazione delle comunicazioni poi, sia a scopi economici di profitto sia a scopi politici di armonizzazione interclassista, la cultura di massa si è allargata enormemente, e non solo nel senso di estendersi a tutti gli strati sociali (anche se viene sostenuta finanziariamente dalla classe dominante e produttivamente, per lo più, dai ceti medi), ma anche fagocitando parti della cultura di *élite*, con la « divulgazione », di quella generale a livello di costume, con la produzione di costumi nuovi o la immediata veicolazione di costumi sorgenti (o anche precedenti), e in ultimo anche di quella popolare, di modo che viene a configurarsi come un luogo di incontro dei vari strati culturali in una prospettiva di omogeneizzazione interclassista.

C'è stata, abbiamo detto, una carenza negli studi culturali anche di sinistra perché si è alternativamente privilegiata o la sola cultura di *élite* — oppure quella di massa — o la sola cultura popolare. In realtà, oltre a questo errore reciprocamente inverso a seconda delle

varie tradizioni nazionali, c'è stato un secondo errore. Quando gli intellettuali hanno affrontato il problema di avere una loro cultura diversa da quella popolare, ne hanno parlato in termini di contrapposizione tra cultura di *élite* e cultura popolare trascurando i due altri livelli di cultura di cui vivono e che sono molto più fondamentali, e cioè il costume generale (la cultura non scritta e spesso solo implicita comune a tutti) e la cultura della loro classe di origine (lo « stile di vita borghese »). Quando si parla di contrapposizione della cultura egemone alla cultura subalterna, questa non si dovrebbe dunque contrapporre solamente alla cultura intellettuale (« dotta ») ma, almeno in parte, sia al costume generale, soprattutto comportamentale (pratico), che è proprio all'intera società, sia a specifiche subculture, che sono quelle degli strati borghesi. Bisogna inoltre aggiungere che la cultura « dotta », come ogni cultura, è essa stessa portatrice in forma latente di una serie di altri elementi che esprimono orientamenti culturali generali configurabili in un Modello, uno Spirito, il quale va individuato (ed è ciò che fa una scienza apposita, l'antropologia culturale) attraverso una critica interna, e di cui quindi i « dotti » (e le loro singole discipline culturali) non sono immediatamente consapevoli. Il discorso del rapporto tra cultura popolare e cultura nazionale (che è, per giunta, anche in parte internazionale) è quindi molto complesso. Intanto coinvolge due schieramenti sociali: il proletariato e i ceti dominanti e intermedi. C'è poi naturalmente da distinguere nella stessa cultura proletaria, per differenziazioni interne molto significative, un folclore contadino, un folclore urbano, un folclore operaio, un folclore dei pescatori, dei braccianti, ecc. Un antropologo americano come Wolf, per esempio, ha potuto fare un'analisi delle guerre contadine fondandosi, certo, molto sull'esame globale dei loro modi di vita, ma anche, e non poco, sullo studio particolare di queste differenze, perché nelle rivoluzioni, nel processo sociale, intervengono vari strati, con il loro modo peculiare di rappresentarsi la realtà e di orientarsi in essa, che è appunto la tradizione culturale, e che continuamente si rinnova nella situazione sociale storica.

Non solo esiste quindi una cultura intellettuale, cioè solo ideale, che è originariamente di *élite*, ed un'altra, pure ideale, che è quella di massa, ma anche un costume (cultura non scritta) generale che fa parte della cultura generale (la quale comprende anche le istituzioni scritte, l'area più nota) e che oggi confluisce con una certa cultura di massa, ed inoltre una serie di subculture ideali e comportamentali come sue differenziazioni interne, e in particolare, oltre al dislivello popolare, a sua volta con le sue distinzioni interne, le subculture



dei dominanti, dei ceti medi, della piccola borghesia, che puntualmente gli intellettuali in rapporto con il proletariato portano e impongono, tanto più inconsapevolmente quanto più rimuovono la necessità di studiare se stessi.

La caratteristica di questi intellettuali borghesi che qui ci interessa è che, ad un certo punto della storia del movimento operaio, hanno preteso di avere una missione storica, e cioè di portare la coscienza dall'esterno al proletariato, cioè a quello che pur continuava a restare il soggetto storico della rivoluzione, ma che doveva subordinarsi alla guida e alla organizzazione da parte di strati sociali provenienti addirittura dalla classe avversaria. E ciò senza alcuna giustificazione teorica, e anzi rimuovendo la consapevolezza che ciò costituiva una contraddizione da spiegare. Una tale rimozione avrà un significato molto determinante nella doppia operazione identificativa di cultura dominante con cultura « dotta » e di controcultura con cultura proletaria. Infatti la cultura proletaria è stata confusa spesso ufficialmente con la cultura intellettuale critica che si è mescolata di fatto a quella popolare durante i processi storici dell'organizzazione partitica e delle attività di lotta, dove la guida rimaneva all'intellettualità borghese. E dove poi si è cercato di individuare una cultura proletaria distinta, come si è andato facendo in Italia negli ultimi decenni e soprattutto in questi anni, lo si è fatto di solito con scarsi riferimenti alla economia e alla società (ai processi di penetrazione capitalistica nell'agricoltura, di trasformazione della condizione dei contadini, di un'analisi di classe dei contadini, ecc.), e molto di più invece alle coordinate della cultura dotta (scienza, letteratura), oppure a una connessione politica operativa ed immediata. In pratica, quindi, la rilevanza di certi fenomeni culturali popolari eversivi è stata sfocata da questo rapporto o con la cultura dotta o con l'immediata utilizzazione politica, trascurando cioè la mediazione fondamentale, di vederli cioè in rapporto all'economia e alla storia, vale a dire alla situazione materiale e ai rapporti di classe.

In una prospettiva correttamente storico-materialistica ogni fenomeno culturale è non solo parte di un contesto culturale più ampio con le sue coesioni e contraddizioni interne, ma è anzitutto funzione di una realtà sociale, economica e politica, spesso in via immediata in relazione di interdipendenza, ma in ultima istanza sempre di dipendenza. La produzione culturale è sempre una risposta a situazioni sociali storiche (di solito della produzione e consumo di oggetti, legami e simboli in rapporto a bisogni e risorse presenti) rispetto alle quali la precedente risposta culturale viene percepita come insuffi-

ciente. Quando si analizza criticamente un fenomeno culturale, dunque, bisogna rapportarlo ad una situazione societaria, in termini economici nel senso dei processi produttivi e di scambio, sociali nel senso della differenziazione degli antagonismi e alleanze dei vari gruppi e strati sociali, e politici, nel senso delle concrete realtà e lotte di potere di una determinata società. Perché allora gli intellettuali marxisti non l'hanno fatto con la « visione del mondo proletaria » e hanno invece analizzato separatamente la dinamica di classe e la cultura popolare connettendo la cultura dominante o solo a questa o solo a quella e mai vedendola intera ma meramente come cultura dotta? Per chiarire questo problema è necessario tornare agli intellettuali cercando di portare più in luce la loro natura sociale, collocazione economica, funzione politica.

#### *Gli intellettuali.*

Gli intellettuali (« intelligentsia ») hanno la funzione di depositari della cultura ideale (teorico-contemplativa) scritta o comunque registrata ad alto livello di specialistica elaborazione. Essi si distinguono in produttori (creatori di idee), diffusori (insegnanti) e consumatori (essi stessi o chiunque, istruito, apprenda ad uso proprio cultura intellettuale prodotta e diffusa), e sono intellettuali in senso stretto, o intellettuali puri. Poi ci sono gli intellettuali applicati, coloro, cioè, che investono questa cultura appresa in una attività produttiva di beni o servizi scambiandola o meno sul mercato con reddito (professionisti liberi o impiegati o funzionari di organizzazioni prive di scopi di lucro).

Gli intellettuali moderni sono in buona parte i sostituti laici del clero religioso (prima i laici potevano essere cooptati o controllati dallo Stato). Un clero, o intelligentsia, è dunque quello strato sociale cui è demandata la produzione e custodia, tra l'altro, di un'auto-immagine collettiva rassicuratrice intorno a cui creare il consenso. Ora, a partire dal momento in cui le rivoluzioni borghesi ponevano il problema della creazione di un nuovo consenso, questa non si poteva più affidare al clero religioso che era quello dell'aristocrazia, ed infatti veniva alla ribalta il nuovo clero della nuova classe. D'altra parte con la Restaurazione, l'aristocrazia fu reintegrata nella classe dominante, e il clero, anche dopo, non fu sostituito, ma solo ridimensionato. Il clero della borghesia, infatti, che si era già progressivamente sviluppato e svincolato dalla tutela sacerdotale fin dai primi secoli della storia occidentale moderna, col trionfo politico della sua classe avrebbe

dovuto emergere, in linea di principio, definitivamente in posizione di egemonia, ma nella dialettica storica concreta venne invece a trovarsi presto in difficoltà.

Intanto non poté veramente sostituire il clero religioso perché la classe borghese dominante fece a patti non solo con l'aristocrazia ma anche con il clero di questa, di cui si accorgeva di avere ancora bisogno; infatti la cultura borghese era stata elaborata prevalentemente a livelli molto alti e mancava di una sua capacità di volgarizzazione al popolo soprattutto nel momento della stabilità sociale, e quindi della possibilità reale di creare il consenso quotidiano delle grandi masse. Ed è un'altra delle caratteristiche carenze dell'analisi critica rifarsi al luogo comune che gli intellettuali — intendendo quelli laici — sono gli organi del consenso. Si trascura il dato elementare che gli intellettuali, del consenso come del dissenso, scrivono, e per giunta in modo difficile, così che il consenso lo possono ottenere non solo necessariamente da chi è già istruito ma in generale prevalentemente da altri intellettuali. Bisogna ammettere, per trarre autocriticamente un esempio dalla stessa tradizione del dissenso, che un'opera scritta e ardua come il *Capitale* di Marx, che dovrebbe essere il massimo punto teorico di riferimento del non istruito proletario in lotta, fu scritta di fatto per un destinatario altamente preparato, il quale non poteva dunque essere se non un altro intellettuale del dissenso come l'autore. Quindi bisogna ammettere (i reazionari hanno scoperto da tempo che gli intellettuali hanno un ruolo estremamente ambiguo nella storia del movimento operaio perché hanno degli interessi oltre che delle posizioni) che la borghesia con il capitalismo industriale ha portato uno sconvolgimento nella situazione obbiettiva non solamente degli strati che sono diventati il proletariato moderno, ma anche di altri a livello intermedio.

La borghesia mancava sia nei suoi immediati intellettuali liberali (gli illuministi che, prima come poi, legittimarono l'ascesa della borghesia al potere), sia nei suoi posteriori intellettuali radicali (in particolare i socialisti, che, pur di estrazione inizialmente alto-borghese, nella crisi anzidetta — la quale fu molto più grave ed estesa in certi paesi che non in altri — si contrapposero alla borghesia dominante identificandosi con la causa proletaria), di fasce che non fossero legate a un tipo di cultura di *élite*, e perciò i suoi intellettuali, nei confronti del proletariato, hanno dovuto sempre (a somiglianza del clero religioso che aveva i suoi strati gerarchici intermedi nei predicatori, nei parroci di campagna) creare una sorta di propri veicoli di volgarizzazione e trasmissione (gli intellettuali applicati dei partiti e poi dei sin-

dacati), che si sono dimostrati molto ardui a costituirsi, nel primo caso per eterogeneità e impreparazione nonché concorrenza dei preti, ma nel secondo specialmente per la contraddizione anzidetta tra il ruolo egemone degli operai affermato in astratto e l'egemonia loro, soprattutto a livello applicato, praticata in concreto. Gli intellettuali filo-operai, che in un primo tempo erano effettivamente pochi, si collegarono inizialmente ad aggregati popolari che si erano già autorganizzati e che già esprimevano una cultura proletaria antiborghese nei loro programmi di lotte, nel loro associazionismo, nella loro uguaglianza, nel senso del « Noi », della solidarietà anche individuale, non corporativa, non burocratica. Questa è l'autentica realtà operaia di cui certi studiosi della cultura popolare cercano di recuperare le tracce, cancellate dal sovrapporsi degli intellettuali non consapevoli di sé, che fanno passare tacitamente per controcoltura proletaria la loro propria controcoltura.

Sulla reale cultura popolare si è in effetti pesantemente sovrapposto il socialismo scientifico: esso esprimeva il disagio di ruolo di un clero della borghesia declassato (non infrequentemente minoritario per matrice etnica o confessionale, oppure rappresentativo di strati esclusi dal trionfo della classe e, in seguito, espropriati da quelli dominanti), che oltretutto non riusciva più a giustificare idealmente il nuovo assetto sociale nella sua traduzione in realtà. Il clero religioso parlava di uguaglianza, ma di uguaglianza nell'altro mondo, in questo esisteva un'autorità fondata necessariamente — data la diversità di dotazione e la debolezza umana — sulla disuguaglianza. L'ideologia borghese viceversa si fondava sull'uguaglianza di tutti in questo mondo. Fare il clero della borghesia significa, da tale punto di vista, svolgere un compito molto più difficile di quello svolto dal clero dell'aristocrazia, e ciò spiega anche perché la borghesia non ha potuto rinunciare ai servizi di quest'ultimo.

Ma vi è di più. I chierici della borghesia furono abbandonati o alla crescente mercantizzazione della stessa produzione intellettuale, o ad una sempre più rigida selezione burocratica: ambedue i processi trasformarono il tipo dell'intellettuale tradizionale, che aveva la sua base materiale nella rendita o nel mecenatismo. In quanto si estraniava dal processo della lotta materiale per l'esistenza (soprattutto economica, ma anche militare), egli infatti si poteva porre a distanza dalla durezza e dal calcolo della vita concreta per mantenere in vita certe esigenze ideali di esistenza umana piena, cioè di felicità e libertà, che le necessità dell'adattamento reale rendono inappagabili anche ai dominanti. Ciò ha avuto in passato uno spazio politico possibile

nella funzione teorica della rassicurazione in condizioni di scarsezza, cui erano delegati i chierici. E infatti esiste lungo tutta la storia dell'intellettuale classico una tradizione di idealità posta a distanza dall'esistenza bruta e quindi mai confrontata con essa, per cui si poteva sempre affermare idealmente ciò che non corrispondeva alla realtà, in quanto appartenente ad una zona appunto « ideale » formalmente non contrapposta: si poteva solo esprimerlo ma nel frattempo conservarlo. Gli intellettuali, in forza del privilegio di non partecipare necessariamente per la sopravvivenza al processo materiale, si potevano quindi porre in un limbo ideale, tanto da acquistare la tradizionale caratterizzazione di innocui « acchiappanuvole », di gente poco pratica, magari noiosa ma « superiore », e quindi vivere giustificatamente di utopia. Questa utopia rimaneva per lo più latente nella produzione ideale stessa, nel qual caso si adempiva la funzione « ideologica » di fare apparire possibile o auspicabile o prevalente ciò che è « elevato », oppure poteva manifestamente diventare impegno di alleanza, di identificazione con movimenti sociali quando insorgevano strati della società che chiedevano appunto libertà e partecipazione (spesso le ideologie erano distorsioni di passate utopie). Nella cultura tradizionale di *élite*, soprattutto in Occidente, possiamo infatti individuare una parte esplicitamente critica e progressiva, che era emersa durante i processi storici di rivolgimento sociale e poi mummificata nella celebrazione del passato, ed una parte utopica latente, interna alla ideologia stessa del consenso, ciò che Marcuse, Adorno e altri hanno individuato come istanze negative, contraddittorie con l'ordine esistente, proprie della cultura ideale in quanto ideale. In quanto ufficiale, però, con la sua funzione consensuale, rassicurativa, la cultura di *élite* doveva anche comporsi armonicamente con la realtà, e quindi essere affermativa.

Per i dominanti come per i loro oppositori il mondo ideale era « a distanza » da quello reale e tuttavia doveva sempre apparire possibile, nel presente per gli uni (« ideologia ») come nel futuro per gli altri (« utopia ») e, in ambedue i casi, per rassicurare e produrre adesione in loro stessi come negli altri (« visione del mondo » come autoimmagine collettiva) intorno ai rispettivi fini: nel primo caso, però, prevaleva l'istanza affermativa (l'ideale è possibile senza toccare il reale), nel secondo l'istanza negativa (il reale va trasformato per la possibilità dell'ideale). In ambedue i casi, però, i mezzi della realizzazione venivano indicati con estrema vaghezza: ciò non toglie che persino nel primo caso poteva mantenersi in vita, come fuoco sotto le ceneri, l'alternativa ideale. Come vedremo, un tale tipo di visione

del mondo è stato superato dal neo-capitalismo e precisamente con l'abolizione di quella « distanza ».

Ma contraddizioni interne tra cultura vissuta e cultura ufficiale si possono ritrovare persino tra i popoli cosiddetti « primitivi », persino a volte nel costume generale delle società complesse, e certamente anche — ne vedremo poi l'importanza — nella cultura popolare di queste. In ogni cultura, come alcuni antropologi (per esempio, Linton e Kluckhohn) hanno sottolineato molto opportunamente, esistono un modello ideale e un modello comportamentale o reale. Il modello ideale (che si ricava dalle dichiarazioni ufficiali) contiene come una sorta di spinta verso la possibilità di realizzare qualcosa che viene percepito come più valido, più adeguato o più desiderabile del modello comportamentale esistente (che si ricava dalla condotta o dalle dichiarazioni ufficiose); ora, questa tensione tra ideale e comportamentale, tra ideale e reale è presente, abbiamo detto, non solo nella cultura di *élite* ma anche nella cultura popolare.

Ora, da un lato, gli intellettuali della borghesia hanno vissuto, a un certo punto, una determinata contraddizione culturale, che è specifica di questa formazione economico-sociale, tra ideale e reale nel momento in cui insorgeva il proletariato: appariva infatti inconsistente una visione del mondo come quella della classe borghese, la quale, spostando al mondo del « di qua » la libertà e la felicità che la precedente classe dominante aveva proiettato al « di là », era immediatamente posta sotto accusa dalla esistenza stessa degli sfruttati. Dall'altro lato essi hanno vissuto anche una contraddizione specificamente politico-economica, e cioè l'emarginazione sociale dal ruolo loro spettante, quello appunto di clero della borghesia, non avendo questa classe fornito né la proprietà, l'ingaggio o la protezione (ricordiamo che la Chiesa aveva invece un suo patrimonio), né l'esclusiva e le attrezzature della diffusione, che avrebbero loro permesso di sostituire in massa il clero religioso, ed anzi avendoli essa lasciati in balia della concorrenza mercantile o burocratica, della quale, per giunta, era la principale responsabile, avendo infatti trasformato proprio essa anche il lavoro intellettuale in merce.

Tra l'altro, la contraddizione tra gli intellettuali borghesi e il clero religioso è stata molto chiara e precisa soprattutto nei paesi cattolici oppure ortodossi, dove era molto influente la relativa Chiesa, ed in quelli comunque meno sviluppati, dove era difficile economicamente e politicamente dare un posto agli intellettuali borghesi, ormai crescenti negli strati medi espropriati (dal processo monopolistico) dei loro piccoli mezzi di produzione e scambio, in un apparato produttivo

dove il sapere era ancora scarsamente applicato e in un contesto politico dove le tecniche del consenso non richiedevano ancora le comunicazioni di massa. In Italia, fino ad epoca recente, di fatto non si poteva avanzare all'università né si poteva essere accolti nell'ambiente accademico se non ci si inseriva fra i cattolici, i laici o i comunisti. I laici e i comunisti erano poi solidali nel combattere la cultura confessionale. Ciò si riflette, tra l'altro, nella comune condanna del cosiddetto « moralismo », che si è poi estesa a ogni morale, conformemente alle necessità dello sviluppo industriale, ma che qui più che nei paesi non cattolici ha reso difficile una qualsiasi considerazione della morale, in quanto si identificava praticamente la morale con l'invadenza del clero religioso, e perciò anche si è data, specie da noi, una esagerata importanza allo studio della storia religiosa: proprio perché, almeno anche, esisteva un problema di rivalità tra il clero della borghesia e il clero dell'aristocrazia.

Ma a poco a poco in tutti i paesi industrializzati la funzione, e quindi la collocazione, degli intellettuali, sia produttori che diffusori, è andata mutando, e ciò si riflette non solo nel loro numero, ma anche nella loro matrice sociale e nello stesso spazio e natura del lavoro intellettuale in relazione a quello manuale. Oggi, del resto, è molto più possibile senza suscitare terrorismi fare un discorso del genere proprio per le trasformazioni avvenute. Da un lato si è allargata la base di reclutamento degli intellettuali dove, specie per quanto riguarda i produttori (i diffusori, sempre in quanto laici, negli ultimi decenni, in progressivo enorme aumento, sono però da molto tempo di provenienza modesta, ma il loro ruolo era in passato di prestigio meno che medio e ambivalente perché meno importante che nel presente), da ceti medio-alti, spesso con grosse rendite alle spalle, si è passati sempre più, prima a ceti medio-medi, che vendevano la loro forza-lavoro ma prestigiosamente e con un minimo di sicurezza sul « mercato » di Stato o editoriale, poi a strati medio-inferiori sempre più disagiati e continuamente minacciati dalla disoccupazione. Dall'altro lato il proletariato « muto » diviene sempre meno muto perché, per gli stessi processi oggettivi del modo di produzione, mentre si allargava l'ambito del lavoro intellettuale applicato dei ceti medi, si allargava anche la necessità di istruzione della classe operaia e perfino contadina (dall'istruzione obbligatoria — che dal livello della scuola elementare è passata a quello della media inferiore e andrà probabilmente anche oltre — alle « 150 ore »).

In pratica, allora, la situazione di dislocazione sociale, simultanea ma distinta, che si ebbe all'inizio del capitalismo industriale e dopo

le rivoluzioni anti-feudali, per gli *intellettuali borghesi* (che non avevano più un ruolo chiaro ma che non erano immediatamente sotto l'oppressione dello sfruttamento e della miseria) e per il *proletariato* (che invece aveva completamente perduto il vecchio ruolo di piccolo produttore o, almeno, di servitore personale stabile e sicuro, e che ora doveva lavorare sotto il segno dello sfruttamento e della miseria) produceva sì una comune rivolta contro il sistema borghese, ma troppo diversa ne era la matrice socio-culturale, e ciò in qualche modo giustapponeva i due strati. Questa differenza è andata invece progressivamente diminuendo per il processo economico stesso, per cui i lavoratori intellettuali, puri e applicati, perdono sempre più i passati privilegi e diventano sempre più privi di reddito sicuro, precari o disoccupati (e magari disoccupati organizzati come i lavoratori manuali), e i lavoratori manuali diventano sempre più istruiti e quindi forniti di strumenti intellettuali, di modo che il rapporto intellettuale-proletario non si può più porre come si poneva una volta, e la collaborazione, la cooperazione non può che avvenire in termini egualitari, perché il proletariato non solo soffre in parte le stesse difficoltà economico-sociali e quindi politiche di molti strati intellettuali, ma questi non dispongono più in esclusiva di quella cultura di *élite*, che indubbiamente almeno in parte (quella dei dati storici e strutturali e quella di una certa metodologia critica) è stata sempre necessaria come strumento di lotta politica.

Ma una tale consapevolezza, benché improcrastinabile, è ancora lungi dall'essere raggiunta. Si ricorderà l'intuizione di Gramsci che vedeva negli intellettuali borghesi (Hegel in modo esemplare) la nuova « aristocrazia di Stato », individuando in tal modo appunto questo clero della borghesia, che prima ancora di essere incarnato da Hegel veniva propagandato da Fichte con la sua « missione del dotto ». E il concetto di « missione », che il clero della borghesia ereditava dal clero religioso, è rimasto operante fino nelle « avanguardie esterne » di qualche anno fa, quando gli studenti « portavano » alle masse in generale e agli operai in particolare la coscienza, le parole d'ordine, le analisi, la guida organizzativa, cioè insegnavano quello che gli operai, i contadini, i sottoproletari « dovevano » fare nel « loro interesse ». Gli intellettuali socialisti non hanno mai rotto in ciò con la tradizione ma non lo potevano perché, in base alla loro teoria, avrebbero dovuto ammettere una loro morale come ulteriore motore della storia, o una loro partecipazione, come specifico strato sociale, agli interessi economici, unico motore ammesso. Di fronte alle difficoltà di questa alternativa, che li parificava egualmente agli avversari, essi preferirono

entrare nell'ombra. Tra l'altro, questo automascheramento degli intellettuali come strato sociale si esprimeva nella rimozione di qualsiasi discussione sugli intellettuali stessi. Ciò si evidenzia e in modo particolare in un caratteristico costume linguistico molto significativo, per cui quando si parla degli intellettuali si dice sempre quello che « devono fare » ma non si dice mai « perché », e quando si parla di dottrine socialiste o comuniste di ben noti autori (borghesi) le si riferisce invece all'impersonale « movimento operaio ». Il « chi » è spesso imprecisato: il soggetto rimane ideologicamente, presuntivamente, la classe operaia, ma ci sono gli intellettuali alle spalle che parlano del « che fare », del come portare gli operai a un dato livello, ecc... D'altro canto, perché gli operai dovrebbero essere « portati » da altri alla lotta politica se sono il soggetto storico rivoluzionario? E soprattutto, secondo la stessa teoria storico-materialistica, quali interessi materiali o non materiali hanno gli intellettuali borghesi per *dedicarsi*, e con tanto fervore, a un'altra classe? Per risolvere il conflitto dell'alternativa tra morale e interesse nella spiegazione, ritorniamo al problema della natura di questa categoria sociale.

Gli intellettuali, come depositari di un sapere specialistico, sono originariamente dei disadattati rispetto al processo materiale nel suo duro calcolo economico, dominativo, ma essi si differenziano da altri tipi di disadattati in quanto giudicati persone dotate di particolari capacità mentali, diverse da quelle necessarie alle attività quotidiane ma necessarie alla sopravvivenza dell'aggregato sociale (nelle culture più « semplici » essi sono rappresentati dagli stregoni, che appunto si estraneano, seppure a metà tempo, dal processo produttivo). Ad essi le società, in virtù di queste capacità, hanno da sempre offerto uno spazio politico, una funzione sociale necessaria: la rassicurazione e quindi la coesione che può essere data, attraverso operazioni immediate oppure un'auto-immagine della società, giustificativa il più possibile della esistenza presente-passata o presente-futura e rassicurativa in primo luogo per coloro, dove esistono, che a differenza degli altri, esercitano il potere (una prevalenza della funzione mai vista dai marxisti convenzionali, che perciò distinguono poco nei fatti tra pura menzogna e « ideologia », nel significato marx-engelsiano di « falsa coscienza »). Gli intellettuali hanno lungamente conservato come esclusivo un tale ruolo socio-politico, pur sotto varie forme, almeno fino al momento della generalizzazione della produzione di merci. Questa ha progressivamente trasformato la loro collocazione sociale, non solo distruggendone la relativa autonomia di funzione politica come strato dirigente, ma legandoli economicamente alla produzione e quindi a

un mercato del lavoro, che è privilegiato ma che è mercato come tutti gli altri, e staccandoli dalla proprietà parassitaria, che viene liquidata. Ciò spinge alla concorrenza per la promozione sociale gli strati inferiori, per i quali un mercato privilegiato è sempre un privilegio, senza parlare di un certo peso residuo a livello politico possibile; invece, esaurendosi la funzione parassitaria e onorifica del vecchio ruolo, è comprensibile la spinta verso aree più redditizie (dell'intellettualità applicata a livelli medio-alti), per quanto riguarda gli strati superiori. È perciò oggi in corso, da parte degli intellettuali più immediatamente funzionali alla classe di provenienza, diventati in maggioranza piccoli borghesi (classe media inferiore), un processo di autoconsapevolizzazione che li porta ad una più realistica identificazione con il proprio strato sociale di provenienza, proprio per il fatto che essi sono diventati tanti e il mercato non riesce ad assorbirli, e pertanto sono costretti a parlare in prima persona, a difendere i propri interessi, e non solamente come studenti (apprendisti), ma anche come docenti e piccoli professionisti dipendenti in genere (lavoratori in senso proprio: gli intellettuali puri come gli insegnanti, o applicati come gli impiegati di concetto); le ultime lotte universitarie testimoniano addirittura la aggregazione di docenti precari con precari manuali, disoccupati, studenti: è veramente una larga serie di strati che sono danneggiati per sfruttamento o per esclusione dai processi produttivi e che trovano in una lotta comune un punto oggettivo di convergenza.

Appare dunque l'interesse, ora, ma, con esso, tende anche a sparire la « morale », l'agire disinteressato del vecchio intellettuale rivoluzionario, e sparisce anche il peculiare disadattamento legittimato del vecchio ruolo: con il tipo di ruolo sparisce anche il tipo di cultura di cui era depositario, e infatti sparisce la « distanza » del mondo ideale. L'intellettuale critico, un tempo oscillante tra l'utopia e l'interesse, ma inconsapevole di sé come strato, procede ad autoconsapevolizzare solamente l'interesse, ma il rapporto con gli altri strati, e in particolare con il popolo, rimane ambiguo, e ambiguo anche quello con l'operazione di depauperamento della dimensione « ideale » che il contenuto del suo lavoro ha subito, prima da sinistra, ma per la realizzazione, poi da destra, ma per la nuova mistificazione ideologica del cambiamento funzionale controllato in veste progressiva.

#### *Significato degli studi sulla cultura popolare oggi*

Il problema dell'evasione da una cultura borghese svuotata, anonica, sottolineato molto proficuamente da Lanternari — e l'interesse

odierno per la cultura popolare ne costituisce un aspetto — è di recente trattazione in Italia. La crisi della cultura ha costituito per decenni un tema importantissimo per molti paesi occidentali, ma non per l'Italia, e per ragioni politiche, perché nel momento in cui la consapevolezza della crisi raggiungeva il livello della elaborazione, cioè negli anni venti e trenta, in Italia c'era il fascismo; e del resto si fece appena in tempo in Spagna a parlare di crisi e di rivolta delle masse prima che trionfasse il falangismo, e in Germania critici della cultura di destra e di sinistra furono presto integrati, o tacitati, o giustiziati o espulsi. Quindi la soluzione totalitaria indubbiamente fu uno dei modi di risolvere quella crisi della cultura, conseguente alla crisi della struttura, insomma la crisi della vecchia società provocata in via immediata dalla borghesia monopolistica, creando un sistema autoritario manifesto, che invece in altri paesi, negli Stati Uniti principalmente, fu sostituito dalle manipolazioni delle comunicazioni di massa. Giustamente, di recente, Julia Kristeva sosteneva come Hollywood e la televisione negli Stati Uniti abbiano impedito il fascismo. Effettivamente la crisi culturale, che diventa manifesta e viene accentuata nel momento in cui si sposa alla crisi economica e a quella politica conseguente (perché il « boom » economico tende a coprirla, oppure il mito politico tende ad occultarle ambedue autoritariamente), può essere affrontata solo con una operazione di largo raggio, come può essere appunto quella della cultura di massa interclassista e omogeneizzante degli americani o quella della cultura mitologica dei regimi fascisti, dove appunto si sostituisce alla percezione del vuoto, della precarietà della maggior parte della popolazione, il miraggio di un riscatto della felicità, o individuale alla portata di tutti o attraverso la grandezza comune (« Tutti possono diventare Rockefeller », oppure « La razza ariana dominerà il mondo »). Nel fascismo italiano, in particolare, alla crisi globale si rispondeva con il mito della nazione proletaria che conquista il suo *status* prestigioso e aristocratico sconfiggendo il « vero » capitalismo (si ricordino le complicate frasi di Mussolini in cui si alludeva agli ebrei, ai massoni e ai capitalisti intesi sempre come esterni, cioè altre nazioni, che rendevano proletarie nazioni come la nostra compresi i capitalisti interni).

La crisi della civiltà è stata quindi appena adombrata in Italia, sia tra le pieghe di un fascismo esplicito (come è stato quello di Mussolini), che intese « superarla » d'autorità, sia in quella specie di conservatorismo mezzo nuovo e mezzo vecchio che fu il regime della DC (quando furono espulsi dal governo i comunisti e i socialisti), che intese coprirli facendo spazio alle nascenti comunicazioni di massa

di origine americana sotto l'egida del miracolo economico, della ricostruzione, del « boom », ecc.

Il mito della promozione, dell'elevazione materiale, effettivamente occulta non solamente la crisi materiale stessa, ma anche quella dei valori, la quale poi riemerge di fronte alla risorgente crisi economica in quanto non ha più la possibilità di essere narcotizzata dal mito: ogni volta sembra nuova, ma in realtà è quella vecchia che ritorna, seppure a livelli ancora più profondi. Infatti, se si fa una storia delle crisi culturali nell'ultimo secolo, quella conseguente alla « lunga depressione » economica dell'ultimo quarto dell'800, quella degli anni venti e quella recente, si notano gli stessi temi: crisi dei valori, crisi dei legami, del senso della vita, che si manifestano nell'arte, nella filosofia e in una serie di altre forme ideali, nonché nei costumi, sotto forma di angoscia, di vuoto, di rifiuto; si distruggono tutte le norme morali senza sostituirle, si ha il senso dell'anomia, che registrava Durkheim alla fine del secolo scorso, o della nausea, che descriveva Sartre negli anni trenta. Certo, però, quando riprende la crisi culturale, in concomitanza con la crisi economica che vanifica il mito della promozione e quindi fa riemergere il vuoto della vita provocato dalla distruzione borghese, essa non riprende al livello precedente, ma più in avanti, a partire da esso: i livelli di dissacrazione e di disperazione precedenti diventano più allargati e più imponenti; mentre Breton poteva reagire a questa crisi immaginando di sparare nella folla, adesso a livello di strati non solamente intellettuali si spara realmente nella folla; se il tipo di disintegrazione dei significati delle parole poteva negli anni venti e trenta essere circoscritta ad una *élite*, oggi si allarga a grandi masse di giovani e al tempo stesso si approfondisce. La tematica dell'individuo che si ripiega in se stesso, tipica degli anni '90, diventa la tematica dell'individuo attanagliato dalla problematica esistenziale del « nulla » degli anni trenta e quaranta, per essere espresso ad un livello più intenso dall'individuo odierno nella sua dedizione alla droga, nella ricerca di nuovi legami comunitari attraverso la riproposizione di feste, ecc.

Ora, come si inserisce il recupero della cultura popolare in questo quadro oggi? La cultura popolare, come la cultura di *élite*, aveva, abbiamo detto, le sue latenti istanze contraddittorie alla realtà nei meri termini in cui era cultura ideale, e manifestava istanze esplicite di contraddizione nella misura in cui sorgeva dalle lotte storiche. Come nella cultura di *élite* si trovano valori e concetti progressivi emersi dalle lotte della borghesia nell'epoca moderna o dei ceti medi inferiori nell'era del cristianesimo primitivo, si possono trovare espres-

sioni, prefigurazioni di una nuova vita nei canti, negli *slogans*, in certi proverbi, insomma nella produzione culturale del folclore in relazione alle lotte. E come si trova la nostalgia di una vita diversa, la denuncia del dolore umano nella cultura di *élite*, così le si trova nel folclore. Il senso di giustizia, su cui si poteva arrovellare il filosofo che si separava dai processi materiali, lo si trova nella violenza con cui si reclama la giustizia, con cui si denuncia l'ingiustizia sociale nei canti e nei racconti popolari. Ovviamente, qui il dominio è subito e in via diretta, lì è vissuto solo indirettamente, anche se intenzionalmente, nella competizione o, molto più remotamente, nella ripetizione su di sé per esercitarlo. Ma il processo della borghesia tardo-capitalistica, per metà esplicito e per metà mistificato, è quello ora di distruggere tutte le istanze contraddittorie al reale, e quindi anche la dimensione ideale contenuta nelle varie forme di cultura a livello teorico, caratterizzata da ciò che, usando il linguaggio di Benjamin, possiamo chiamare l'«aura», cioè la «distanza» e l'«unicità» che faceva di certe idee qualcosa di non ordinario, di non «consumabile». La crisi culturale moderna, che comprende tutti gli strati sociali incluso il proletariato urbano, si è caratterizzata per la distruzione progressiva di ogni tradizione, che il capitalismo industriale ha dovuto, in parte, necessariamente operare per il suo stesso modo di produzione orientato a rendere ogni attività merce. Che una tale disintegrazione avrebbe a mano a mano abbracciato tutto il processo umano lo avevano intuito già Marx ed Engels fin dal *Manifesto del Partito Comunista*, quando avevano diagnosticato chiaramente come tutto stava diventando oggetto di vendita, e come, quindi, i legami sociali immediati venivano spezzati, in quanto il capitalismo isolava sul mercato ogni individuo sganciandolo dai legami con gli altri, e conseguentemente la famiglia veniva disestata: come, perciò, gli ideali e le norme sarebbero apparsi sempre più mera ipocrisia. A tutte queste distruzioni che la borghesia, dicevamo, ha dovuto necessariamente operare per le esigenze stesse del suo modo di produzione, è venuta ad integrarsi la serie di concessioni che essa ha dovuto fare all'avversario di classe assorbendo la sua opposizione e con la connivenza, consapevole o inconsapevole, volontaria o involontaria, dei ceti medi intellettuali (nella direzione di far avanzare il suo processo distruttivo per dare contentini, che peraltro ha poi anche utilizzato commercialmente), concessioni che hanno sempre più distrutto — non per il fine di una sostituzione alternativa, ma in nome di un progresso apparente — quel che vi era di istanze contraddittorie nelle varie culture ideali. E come ciò la borghesia ha operato per la cultura di *élite*,

distruggendo i valori, la religione, gli ideali, la morale (ricordiamo le famose analisi dei Francofortesi, in particolare di Horkheimer, Adorno e Marcuse, o quella di Bloch, che ha messo in luce come la distruzione della religione abbia significato anche sopprimere quella voce degli oppressi che in essa si esprimeva), così ha fatto per la cultura popolare.

La cultura di *élite*, nel passaggio dalla paleo-borghesia alla neo-borghesia, quando la classe dominante si è svincolata sempre di più dalla vecchia tradizione aristocratico-clericale, che era quella dei valori «superiori», della morale, in connivenza con il ceto medio (e in particolare la piccola borghesia, qualunquista negli USA e fascista in Italia), ha infatti operato secondo un nuovo stile per la realizzazione di nuove distruzioni, fatte appunto passare per progressive: l'azione resa privilegiata rispetto alla teoria, l'introduzione della parolaccia (che figura come un'apertura ad usi proletari ed invece è stata introdotta prevalentemente e pesantemente dai fascisti, dai ceti medi, dalla piccola borghesia), ecc. Ma c'è di più: la classe dominante ha trovato il modo di accontentare negli ultimi anni (con il mito della dissacrazione continua di ciò che in realtà è già stato dissacrato e quindi non è più dissacrabile) anche quei segmenti di ceto medio — molto ampi a livello giovanile — che si erano aggregati alle lotte operaie negli anni «'60», per cui la parolaccia è diventata d'obbligo nei films di cassetta e la «dissacrazione» è diventata d'obbligo in ogni produzione, la più commerciale, delle comunicazioni di massa. Con un tale consenso, ovviamente, il carattere negativo dell'istanza rispetto alla esistenza è soppresso, ma è anche soppresso ogni contenuto di «alterità» dell'ideale perché denunciandone l'ipocrisia, e non la mancata realizzazione, o assumendolo come una ovvietà teorica di ordinaria amministrazione, lo si è liquidato. Abbassando l'ideale al reale che esso camuffava oppure reiterando il simbolo antagonistico al di fuori dell'antagonismo, si sopprime ogni distanza tra reale e possibile di modo che tutto si parifica al reale, come oggetto intercambiabile da usare, appropriandosene, senza alcun rispetto. Ora, quello che si va facendo da un pezzo per la cultura di *élite* si cerca di fare adesso per la cultura popolare, per cui la cultura popolare viene anch'essa disinnescata dei suoi contenuti eversivi e attraverso vari mezzi. Uno dei metodi più efficienti per disinnescare i contenuti eversivi di una posizione culturale di classe è quello di diffonderli rendendoli interclassisti. Nessuno, per esempio, anche tra i giornali di destra, oserebbe parlare oggi a favore del colonialismo, del classismo, del buon tempo antico, ecc., e paradossalmente appaiono tutti anticolonialisti, antica-

pitalisti, « dissacratori ». Su organi di stampa notoriamente padronali scrivono, con la « razionalizzazione » che non si possono lasciare all'avversario i circuiti comunicativi, intellettuali, « critici » che possono anche in generale guadagnare con la loro critica, ma che soprattutto creano « salotti », dove si discute « criticamente », ci si identifica con i popoli coloniali oppressi, le classi sfruttate, gli emarginati. E scrivono contro i padroni, i quali li ospitano volentieri su quei giornali, che permettono all'intellettuale di riesumare la vecchia e interculturale funzione interclassista del buffone di corte. Ora, la funzione di questi salotti del « dissenso » e di queste nuove corti editoriali « contro » (che sono anche grandi occasioni di affari, in cui, per esempio, si vende proficuamente la ricerca sulla cultura popolare, di cui poi, a loro volta, si servono per la carriera i loro critici autori) non si limita ad essere ambivalente e ambigua da questo punto di vista, ma implica anche una specifica obliterazione di quelli che sono gli elementi propri della cultura popolare.

La cultura popolare, come Gramsci ci ha insegnato a vederla, appare contrapporsi alla cultura dominante, e non solamente nel senso del folclore progressivo, come diceva De Martino, ma anche nel senso di avere istanze ideali di contrapposizione al reale, anche in ciò che ci appare « arretrato », il tutto racchiuso, come nella cultura di *élite*, nella cornice affermativa dell'ideologia dominante; ma la contrapposizione anche « arretrata » costituisce una autodifesa, oggi più che mai vitale di fronte all'attuale processo di emarginazione, che non è, come si vuol farlo passare, di arretratezza ancora perdurante, ma di esclusione sempre crescente, in quanto lo sviluppo è necessariamente collegato al sottosviluppo. È importante sottolineare che tanto più si lotta, per esempio, contro il « familismo amorale », le feste religiose apparentemente oppiacee, le credenze superstiziose, quanto meno di fatto si integra materialmente questa gente nel processo produttivo.

In realtà, quindi, una parte di questo recupero nazionale della cultura popolare, in termini spesso mistificati tra il populistico e il critico, tende a togliere le difese a questa cultura, che è, sì, segregata, ma che ai suoi portatori pur sempre permette di ritrovare una propria identità contro il processo di confluenza anonima nel corpo sociale, dove essi non sono integrati materialmente e non possono quindi essere integrati culturalmente.

Quindi il recupero di questi strati — almeno prevalente data la situazione materiale effettiva — è un recupero per via ideologica, di consenso, con il metodo di diffondere questa cultura dovunque, espungendone, con una critica più discreta e di senso teoricamente diverso

da quella usata per la cultura classica di *élite*, gli elementi « arretrati », il che dà un contentino di prestigio a questi strati mentre li espropria di tutto ciò che li contrapponeva. Alcuni costumi, come l'erbaccia, vengono tolti via come incompatibili con il mondo moderno, ed altri, a compenso, vengono portati alla conoscenza — turistica o scientifica — del paese, come valori creativi. Il processo di integrazione al sistema esige, per esempio, che si combatta il familismo amorale, cioè la mancanza di partecipazione socio-politica generale e il restare legati agli interessi del piccolo nucleo familiare, come fattori di arretratezza, non considerando però che ciò costituisce l'ultimo baluardo di difesa in una situazione di emarginazione crescente. Il compenso apparente — l'entusiasmo diffuso per i canti e le feste, per esempio — si traduce in realtà, per l'effetto espropriante e armonizzante del diffusivismo interclassista, in un nuovo attacco. E gli « intellettuali di sinistra », secondo la loro tradizione di autoccultamento, diventano una ottima pedina per questa operazione. Essi possono infatti, a livello di politica pratica, continuare a far passare per orientamenti del « movimento operaio » quelli della contro-cultura della *intelligentsia*, mentre sul piano teorico si possono fare « popolo » appropriandosi del folclore, nella doppia operazione, apparentemente diversa ma egualmente distruttiva, di separare il grano della progressività dal loglio dell'arretratezza. E solo gli intellettuali di sinistra potevano, per la loro oscura anfibia identità, svolgere questa operazione, importante per il sistema, di riassorbimento della alterità.

Oggi la cultura popolare si rivela, in prospettiva critico-pratica, assolutamente fondamentale, e ciò tanto più di prima, in quanto è ora possibile ai portatori della cultura popolare venire a confronto, attraverso la reciproca partecipazione, con i portatori della cultura di *élite*, che sono i vecchi intellettuali più o meno autodelegati del proletariato; e soltanto in una costruzione comune, in cui ci si scambia esperienze e strumenti, sarebbe possibile far fronte in modo unitario e realmente aggregato ai guasti prodotti dal sistema borghese.

Ovviamente uno studio della cultura popolare, senza l'autoconsapevolezza di portare dentro le ossa e il sangue questo vuoto della cultura borghese e perciò il vago desiderio di identificazione con il « pieno popolare » (nei limiti reali, che sono poi determinanti, della compatibilità con il quadro delle esigenze neocapitalistiche), da parte degli intellettuali, che sono rappresentanti sia della cultura di *élite* sia di uno stile di vita borghese, anzi piccolo-borghese, significa imporre, sotto la veste mistificata del processo inverso (falsa esaltazione del popolesco), il proprio modo di vita (che è più congeniale in media



al sistema attuale) ad una classe che ne ha un altro (subalterno ma anche contrapposto) e che in tal modo viene spinta a sostituire il proprio con uno tutt'altro che alternativo alla subalternità ed anzi, oltre che nuovamente subalterno, proprio in quanto omogeneizzato a un progetto alieno e antitetico a quello proletario, in realtà non più contrapposto. Andrebbe inoltre recuperato esplicitandolo il « disinteresse » dell'intellettuale classico e del suo modello ideale di cultura ma nel contesto critico della lotta presente.

La cultura popolare dovrebbe infine confrontarsi con il socialismo scientifico, come viceversa, in una discussione interna per cui, per esempio, il « si tratta di », « il discorso oggi è », « le prospettive del movimento oggi sono », si traducano in risultati di una discussione di intellettuali e proletari e non delle analisi fatte dai vertici delle organizzazioni (guidate dagli intellettuali applicati), proposte, ma in realtà « imposte », ai proletari.

Che questo sia possibile è testimoniato dalla crisi della militanza e dal bisogno di partire da « sé » che sentono i giovani intellettuali oggi, perché cominciano a percepire che intellettuali sono diventati in parte anche i proletari e che proletari sono diventati anche essi stessi.

\* \* \*

#### *Quali sono i contenuti eversivi della cultura popolare?*

Il fenomeno dell'uso mistificatorio della cultura popolare è stato chiarito in modo indipendente da quello della cultura di *élite*, analizzata in tal senso dal marxismo occidentale soprattutto tedesco, in particolare da Lombardi Satriani negli ultimi anni. Ma il parallelismo con l'uso analogo della cultura di *élite* mi sembra imporsi inevitabilmente. In ogni cultura ideale esistono, quanto più teorico-contemplativa essa è, due livelli di contraddizione rispetto alla cultura reale, cioè al comportamento di costume. Il costume generale di un popolo o particolare di uno strato sociale nasce dal processo stesso dell'azione, per tentativi ed errori, è una risposta collettiva alle situazioni, è vissuto e si trasmette in parte o integralmente. La cultura popolare, come la cultura di *élite*, per quel che riguarda la parte ideale, cioè la produzione di credenze, quelle espressive estetiche, le norme, i valori, ecc. ha sempre un momento di distanza rispetto al comportamento, non soltanto come vissuto immediato, ma anche, e soprat-

tutto, per ciò che riguarda il nostro discorso, come suo modello. Si notano, dicevamo, due tipi di contraddizioni: una è quella latente, propria alla idealità, alla generalità, alla universalità dello schema ideale di fronte a quello comportamentale, l'altra è invece esplicita e la riscontriamo quando il contenuto ideale diventa direttamente denunciante della contraddizione di classe oppure prefigurativo di una realtà alternativa.

Nel folclore come nella cultura di *élite*, si accennava prima, queste istanze negative sono avvolte e armonizzate all'interno di una veste affermativa — direbbe Marcuse — cioè di conciliazione con la realtà. I momenti di denuncia e di contrasto sono legati a processi sociali eversivi, a lotte concrete. Ciò non toglie che, malgrado l'involucro affermativo e le componenti di rassicurazione, di consenso o di rassegnazione (nel caso della cultura di *élite*, in termini di autoimmagine rassicurante e giustificativa per la parte dominante e quindi di mediazione consensuale per gli altri strati, nel caso della cultura popolare di rassegnazione piuttosto che di consenso) che fanno di queste culture un blocco più o meno conservativo, le istanze negative costituiscono una parte non irrilevante su cui puntare in termini di mobilitazione, di lotta, antagonistici. Certo, il fatto di smascherare che la dissacrazione della cultura di *élite* nella sua parte ideale tradizionale o la divulgazione interclassista della sua contro-cultura sia soltanto a vantaggio della neo-borghesia non significa che bisogna tornare indietro, oppure che la cultura tradizionale sia quella dei valori autentici: le istanze negative erano contenute in un equilibrio più o meno armonico con le componenti di consenso. Lo stesso potrebbe dirsi, *mutatis mutandis*, per la cultura popolare. È chiaro però che si può far leva su quei contenuti intellettuali per denunciare l'infedeltà della realtà a quei concetti (la società borghese infedele al suo concetto, dicevano i Francofortesi); come pure è possibile far leva sulle istanze contestative anche implicite — e a maggior ragione su quelle esplicite — del folclore per ritrovare un'identità collettiva di contrapposizione con la classe sfruttatrice o escludente. È ovvio che i contenuti conservatori, nell'uno come nell'altro caso, non possono essere considerati in alcun modo positivamente, né minimizzati, però possono essere combattuti solo all'interno della utilizzazione dei contenuti eversivi, e non indipendentemente, perché indipendentemente servono solo a quella operazione « progressiva » in cui il termine progresso è inteso nell'accezione borghese. Ci sono infatti due accezioni di progresso: quella borghese, in cui il progresso consiste nella mera sostituzione di ciò che è moderno a ciò che è precedente, mentre nel-

l'accezione proletaria dialettica il progresso è ciò che supera il precedente, cioè al tempo stesso conserva e va oltre il precedente, non distrugge e sostituisce.

È chiaro dunque, per tornare al folclore, che la distruzione degli elementi tradizionali di cultura popolare, la distruzione anche solo della parte conservativa, per espropriazione (attraverso la diffusione interclassista) o invalidazione (critica della arretratezza), che implica, sempre, abbiamo detto, una contrapposizione latente (senza che ciò avvenga nella spinta alla mobilitazione alternativa), significa soltanto integrare nel blocco dominante, perlomeno a livello di consenso, strati sociali che disponevano almeno di un'autodifesa contro di esso.

I due livelli, quello latente e quello manifesto, sono ambedue contraddittori con la realtà, e dal punto di vista critico eversivo è chiaro che su questi elementi si può far leva. Ma la operazione di associarsi alla classe dominante per distruggere gli elementi conservativi nel processo di modernizzazione, funzionale in ultima istanza solo ad essa, va a danno del progetto alternativo (la classe dominante intende distruggere qualsiasi istanza di opposizione, direttamente oppure facendo passare interclassisticamente, attraverso l'annacquamento della comunicazione di massa, la vecchia opposizione per opposizione delle persone — come dire? — intelligenti — quale intellettuale è più di destra? — per cui diventano tutti anticapitalistici, dissacratori, ecc.).

Per il proprio interesse di categoria esplicitato, ma anche per la lontananza del suo contesto di lavoro dalla mercificazione diretta, l'intellettuale puro potrebbe dissociarsi da un'operazione di questo genere e riconoscere che gli elementi non integrabili anche della cultura popolare sono in parte il tesoro della tradizione di contrapposizione e di lotta e costituiscono comunque un'autodifesa e quindi l'intervento contro la resistenza alla « modernizzazione » diventa anti-popolare: è perciò che Lombardi Satriani parla giustamente di etnocidio, di deculturazione, processi che, a livello etnologico, portano intere collettività all'apatia, alla mancanza di interesse alla vita, alla nevrosi, e in alcuni casi alla riduzione demografica o all'estinzione, oppure, in condizioni favorevoli, a movimenti più o meno messianici di rivolta.

Per capire meglio questo problema è importante riallacciarsi al discorso di Ruth Benedict, la quale era convinta che ogni cultura seleziona una parte delle possibilità umane (e precisamente quelle che corrispondono ai bisogni di una determinata collettività in una determinata situazione storica). L'insieme di queste culture possibili dell'umanità sono come — diceva l'antropologa utilizzando un mito

« primitivo » — delle tazze di forma diversa da ognuna delle quali beve un gruppo umano. Ora, quando questa tazza è andata in pezzi, non si può rimediare bevendo da un'altra, e allora si va incontro alla destrutturazione, alla deculturazione e alla crisi. Naturalmente ciò è tanto più vero — ma la Benedict non lo dice — quanto più dalla ciotola è permesso bere le ultime gocce, e sempre che ci siano. Ma a parte questo, Ruth Benedict, Margaret Mead, ed altri erano consapevoli al tempo stesso di ciò che il capitalismo aveva portato nei paesi « altri » con questi processi di deculturazione e di ciò che esso aveva portato nel proprio, sia per tutte le emigrazioni disordinate che si erano succedute in esso, sia proprio per il fatto che i nuovi processi economici implicavano la trasformazione dei costumi. M. Mead parlava, infatti, negli anni '30, di crisi dei valori in Occidente, dominato da una molteplicità contraddittoria di punti di vista (che distruggevano la tradizionale univoca visione dell'uomo), e quindi utilizzava lo studio delle culture « altre » per riconsiderare nuovamente la natura umana attraverso l'arco di queste possibilità. Se si toglie la sua possibilità a un popolo che si adatta in un certo modo, ma non se ne offre un'altra realmente migliore, lo si colpisce a morte nella sua possibilità di sopravvivenza.

La partecipazione all'attuale processo di consapevolizzazione generale del folclore deve avvenire in una prospettiva critica, attenta, e ciò può realizzarsi solo se l'intellettuale si autocomprende nel processo che esamina, e analizza in esso la propria natura, funzione e collocazione come strato sociale in rapporto e alla società globale e al proletariato, relativizzando la sua cultura e abbandonando, col confronto, la vecchia prospettiva della guida e della riduzione a se stesso.

Bisogna vedere, per esempio, fino a che punto ci si può sentire autorizzati in nome della scienza — come se la scienza fosse esente dagli interessi di classe — a considerare la religione popolare come superstizione da abbattere. Il fatto che si giudichi la « cultura altra » secondo il metro di casta e di classe della propria (a parte il fatto che in questi processi ci si porta dietro l'anomia e il vuoto) è infatti una forma di violentazione.

#### *La distinzione tra cultura d'élite e cultura egemone*

Per cultura egemone s'intende la cultura della classe dominante, che, oltre alla cultura ideale intellettuale, o di *élite*, che è poi, più che

altro, controllata dalla classe dominante (gli intellettuali sono strati dominanti e medi), comprende anche le subculture degli strati dominanti e medi e l'insieme delle istituzioni imposte dalla classe dominante.

Nell'uso corrente, però, la cultura egemone finisce spesso col ridursi più o meno alla cultura di *élite*, quella propria degli intellettuali (filosofi, scienziati, artisti, saggisti, giuristi cioè coloro che creano le grandi opere teorico-contemplative di cultura).

Seguendo la lezione dell'antropologia culturale statunitense, e anche della storiografia culturale europea, che per prima, per quanto rudimentalmente, ha proposto l'anzidetto concetto di cultura molto più articolato e ricco di quello ordinario, è utile distinguere la cultura di *élite* dalla generale cultura di costume. L'intellettuale pensa che la cultura egemone, che è borghese e, almeno in parte, anche sua, consista solo nelle poesie, filosofie, ecc., senza rendersi conto che egli stesso è, per esempio, maschilista, geloso sessualmente, ecc., oltre che artista o scienziato, proprio come tutta la sua società nella propria cultura generale, oppure come tutti gli strati borghesi nella loro subcultura particolare. Il grande insegnamento dell'antropologia culturale statunitense consiste nel far prendere coscienza che i « costumi » li hanno tutti, mentre in Europa, ma soprattutto in Italia, questa consapevolezza non c'è mai stata o è stata assai scarsa finora. L'intellettuale afferma valori « dichiarati » quando fa il suo lavoro, ma a casa sua, in istrada, con la gente, si comporta più o meno come tutti gli altri, i quali vivono di una cultura generale di valori « operanti », che è essenzialmente di costume (ed oggi fagocitata e riorientata dalla cultura di massa); egli poi agisce come tutti i privilegiati che vivono, all'interno della cultura generale, secondo lo stile di vita dei vari strati della borghesia, ed in particolare dei ceti medi. Giustamente è stato notato in America, e anche in Italia (come testimonia Carbonaro), che la cultura egemone in questione è diventata piccolo-borghese.

Quindi la cultura egemone si contrappone, sì, alla cultura subalterna ma comprende tutti gli strati culturali non specificamente popolari, non solo, dunque, quelli di *élite*. La cultura di *élite* è solo quella parte teorico-contemplativa intellettuale che si apprende a scuola, all'università, nel mondo accademico, nell'« alta cultura », ecc.

Un riferimento storico, a questo punto, è necessario: il concetto che vedeva gli intellettuali come cavalatori della tigre proletaria, strumentalizzatori piccolo-borghesi che vogliono il potere a scapito della povera gente, non venne dai reazionari, venne invece da un ex comunista militante che fu deportato in Siberia: si chiamava Machaiski. Egli fu il primo a enunciare la nuova teoria secondo la quale si po-

teva individuare nei nuovi movimenti anticapitalistici non lo strato proletario, che veniva subordinato e strumentalizzato, ma nuovi strati intellettuali (quelli, secondo la successiva elaborazione di Lasswell, che non trovavano collocazione, in particolare in certi paesi meno industrializzati). In queste denunce c'è però solo una parte di verità: non si spiega infatti l'identificazione col movimento operaio di alcuni intellettuali della borghesia che avevano tutto l'interesse nel promuovere invece lo sviluppo capitalistico borghese. Un esempio può venire dallo stesso Engels, il quale, come è noto, era erede di una promettente industria capitalistica moderna.

Seguendo fedelmente il metodo storico-materialistico è naturalmente necessario parlare degli interessi di tutti gli strati che partecipano al processo sociale. Però siccome non ci si può spiegare la partecipazione di alcuni intellettuali borghesi in termini di interessi per il potere del loro strato sociale di appartenenza, bisogna servirsi allora di una teoria (a cui ultimamente hanno fatto riferimento, per quanto non sistematico, i Francofortesi) secondo la quale il distacco dal processo materiale, tipico degli intellettuali, rende possibile — in modo contraddittorio perché ciò si basa su di un privilegio — la sopravvivenza di un'utopia, di un'istanza negativa, che è poi umana generale, ma che i dominanti reprimono per il loro interessi.

Ambedue questi aspetti dell'analisi degli intellettuali, cioè, sia la messa in luce della strumentalizzazione, sia il riconoscimento della componente utopica nell'identificazione intellettuale-proletario, sono alquanto assenti in Gramsci. Però in lui sono presenti le basi per un discorso simile: è infatti presente in Gramsci il concetto che gli intellettuali devono diventare « organici » alla classe operaia, concetto alquanto diverso da quello leninista di « guida », cioè « coscienza esterna » alla classe operaia. Quindi in Gramsci è già contenuto il presupposto per lo sviluppo successivo, che oggi è indilazionabile, perché gli intellettuali cominciano a sindacalizzarsi, a fare lotte anche a proprio nome, mentre gli operai cominciano a entrare in prima persona anche nel processo dell'analisi politica.

*In che senso si può parlare di crisi della cultura borghese e la funzione dell'intellettuale all'interno della propria classe*

Mi riallaccio al discorso di prima. C'è un processo di progressivo avvicinamento delle condizioni oggettive tra i proletari e gli intellettuali in senso stretto, che provengono sempre più dai ceti medi non proprietari: questo perché per la classe dominante il lavoro intellettuale puro

viene retribuito troppo poco, mentre la mera rendita tende a scomparire; esso può invece apparire retribuito bene a strati medi in ascesa (ma con scarso patrimonio) attraverso certe particolari condizioni di promozione sociale (i figli della grande borghesia trovano molto più reddito e omogeneo, congeniale, indirizzarsi ad un addestramento per l'applicazione di cultura intellettuale nell'industria e nell'amministrazione: preferiscono, insomma, diventare intellettuali applicati, non produttori e diffusori di idee).

Gli intellettuali produttori e diffusori di idee emergono sempre più, dicevo, dagli strati medio-medii, medio-inferiori e anche di recente estrazione proletaria. Questo significa che gli intellettuali finiscono di essere un piccolo gruppo di disadattati particolari come più o meno avveniva tradizionalmente quando provenivano dai ceti dominanti o comunque ruotavano intorno alle loro corti e salotti, ma cominciano ad esplicitare interessi materiali di strati sempre più ampi (oggi necessari produttivamente e politicamente) e a combattere per essi, e quindi si avvicinano obiettivamente a certe lotte materiali del proletariato. Dal lato opposto, peraltro, si constata un altro avvicinamento crescente, che si realizza con la progressiva inserzione del proletariato nel mondo degli strumenti intellettuali. Oggi non si può più parlare, quindi, di alleanza o identificazione degli intellettuali con i proletari, in termini di guida, bensì in termini di collegamento e di cooperazione secondo contributi specifici.

La classe operaia è il nucleo centrale della produzione e si trova a viverne la realtà e le contraddizioni al centro del sistema capitalistico, a differenza degli intellettuali puri, e dei ceti medi in genere, i quali però hanno ancora maggiori — ma non più esclusivi — strumenti per capire questa centralità stessa nel processo capitalistico. Gli operai peraltro portano il contributo non solo della loro fundamentalità, ma anche della loro esperienza vissuta, specifica, insostituibile nell'analisi e nella strategia; gli intellettuali portano una esperienza vissuta, indubbiamente minore, del processo di sfruttamento e di esclusione, ma hanno strumenti maggiori. Attraverso il combinarsi cooperativo ma ormai tendenzialmente ugualitario di queste diverse capacità delle due componenti può avvenire il processo di aggregazione anti-capitalistica.

È chiaro che con le 150 ore gli operai, se non altro per la durata della loro giornata lavorativa, non possono, come gli intellettuali che ricercano e/o insegnano, occuparsi del processo produttivo e sociale fino in fondo e vedere quali scelte politiche ed economiche siano più o meno idonee. Gli intellettuali, quindi, hanno strumenti e conoscenze in misura maggiore, però possono essere controllati sempre di più

da una classe operaia, che non solo vive sulla propria pelle la trasformazione e i problemi che nascono nel centro del sistema, nel posto di lavoro, ma sono in grado di poter in qualche modo controllare il contributo di collaborazione che danno gli intellettuali con i loro strumenti e con le loro conoscenze maggiori, perché non sono più « muti », estromessi, tagliati fuori dalla cultura intellettuale generale. C'è un progressivo avvicinamento che porta ad un ruolo nuovo degli uni e degli altri. Ciò porta ad una nuova utilità reciproca, ma la differenza e la comunanza dei due strati vanno esplicitate e analizzate. Gli atteggiamenti della piccola borghesia, per quanto proletarizzata, sono ambigui, anche oggi come ieri. Nel collegarsi col proletariato un intellettuale piccolo-borghese che non « razionalizzi » i propri interessi corporativi deve avere un rapporto di alleanza, e non di unità, con il proprio ceto. Questo per quanto riguarda la seconda domanda (sulla funzione specifica degli intellettuali). E andiamo alla prima: che cosa deve intendersi per crisi della cultura borghese.

La borghesia capitalistica, per il suo stesso motore interno (produzione per il profitto in concorrenza), ha la necessità irreversibile di trasformare progressivamente ogni attività umana, non solo le tradizionali attività economiche, in attività commerciale, e qualsiasi capacità in forza di lavoro sul mercato.

Per fare questo, essa deve stravolgere tutti i tipi di attività umana che tradizionalmente seguono logiche diverse da quella economica, per ridurli all'unica logica del suo sistema, cioè alla mercificazione di ogni lavoro e di ogni suo prodotto, e deve perciò anche distruggere tutti quei legami umani che impediscono l'isolamento di ogni forza di lavoro sul mercato.

Quindi, per cominciare, la famiglia non deve più essere produttiva e i vincoli primari all'interno di essa, come all'interno della struttura parentale, devono allentarsi; conseguentemente viene meno tutta una serie di elementi che costituiscono la vita della famiglia e delle istituzioni connesse, come in generale i legami affettivi, duraturi, l'importanza dei padri per i figli, ecc. I figli sono del sistema, sono forza-lavoro in via di formazione, quindi vengono espulsi dalla famiglia, diventano lavoratori sul mercato, e così le donne, che vanno a lavorare fuori casa, mentre il lavoro domestico viene sempre più sussumto sotto quello industriale, mercantile. Tutto il vecchio sistema di vita, che è multimillenario e che ha vissuto di legami affettivi simbolizzati in norme morali e simboli religiosi, deve essere distrutto.

E questa necessità di distruzione è realizzata dall'unico valore che la borghesia ha portato nella storia, cioè la « libertà », libertà intesa

come « liberazione da... », che ha avuto in passato una funzione progressiva (Marx ha parlato della funzione civilizzatrice della borghesia in mezzo alle barbarie che ha prodotto), che ora però non può più avere come allora. La borghesia, a un certo punto dell'evoluzione storica, ha ridotto infatti sempre più i suoi contributi progressivi e ha aumentato sempre più quelli puramente distruttivi, perché il suo valore unico « liberarsi da... » « svincolarsi da... » per ridurre tutto a oggetto materiale che si vende — e secondo rapporti di dominio (valore ereditato dalla precedente classe dominante) — rende obsoleto qualsiasi altro tipo di attività e di relazione sociale. Quindi essa dissacrata, produce anomalie e crisi di valori e di credenze (è un mondo disincantato quello della borghesia, notava Weber), ma contemporaneamente deve fare cedimenti (a livello di consenso ideologico) agli strati che si oppongono e che contrappongono il mondo ideale alla realtà. È così che, nella necessità di assimilazione, di integrazione dell'opposizione, la borghesia fa propria l'istanza di questa opposizione e la funzionalizza alle sue nuove esigenze. E siccome essa ha anche bisogno di dissacrare, per poter procedere, sebbene a fini opposti, finge di essere essa stessa critica. Ma, al vuoto che produce, la cultura egemone ha bisogno di rispondere in qualche modo, perché la « pseudo-critica » diventa inefficace nel perdurare delle condizioni di crisi, soprattutto a livello materiale.

Le culture dei « primitivi » rappresentano una boccata d'aria per coloro che vivono, nella crisi, il vuoto del loro sistema di vita: costoro in effetti riempiono il vuoto mediante l'identificazione con culture « altre » e ciò avviene puntualmente nei cicli di crisi capitalista: alla fine del secolo scorso, con la passione per le isole dei mari del Sud; negli anni venti con l'antropologia sul campo e con una riscoperta del popolare (che avviene già, del resto, all'inizio del processo di industrializzazione della borghesia), del pittoresco, con il rifugiarsi in campagna.

E qui possiamo ricordare il discorso di Lanternari e di altri, quando dicono che, in questa percezione di crisi, si tenta di evadere e si desidera la quiete in « una casetta in campagna », si cerca il contatto con la natura, oppure si vuole fare il « bagno nel popolo ». Il populismo è appunto questo riempirsi di contenuti che hanno carne e sangue, che ricordano legami che sono stati distrutti. Gli intellettuali, poi, sono stati particolarmente inclini a ciò perché essendo, per tradizione di mestiere, « acchiappanuvole », gente poco pratica, si sono sentiti fortemente attirati da tutto ciò che ricorda la vita rude, appunto « popolare ».

Dunque quest'identificazione, col vuoto che si trovano dentro, è una costante degli intellettuali della cultura occidentale nei momenti di crisi. Malinowski confessa di essere andato a studiare i « primitivi » per « evasione »; Lévi-Strauss, nel momento di trapasso dal colonialismo al neo-colonialismo, cioè ad un tipo di sfruttamento economico e non solo direttamente politico, unisce poi un senso di rimorso all'evasione.

### Note bibliografiche

- Adorno T. W., *Parole chiave*, Sugar, Milano, 1974.  
 Benedict R., *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, 1960.  
 Bouding K., *The Image*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1956.  
 Calémario A., *Linee di antropologia culturale*, Quale Cultura, Vibo Valentia, 1972.  
 Coon C. S., *Storia dell'uomo*, Garzanti, Milano, 1970.  
 Fromm, E., *Fuga dalla libertà*, Comunità, Milano, 1965.  
 Gramsci A., *Gli intellettuali, letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino, 1966.  
 Hobsbawm E. J., *I ribelli*, Einaudi, Torino, 1966.  
 Horkheimer M., *Eclissi della ragione*, Einaudi, Torino, 1969.  
 Kluckhohn C., Kroeber A., *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna, 1972.  
 Lanternari V., *Folclore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli, 1976.  
 Lasswell H., *Potere, politica e personalità*, Utet, Torino, 1976.  
 Lenin I., « Che fare? », in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1965.  
 Lombardi Satriani L., *Antropologia culturale; folclore e profitto*, Guaraldi, Firenze, 1976.  
 Mannheim K., *Sociology of culture*, Routledge, London, 1956.  
 Marcuse H., *Cultura e società*, Einaudi, Torino, 1969.  
 Marx C.-Engels F., *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma, 1974.  
 Mead M., *L'adolescente in una società primitiva*, Editrice Universitaria, Firenze, 1954.  
 Nesti A., Carbonaro A., *La cultura negata*, Guaraldi, Firenze, 1975.  
 Tentori T., *Antropologia culturale*, Studium, Roma, 1976.

## 3. Cultura di base in Capitanata \*

di Giovanni Rinaldi e Paola Sobrero

## Premessa

Da ambiti disciplinari privati — e tutto sommato isolati — di ricerca, di elaborazione teorica, di discussione, il dibattito che investe la « cultura popolare e proletaria » si è progressivamente dilatato nell'università e nel territorio attraverso l'organizzazione di seminari, convegni di studio, la programmazione di iniziative da parte di enti pubblici e di amministrazioni, la produzione di spettacoli, mostre, rassegne, pubblicazioni. La cultura subalterna ha sollecitato interessi e contributi nel campo etno-antropologico, come in campo sociologico, come in quello musicale, teatrale, fino a divenire ampio settore di attività di riproposta e di rielaborazione da parte di gruppi di ricerca, collettivi di base, oltre che di istituti e associazioni<sup>1</sup>.

\* I lavori di ricerca sono condotti dagli autori, coordinatori e ricercatori dell'Archivio della Cultura di Base della Biblioteca Provinciale di Foggia e da Alberto Vasciaveo.

<sup>1</sup> Per un riferimento indicativo vedi, tra i contributi più recenti: Pietro Clemente, Maria Luisa Meoni, Massimo Squillacciotti (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, 1976 (già pubblicato, col titolo *Aspetti del dibattito sul folklore in Italia nel primo decennio del secondo dopoguerra: materiali e prime valutazioni*, dall'Istituto di Scienze Psicopedagogiche ed Etnoantropologiche della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena, 1974-75); AA.VV., *Cultura popolare e marxismo*, a cura di Raffaele Rauty, Editori Riuniti, Roma, 1976; AA.VV., *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, a cura di Pietro Angelini, Savelli, Roma, 1977; Antonio Carbonaro, Arnaldo Nesti, *La cultura negata*, Guaraldi, Firenze, 1975; Vittorio Lanternari, *Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli, 1976; Roberto Leydi, *Il folk music revival*, Flaccovio, Palermo, 1972; AA.VV., *L'etnomusicologia in Italia*, a cura di Diego Carpitella, Flaccovio, Palermo, 1975; Gianni Bosio, *L'intellettuale rovesciato. Interventi e ricerche sulla emergenza d'interesse verso le forme di espressione e di organizzazione « spontanee » nel mondo popolare e proletario (gennaio 1963-agosto 1971)*, Edizioni Bella Ciao, Milano, 1975 (già pubblicato negli Strumenti di lavoro/Archivi delle comunicazioni di massa e di classe, 7, Edizioni del Gallo, Milano, 1967); Cesare Ber-

In diverse regioni del nord Italia sia sul piano locale che regionale organismi ed istituzioni hanno dato un grosso contributo in questo senso (basti ricordare le attività del Nuovo Canzoniere Italiano, dell'Istituto Ernesto de Martino « per la Conoscenza Critica e la Presenza Alternativa del Mondo Popolare e Proletario »<sup>2</sup> attività che si estendono dalla ricerca alla produzione, all'intervento culturale e politico; della Regione Lombardia<sup>3</sup>, che si è data istituzionalmente un Servizio

mani, *L'altra cultura. Interventi, rassegne, ricerche. Riflessi culturali di una milizia politica (1962-1969)*, Strumenti di lavoro/Archivi delle comunicazioni di massa e di classe, 14, Edizioni del Gallo, Milano, 1970; Andreina Daolio, Francesco Mattioli, « Cultura proletaria e condizione urbana », in *Classe*, n. 10, giugno 1975, pp. 165-194; Renato Sitti, *L'operatore di cultura*, Coimes, Roma, 1976;

AA.VV., *Tradizioni popolari e ricerca etnomusicale. Il convegno del Centro F.L.O.G.*, a cura di Eliana Pilati e Omar Calabrese, Guaraldi, Arci-Flog, Rimini-Firenze, 1975; AA.VV., *La cultura orale. Ricerche e proposte per la società e la scuola*, Atti del convegno « Per la ricerca e riproposta della cultura orale » (Ferrara, 30 gennaio-1 febbraio 1976), Bari, De Donato, 1977; Cesare Bermiani, Sergio Bologna, « Soggettività e storia del movimento operaio », relazione tenuta al Convegno Internazionale su « Antropologia e Storia: Fonti Orali », Bologna, dicembre 1976, in *Il Nuovo Canzoniere Italiano*, III serie, n. 4-5, marzo 1977, pp. 7-56; AA.VV., « Oral history: fra antropologia e storia », a cura di Bernardo Bernardi, Carlo Poni, Alessandro Triulzi, relazioni tenute al Convegno Internazionale su « Antropologia e Storia: Fonti Orali », Bologna, dicembre 1976, in *Quaderni Storici*, n. 35, Anno XII, Fascicolo II, maggio-agosto 1977, pp. 325-505;

*Il Nuovo Canzoniere Italiano*, « Dalla rappresentazione popolare al teatro politico », Sapere Edizioni, Milano, dicembre 1972; Luigi M. Lombardi Satriani, *Menzogna e verità nella cultura contadina del sud*, Guida, Napoli, 1974, pp. 29-61; Luigi M. Lombardi Satriani, « Folklore e teatro popolare », in *Scena*, n. 2, marzo-aprile 1976; AA.VV., « Sul teatro popolare italiano. Tredici schede sulle feste religiose. Due contributi su teatro e spettacolo nel Salento », in *Biblioteca Teatrale*, n. 12, 1975, pp. 1-152; AA.VV., « Sul teatro popolare italiano », Atti del seminario di studi sullo spettacolo popolare, Parma, maggio 1976, a cura di Cesare Molinari, in *Biblioteca Teatrale*, n. 17, 1977, pp. 1-117.

<sup>2</sup> Vedi AA.VV., *Comunicazioni di massa e comunicazioni di classe. Laboratorio di Modena, 5-6 luglio 1965*, in Strumenti di lavoro/Archivi delle comunicazioni di massa e di classe, 1, Edizioni del Gallo, Milano, 1966; AA.VV., *Il Nuovo Canzoniere Italiano. Discussioni di temi e decisioni organizzative*, in Strumenti di lavoro/Archivi delle comunicazioni di massa e di classe, 3, Edizioni del Gallo, Milano, 1966; Gianni Bosio, *L'intellettuale rovesciato*, op. cit.; Cesare Bermiani, *L'altra cultura...*, op. cit.; Cesare Bermiani, « Dieci anni di lavoro con le fonti orali » in *Primo Maggio*, n. 5, 1975, pp. 55-50; Cesare Bermiani, « De Martino e le ricerche sul mondo popolare e proletario al Nord », in Istituto Ernesto de Martino, Milano - Istituto Gramsci, sezione di Firenze, *Ernesto de Martino: riflessioni e verifiche*, Firenze, 1975, pp. 95-111; Cesare Bermiani, « Per una storia del Nuovo Canzoniere Italiano » e « Alle origini del Nuovo Canzoniere Italiano », in *Il Nuovo Canzoniere Italiano*, III serie, n. 3, aprile 1976, pp. 1-12 e 21-27; *La memoria proletaria*, Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino, n. 1, Milano, aprile 1977.

<sup>3</sup> AA.VV., *Bergamo e il suo territorio*, a cura di Roberto Leydi, Cultura Tradizionale in Lombardia, Quaderni di Documentazione Regionale della Rivista

sulla cultura popolare effettuando indagini e iniziative di decentramento teatrale e musicale in rapporto alla cultura tradizionale e attraverso una promozione che investe la rete bibliotecaria e gli organismi culturali e associativi; e ancora del Centro Etnografico Ferrarese<sup>4</sup> per la « ricerca delle tradizioni popolari e la promozione culturale di base » — creato e gestito su iniziativa del Comune di Ferrara — la cui attività si è rivolta in modo particolare alla scuola e all'associazionismo di base; del Centro F.L.O.G. di Firenze<sup>5</sup>, promosso e gestito dagli organismi locali. Man mano che si procede verso il meridione d'Italia al livello dei contributi teorici e di ricerca non corrisponde un altrettanto accentuato livello di organizzazione e di promozione culturale da parte di enti e pubbliche istituzioni; le iniziative rimangono perlopiù circoscritte in ambito universitario, a convegni e a dibattiti in molti casi tra i soli addetti. Non che le iniziative manchino, anche a livelli di base o su piani semi-organizzati; quello che manca è il coordinamento, la dilatazione del dibattito in ambito territoriale, un sostegno istituzionale fondato sulla promozione dei singoli enti locali in rapporto alle situazioni territoriali specifiche.

Il discorso andrebbe affrontato in termini approfonditi, aldilà di pericolose generalizzazioni, il che richiederebbe una conoscenza e una mappa precise delle indicazioni-sollecitazioni che attualmente vanno emergendo su direzioni molteplici soprattutto a livello di base. Tenendo conto di condizioni e fattori strutturali determinanti è tuttavia necessario rilevare come queste insufficienze (riscontrabili nelle carenze promozionali delle pubbliche istituzioni come nella sclerotizzazione dell'interesse e della domanda sociali di cultura) siano conseguenti non soltanto a un disegno preciso — e in molti casi pienamente realizzato — delle classi dominanti — costantemente rivolte alla repressione del potenziale di cambiamento emergente in aree e situazioni specifiche in contingenze storiche particolari — ma anche alla scarsa considerazione che gli stessi partiti della sinistra hanno attribuito a tali emergenze e sollecitazioni del proletariato agricolo meridionale, privilegiando le aree industriali del nord sia

nella prassi politica che nella elaborazione teorica<sup>6</sup>. I grossi squilibri infrastrutturali, la carenza di programmazioni adeguate, il clientelismo e il sottogoverno ancora ampiamente diffusi e l'associazionismo languente hanno largamente contribuito al soffocamento e alla dispersione di quelle tensioni di autonomia espressiva ancora fortemente radicate nei gruppi subalterni sul piano sociale e culturale. Il che ha permesso — nello specifico del campo socio-antropologico — una serie di teorizzazioni schematiche da un lato sulla potenzialità rivoluzionaria del sud — aldilà di verifiche puntuali e costanti all'interno delle diverse situazioni — dall'altro sul meridione come grande serbatoio del folklore. Ciò ha favorito lo sviluppo di una varietà di iniziative che hanno svuotato la cultura subalterna dei suoi contenuti reali, privilegiandone e distaccandone alcuni settori e tralasciandone volutamente altri, all'insegna di una pretesa scientificità tanto equivoca quanto mistificante<sup>7</sup>.

#### *Alcuni presupposti specifici*

Partendo da queste considerazioni necessariamente schematiche il nostro contributo non vuole porsi tanto come razionalizzazione teorica o analisi generalizzante della fenomenologia culturale popolare, quanto come presentazione e discussione di materiali di ricerca riguardanti un'area geografico-culturale specifica — la Puglia settentrionale — cui si riferisce il suddetto contributo che si fonda su alcuni presupposti specifici:

1. L'intervento di ricerca che investe il campo socio-antropologico non può non tenere conto sia di un approccio scientifico interdisciplinare, sia della pluralità delle componenti ideologiche, comportamentali ed espressive appartenenti alle realtà ambientali in cui si va ad intervenire. Non può prescindere in questo senso da una azione complementare di promozione culturale e di socializzazione di materiali e di tematiche emergenti, in funzione dell'assunzione critica da parte dei gruppi subalterni delle proprie istanze culturali e quindi della loro partecipazione diretta alla gestione-elaborazione della cultura all'interno del tessuto sociale territoriale.

« Cronache della Regione Lombardia », n. 1 (14), Milano, 1974; AA.VV., *Brescia e il suo territorio*, a cura di Roberto Leydi e Bruno Pianta, Cultura Tradizionale in Lombardia, Quaderni..., n. 2 (15), Milano, 1975.

<sup>4</sup> Vedi i *Quaderni del Centro Etnografico Ferrarese* (Comune di Ferrara - Assessorato Istituzioni Culturali), nn. 1-8, dall'aprile 1975; Renato Sitti, *L'operatore di cultura*, op. cit.; AA.VV., *La cultura orale...*, op. cit.

<sup>5</sup> AA.VV., *Tradizioni popolari e ricerca etnomusicale. Il convegno del Centro F.L.O.G.*, op. cit.

<sup>6</sup> Cfr. Luigi M. Lombardi Satriani, « Culture subalterne e dominio di classe » in *Classe. Quaderni sulla condizione e sulla lotta operaia*, n. 10, giugno 1975, pp. 3-26; Luigi M. Lombardi Satriani, « Oppressione del sud e scienza folklorica », in *Meridione città e campagna*, nn. 12-13, 1976-77, anno II, pp. 109-117.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

2. La prospettiva teorico-metodologica, innestandosi su contenuti di classe, individua problematiche e interlocutori precisi. A questo punto si aggiunge un'ulteriore considerazione. La preponderanza del fenomeno religioso popolare nel sud d'Italia — nelle sue forme liturgiche ed extraliturgiche — ha sollecitato i contributi di teorizzazione e di ricerca di notevoli studiosi ed operatori. Sul piano storiografico e sociologico diversi sono i contributi, anche specifici, sulle condizioni, la definizione, la funzione e gli aspetti del movimento di lotta del proletariato agricolo meridionale<sup>8</sup>. La teorizzazione demartiniana del folklore progressivo<sup>9</sup>, mentre al nord ha trovato ampio campo di verifica e di ricerca, al sud, su di un piano più specificamente culturale ed anche politico ha avuto scarsa rilevanza come verifica globale all'interno dei vari aspetti — individuali e collettivi — in riferimento alla cultura orale, ai momenti di lotta e di organizzazione del proletariato, alla militanza politico-sindacale, al ciclo del lavoro agricolo, alle manifestazioni collettive laiche di celebrazione del mito sociale e di autorappresentazione quali il 1° Maggio. All'interno di questi aspetti, forme tradizionali di cultura e forme espressive, tratte da modelli della cultura egemone o acquisite dal sistema di valori consolidato dal movimento internazionale dei lavoratori, hanno trovato una loro rifondazione entro valori sociopolitici di classe in rapporto al proprio ambito culturale.

3. L'ipotesi complessiva della ricerca consiste attualmente nella verifica della partecipazione dei gruppi subalterni all'interno dei fenomeni-manifestazioni (religiosi, politici, laico-celebrativi) come veicoli di comunicazione che adottano e riutilizzano (in maniera più o meno critica, più o meno organizzata) una varietà di elementi, espressioni, modelli, comportamenti tratti dall'ambito sociale specifico — o comunque ad esso funzionali — sintetizzandoli e rifondandoli in ambito collettivo. Ambito collettivo che diviene contesto di espressione globale di riferimenti che individuano contemporaneamente indica-

<sup>8</sup> Per quanto riguarda la Puglia, con particolare riferimento alla provincia di Foggia, cfr. la sezione bibliografica (a cura di Linda Giuva e Fabrizio Fuiano) della mostra fotografico-documentaria « Braccianti Storia e Cultura » a cura dell'Archivio della Cultura di Base della Biblioteca Provinciale di Foggia, in *Schede novembre '77*, Foggia, Biblioteca Provinciale, ciclostilato periodico; ora in AA. VV., *Braccianti Storia e Cultura. Di Vittorio, il lavoro, le lotte, il 1° Maggio*, Provincia di Bari, 1978.

<sup>9</sup> Ernesto de Martino, « Il folklore progressivo », in *L'Unità*, 28.6.1951; Ernesto de Martino, « Il folklore progressivo emiliano », in *Emilia*, Bologna, n. 21, anno III, settembre 1951, pp. 251-254.

zioni di ricerca sul piano antropologico, sociologico, della psicologia sociale, della comunicazione teatrale-spettacolare.

### *La cultura bracciantile*

Tentiamo ora uno sviluppo del discorso per esemplificazioni indicative tenendo conto che le considerazioni risulteranno parziali e frammentarie in quanto si tratta di esporre, in breve, direzioni di ricerca ancora in fase di sviluppo e che d'altra parte si intende mostrare la metodologia e l'organizzazione del lavoro in riferimento alle direzioni di intervento accennate, nel rapporto promozione culturale-organizzazione culturale di base. Bisogna infatti precisare che la ricerca, da un ambito privato e da un'area delimitata — corrispondente alla zona del Basso Tavoliere pugliese — si è in seguito allargata al territorio della Capitanata — corrispondente alla provincia di Foggia — caratterizzandosi attraverso la committenza pubblica (Biblioteca Provinciale) e attraverso l'organizzazione-gestione collettiva in collegamento con strutture pubbliche decentrate (Sistema Bibliotecario Provinciale).

L'interesse primario della ricerca si è inizialmente rivolto alla cultura bracciantile — cultura largamente rappresentativa dell'area geografico-culturale in considerazione — nelle sue diverse fasi evolutive dagli inizi del '900 agli anni '50 non tanto nei suoi aspetti più tradizionali, quanto nelle progressive elaborazioni maturate all'interno della lotta politica e dell'organizzazione di classe. Un interesse più storiografico che socio-antropologico in quanto rivolto alla ricostruzione, attraverso le testimonianze dei protagonisti, di momenti fondamentali del movimento del proletariato agricolo — nel Tavoliere pugliese particolarmente significativo — nei suoi aspetti culturali oltre che politico-sindacali<sup>10</sup>. I documenti orali e anche scritti<sup>11</sup> raccolti tra i braccianti più anziani rivelavano un filo conduttore unificante in una componente mitico-idealizzante molto accentuata in cui la contingenza storica dell'avvenimento vissuto veniva a ricomporsi e a omogeneizzarsi attraverso la « descrizione » del mito sociale: l'ideale

<sup>10</sup> Giovanni Rinaldi, Paola Sobrero, Alberto Vasciavco, Lucio Cioffi, Ciro D'Abdon, Pasquale Specchio (a cura di), *Cerignola nella lotta antifascista e nella resistenza*, Cerignola, A.N.P.I., 1 maggio 1977 (ciclostilato). Cfr. inoltre il disco *Il sole si è fatto rosso. Giuseppe Di Vittorio* (i Dischi del Sole DS 316/18).

<sup>11</sup> Uno degli esempi più rilevanti è costituito dagli scritti in prosa e poesia del bracciante Giuseppe Angione di Cerignola. Brani integrali o parziali si trovano in: Antonio Tatò (a cura di), *Di Vittorio l'uomo, il dirigente*, vol. 1: 1892-1944,



politico autorappresentativo di classe materializzato e trasferito nella figura carismatica di Giuseppe Di Vittorio<sup>12</sup>. Andando oltre la ricognizione storiografica l'indagine andava focalizzandosi sulla potenzialità creativo-immaginaria delle forme culturali proprie della classe bracciantile che — attraverso l'adesione collettiva al mito — si era venuta traducendo in partecipazione alla lotta politica e in movimento organizzato, fondendo entrambe le componenti in una serie di atteggiamenti-comportamenti che si rivelano al tempo stesso momenti di alta espressione della cultura di classe e momenti di lotta politica (tali gli scioperi del primo novecento, le occupazioni di terre, le manifestazioni politiche, la festa del 1° Maggio).

L'analisi delle dinamiche costruttive del mito sociale ne rivelano oltre al valore di contenitore simbolico di esigenze, emergenze, desideri, volontà di aggregazione, la sua identificazione con l'evoluzione, le conquiste, la crescita politica e culturale del movimento delle masse lavoratrici come fenomeni collettivi fondati sullo sviluppo di una concreta realtà sociale. Di Vittorio emerge dalla coscienza degli anziani militanti politici come passato-presente prodotto dalla massa, generato culturalmente dall'ambiente sociale e dalla realtà di classe dei braccianti; l'esaltazione della sua persona e della sua identità è in fondo trasposizione stilizzata di modelli e valori elaborati dalla base. Ma Di Vittorio emerge anche come contemporaneità frustrata in cui il mito diviene rendita passiva dei valori del passato e le cui cause, se vanno sostanzialmente individuate in squilibri di ordine strutturale, sono comunque attribuibili a quel processo di lenta disgregazione comunitaria e socio-culturale, problema mai sufficientemente affrontato dalle stesse organizzazioni dei lavoratori. La « fedeltà alla tradizione » — anche se si tratta di una tradizione di mutamento sociale e di lotta — viene allora strumentalizzata come *alibi* politico per mascherare il malcontento, la sfiducia, le contraddizioni esistenti. Il mito da forza collettiva e aggregante si ribalta in negativo, nella funzione rituale ripetitiva, nella partecipazione alienante che non trae più alimento dagli interessi e dalle sollecitazioni della realtà di base.

Certo, un periodo storico si è concluso; i braccianti non sono più la forza trainante e rappresentativa all'interno del proletariato come

Editrice Sindacale Italiana, Roma, 1968, pp. 41-96; Arnaldo Nesti, *Anonimi compagni. Le classi subalterne sotto il fascismo*, Coines, Roma, 1976, pp. 219-223; *Fogli volanti. Cultura di base in Capitanata*, a cura di Giovanni Rinaldi e Paola Sobrero, Biblioteca Provinciale, Sistema Bibliotecario Provinciale, Foggia, 1977, pp. 29-54; altri brani si trovano in ciclostilati realizzati localmente.

<sup>12</sup> Per quanto riguarda le opere sul dirigente sindacale Giuseppe Di Vittorio vedi il saggio bibliografico citato alla nota 8.

lo erano ancora fino a vent'anni fa. Ma a parte i mutamenti strutturali, le evoluzioni sociali, le scelte operate dalle organizzazioni politiche e sindacali, i termini del problema si rivelano tuttora attuali: il mito di Di Vittorio, che ha dapprima identificato l'emancipazione dalla miseria, identifica tuttora l'esigenza del riscatto dalla subalternità sociale e culturale anche attraverso il recupero di quella socialità primaria che favoriva la partecipazione politica e l'aggregazione culturale. Ampie verifiche ne sono scaturite dalle indagini condotte sui momenti di aggregazione e di lotta del proletariato agricolo, dagli scioperi selvaggi alle occupazioni di terre, dai Circoli Giovanili alle manifestazioni del 1° Maggio degli anni '50, grandi momenti questi ultimi di organizzazione e di creatività di massa, all'interno dei quali modelli culturali tradizionali e modelli appartenenti al contesto religioso venivano recuperati e rifondati in senso sociale, progressivo, come momento di festa laica.

L'indagine si dilata quindi alla individuazione della formazione di un simbolismo laico<sup>13</sup> all'interno dei contesti aggreganti della celebrazione e della lotta politica, una verifica il cui necessario complemento e rapporto comparativo andava individuato nel rito religioso popolare, nella sua funzionalità in rapporto al contesto comunitario, nelle emergenze e nei bisogni che tuttora soddisfa, nei suoi elementi e valori extraliturghi<sup>14</sup>.

### *Il revival religioso-popolare*

Mentre va progressivamente affievolendosi la partecipazione politica come evento di massa che inglobava e recuperava elementi rituali e rappresentativi dalle feste calendariali, la partecipazione frustrata di gruppi proletari semipolitizzati riconfluisce in parte all'interno del contenitore religioso, direttamente o indirettamente subordinato al controllo ecclesiastico, che va riorganizzandosi parallelamente ad un *revival* abbastanza imponente del fenomeno dei cosiddetti guaritori<sup>15</sup> o degli « illuminati ».

<sup>13</sup> Cfr. Ernesto De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Il Saggiatore, Milano, 1962.

<sup>14</sup> Giovanni Rinaldi, Paola Sobrero, Alberto Vasciaveo, *Identità culturale e religiosità popolare*, comunicazione tenuta al seminario-convegno « Religione popolare nel mezzogiorno. Realtà e manipolazione della dinamica culturale delle classi subalterne nel sud », Messina 1-4 novembre 1976, in AA.VV., *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, a cura di F. Saija, Guida, Napoli, 1978.

<sup>15</sup> È in corso di pubblicazione una ricerca condotta da Miriam Castiglione in alcune aree della Puglia settentrionale.

Per fare uno tra i tanti esempi il momento in cui il « santone » Domenico Masselli<sup>16</sup> diventa un grande personaggio è anche quello in cui più « teatralmente » e simbolicamente « rende » il suo personaggio. Il momento cioè in cui in maniera creativa e fantastica — ma mediante l'adozione di precisi modelli di riferimento — usando gli stimoli dell'immaginario egli riesce ad attrarre un « pubblico » che vive quotidianamente una condizione ancora in parte collegata a situazioni di miseria, di esistenza precaria (e di crisi psicologiche in passaggi di *status* culturale). L'aggregazione attorno ad un personaggio che utilizza elementi spettacolari come veicolo e rapporto comunicativo, diviene occasione di sfogo e di riversamento di energie senza sbocchi apparenti, ma anche momento estremamente regressivo rispetto al risultato di contenimento e di assuefazione alla propria condizione, aldilà degli eventuali sensi di « liberazione » raggiunti.

Tra questi due poli di aggregazione — schematizzando, il politico e il religioso — si stabilisce come un sistema di vasi comunicanti la cui alimentazione è costituita dai valori culturali di base, dalle loro necessità di espressione, di socializzazione, di rappresentazione e i cui livelli sono determinati dalla capacità di gestione e di organizzazione della propria cultura da parte dei gruppi subalterni in rapporto ai modi differenti di incanalamento dei conflitti sociali e di classe.

### *Problemi, strumenti e tecniche di ricerca*

La ricerca si è avvalsa di strumenti e di tecniche (raccolta di documenti orali, ricerca d'archivio e di materiale fotografico, documentazione fotografica-filmata sul campo, pubblicazioni periodiche), che hanno permesso di utilizzare progressivamente i materiali — anche in veste grezza e parziale — come strumenti di analisi e di ricomunicazione ai loro protagonisti o di divulgazione in altre realtà di base. In diverse occasioni il lavoro si è impostato come ricerca-intervento in collaborazione con gruppi di interlocutori precisi (anziani braccianti, militanti politici, giovani). Sulla base di questi interventi sono maturate nuove direzioni e nuove proposte di lavoro attraverso cui la finalità della ricerca si ripropone costantemente come necessità di operatività culturale all'interno della quale particolare rilievo assume la

<sup>16</sup> Cfr. Roberto Cipriani, « La religiosità popolare in Italia: due ricerche su magia e politica nel mezzogiorno », in AA.VV., *Religione e politica. Il caso italiano*, Coines, Roma, 1976, pp. 61-78.

valutazione collettiva che emerge di volta in volta dalla discussione degli interventi e delle proposte.

I materiali raccolti — tuttora in fase di ampliamento e di elaborazione — costituiscono i primi risultati dell'intervento di ricerca condotti attraverso il Sistema Bibliotecario Provinciale, e su cui è utile fornire qualche indicazione.

### *L'Archivio della Cultura di Base*

1. Innanzitutto è da rilevare la committenza istituzionale dell'intervento, che si colloca all'interno di una serie di iniziative promozionali condotte dalla Biblioteca Provinciale di Foggia<sup>17</sup> nell'ambito territoriale attraverso il Sistema Bibliotecario, che comprende 53 biblioteche in altrettanti comuni. È già di per sé un fatto emblematico che una pubblica istituzione, una biblioteca di rilievo quale quella foggiana, non solo depositaria della cultura ufficiale e codificata, ma organismo deputato all'organizzazione, alla diffusione, alla promozione di tale cultura, si faccia carico di questi problemi, ponendosi in rapporto e a confronto con le istanze culturali e l'organizzazione culturale di base, individuabili in quella molteplicità di aspetti, comportamenti, modalità espressive, forme aggregative che formano il tessuto contemporaneo in cui si attuano le dinamiche socio-culturali dei gruppi subalterni.

Rispetto al ruolo e alla funzione di una biblioteca pubblica la raccolta e l'organizzazione di materiali di documentazione relativi alla tradizione orale e alla cultura dei gruppi subalterni non costituisce una operazione aggiuntiva al patrimonio librario conservato, quanto piuttosto un aspetto primario e complementare all'uso dello strumento scritto. È anche in questo senso che i gruppi subalterni si affermano come portatori e protagonisti di un processo culturale che non si esprime attraverso il mezzo scritto ma attraverso canali tradizionalmente esclusi da qualsiasi forma di conoscenza e di dignità, quindi di approccio scientifico, divulgativo e didattico collegato alla funzione di conservazione e di promozione delle istituzioni culturali pubbliche.

Non si tratta di attuare un « recupero » di culture emarginate, quanto di unire ad una indispensabile attività di ricerca iniziative di

<sup>17</sup> Vedi Guido Pensato, *La figura sociale del bibliotecario (Appunti per una ridefinizione del ruolo)* e Angelo Celuzza, *La nuova Biblioteca Provinciale*, Quaderni della Biblioteca, nn. 1 e 2, Amministrazione Provinciale di Capitanata, Foggia, 1975.

promozione culturale: incontri di discussione sulle tematiche affrontate, organizzazione di spazi e di occasioni di aggregazione, sollecitazione di ulteriori iniziative. È anche in questo indirizzo operativo che possono essere individuati il ruolo e la funzione di una biblioteca pubblica che assolvendo ai propri compiti tradizionali non può non affrontare una domanda nuova di cultura che richiede di adattare il proprio spazio ed i propri strumenti a necessità pluridisciplinari e di proiettarsi nella dimensione territoriale a contatto con realtà ed esigenze anche quotidiane.

2. Obiettivo della biblioteca è la costituzione di un « Archivio della Cultura di Base » inteso però come iniziativa dinamica e socializzante, volta al superamento della ricerca generica e privatistica, e diretta alla sollecitazione di nuclei problematici attuali e rappresentativi in rapporto al contributo organizzativo e produttivo diretto degli interlocutori. « Non si tratta di costituire un archivio 'totale' ma di riunire in maniera comunque corretta sul piano scientifico i materiali intorno a problemi unificanti che sollecitino ulteriori ricerche, che diano all'archivio un ruolo di promozione e di interventi decentrati » attraverso un'azione « graduale e costante di diffusione e socializzazione di materiali e tematiche »<sup>16</sup>.

3. Si tratta inizialmente di dissipare equivoci di fondo attraverso la definizione di una linea operativa precisa. La ricerca delle tradizioni popolari è da tempo lo strumento generico di una serie di iniziative che vanno dalla ricerca archeologica alla costituzione di Musei della civiltà contadina, dalla costituzione di gruppi musicali folkloristici alle ricerche sulla storia patria. Le mistificazioni, i depredamenti, il sistema di profitto di cui è stato vittima tutto ciò che in quanto popolare può essere strumentalizzato come prodotto di moda o ai fini del consenso e della manipolazione anche sul piano politico, devono far riflettere l'istituzione sul meccanismo complesso che si accinge a mettere in moto, non certo esente da ulteriori rischi ed equivoci. Adottando inizialmente la definizione di « cultura di base » in riferimento alla programmazione delle ricerche e degli interventi nel territorio si è inteso quindi indicare una pratica di collaborazione, in rapporto ai contributi di volta in volta emergenti, fondata sulla contemporaneità di emergenze ed espressioni e quindi un superamento sia dell'ambito disciplinare esclusivamente specialistico che di una prassi di ricerca generica, sollecitando interventi in realtà specifiche, in rap-

<sup>16</sup> Fogli volanti. *Cultura di base in Capitanata*, op. cit., p. 2.

porto a situazioni ambientali e culturali determinate da parte degli organismi e delle forze sociali locali.

4. Tale impostazione pone la necessità dell'impiego di una pluralità di strumenti tecnico-espressivi in una direzione di pratica interdisciplinare. Pluralità di strumenti che consenta di cogliere i fenomeni nei loro diversi aspetti e di riproporli attraverso linguaggi espressivi differenti il cui uso può di volta in volta caratterizzarsi in funzione divulgativa, didattica, di stimolo ecc. Direzione interdisciplinare in quanto l'intervento investe diversi settori di competenza proprio come scelta e prassi metodologica volta alla sollecitazione di problematiche nei confronti delle quali non s'intende assumere pretese di analisi e di riflessione né conclusive né totalizzanti. In quanto la prospettiva unificante dell'iniziativa viene individuata nelle dinamiche aggregative attivate dai gruppi subalterni attraverso la produzione, organizzazione e gestione della propria cultura, si tratta inoltre di rispettare una dimensione di approccio ai diversi livelli di questa realtà come aspetto specifico sul piano dell'analisi mai separato sul piano reale dal più ampio contesto socioeconomico, ma ad esso di volta in volta complementare come risultante espressiva di dinamiche complessive.

5. Un ulteriore problema iniziale era costituito dalla necessità di una conoscenza approfondita del territorio in rapporto all'intervento specifico che si andava ad affrontare. Se la Biblioteca Provinciale di Foggia può infatti contare su una certa omogeneità organizzativa e su un intervento culturale abbastanza costante in ambito territoriale garantiti dalla presenza del coordinamento bibliotecario nella quasi totalità dei comuni, la difficoltà consiste nella sollecitazione di una domanda diretta e di una organizzazione autonoma da parte dell'utenza, tenendo conto della disomogeneità dell'ambiente sociale territoriale, delle caratteristiche strutturali e culturali. L'area geografica comprende infatti la zona del Tavoliere — caratterizzato da una notevole ricchezza e produttività economica (capitalismo agrario, meccanizzazione delle campagne, accentuato processo di terziarizzazione, emigrazione contenuta a dinamica nazionale) — e l'altopiano garganico e il Subannennino Dauno, con una prevalenza di attività agricole a carattere in parte ancora artigianale, grossi squilibri infrastrutturali, processo accentuato di disgregazione socio-culturale, elevato flusso migratorio diretto verso l'estero. L'economia prevalentemente agricola del territorio ha determinato — sin dalla fine del secolo scorso — la massiccia concentrazione, nei grossi borghi rurali del Tavoliere, di manodopera salariata

il cui progressivo processo di emancipazione attraverso la costituzione di leghe contadine, di circoli giovanili anarchico-socialisti e l'organizzazione politico-sindacale<sup>19</sup>, ha profondamente condizionato, e omogeneizzato in alcuni casi, le dinamiche culturali del proletariato agricolo della zona. In una serie di piccole comunità — talora zone d'incontro di gruppi etno-linguistici di origine Franco-provenzale e albanese corrispondenti a paesi dell'Alto Tavoliere e del Sub Appennino — la cultura folklorica permane come funzione aggregante e socializzante, momento sostanzialmente conservativo di valori di matrice perlopiù religiosa, di un'identità culturale continuamente messa in crisi da condizioni strutturali precarie. In alcuni grossi centri della pianura in fase crescente di urbanizzazione — che si identificano perlopiù con basi propulsive del movimento storico dei lavoratori della terra — con particolare evidenza si manifesta il conflitto tra il permanere di forme culturali tradizionali e l'avanzato processo acculturativo, tra la compattezza della tradizione anarchico-socialista e la mancanza di solide basi di crescita culturale all'interno di essa, tra la necessità di nuovi riferimenti e sollecitazioni e la carenza di un tessuto aggregativo e associativo sul piano culturale e sociale.

6. Il progetto di lavoro, tenendo conto di questi elementi, si è inizialmente diretto all'individuazione di una identità complessiva del territorio attraverso una iniziativa di documentazione di alcuni fenomeni parallelamente ad una presenza attiva all'interno di essi, alla discussione e alla individuazione di indicazioni di ricerca che tenessero conto il più possibile dei suggerimenti e delle sollecitazioni delle diverse collettività interessate.

### *Il progetto di ricerca*

Il tema unificante del progetto di lavoro relativo al primo anno di attività (1977) consiste nell'analisi della espressione individuale e della partecipazione collettiva all'interno dei momenti di aggregazione delle classi subalterne, mediante la scelta di due ambiti indicativi; la manifestazione del Primo Maggio (Cerignola) e il pel-

<sup>19</sup> Cfr. Simona Colarizi, *Dopoguerra e fascismo in Puglia. (1919-1926)*, Laterza, Bari, 1971; Michele Pistillo, *Giuseppe Di Vittorio 1907-1924*, Editori Riuniti, Roma, 1975; Gabriella De Fazio, *Lotte contadine e socialismo in Capitanata (1900-1915)*, Adda, Bari, 1974.

legrinaggio (con particolare riferimento alla manifestazione spettacolare ad esso collegata, « La cavalcata degli angeli ») alla Madonna Incoronata (presso Foggia). Si tratta di due momenti emblematici sia da un punto di vista strettamente simbolico e rappresentativo (scelta e utilizzazione dei modelli di riferimento; caratteristiche globali della festa) che della partecipazione, l'una di matrice civile e politica, l'altra religiosa; sia inoltre sotto il profilo delle tappe evolutive per quanto riguarda organizzazione-gestione-interventi-trasformazioni progressive di carattere interno ed esterno alla festa. I valori culturali che vi si rivelano, individuano — nei sistemi ideologici, organizzativi e rappresentativi — quella che si potrebbe definire « la politica culturale di base » delle classi sfruttate che si manifesta non solo nella eccezionalità dell'ambito festivo e celebrativo, ma anche nelle sue fasi di elaborazione e di organizzazione e nella dimensione quotidiana come ambito di radicamento di quei valori che rendono comuni le motivazioni alla partecipazione. Le due manifestazioni si pongono l'una come momento di espressione complessiva della cultura bracciantile, della sua potenzialità politica e creativa, della politica culturale delle organizzazioni di base della sinistra<sup>20</sup>, l'altra come evento rituale-spettacolare che coinvolge la partecipazione di gruppi di pellegrini da diverse aree geografico-culturali che per alcuni giorni consecutivi danno vita al santuario ad una grande comunità, resa simbolicamente omogenea e compatta dal rito collettivo. Le due manifestazioni presentano affinità simboliche, rituali, rappresentative nei loro eventi più propriamente spettacolari fondandosi tuttavia su motivazioni e finalità affatto diverse. Si svolgono quasi simultaneamente (a qualche giorno l'una dall'altra) nella medesima area geografico culturale (il Basso Tavoliere) e la partecipazione che attivano riguarda quasi totalmente i gruppi subalterni, in un caso fortemente omogeneizzati dal mito politico in cui si identifica l'intera classe, nell'altro dall'entità mitica come funzione sublimante-astraente la comune insufficiente dimensione quotidiana.

<sup>20</sup> Per un riferimento generale al problema vedi Maurice Dommanget, *Histoire du premier mai*, Société Universitaire d'Éditions et de Librairie, Paris, 1953; George L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, trad. it. di L. De Felice, Bologna, Il Mulino, 1975; Giancarlo Buonfino, *La politica culturale operaia. Da Marx e Lassalle alla rivoluzione di novembre. 1859-1919*, Feltrinelli, Milano, 1975; Fernando Mastropasqua, *Le feste della Rivoluzione Francese, 1790-1794*, Mursia, Milano, 1976; vedi anche Sergio Boldini, « Il 1° maggio in Italia: evoluzione delle forme e dei contenuti », in *Quaderni di Rassegna Sindacale*, n. 19, giugno 1968.

*La festa del 1° Maggio*

Lo schema progettuale sul quale ci si è basati nell'impostazione dell'indagine sulla festa del 1° Maggio tiene presente innanzitutto una suddivisione in tre periodi generali: il primo ventennio del novecento, il fascismo, il dopoguerra, per una individuazione dei caratteri complessivi dello svolgimento storico della manifestazione; in secondo luogo un'analisi della festa come spettacolo popolare a carattere progressivo attraverso l'individuazione dei momenti teatrali specifici e dei momenti teatralizzati dalla globalità del rito. All'interno di questa traccia generale si tratta di verificare: il rapporto di continuità o sincretismo tra la celebrazione del maggio come festa legata ai riti agrari di fertilità rintracciabili nella cultura popolare e il primo maggio festa dei lavoratori, collegato con l'organizzazione politica e sindacale, le lotte locali e internazionali, la celebrazione politica degli avvenimenti; le convergenze di modelli tradizionali di espressione-comunicazione presenti nelle feste calendariali locali nella celebrazione del primo maggio; il rapporto tra modelli di partecipazione legati alla cultura tradizionale e modelli contemporanei derivanti dal contesto globale e generalizzato dei modi della partecipazione politica espressi dal movimento storico dei lavoratori. Parallelamente si tratta di analizzare la liturgia della festa in rapporto alla organizzazione-gestione politico-culturale della classe operaia e contadina verificandone le dinamiche nel rapporto autogestione-imposizione di modelli esterni.

*La cavalcata degli angeli*

Per quanto riguarda la manifestazione dell'Incoronata di Foggia (che oltre al pellegrinaggio consiste in una rappresentazione-sfilata di carri allegorici, realizzati sul luogo del santuario o sul luogo di provenienza dei gruppi di pellegrini), l'indagine si sta conducendo oltre che sul luogo d'incontro (santuario) dei vari gruppi, anche in alcuni dei rispettivi paesi d'origine attraverso la documentazione-analisi di modi di aggregazione, identità sociale, motivazioni, organizzazione del gruppo in partenza e del viaggio al santuario (dialoghi, canti, soste, raccolta di biografie). L'indagine riguarda le dinamiche generali della manifestazione, quindi significati ed emergenze collettivi, modi di partecipazione (l'incontro, il cibo, il pernottamento, il corteo, la festa), il rapporto con la liturgia ufficiale (interventi nella gestione della festa), il rito-spettacolo della « Cavalcata degli Angeli » attraverso la

documentazione della preparazione dei carri, l'analisi dei modi di costruzione, la verifica di ruoli e contributi personali e collettivi e dei modelli di riferimento (forme specificamente legate alla cultura subalterna, eventuali assunzioni di modelli della cultura egemone) per la realizzazione delle rappresentazioni (iconografia, pubblicazioni religiose, santini, *ex voto*, cromatismi, leggende di tradizione orale)<sup>21</sup>.

\* \* \*

*Il Carnevale di San Nicandro Garganico*

All'interno di questa prima proposta di lavoro dell'Archivio della Cultura di Base si colloca anche l'interesse d'indagine su quegli aspetti rituali collettivi in cui lo spettacolo popolare diviene più propriamente esplosione di festa e di carica gestuale, forme di teatro e drammaturgia popolare, manifestazioni che trovano larga diffusione soprattutto nelle ricorrenze calendariali del Capodanno, del carnevale, della Pasqua. Si tratta di forme spettacolari dilatate e agite collettivamente come le questue, le danze tradizionali, le mascherate o di forme più specificamente teatrali che consistono in rappresentazioni in prosa, musica e prosa o poesia, di avvenimenti storici, fantastici, leggendari, farseschi ed hanno in molti casi origine piuttosto antica. Una parte dei documenti<sup>22</sup> riguarda il Carnevale di San Nicandro Garganico, area che conserva ancora elementi radicati di cultura folklorica che trovano all'interno del Carnevale uno dei momenti di più intensa espressione, di creatività collettiva, di coinvolgimento dei vari livelli generazionali in un tempo totale di festa. Le immagini si riferiscono essenzialmente a gruppi di maschere, cui è affidato — nell'ambito della festa — un

<sup>21</sup> Cfr. *Fogli volanti. Cultura di base in Capitanata*, op. cit., pp. 25-28; Giovanni Rinaldi e Paola Sobrero, *Simbolismo laico e simbolismo religioso nella espressione individuale e nella partecipazione collettiva delle classi subalterne del sud d'Italia. Letteratura, sogni e feste popolari*, comunicazione tenuta alla XIV Conferenza Internazionale di Sociologia della Religione, su « Simbolismo religioso, laico e classi sociali », Strasburgo, 28 agosto-1 settembre 1977. Vedi ora Roberto Cipriani, Giovanni Rinaldi, Paola Sobrero, *Il simbolo conteso*, Lanua, Roma, 1979.

<sup>22</sup> Il Carnevale a Sannicandro: filmato in Super 8, colore, 90 mt circa, 18 ft/sec [riprese G. Rinaldi, Archivio Cultura di Base]; 60 diapositive a colori [A. Vasciaveo, Archivio Cultura di Base]; febbraio 1977.

« Cavalcata degli Angeli », Santuario della Madonna Incoronata: 60 diapositive a colori [Antonio Ria]; registrazioni su nastro magnetico [G. Rinaldi]; aprile 1976.

I dati sono relativi ai soli materiali presentati durante il seminario.

ruolo dinamico e socializzante di invenzione-rappresentazione collettiva; alla « pacchiana » — in coppia con il pastore —, costume femminile tradizionale, in passato indossato nelle grandi occasioni dalle donne appartenenti alle classi popolari e come costume carnevalesco dalle ragazze di famiglia agiata<sup>23</sup>; ai carri allegorici e ai gruppi mascherati di recente introduzione. Un altro elemento fondamentale consiste nella « mascherata » di una coppia di comici (Francesco Solimando, barbiere e Giuseppe Russo, ex bracciante) conosciuti come Cosimicchio e Trippetta, che dal dopoguerra hanno proseguito, riadattandola ma conservandone la struttura essenziale, la tradizione del « ditt », una forma di rappresentazione costruita sulla base di un contrasto, che inizialmente consisteva in un testo dialettale in rima scritto da contadini o da braccianti — i « poeti » — in cui erano narrati in forma burlesca e satirica avvenimenti locali o di interesse collettivo. A personaggi fissi (Pulcinella, l'Angelo, il Diavolo, la figura femminile), si affiancavano di volta in volta personaggi rappresentativi di singole figure sociali legate al mondo agricolo o comunque indicative di gerarchie sociali stabilite dalla risoluzione stessa del contrasto (contrasto tra il vignaiuolo e l'ortolano, tra lo zingaro e il pezzente, ecc.)<sup>24</sup>. Successivamente il « ditt » ha subito diverse trasformazioni, assumendo per un certo periodo carattere di teatro popolare permanente (nel periodo carnevalesco) e organizzato (mediante l'impiego di costumi e scenografie più particolarmente definiti), rappresentato da diverse compagnie di contadini e braccianti all'interno delle case (ma successivamente in locali affittati per l'occasione) per un periodo continuo di quaranta giorni, proseguendo talvolta oltre il Carnevale. I soggetti da cui i « poeti » traevano la sceneggiatura divennero per lo più poemi cavallereschi e romanzi d'appendice (« I Reali di Francia », « Guerin Meschino », « Genoveffa », « La cieca di Sorrento », « Beatrice Cenci », ecc.). Inizialmente non si impiegavano scene e i costumi caratterizzavano sommarariamente i vari personaggi, interpretati naturalmente da soli uomini<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. Silvio Petrucci, *Samicandro. Alba novecento*, Tipografia Olimpica, Roma, 1973.

<sup>24</sup> Cfr. Paolo Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino, 1955, pp. 402-403; Nicola Zingarelli, Michele Vocino, *Apulia Fidelis*, Casa Ed. Luigi Trevisini, Milano, s.d.

<sup>25</sup> Elementi analoghi si ritrovano in diverse forme tradizionali di rappresentazione popolare legate alla cultura contadina e diffuse in varie parti d'Italia: tra le più evidenti, il Bruscello toscano (cfr. Pietro Clemente e Mariano Fresta, « Forme dello spettacolo popolare in provincia di Siena », in *Biblioteca Teatrale*, n. 17, 1977, pp. 16-33); la Zeza campana (Annabella Rossi, Roberto De Simone

Nelle « mascherate » di Cosimicchio e Trippetta lo spettacolo conserva il carattere iniziale itinerante all'aperto ed è in gran parte affidato all'improvvisazione verbale-gestuale sulla base di un canovaccio prestabilito oralmente. Fattori fondamentali della « mascherata » sono: l'elemento sorpresa (la progettazione avviene in segreto), e quindi la novità dell'azione che non deve mai ripetersi (nella documentazione fotografica reperita, che riguarda 15 anni di mascherate non se ne riscontrano di simili)<sup>26</sup>; l'uso del comico come doppiosenso erotico e linguistico o in funzione comunicativa di rapporti e realtà sociali in cui vengono ideologicamente connotate la funzione del potere, del matrimonio, di fatti quali l'emigrazione, la devianza, ecc.; la costruzione dell'azione come provocazione fondata sull'assurdo, il paradosso, il surreale che giunge a stravolgere la struttura originaria dell'azione scenica. Non mancano elementi di satira politica. Lo spettacolo non assume mai carattere separato, ma si riserva costantemente all'esterno in funzione della partecipazione del pubblico al di fuori della quale in molti casi non avrebbe neppure possibilità di svolgimento...<sup>27</sup>.

#### *La funzione delle maschere*

Innanzitutto c'è da tenere presente la caratterizzazione corale della manifestazione, come evento che investe la partecipazione protagonista di tutti i livelli generazionali nel ruolo di maschere. Ciò costituisce già un fatto abbastanza eccezionale in quanto il Carnevale — ormai totalmente sradicato da riferimenti folclorici nei paesi della pianura o organizzato dalle Pro Loco sulla base di modelli importati — riesce tutt'al più a coinvolgere la componente giovanile.

L'azione delle maschere utilizza alcuni elementi rituali precisi: il travestimento in funzione del non riconoscimento permette la liberazione di una gestualità provocatoria, che è approccio erotico e sca-

(a cura di), *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca Editore, Roma, 1977); il « teatro di stalla » di alcune aree emiliane e del nord Italia (cfr. Gruppo di Ricerche Folkloristiche di Campegine, « Le commedie di stalla », in *Il Cantastorie*, n. 15, N.S., 1974, pp. 18-22; Gruppo di Drammaturgia 2 dell'Università di Bologna, *Il Gorilla Quadrumano*, Feltrinelli, Milano, 1974).

<sup>26</sup> Vedi la documentazione fotografica sulle mascherate in Giovanni Rinaldi e Paola Sobrero, « Quando piaceva alla folla '... » in *Scena*, n. 6, dic. 1977.

<sup>27</sup> Cfr. Gianni Bosio, « Le mascherate della Padania irrigua », in *Il Nuovo Canzoniere Italiano*, « Dalla rappresentazione popolare al teatro politico », *op. cit.*; vedi anche, più in generale, Piero Camporesi, *La maschera di Bertoldo*, Einaudi, Torino, 1977.

vaicamento delle regole quotidiane<sup>28</sup>, riversamento dell'intimità familiare-domestica all'esterno e irruzione del collettivo nel privato. L'azione consiste in una contemporaneità di dinamiche ad irradiazione simultaneo nell'intero paese: l'area della festa viene investita mediante un ritmo incessante di incontri, scambi di saluti, visite, da un gesto collettivo che scandisce la festa, ne determina l'essenza e la coralità. Il portamento si determina nel procedere continuo a un passo accennato di danza; l'impiego di oggetti di uso comune (perlopiù pentole, mestoli, *transistors*) è in funzione non solo sostitutiva o accessoria degli strumenti musicali adottati in precedenza, ma rivela la presenza del rito propiziatorio, conservato a livello di rappresentazione simbolica. Gli elementi di costume vanno dai più essenziali e simbolici agli abiti tradizionali (contaminati nel personaggio carnevalesco della « zingarella » o della « mundagnola »), a modelli più caratterizzati che utilizzano sovrabbondanza di particolari o elementi simbolici predominanti quali la pelle del montone, tappeti, abiti nuziali, ecc. La funzione delle maschere consiste in un rito di questua stilizzato: entrando a gruppi nelle case di parenti e conoscenti si eseguono danze tradizionali al ritmo di « castagnole » o di strumenti improvvisati, ricevendo offerte che vengono immediatamente consumate.

Uno schema rituale simile viene rispettato anche dalle coppie di « pacchiane » e « pastori » che girano per il paese contemporaneamente alle altre maschere, con funzioni però piuttosto differenziate. Innanzitutto le coppie vanno a volto scoperto in quanto devono essere identificabili. Il percorso è definito ed ha una funzione più strettamente limitata alla visita alla parentela. Il gesto è lento e cadenzato e intende sottolineare attraverso il portamento la « nobiltà » dell'abito e della persona che lo indossa. Il giro rituale della coppia si svolge parallelamente alla manifestazione complessiva ma non ha interferenze con essa: mentre i gruppi di maschere incontrandosi si scambiano saluti, si aggregano in comitiva, quello della « pacchiana » e del « pastore » rimane un gesto isolato anche rispetto alle varie coppie tra di loro. L'offerta simbolica viene fatta dalla coppia e non dalle famiglie visitate. Gli abiti indossati sono ricchi e costosi, realizzati su un identico modello. I gioielli artigianali di cui è ricoperta la « pacchiana » dalle spalle ai fianchi, per l'occasione vengono messi a disposizione dalla parentela a dimostrazione materiale e simbolica del grado di ricchezza e di elevazione sociale raggiunte. Le coppie,

<sup>28</sup> Cfr. Italo Sordi, « I riti di carnevale a Bagolino », in AA.VV., *Brescia e il suo territorio*, op. cit., pp. 17-37.

perlopiù fidanzati, in questa occasione celebrano simbolicamente la loro unione.

Traiamo alcune possibili considerazioni. Il Carnevale è un evento non di esclusiva appartenenza dei gruppi subalterni, ma in cui la partecipazione si estende ai ceti borghesi. Il rito si determina e si costruisce proprio sulla base di queste differenziazioni che se attualmente non sono più così nettamente distinte continuano però simbolicamente a venire rappresentate. Mentre infatti le forme comportamentali e comunicative, l'abito quotidiano, i valori culturali appartenenti alle classi subalterne diventano per un giorno gli elementi della festa, la « pacchiana » e il « pastore » riflettono le condizioni sociali, le norme, i comportamenti della classe dominante, fino a non molto tempo fa rappresentata dall'aristocrazia terriera, che usava infatti in occasione di matrimoni e cerimonie ufficiali mettersi in mostra con tutti i segni materiali della propria ricchezza; successivamente, quando l'abito cominciava ad entrare in uso tra le classi popolari impiegato come costume carnevalesco, si prendono le distanze dalla festa popolare, limitandosi a mostrarsi dai balconi dei propri palazzi. Per la media borghesia che ha ereditato l'uso dell'abito carnevalesco, esso diviene un segno di distinzione; per gli appartenenti ai ceti popolari, che riescono ad indossarlo, un segno di promozione sociale.

#### *Partecipazione ed espressione nel Carnevale*

In questo contesto il carnevale è momento privilegiato di espressione di esigenze. Spesso era momento di sfogo totale, anche violento, di emergenze sia di carattere psicologico che economico, dell'esigenza della festa come occasione per creare ed imporre una diversa immagine di sé. Per cui mettersi in maschera equivaleva alla possibilità di attivare uno schema comportamentale che la società non permetteva nel tempo quotidiano. Teniamo inoltre presente la realtà strutturale in cui si collocano questi fenomeni, gravemente carente sotto il profilo aggregativo e associativo che viene potentemente riattivato limitatamente a poche occasioni all'anno. La comunicazione — tra giovane e anziano, tra uomo e donna — non potendo essere assunta come funzione diretta, viene attivata indirettamente, simbolicamente, nel rispetto delle norme rituali del contesto festivo. La comunità si riafferma, si confronta, si ricomunica attraverso la scansione rituale-festiva. Mentre l'elemento teatrale popolare più precisamente connotato non ha trovato una continuità a livello giovanile — pur restando

a costituire un preciso riferimento a livello comunitario — le fasce giovanili acculturate hanno unito modelli di riferimento importati (costituiti perlopiù dal carnevale di Viareggio e manifestazioni affini) ad elementi tradizionali locali, in modo che i carri allegorici, realizzati in maniera artigianale, pur riflettendo l'imitazione del riferimento esterno, vengono utilizzati per la denuncia, la satira, la rappresentazione di situazioni e problemi che interessano l'intera comunità.

Il problema non è quello di individuare una tradizione folclorica incontaminata, ma di verificare la funzionalità dei molteplici elementi arcaici e contemporanei utilizzati all'interno del contenitore festivo in rapporto alle esigenze sociali, culturali, espressive delle diverse fasce generazionali; verificarne quindi i mutamenti e le circostanze, i significati profondi. Non bisogna poi dimenticare che all'organizzazione spontanea — che abbiamo individuato nella partecipazione delle maschere e nelle « mascherate » della coppia di comici — si affianca quella della Pro Loco, che va ad incentivare soprattutto l'allestimento dei carri e la sfilata delle coppie pacchiana-pastore, mediante l'istituzione di gare e premi per il miglior carro e il miglior costume. Indubbiamente questo intervento tende a ridurre la manifestazione a evento folcloristico e turistico. Il problema consiste allora in una verifica del rapporto tra organizzazione spontanea-intervento istituzionale, che è utile anche a chiarire come retrospettivamente si collegava l'evento carnevalesco alla organizzazione della cultura di base, che cosa attualmente è rimasto di questo rapporto, a quali nuovi valori corrisponde. Non si può in questo senso dare una risposta che rischierebbe di anticipare in modo erroneo i risultati di un lavoro ancora in corso, il cui obiettivo sta tra l'altro in questa verifica attraverso un'analisi collettiva del materiale documentario<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Presso l'Archivio della Cultura di Base della Biblioteca Provinciale di Foggia si trovano i seguenti materiali e settori di documentazione: *Filmati super8* - cerimonie e ritualità popolare, gestualità, momenti di aggregazione; *Videotapes* - esperienze di ricerca e riproposta; *Fotografie e diapositive* - fotografia storica e documentaria di recupero, materiali di ricerca fotografica sul campo; *Nastroteca* - registrazioni su nastro magnetico di documenti della tradizione orale (canti, musiche strumentali, testimonianze autobiografiche, dibattiti), musica bandistica; *Discoteca* - documenti sonori di musica etnica e di « revival » su disco; *Documenti manoscritti* - autobiografie, copioni teatrali, storia sociale; *Documenti a stampa* - fascicoli politici, giornali d'epoca, atti, tessere, statuti, fondi locali.

*Cerimonie e ritualità popolare* (documentazioni realizzate):

*Le processioni della Settimana Santa* (Cerignola, 1976); *Sacra rappresentazione del Venerdì Santo* (Barille, 1976); *Pellegrinaggio al Santuario della Ma-*

*doma di Ripalta* (Cerignola, 1976); *La « Cavalcata degli Angeli » e il pellegrinaggio al Santuario della Madonna Incoronata* (Foggia, 1976, 1977, 1978); *Maschere e « mascherate » di carnevale* (Sannicandro Garganico, 1977, 1978, 1979); *Sacra rappresentazione del Venerdì Santo* (Roseto Valfortore, 1977); *La festa del Primo Maggio* (Cerignola, 1977, 1978, 1979); *L'albero della cuccagna e la festa dell'Annunziata* (Cerignola, 1977); *Le « maitanate » di Natale* (Celenza Valfortore, 1977); *Carnevale albanese* (Chieuti, 1978); *Rappresentazioni di carnevale* (Biccari, 1978, 1979); *Venerdì Santo* (Vico del Gargano, 1978); *La corsa dei buoi e la festa di San Giorgio* (Chieuti, 1978); *La « giostra della jaletta »* (San Marco La Catola, 1978); *Pellegrinaggio al Santuario di San Matteo* (San Marco in Lamis, 1978); *Pellegrinaggio al Santuario di San Michele Arcangelo* (Monte Sant'Angelo, 1978); *Le « mantonate » di Capodanno* (Gambatesa, 1978); *Carnevale* (Tufara, 1979).

A cura dell'Archivio si realizzano i quaderni di ricerca e informazione *Fogli Volanti. Cultura di base in Capitanata* (n. 1: Appunti di lavoro per un'attività di ricerche e interventi nel territorio; n. 2: Aspetti della condizione femminile a Orsara di Puglia; n. 3: Archivio della Cultura di Base. Inventario 1977-78 materiali e attività).

Si sono prodotte le mostre itineranti *Braccianti Storia e Cultura. Di Vittorio, il lavoro, le lotte, il 1° Maggio e La doma in Capitanata*.

In collaborazione con l'Istituto E. de Martino di Milano si è realizzato il disco *Il sole si è fatto rosso. Giuseppe Di Vittorio* (I Dischi del Sole DS 316/18) a cura di M. L. Betri e F. Coggiola.

In collaborazione con il Centro Etnografico - Museo del Risorgimento e della Resistenza di Ferrara si è organizzato il programma di scambio culturale *Proletariato agricolo in Capitanata e nel ferrarese. Il lavoro, la donna, la festa* (incontri, mostre, audiovisivi), Ferrara/Foggia, marzo-aprile 1979.



#### 4. Il diavolo contadino di Tufara \*

di Vincenzo Padiglione

##### Premessa

È acquisizione, ormai documentata, che il crescente interesse per le tradizioni popolari vada ricondotto a due direttrici, tra loro contrastanti: da una parte, il protagonismo di soggetti sociali, nuovi e tradizionali, proteso a riappropriarsi di momenti di una storia negata, di una cultura creativa anche se subalterna, da un'altra parte, i moderni e raffinati tentativi di « riciclare », a fini di espansione del profitto e del consenso, alterità e resistenze culturali la cui sola presenza è di scandalo per l'egemonia borghese. La fondamentale contraddittorietà, insita nel fenomeno, ha stimolato il costituirsi di indirizzi teorici contrapposti, e spesso di posizioni valutative unilaterali che tendono a ridurre a pochi e generali tratti la complessa morfologia dell'esistente.

Paradossalmente proprio il settore folklorico, che nei nostri giorni va trovando un suo vasto recupero, ha risentito, forse più di ogni altro, di improvvisazioni e generalizzazioni affrettate, non di rado carenti di definiti supporti empirici. Mi riferisco alla festa popolare oggi, troppo spesso costretta all'interno di schemi interpretativi mutuati interamente dalla demologia tradizionale o dalla sociologia del tempo libero. La specificità dei nuovi sincretismi viene soffocata da categorie non predisposte ad operare in momenti di cambio socio-culturale.

Il contributo, che viene qui proposto, parte proprio dalla necessità di verificare, nel ristretto ambito di una comunità del Mezzogiorno interno, l'effettiva vischiosità dell'istituto festivo arcaico e gli eventuali suoi spostamenti progressivi di funzionalità in rapporto alle modificazioni sopraggiunte nel contesto socio-economico, locale e nazio-

nale. Nato da un'esperienza di consulenza scientifica per una trasmissione televisiva sul folklore, il presente saggio si sofferma sui nuovi significati che va assumendo il Carnevale di Tufara e sulle conseguenze dell'inserimento di un popolare mezzo di comunicazione di massa nel suo tessuto tradizionale. La collocazione del ricercatore, dunque, non era in questo caso di semplice osservatore, estraneo al teatro dell'azione, ma di interlocutore, a volte privilegiato, degli stessi attori. Questa dinamica, invece di essere epurata dal resoconto dell'indagine, è stata riportata e valorizzata come potenziamento dell'ottica antropologica sincronica, continuamente oscillante tra i punti di vista dei diversi protagonisti, i contadini festanti e la macchina da ripresa. Infatti la dinamica osservato/osservatore, se un tempo poteva essere più o meno abilmente nascosta ed esautorata, oggi diviene impossibile non ancorarla e sottoporla anch'essa all'analisi, in quanto traspare dall'intero processo della ricerca e ne cadenzava spesso i nuovi ritmi<sup>1</sup>. L'osservato, più consapevole di possedere un patrimonio autonomo e creativo, tende oggi ad autoggettivarsi, a definire egli stesso le condizioni materiali e ideali della sua esistenza passata e presente, o almeno a prendere parte come soggetto al processo di valorizzazione che si riversa sulla sua cultura. L'osservatore, d'altra parte, non può contare più, sovente, su quelle garanzie, connesse ai privilegi di classe, che gli permettevano l'uso disinvolto di metodiche naturalistiche e reificanti. La sua stessa cultura, rispetto a quella osservata, non è più così lontana e diversa da rendere automatici l'estraniamento o l'identificazione aproblematica.

Su queste nuove condizioni oggettive e soggettive della pratica di ricerca sociale sarà necessario un ampio dibattito che porti consapevolezza e progetto delle regole e dei modi di rappresentare l'alterità delle culture non egemoni e delle possibili connessioni con l'attività

<sup>1</sup> Per la dinamica osservato/osservatore rinviamo al serrato dibattito che in questi anni si sta svolgendo in USA sia in campo antropologico [cfr. M. Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico* (1968), Il Mulino, Bologna, 1971; M. D. Loflin e C. Silverberg (a cura di), *Discourse and Inference in Cognitive Anthropology*, Mouton, Paris, 1977], sia in campo sociologico [cfr. A. Gouldner, *La crisi della sociologia* (1970), Il Mulino, Bologna, 1972], sia in campo etnopsichiatrico [cfr. G. Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris, 1967]. In Italia, l'intera opera di De Martino è caratterizzata da un'attenzione centrale per il rapporto io/altro. In tempi più recenti D. Carpitella ha inteso usufruire della dicotomia cultura osservata/cultura osservante per articolare gli strumenti dell'analisi differenziale del folklore (cfr. D. Carpitella, « Lo studio del folklore come analisi differenziale di cultura », in AA.VV., *Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Bulzoni, Roma, 1972).

\* Comunicazione presentata al Convegno, promosso dall'ASFeReCo, sul tema « Religione e Scelte Politiche in Italia » (Roma, Maggio 1977).

di modificazione del reale. Il presente contributo, lungi dall'offrire soluzioni esaustive a riguardo, invita a prendere atto del rischio attuale di confondere, sotto la bandiera della comunanza politica o dell'assidua frequentazione, ruoli e dislivelli oggettivi che pur sempre dividono il ricercatore dai portatori della cultura osservata.

### *Il Carnevale di Tufara*

Scendendo da Campobasso verso Foggia si incontra Tufara, arroccata su una collina a mille metri di altezza. Agli inizi degli anni '70<sup>2</sup> la sua popolazione non arriva ai mille e cinquecento abitanti, più di un terzo dei quali sono analfabeti e/o privi di titolo di studio. Degli appena seicento tufaroli che svolgono un lavoro socialmente riconosciuto, buona parte (435) risultano occupati nel settore primario. Di questi più del 56 per cento sono donne e più dell'84 per cento hanno un'età superiore ai trent'anni. Un solo professionista ha residenza in paese e neppure un imprenditore risulta presente nel luogo. Numerose sono le case disabitate e le terre incolte.

Così Tufara è un paese come tanti del Mezzogiorno interno; come tanti soffre di un'agricoltura abbandonata, ancor più che arretrata, di una distanza incolmabile dai centri industriali e culturali, dell'ormai cronica emorragia demografica che ha reciso irrimediabilmente legami di solidarietà tradizionale quali la parentela, il vicinato, il comparativo. Il virus della depressione ha precisi responsabili e suona scontato individuarne fatali parassiti nella pigra ma vorace borghesia agraria di ieri o nel clientelismo di oggi. Come anche — è ormai acquisizione storica indiscussa — il clima nocivo da tempo predisposto nel sud per incentivare con la fuga le industrie del nord, abbassando nel contempo la tensione sociale locale.

In questo scenario di disgregazione — qui appena abbozzato<sup>3</sup> — si ricompono una volta l'anno, secondo regole fissate nella memoria orale, uno spettacolo antico, ancora dotato di forti suggestioni: il *Carnevale*. La festa popolare per eccellenza, l'irruzione del caos nel quo-

tidiano, la momentanea sospensione delle distanze sociali e delle rigide norme che governano le persone per tutto l'anno. Che sia uno spazio culturale riservato ai subalterni risulta evidente, oltre che dalla condizione sociale dei protagonisti (per lo più contadini, qualche bracciante, molti operai-emigranti, tornati per l'occasione) ma anche dall'estranamento delle autorità locali. Il sindaco si limita ad accordare permessi ed interviene solo a rappresentazione conclusa quando, aggiungendo un elemento completamente estraneo alla tradizione e mistificante del suo originario significato, distribuisce premi alle migliori maschere. L'arciprete, più prudente, consapevole dell'alterità profana, licenziosa e precristiana del rituale, quel giorno non si fa vedere in giro.

Nel suo genere il Carnevale di Tufara è tra i più completi di quelli oggi osservabili nel panorama italiano: conserva molti tratti dell'antico rito di purificazione e propiziazione. Infatti il *carnevale*, qui rappresentato da due fantocci, è sottoposto ad un processo e, riconosciuto colpevole, subisce la fucilazione. Un uomo mascherato da *pubblico ministero* lo invita ripetutamente a confessare le più varie malefatte: dall'aver alzato il prezzo del salame all'aver rubato le salsicce o ricercato piaceri sessuali. L'*avvocato* — altra maschera —, senza troppa convinzione, tenta di scagionarlo, ma il *giudice*, inesorabile, dopo aver esaudito il suo ultimo desiderio (un piatto di « maccaroni » che, non senza ironia, verrà mangiato dall'*avvocato*) lo condanna a morte facendo finta di leggere la sentenza su un libro tenuto capovolto. Il *carnevale* è insomma il « capro espiatorio » che assume in sé i peccati della collettività e li estingue con il suo sacrificio. L'eliminazione simbolica del male dona così nuovo vigore, nuova coesione alla comunità per il prossimo anno.

Intanto, nella piazza sottostante la rocca dove avviene il processo, il *padre* e la *madre* — chiaramente quest'ultima è sempre un uomo vestito da donna — del *carnevale* supplicano la grazia per il figlio. La folla fa corona alle loro divertenti improvvisazioni fitte di battute licenziose, di aspre liti coniugali, di lamentosi pianti e di consistenti mangiate. Si intravede nella culla, portata — come vuole l'uso molisano — sulla testa dalla *madre*, un piccolo pupazzo, un nuovo figlio, sarà lui *carnevale* fra un anno. È questo il segno evidente della continuità di vita e morte, la traccia sicura del riattivarsi ciclico dell'esistenza e della comunicazione tra mondo dei vivi e mondo dei non iniziati o dei morti<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Istat, *XI Censimento Generale della Popolazione* (1971), vol. II, fasc. 67 (Provincia di Campobasso), Roma, 1973.

<sup>3</sup> Sugli effetti dell'emigrazione e sullo stato di abbandono del Mezzogiorno interno, si veda S. Cafiero, *Le migrazioni meridionali*, Giuffrè, Roma, 1964; P. Cinanni, « Conseguenze economiche-sociali dell'emigrazione », *Critica Marxista*, n. 2, 1973; A. Baglivo e G. Pellicciari, *Sud Amaro*, Sapere, Milano, 1970.

<sup>4</sup> Cfr. J. G. Frazer, *Il Ramo d'oro* (1922), Einaudi, Torino, 1967.

### Le maschere demoniache

Ma il vero centro della rappresentazione carnascialesca a Tufara è costituito dalle due *schiere di maschere demoniache*. Nella mattinata del martedì grasso, in cantine distinte, si riuniscono i componenti dei due gruppi rivali composti ciascuno da un *diavolo*, due *monaci* e due *morti*. La frenetica attività inizia, per ogni gruppo, con la preparazione di uno dei due *jantocci-carnevale* e continua con i laboriosi travestimenti. Così, sotto la guida esperta di un anziano contadino, protagonista ai suoi tempi, vengono cucite pelli di capra addosso ad un giovane aiutante ed adattata al suo volto una maschera nera sormontata da due corna. All'altezza della bocca, pende poi un lungo nastro rosso. Questo giovane impersonerà il *diavolo*, immagine terrificante degli inferi, presenza angosciante del mondo dei morti, furia della natura a stento contenuta dai due *monaci* con la testa incappucciata ed il viso segnato da croci nere; sono detti questi ultimi anche *catenari* perché reggono le grosse catene alle quali il *diavolo* è legato. Alla brigata si aggiungono due *morti*, figure spettrali nel loro abito bianco, interrotto solo dal rosso dei nastri e del berretto. In mano hanno una lunga falce ed il volto, ornato da una barba di stoppa, è interamente imbiancato dalla farina.

Conclusa l'accurata vestizione che dura l'intera mattinata, le due schiere di maschere demoniache esplodono sin dal primo pomeriggio, con rumori, grida e balli per le vie del paese. Ognuna, seguendo un suo percorso, dovrebbe tentare di catturare il *carnevale*, reo di tutti gli eccessi avvenuti durante l'anno; di fatto passa di casa in casa per la questua a pretendere della ventresca e del vino, prodotti appositamente conservati da ogni famiglia per il *diavolo*. La sosta nelle case serve anche per riposare dalle forsennate scorribande, effettuate, prima, per i vicoli e sugli usci dei vicinati e poi, in un crescendo continuo, nella piazza principale. Le *morti* roteano con maestria le falci agitando come in una lotta furiosa con il *diavolo* che salta, grida e si rotola per terra. In piazza, nel girotondo del ballo, vengono appositamente coinvolti benestanti del luogo, costretti per uscirne presto a dare una offerta generosa al *diavolo*.

Le abbondanti bevute moltiplicano la carica emotiva ed offrono attimi di drammaticità cruenta alla rappresentazione: urla, ruggiti, falci che si spezzano sull'asfalto ed infine il caracollo violento e vorticoso del *diavolo* ansimante. I *monaci*, pur tenendo allentate le catene ed a volte addirittura abbandonandole, non possono evitare di essere sballottolati di qua e di là e di finire contro la folla. Tutt'in-

torno alla piazza, la gente mostra di rispondere empaticamente all'azione: passa rapidamente dallo stupore al grido di spavento — vi è chi si rifugia nella chiesa vicina —, alla risata divertita. Gestisce la sua partecipazione distribuendosi liberamente tra l'una e l'altra schiera demoniaca; circonda i *genitori* del carnevale, o assiste al *processo* che si va ultimando sulla rocca. Tutte queste numerose azioni si svolgono in un unico spazio — la piazza principale del paese —, come è caratteristica del teatro popolare, e procedono contemporaneamente.

Intanto siamo ormai giunti al culmine della festa, e molte altre mascherate girano per il paese. Oltre ai ragazzi che con costumi rimediati imitano la schiera ed il ballo del diavolo, si possono notare cortei rumorosi, un po' goliardici, con chiari intenti ironici e contestativi nei confronti delle processioni liturgiche: dietro un santo di cartapesta, mal disegnato, sfilano due ali di angioletti ed in mezzo l'elettricista del paese, con le vesti da parroco, che benedice la folla con la segatura al posto dell'acqua santa. Altre maschere, sempre organizzate, vorrebbero mettere alla berlina le donne moderne o i contadini bifolchi e le Coppiette durante il domenicale « struscio ». In genere anche i travestimenti più banali e semplici hanno la particolarità di presentarsi come capovolgimento della quotidiana identità: ad esempio, numerosi sono coloro che si travestono da donna o che indossano due paia di scarpe, di cui uno infilato al rovescio.

### La fine del Carnevale

L'attenzione della folla cresce con l'avvicinarsi del tramonto, quando il *processo* è ormai alle sue ultime battute. Nulla potranno le suppliche dei *genitori* e la goffa retorica dell'*avvocato* contro il verdetto spietato emesso dal *giudice*: anche quest'anno due colpi di fucile, sparati da individui confusi nella folla, uccideranno il *carnevale*. Allora dalla rocca, sede del *processo*, che si erge su un lato della piazza, i due fantocci precipiteranno giù dove con il tridente ciascuno verrà infilzato dal suo *diavolo* che se lo porterà via gettandolo poi nella vallata sottostante il paese.

La sera, mentre verrà consumato il pranzo rituale a base di pasta e dolci *taralli*, alcuni appenderanno, fuori della porta o nella cucina, la *quaresima*, un fantoccio di vecchina che — come ricorda Alberto Cirese — « ha tra le braccia la conocchia e ai piedi una cipolla con sette penne dalle quali pendono un'aringa, una sarda salata, un pez-

zetto di baccalà, una arancia, una noce, una castagna e una cipollina. Le penne verranno staccate una alla volta, a mano a mano che passano le settimane della magra quaresima»<sup>5</sup>.

Il Carnevale è concluso ma non l'attuale festa che, istituendo una appendice con premi, subisce un brusco cambiamento di qualità. Nel breve spazio di pochi minuti l'evento folklorico si trasforma in spettacolo folkloristico. I poli di gravitazione della festa da puntiformi e mobili subiscono una drastica riduzione concentrandosi intorno al palco allestito sulla piazza, nel lato della chiesa. Da protagonista un intero paese decade a ruolo di spettatore, a cui viene imposta una partecipazione ordinata, mai improvvisata, per nulla incisiva. È questo il segno che il controllo della festa è sfuggito di mano ai contadini, almeno in questa fase conclusiva; proprio nell'accettarne il recente sviluppo, essi mostrano di essere ancora culturalmente, oltre che a livello strutturale, subalterni. Attenti, infatti, applaudono le valutazioni della giuria, organizzata dalla « Pro Loco » e composta in prevalenza di persone istruite, di maggiorenti della comunità. Con la palette, proprio come a Canzonissima, si vota per il *diavolo* più bravo e per la migliore *mascherata*. Così, un metro rozzo e sbrigativo preso in prestito dalla cultura di massa si sovrappone alla rappresentazione e, nel misurarla a fini di controllo, ne appiattisce irrimediabilmente i complessi caratteri vitali. L'immagine che ne emerge non è solo la caricatura del Carnevale contadino, è anche la sua mistificazione ad uso egemone poiché vengono esclusivamente esaltati gli aspetti di ludismo spensierato a tutto scapito dei momenti di drammaticità e di conflitto, di fatto compresenti. Le molte rivalità che, pure implicite e latenti, intersecano marcatamente più volte l'azione collettiva, vengono nella gara finale abilmente ricondotte alla bravura dell'interpretazione del *diavolo*, al fine taglio di un costume.

La giuria non ha apprezzato neppure l'autoironia della finta processione. Ha premiato la maschera più innocua ed ambigua: belle e sorridenti giovani con costumi locali, ma non certo figlie di contadini, attingono acqua per le loro tinte di rame dai rivoli di una fontana di

<sup>5</sup> A. M. Cirese, « Il diavolo a Tufara », *La Lapa*, marzo-giugno 1955, 1-2, p. 37. A quanto mi risulta questa breve nota, attribuita a A. M. Cirese (non è comunque firmata), costituisce l'unica descrizione, effettuata da un « addetto ai lavori », del Carnevale di Tufara. T. Tentori, intorno al '70, condusse a Tufara gli studenti di un'università americana con sede a Roma, i quali compilarono dei resoconti (ancora reperibili presso la biblioteca del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma) di un loro sondaggio antropologico sul Carnevale. L'obiettivo principale di tale esperienza restò, comunque, di natura didattica.

cartapesta. Quella che era un'attività dura, faticosa, piena di snervanti attese, viene ora paradossalmente scelta per offrire un'immagine allegra e bucolica della comunità: un buon tempo antico da rimpiangere. Così il capro espiatorio, ucciso poco prima, non basta più oggi a ricomporre i rapporti quotidiani e a rassicurare gli animi: serve anche il *lieto fine* da sagra paesana che, mentre valorizza le tradizioni della collettività locale, la collega idealmente, tramite i contenuti della cultura di massa, con il resto della comunità nazionale.

### *I problemi dell'approccio*

Calate le luci anche su quest'ultimo spettacolo, introdotto solo da qualche anno, mi accorgo che non è stato sufficiente evidenziare nella descrizione alcune direttive classiche di interpretazione del carnevale<sup>6</sup> e di individuare le modalità più recenti di intromissione-manipolazione egemone, per fugare i molti interrogativi aperti. Rinviando un più accurato approfondimento ad una prevista osservazione sistematica sul campo, dove indagare, tra le altre realtà, quella psicoculturale nascosta dietro i numerosi simboli espressi nel carnevale, rimane comunque possibile qualche ulteriore considerazione « a caldo ».

Dal particolare angolo visuale da me usufruito, la partecipazione e l'attaccamento della collettività alle proprie tradizioni erano costantemente illuminati. La mia presenza infatti in quella occasione non era di camaleontico ricercatore né di occasionale turista: seguivo una *troupe* televisiva. Ed è noto che le esigenze di ripresa non sempre coincidono con l'andamento complesso, spesso caotico e improvvisato di una festa popolare, specialmente di un Carnevale. Vi era dunque una laboriosa opera di preparazione e di organizzazione delle riprese, basata su informazioni ed accordi preliminari.

Mentre ero coinvolto in questa fase e durante lo svolgersi della rappresentazione mi sono costantemente domandato quale incidenza avesse sulla festa la presenza della TV, che cosa venivano a turbare le cineprese, come avrebbe reagito la gente sentendosi filmata e vedendo filmato il loro carnevale: si sarebbero considerati valorizzati o ridotti a fenomeno da baraccone? Avrebbero gelosamente impedito ogni alterazione o assecondato il regista in qualche sua richiesta di cambiamento?

L'accoglienza fu fin dall'inizio cordiale e molto favorevole. Su un

<sup>6</sup> Cfr. P. Toschi, *Le origini del teatro popolare*, Boringhieri, Torino, 1955.

manifesto redatto dalla « Pro Loco » ed appeso nelle vetrine degli scarsi bar del paese, veniva marcatamente sottolineata, considerandola un'attrazione in più, la presenza al Carnevale della « Rete 1 della Televisione ». Un gruppo di giovani si sono messi a nostra disposizione per ogni minima questione tecnica che emergeva ed insieme ai protagonisti delle mascherate demoniache abbiamo visitato i luoghi dove si sarebbero vestiti e dove avevano stabilito di passare. Informazioni dettagliate, poi, ci sono giunte sulle sequenze e sulle modalità dell'azione. Insomma, mostravano visibilmente non solo di gradire ma di essere compiaciuti della nostra presenza.

Un grosso problema venne individuato dal regista nella durata della rappresentazione. Quando si giungeva all'uccisione del *carnevale*, momento culminante della festa, era ormai il tramonto: a quell'ora nella fotografia avrebbe prevalso eccessivamente la tonalità bleu. Contenere questo effetto illuminando la scena con forti lampade sarebbe stato ancora più disastroso poiché falsificava per i partecipanti l'atmosfera riducendo la rocca, sede del processo, a un palcoscenico. Si scelse con unanime consenso di anticipare di un'ora tutta la rappresentazione, così da arrivare alla caduta dei fantocci mentre c'era ancora la luce del giorno.

Era un altro tra i tanti segni di una volontà, che accomunava subalterni e autorità del paese, di accontentarci in ogni modo e che giungeva evidentemente ad una *vera e propria manifestazione di dipendenza culturale*. Sembravano infatti più interessati ad esaudire le nostre esigenze, ad uniformarsi al criterio di registrazione-lettura della festa da noi seguito, invece di esprimere, così come le avevano apprese e per anni vissute, le loro tradizioni. I fatti smentirono clamorosamente questa impressione.

Il Carnevale come tempo di sospensione della regola anche in questo caso fu confermato poiché gli accordi presi andarono in fumo. Nel vortice della festa nessuno si ricordò di anticipare la propria uscita né di affrettarsi a comporre la scena del *processo* prima del tramonto. Erano le maschere che ormai trascinavano i loro portatori secondo ritmi tradizionali ai quali ben indifferenti risultavano gli in-

citamenti del regista, collocati su un piano di realtà diverso da quello vissuto da loro. Così anche la « cattura dei benestanti », nella scorri-banda in piazza del diavolo e della sua schiera, si presentò come un momento più difficoltoso di quanto si era immaginato. Metri di pellicola furono sprecati perché ogni volta sembrava quella buona. Si giunse persino a predisporre una vittima per facilitarne il sequestro. Fu inutile. Dovevano sentirsi pronti e nel contempo « adocchiare » la persona giusta, per loro, non semplicemente per noi, solo così sarebbe avvenuta, come di fatto avvenne, la cattura. Altri episodi furono indicativi di questo apparente voltafaccia. Ad esempio, non passarono sempre nei luoghi precedentemente indicati né si mostrarono del tutto disposti a venir incontro alle esigenze di ripresa: come avvicinarsi alla macchina o ripetere un'azione o un gesto, quando richiesto. E non perché non volessero accontentarci. Tutt'altro. Ripetevano ogni volta, guardandoci, che di lì a poco lo avrebbero senz'altro fatto; ma poi la coralità della rappresentazione li trascinava via, ancora più lontano da noi. Fu tanta la sorpresa che un operatore giunse ad esclamare, rivolto verso le maschere, « ma allora la state facendo per voi! », intendendo la festa. Un po' la deformazione professionale, molto la influenza del teatro borghese, impedivano di comprendere fino in fondo che di fronte non si avevano attori desiderosi di riuscire bene o gente contenta anche solo di essere ripresa (come era sembrato nei giorni precedenti), né che quello che si svolgeva era un semplice spettacolo: il Carnevale conservava ancora, se non l'originario significato di rito, almeno una forte carica emotiva liberata a dosi culturalmente calibrate. Il giorno dopo, quando ormai della festa rimaneva solo il ricordo, dovendo necessariamente rifare la scena finale, tutti si mostrarono attori abili e duttili: era per loro un lavoro come un altro, in un giorno come tanti.

Piano piano venivo toccando con mano una viscosità delle tradizioni, una consistenza del folklore che a prima vista credevo certo non scomparsa, ma almeno notevolmente attenuata. La scarsa autonomia culturale che risultava dai primi approcci era uscita alquanto ridimensionata dall'andamento della festa, come se quest'ultima possedesse una tenace solidità, un vigore interno ben maggiore rispetto all'insieme della cultura subalterna tradizionale. La premiazione finale intaccava appena tale *solidità altra*. E neppure la mela stregata nascosta nella presenza invadente di un *mass medium* di prestigio, come la TV, riusciva a scardinare la sentita partecipazione all'evento. Quale significato allora attribuire al particolare attaccamento mostrato? Quali motivazioni possono ancora animare queste feste la cui vitale alterità

<sup>7</sup> Quando questo saggio era ormai scritto è stato pubblicato il volume di A. Rossi e R. De Simone, *Carnevale si chiama Vincenzo*, De Luca, Roma, 1977, che documenta ampiamente le forme carnascialesche diffuse nell'area campana e quindi offre materiale sufficiente per un suggestivo confronto con la rappresentazione di Tufara. Da sottolineare — perché di indubbio interesse — è il tentativo degli Autori di intrecciare ipotesi antropologiche e psicodinamiche nella lettura del Carnevale e del ciclo invernale di festività.

sembra fatalmente proiettata piuttosto nel passato che nell'oggi? Vale tentare qualche ipotesi.

### *Alcune ipotesi*

Certo si conservano ancora — è necessario ricordare — alcuni equilibri socio-economici sottesi al carnevale-rito, del tutto organico ad un universo di rapporti precapitalistici. La persistenza di una economia agricola tradizionale continua a riprodurre per l'individuo una ciclicità dell'esistenza, una circolarità delle feste, ricorrenti nei momenti critici della produzione-riproduzione della comunità per favorirne il buon andamento. Inoltre abbiamo ancora una prevalenza di figure sociali miste di subalterni, non del tutto proletarizzate, separate cioè dai mezzi di produzione: coloni, piccoli coltivatori diretti che, nelle occasioni festive, sono portatori di una contrapposizione per lo più implicita e simbolica nei confronti del gruppo dominante. Il *mondo alla rovescia* realizzato nel carnevale<sup>8</sup> ripropone, infatti, un antico ma sempre attuale sogno ad occhi aperti, una protesta del popolo silenziosa quanto fantastica contro una vita che non piace, contro una realtà che si vorrebbe completamente diversa; una realtà che ogni tanto, per i pochi attimi della festa, il popolo riesce a capovolgere, consolandosi così di tutti gli altri brutti momenti, passati e da passare.

Dunque la festa è anche uno sfogo globale di cui, forse, più di altri, alcuni contadini avvertono la necessità: sono proprio questi, per la loro carica di energie, per il loro carattere irruento, ed in quanto insofferenti della stretta maglia della condizione sociale imposta, che danno corpo alle maschere demoniache. Tutti in paese ricordano, come un vero artista nel suo genere, *Ciccione*, soprannome di una famosissima *morte* di qualche anno fa. Grazie alle sue eccezionali doti fisiche compiva evoluzioni terrificanti. Ho parlato a lungo con un vecchio contadino che forniva istruzioni sulla cucitura delle pelli durante la vestizione. Mi ha raccontato soddisfatto le sue prodezze di *diavolo*, ed il suo lento passare, con il venir meno del vigore, prima nel ruolo di *morte* e poi in quella di *monaco*. Ebbene, la nostra conversazione era spesso interrotta dal suo dilettersi a stuzzicare le donne che gli passavano vicino nella stretta cantina: dimostrando così una vitalità erotico-aggressiva dura da spegnere, specialmente in quel giorno di Carnevale. Della stessa vitalità ho avuto prova nei racconti della gente del luogo che rammentava un vecchio, anche lui a suo tempo maschera

<sup>8</sup> Cfr. G. Cocchiara, *Il Mondo alla Rovescia*, Boringhieri, Torino, 1963.

famosa nella schiera demoniaca, il quale, costretto per una lunga malattia a rimanere a letto, ogni martedì grasso cadeva in preda a delirio.

Ancora, evidenze di una soggettività contadina esplosiva nei moduli del carnevale si coagolano nei comportamenti degli attuali protagonisti. Infatti il giovane robusto che impersona da qualche tempo uno dei diavoli non è da meno dei suoi predecessori. L'anno passato era così « dentro » al personaggio che, conclusasi la festa, scappò con una ragazza ritornando solo il giorno dopo. Ora si comprende perché chi interpretasse il *diavolo* un tempo veniva lasciato nell'anonimato. Lo sfogo e l'eccesso, del singolo, come degli altri, pur ammessi, dovevano però mantenersi all'interno del momento festivo, non investire il piano ben più rilevante della quotidianità. L'emigrazione oggi, portandosi via proprio le individualità più insofferenti dello stato di subalternità ed emarginazione, ha compromesso molti di questi meccanismi tradizionali di aggregazione, ha frantumato la complessa organizzazione socio-culturale presente nella comunità.

### *I nuovi contenuti*

Ma, accanto a queste motivazioni plausibilmente antiche, il Carnevale a Tufara sopravvive per nuovi contenuti. Ad esempio, la evidente rivalità tra i partecipanti alle due schiere demoniache presenta immediati risvolti politici: infatti, ormai da qualche anno, un gruppo si identifica nel PCI mentre l'altro nella DC. Non è stato facile scoprirlo per la forte reticenza: un po' ritenuto scherzo, ma anche questione locale interna, dell'argomento si preferiva tacere con i forestieri. Solo sapendomi « compagno » un gruppo lo ha palesato. Alla contrapposizione implicita, meccanica, per dirla con Gramsci, del Carnevale popolare rispetto alla cultura egemone, vanno addizionati dunque livelli più recenti di contrapposizione in buona parte consapevole. È questo il segno di una definitiva presenza della storia nelle strutture mitiche della festa? Vediamo forse incunearsi nel tessuto tradizionale una leva capace di correggerne la direzione perversa, ribaltando lo stato di subordinazione?

Mi sembra che si debba essere molto più cauti. Innanzitutto la rivalità si annuncia al tempo stesso politica e generazionale. La schiera comunista quest'anno è formata di soli giovani mentre a comporre l'altra vi sono uomini anche anziani ad esclusione del *diavolo* che necessariamente non può avere un'età avanzata. Il conflitto generazionale tende nettamente a sopravanzare quello politico se — come mi

è stato riferito — un assessore comunale DC partecipava alla « schiera comunista » perché giovane e forse legato da amicizia agli altri componenti. Né entrambi gli antagonismi, da soli o intrecciati, hanno la forza di porsi al di là del quadro tradizionale: il loro inserimento nella festa, in un gioco, in uno spazio convenzionale che preclude per definizione possibilità concrete di vittoria, ricalca modalità antiche di svuotamento del conflitto rivoluzionario in una sublimazione del tutto simbolica come è caratteristica dei *riti di ribellione*<sup>9</sup>: collocarsi all'interno del « regime protetto » della festa significa evitare possibili conseguenze di fratture istituzionali. Inoltre la rivalità tra due o più schiere demoniache è stata con probabilità sin dalle origini della festa caratterizzata da una bipolarità funzionale: l'antagonismo rinviava al momento aggregativo e viceversa così da riuscire a convogliare i vari stati d'animo in un unico modulo corale.

Inoltre, se il conflitto tra classi di età — rimanendo invariati se non i temi almeno le controparti — si presenta più adatto a vestire i panni rituali, la lotta politica, invece, nella tradizione spesso si snatura: entrando nel contesto destoricizzato della festa, si assolutizza e non trova strade di uscita. Così, ad esempio, sia che vinca il *diavolo rosso* o il *diavolo bianco* non traspare alcun riflesso nel quotidiano.

Troppo spesso di fronte a queste nuove realtà del folklore si sono usate formule generiche. Se è necessario ricordare l'elemento contraddittorio dell'evolversi della coscienza sociale, non ci si può evitare di leggere attentamente i confini fra conservazione ed innovazione, fra tradizione e rivoluzione. E questo non è un problema accademico ma politico, poiché significa valutare le strade della trasformazione sociale e individuare le solidarietà sulle quali contare. Si impone allora l'obbligo di entrare nel merito anche di situazioni, come quella ora descritta, che, pur apparentemente mostrandosi come momenti coscienti di antagonismo, hanno radici ancora profonde in concezioni del mondo astoriche, alle quali peraltro non fa da contraltare nei portatori neppure una prassi alternativa che potrebbe col tempo correggere tali presupposti ideologici.

### *Folklore e politica*

Completamente fuorviante sarebbe comunque imputare al folklore la insabbiatura della spinta politica. La immersione della coscienza

<sup>9</sup> Per i riti di ribellione, si veda M. Gluckmann, *Custom and Conflict in Africa*, Blackwell, Oxford, 1956, cap. V.

sociale dei tufaroli nella cultura tradizionale non produce da sola gli ibridi fenomeni che abbiamo descritto. Semmai questi e quella sono entrambi effetti di una realtà materiale, sociale, ben più consistente. Altrove le lotte dei subalterni hanno spesso costituito una forza travolgente che usufruiva di moduli espressivi tradizionali per radicarsi con maggior saldezza nelle coscienze popolari. A Tufara, invece, è come se il conflitto politico, avendo il fiato corto, non materializzasse risultati e cercasse nel Carnevale ossigeno sufficiente per esplodere alla luce del giorno. Come non vedere in questa debolezza conflittuale un riflesso della disgregazione sociale in atto nelle comunità del Mezzogiorno interno che sbollenta notevolmente invece di attivare la tensione di classe? L'appiattimento della stratificazione sociale alla base (braccianti) come al vertice (agrari e professionisti) prodottosi in seguito all'emigrazione, l'estrema atomizzazione dei nuclei familiari di coltivatori, l'isolamento culturale, ecc. hanno spostato più che mai l'epicentro della lotta in aree urbane industrializzate. Resta solo margine al conflitto tra generazioni, non però vitalizzato da nuovi contenuti alternativi come è accaduto nelle grandi città dopo il '68. I disagi e le frizioni avvertiti nel contesto locale vanno ricondotti così per buona parte al rapporto diseguale con la comunità nazionale ed i suoi centri di potere, e non possono essere ridotti a dinamiche interne. Da qui lo stato di inerzia del contrasto politico, confuso, frammentario ma essenzialmente consapevole di una fondamentale impotenza.

Non siamo più negli anni '50 quando con l'occupazione delle terre anche il folklore in queste zone, e ancor più in quelle vicine alla costa, offrì, nei suoi aspetti più contestativi, un suo contributo coagulando masse rurali. Oggi la situazione di depressione impedisce nel sud interno uno sviluppo del folklore nel senso di una coscienza di classe, esaltando invece contenuti tendenzialmente ambigui ed inoffensivi. Allora il folklore, quale cultura tradizionale delle classi subalterne, non è di per sé contestativo reazionario: *anche le valenze più oppostive, se non vengono vitalizzate da una continua ebollizione della lotta di classe, si trasformano in relitti*. Quelli che erano un tempo mirabili segni di un istinto di classe — per dirla con Gramsci —, esclusi oggi dalla prassi antagonista, possono degradare ad atteggiamenti qualunquistici o a fronzoli estetici.

Ritornando al Carnevale di Tufara: se le antiche motivazioni che ne sostenevano il rito sembrano oggi insufficienti a giustificarlo; se il conflitto politico, seppure inserito di recente, non ci offre la chiave principale di interpretazione; quali ipotesi allora seguire?

Rispetto alle contrapposizioni interne, ben più consistente vitalità

deriva alla festa dalle *nuove esigenze di autodifesa* maturate nei partecipanti per la loro attuale condizione di crisi: da una parte, per molti emigranti, la mancata integrazione nel segno dell'emancipazione ha significato perdere modelli culturali di riferimento senza acquisirne altri, ha comportato cioè inadeguatezze e disorientamento nella nuova comunità, dall'altra parte, per i residenti, è emersa una sensazione di vuoto e di emarginazione derivata dalla loro presenza sempre più marginale, sia a livello produttivo che culturale, nella realtà nazionale. Così, nell'incontro al paese d'origine, in occasione della festa, si afferma una risposta comune (non però nella direzione di una scelta di classe e di lotta, ostacolata dalla situazione di deconflittualizzazione presente, ma come tentativo di ritrovare nelle proprie origini le presunte solidarietà e certezze di un tempo).

Dunque la coesione sociale<sup>10</sup>, antica funzione del Carnevale-rito, viene oggi reinterpretata e riproposta: mantiene i caratteri dell'operazione interclassista ma si esprime nei partecipanti come autocompiacimento, valorizzazione della propria identità culturale tradizionale nella ricerca delle radici violentemente recise.

Da parte di Luigi Lombardi Satriani è stato precisato un uso aggregativo di tali feste, realizzato attraverso una negazione dei conflitti interni. « Il teatro popolare nelle comunità tradizionali — proprio per questa partecipazione corale — può diventare una tecnica di riaffermazione della propria identità culturale o, nelle fasi di transizione, di ricerca della propria identità culturale. In questo senso, il teatro popolare diventa esso stesso il paese che si rappresenta, espressione di una memorizzazione collettiva e, contemporaneamente ma non contraddittoriamente, invito ad una presentificazione di azioni che, oltre a dire se stesse, nella misura in cui vengono rappresentate assieme, si pongono esse stesse come tessuto connettivo culturale degli attori-spettatori riconfermandoli come comunità del 'noi'. Una conferma siffatta alleggerisce le tensioni sociali e interindividuali presenti nell'ambito della comunità, elimina non il conflitto, e meno che mai le cause di esso, ma lo sbocco interno del conflitto, proiettandolo all'esterno, spostandolo sugli 'stranieri', in altre parole esportandolo »<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> « Carnival is a cyclic ritual which allows the expression of community solidarity once a year ». A. H. Galt, « Carnival on the Island of Pantelleria: Ritualized Community Solidarity in an Atomistic Society », *Ethnology*, n. 3, 1973, p. 357.

<sup>11</sup> L. M. Lombardi Satriani, *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*, Guida, Napoli, 1974, p. 50.

L'incertezza del presente, che diviene ansia proiettandosi nel futuro, si attenua invece col ricordo deformato, quasi da divenire mitico, del buon tempo antico. La festa tradizionale è a mio avviso, tra i momenti del passato quello più facilmente alterabile; costituendo già allora una realtà capovolta, può essere esautorata dalle valenze negative della miseria, dai connotati della sofferenza, e delle subalternità in generale. Così la festa giunge a configurarsi come occasione liberatoria, non però necessariamente gioiosa ed evasiva; come la festa borghese in ambiente urbano. Ancora: inseriti nel rituale antico, sentimenti e di sagi, un tempo più omogenei oggi alquanto diversificati, ricevono una comune risposta culturale. È il segno che la festa funziona. La stessa possibilità del Carnevale di Tufara di farsi ricetta-colo, contenitore sacro, dell'ampio spettro di emozioni ed esigenze di cui sono portatori i partecipanti, lo esalta tra i pochi tratti tuttora operanti nell'agonia della cultura contadina tradizionale del luogo. È facile allora comprendere perché tanta gente vi si aggrappi con tenacia.

Questa nuova dimensione del carnevale è ipotizzabile solo a Tufara o può essere estesa ad altre feste? Ed eventualmente a quali? Alfonso Di Nola<sup>12</sup> ha sottolineato l'importanza degli emigranti nella recente ripresa della religiosità popolare. Ha insistito proprio sulle « incertezze e le contraddizioni della società industriale » che spingono il subalterno a riattingere alle proprie radici culturali. Già Lombardi Satriani<sup>13</sup> aveva evidenziato il « miraggio di riscatto » implicito nell'ancorarsi dell'emigrante a forme magico-religiose tradizionali. Più di recente Vittorio Lanternari ha messo in rapporto questa ricerca di identità culturale con la « sfida deculturatrice » che viene dal mondo borghese. Sempre Lanternari, nel descrivere la riunificazione di tutti i paesani per la festa del Maggio ad Accettura, un paese della Basilicata, mette in luce realtà e motivazioni alquanto simili a quelle emerse a Tufara. « Essi con questo rituale esplicitamente non fanno altro che ripetere una tradizione che li contraddistingue da tutti gli altri paesi vicini. In questo complesso cerimoniale essi trovano una grande occasione per riconoscersi dunque dagli 'altri'. Lo celebrano, perché lo celebravano i loro antenati. Ed oggi sarebbe per loro una rinuncia a se stessi se dovessero spegnere la tradizione in oggetto. Dunque il tema centrale, oggi l'unico immediatamente consapevole e funzionale, di una celebrazione siffatta, è quello del suo valore socializzante: essa fornisce il collaudo dell'identità etico-sociale e culturale degli ac-

<sup>12</sup> Cfr. A. M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, 1976.

<sup>13</sup> L. M. Lombardi Satriani, *op. cit.*, pp. 185-253.



ceturesi »<sup>14</sup>. Alla domanda perché festeggiassero in tal modo il carnevale, molti a Tufara mi hanno risposto: « Basta che saltiamo un anno, il *diavolo* se lo prende Riccia », un paese vicino più grande.

L'analogia tra il « Maggio » di Accettura ed il Carnevale di Tufara (feste per altro molto differenti: basti ricordare la loro collocazione nel calendario agricolo) suggerisce di sviluppare ulteriormente questa ipotesi interpretativa. Se la riproposta o più semplicemente — come è avvenuto in queste zone — il perdurare di feste popolari tradizionali passa per una loro diversa funzionalità più riflettente le contraddizioni prodottesi nello sviluppo di una società industriale capitalistica, e se di conseguenza il significato, originario, ed arcaico, legato alla realtà agricola tradizionale, perde rilievo mentre rimane fondamentale per i partecipanti il cerimoniale ma solo come occasione di identificazione in un evento considerato proprio e comprensibile, e come motivo di differenziarsi dagli « altri », allora possiamo ragionevolmente immaginare che *nonostante le diversità morfologiche di molte feste si vada affermando tra loro una nuova sostanziale somiglianza funzionale*. Ciò vuol dire riconoscere il superamento delle culture parziali, anche nella frantumazione e nei *revivals*. In altre parole, al di là di una lettura localistica e ruralistica delle tradizioni popolari — fondamentale nel passato ma più che mai inconcludente oggi — si può ipotizzare che il Carnevale di Tufara equivalga o meglio tragga ragione d'essere dagli stessi squilibri che mantengono in vita il Maggio di Accettura e — perché no? — San Domenico a Cocullo o l'Assunta a Morrone del Sannio, ecc.: momenti e simboli unificatori di quanti, emigrati o non, avvertono, nel riconoscersi in alcuni tratti tradizionali — quelli più vistosi e pittoreschi — della cultura d'origine, un'*autodifesa e un legame di solidarietà, anche se oggettivamente fittizio, in qualche modo dispensatore di protezioni e sicurezze negate all'esterno*.

### Conclusione

Un ultimo problema: come giustificare, rimanendo all'interno dell'ipotesi di un neo-campanilismo e di un'autovalorizzazione di cultura locale tradizionale, la partecipazione evidentissima nei pellegrinaggi, come in altre feste anche patronali, non solo di paesani, ma anche di folti gruppi, più o meno organizzati in « compagnie », provenienti da contrade anche distanti un centinaio di chilometri? Considerarli sem-

plici curiosi, omologandoli così ai turisti urbani sarebbe un grave errore: non vengono per fotografare o comprare oggetti di artigianato popolare, seguono invece con emozione il rituale, senza l'estraniamento di chi non si riconosce in esso. Illuminante sul significato di questa presenza è la loro collocazione sociale e generazionale. Sono infatti per lo più contadini (coltivatori diretti) ed operai *part-time*, prevalentemente anziani. Se, allora, abbiamo l'accortezza di ricordare che l'area di applicazione dell'ipotesi formulata è strettamente delimitata alla realtà contemporanea (dal '65 in poi) del Mezzogiorno interno penso che si possa ritenere che questa gente partecipi alle feste, ai pellegrinaggi tradizionali, perché attratta da un circuito culturale alternativo a quello della cultura di massa o della nuova cultura operaia urbana, a loro per buona parte precluso e incomprensibile. Valorizzare e ripercorrere il *circuito folklorico*, cioè una strada di cui sono note e controllabili asperità, trabocchetti e scorciatoie, significa mantenersi le solidarietà acquisite ed alzare argini — gli ultimi — di difesa.

In conclusione, che fare? Lasciare questi contadini alle sempre più voraci razzie del clientelismo, considerarli perduti (nella lotta di emancipazione) aspettando solo la loro scomparsa e sperando che i figli diventino operai? Nella storia italiana degli ultimi decenni questo atteggiamento è stato maggioritario nei partiti della sinistra e anche nel sindacato. Si impone dunque un riesame globale che senza indugi sentimentali e populistici ma spietato nell'analisi preveda l'aprirsi di una vertenza più radicale e un farsi carico della classe operaia di subalternità soffocate anche nel loro afflato antagonistico. Perno della nuova più estesa ed avanzata solidarietà di classe non potrà non essere l'emigrante.

<sup>14</sup> V. Lanternari, *Crisi e ricerca di identità*, Liguori, Napoli, 1977, p. 118.

Parte terza *Cultura popolare e religione*

1. La cultura subalterna in ambiente rurale  
*di Alfonso M. Di Nola*

*Premessa*

Parto da una nutrita serie di esperienze di lavoro sul campo (tutto di ambito disciplinare specifico, quello antropologico-storico-religioso) alcune delle quali costituiscono oggetto di pubblicazioni già edite, altre di materiali in via di elaborazione e di analisi ai fini di pubblicazione. Queste esperienze sono:

a) il culto del bue genuflesso e della pronosticazione attraverso letame, proprio di Loreto Aprutino (Abruzzo), connesso a rituali analoghi e concorrenti (solco dritto) di Roccapia, Bacugno, Roccadimezzo;

b) il culto ofidico e antirabbico di San Domenico di Cocullo (Abruzzo), con rilievi integrativi sui diversi centri di diffusione e di origine (Basso Lazio, Umbria);

c) il complesso rituale-mitico di Sant'Antonio abate o « del porcello », di diffusione paneuropea, ma analizzato sui comportamenti specifici di gruppo in tre comuni della Marsica;

d) i rituali magico-difensivi e magico-offensivi, con riferimento al quadro di credenze stregoniche, studiate per due anni nell'area del Casentino (Toscana) con la diretta collaborazione di un collettivo del Magistero di Siena (sede di Arezzo);

e) lo studio dei comportamenti laico-religiosi di « incanata » (infrazione della tabuizzazione linguistica e delle norme etiche correnti, in occasione di periodi di intensificazione del ciclo lavorativo messorio e di vendemmia) nelle forme assunte in Abruzzo e in Italia centro-meridionale;

f) i cerimoniali di lutto e di pianto funebre analizzati in alcuni centri del Molise settentrionale;

g) il complesso culturale-mitico della Trinità di Vallepietra (alta valle dell'Aniene), con le componenti di pellegrinaggio, comparatico, bivacco e con la problematica di tipo iconografico (il carattere singolare dell'immagine venerata, costituita da una triplicazione di Cristi).

Queste varie esperienze, che non possono essere qui descritte o riassunte, divengono punti di riferimento di un discorso teorico sullo stato, sui significati e sullo sviluppo della ricerca religiosa popolare nel nostro paese. Sono, cioè, una serie di dati che si configurano come *explicanda* in rapporto ad un ipotetico *explicans* che può trovare sede esaustiva soltanto in una trattazione ampia qui non possibile, sebbene sarebbe epistemologicamente corretto che il lettore domini l'*explicandum* in tutta la varietà delle osservazioni raccolte che sono statisticamente molto numerose. Di conseguenza ci serviremo dei dati come punti di riferimento accettati nella loro materialità acritica e disancorati dai contesti cui appartengono. Il limite metodologico più disturbante del presente intervento è proprio in ciò.

L'arco di esperienze segnalate porta alle seguenti congetture di carattere metodologico-teorico, che sono, poi, congruamente inserite in un progetto teso soprattutto a confrontare e criticare le varie metodologie che gli studiosi e ricercatori vanno adottando negli ultimi anni.

### *L'etnocentrismo disciplinare*

La ricerca negli ultimi decenni appare paralizzata e bloccata dalla caratterizzazione estremamente frammentata delle scienze umane, nel loro vecchio aspetto di individuazione idiografica, ma anche nei loro recenti conati di definizione nomotetica. Si ha l'impressione netta che incidono su questa paralisi la struttura di « compartimenti-stagno disciplinari », che si originano da varie condizioni storico-sociali riflesse nella sistemazione dell'istituzione universitaria. È, per esempio, assurdo e senza senso che il medesimo dato o oggetto di analisi, l'uomo (nel nostro caso specifico l'uomo nel suo pensare e agire religiosamente), venga a costituirsi contemporaneamente e concorrenzialmente come materia di studio di discipline fra loro apparentemente diverse: l'an-

tropologia religiosa, la sociologia religiosa, la storia delle religioni, la storia delle tradizioni (nelle sue applicazioni agli aspetti magico-religiosi della vita non culta), l'etnologia religiosa.

Il comune denominatore di tutti questi indirizzi, che è poi l'uomo nel suo essere religiosamente in funzione di tutti gli altri elementi delle sue culture, si fraziona indefinitamente, soggiace ad una scomposizione della sua fondamentale unità e si inserisce in mondi « diversi » o « diversificati » che le varie discipline hanno fittiziamente creato, cancellando l'unità dialettica di una condizione che può variamente presentarsi (nel fedele di religioni superiori, nell'appartenente a subalternità culturali, nel manifestarsi all'interno di culture tradizionali o non-tecnologiche), ma che è sostanzialmente unitaria. Questa frammentazione, travestita nei codici delle « specializzazioni », nasce in fondo (oltre che dalla incidente banalità di una rete di interessi cattedratici e universitari) da uno schema pesantemente etnocentrico e culturocentrico, proprio in un'area di indagine, quella sull'uomo, che ha preteso di rompere questi mali arcaici.

In sostanza un rito compiuto a Cocullo o a Vallepietra è, allo stato attuale della topografia difensiva disciplinare, legittimo oggetto della sola storia delle tradizioni popolari; un rito realizzato presso i Basuto è legittimo oggetto della sola etnografia nei suoi interessi religiosi; un rito romano o induista può legittimamente essere analizzato soltanto da uno storico delle religioni; e così via, per quanto riguarda le pretese della sociologia religiosa di registrare le leggi che regolano la ritualità; o dell'antropologia culturale nella sua pretesa di individuare le dinamiche interne della cerimonialità collettiva.

Lo *status* disciplinare, si diceva, ha un suo peccato di origine etnocentrico di datazione settecentesca-ottocentesca, nel senso che, assunta la religione come dato di « analisi », ha accettato la differenziazione classista fra uomo culto, uomo primitivo, uomo appartenente alle plebi contadine e pastorali. Si pone con urgenza il superamento di tale polivalenza di gradi e valutazioni, poiché, nell'alveo della ricerca concreta sul campo, non emergono reali differenziazioni negli strati di cui le varie discipline si sono appropriati come loro oggetto « specifico ».

Questo superamento era stato tentato da Ernesto de Martino, che nelle sue ricerche riusciva con estrema chiarezza a connettere, per esempio, momenti « culti » con momenti « inculti » della vita religiosa, in una interrelazione continua. Posteriormente lo sforzo unificatore e anti-etnocentrico di De Martino è stato obliterato e respinto dall'insistenza e dal gusto settoriali della ricerca, che si è ricostituita

in orti conclusi nei quali si consuma un discorso specialistico, sempre più distante dal buon senso o dal senso comune, in codici non trasmissibili e decifrabili. È, del resto, un fenomeno analogo a quello presente nel crollo del sapere scientifico, nel quale il discorso sul mondo e sull'uomo si configura, in misura crescente, come dominio elitario di pochi. Il riacquisto metodologico di un'unità dell'indagine antropologica si connette, perciò, ad un riscatto dalle scissioni nelle quali viviamo. La metodologia specialistica, che fa dei Bambara una realtà diversa dal marchigiano o dall'inurbato di Casal dei Pazzi, traveste l'attitudine a recepire inconsciamente e acriticamente una situazione di carattere « tradizionale » e pesantemente classista e culturocentrica, che dovrà essere superata negli anni futuri.

### *L'antropologia religiosa*

In quale sede metodologica potrà essere realizzato il superamento? Penserei immediatamente ad un'antropologia religiosa, che accetti alcune regole fondamentali del gioco metodologico. Primamente che sia un'antropologia consapevole della necessità di connettere il tessuto del vivere magicamente e religiosamente a tutti gli altri momenti dell'essere culturalmente e che eviti, in conseguenza, l'errore irrazionalistico di un isolamento autonomo dell'esperienza religiosa, errore che parte da Kant e si consolida pesantemente in Otto e in Eliade.

E poi che sia un'antropologia la quale abbia urgente in sé e continuamente presente la dimensione storica, evitando gli inganni dei facili sociologismi che operano sugli incanti di presunti mondi generici, categorizzati e deprivati di storicità. L'unità dei meccanismi mitico-rituali si dispiega necessariamente nella diversità e pluralità delle storie culturali: così che un discorso sul « generale » è possibile soltanto nella misura in cui lo studioso avverta la irrinunciabilità della diacronia — che è sempre costituita da *hic et nunc* irripetibili — per giungere al quadro di equivalenze comportamentali, semiotico-simboliche, che vengono fuori dalla comparazione.

La mia esperienza di ricerca mi insegna che è molto vano parlare *sub specie aeternitatis*, per esempio, dei rituali di esorcizzazione del male futuro, se non ci si sforza di approfondire le singole storie culturali in cui essi si pongono come soluzioni concrete. Un'antropologia religiosa non può sottrarsi alla fondamentale esigenza del documentare e del raccogliere dati, che sono la base di ogni ipotesi teorica e di ogni possibile meditazione.

### *Il materialismo storico come antropologia*

Ogni tipo di antropologia, e in particolare quella attinente ai fatti magico-religiosi, non può prescindere da un progetto teorico, da un alveo interpretativo in cui i fatti vengano calati. Non vi è — ed è questa un'asserzione notoria ed ovvia — un'antropologia « disimpegnata », ed anzi il « disimpegno », travestito in *epoché* intorno ai fatti, traveste soltanto prese di posizione apparentemente negate e dirette a specifiche utilizzazioni politiche. La scelta ideologica che ha accompagnato le ricerche che sono state elencate è quella storico-materialistica, presentandosi il materialismo storico come esso medesimo una antropologia che, nelle posteriori evoluzioni (posteriori al paleo-marxismo), si è andata sempre più dilatando, pur sottraendosi alla specifica etichettatura antropologica, per resistenze radicali che sussistevano in confronto di una disciplina sorta in area capitalistica e con intenti più o meno patenti di protezione « scientifica » dei colonialismi.

Dall'esperienza di lavoro sul campo è risultato che, nell'arco delle proposte metodologico-teoriche del materialismo, risulta molto più aderente alla condizione storica presente l'ipotesi sulla religione avanzata da Engels, anziché quella avanzata da Marx e dal post-marxismo ortodosso. Questa ipotesi, più che da proposizioni teoreticamente espresse, si ricava dalle deduzioni teoriche che possono trarsi dalla lettura di lavori storici di Engels o dai suoi interventi polemici (ci si riferisce in particolare a *La Guerra dei Contadini tedeschi*, ai vari articoli sulle origini del Cristianesimo e ad alcune pagine dell'*Antidühring*).

In termini estremamente riduttivi la posizione di Engels attenua la rigidità di Marx nelle valutazioni del dato religioso (e fin qui ci riferiamo ad un dato che non pone differenziazioni fra « culto » e « subalterno »). È ben noto che in Engels le sollecitazioni che provengono dalle sovrastrutture religiose possono occasionalmente coincidere con gli interessi della lotta di classe (è commovente e patetico fare riferimento a questa terminologia in una fase storica in cui i partiti comunisti l'hanno definitivamente cancellata). Cioè la religione, anche nei suoi aspetti magici, può delinarsi come positività occasionale storica, in contrasto con la negazione totale di Marx, costante nelle varie fasi del suo pensiero.

Sul campo è stato possibile accertare che questi valori definiti come *contestativi* implicitamente o esplicitamente dell'atteggiamento religioso (secondo una terminologia sulla quale si è soffermata soprattutto l'attenzione di L. M. Lombardi Satriani) sono stati spesso verificabili.

Nel culto della Trinità di Vallepiedra, le compagnie di partecipanti provenienti da lontane sedi hanno, in alcuni casi, contestato, al ritorno, l'azione antiproletaria e disgregatrice dei parroci e delle DC locali ricorrendo, come forma di protesta, allo stesso canto utilizzato nei pellegrinaggi (le cosiddette « Teppe », dal motivo di inizio « Son le Tre Person divine »). D'altra parte, su un piano diverso, ci convinceva della congruità della proposta teorica engelsiana la presenza di tutta l'area dei cristianesimi socialisti e antiborghesi, nei quali la scissione fra cristianesimo evangelico e prassi marxistica, comandata dalle esigenze del potere, appare superata, anche se con frequenti contraddizioni.

Evidentemente l'ipotesi engelsiana sui contenuti che qui diciamo *contestativi* del momento religioso non appare sufficiente a spiegare gli aspetti passivi e marxisticamente alienanti dell'impianto religioso, i quali concorrono massicciamente con quelli contestativi. Si è così fatto ricorso, per illuminare la persistenza storica di questi aspetti anche in aree proletarie, ad un altro suggerimento di Engels, quello che viene dalla cosiddetta « legge dei lunghi periodi »: integrando o correggendo Marx, Engels (seguito poi da Gramsci) ha chiarito che la interrelazione struttura-sovrastuttura non segue una linea di sviluppo necessariamente parallela e sincronica; e che, conseguentemente, le sovrastrutture religiose possono resistere in una durata storica più lunga del mutamento delle strutture. Ci siamo chiesti perché l'affluenza molto alta ai pellegrinaggi di iscritti ai partiti di sinistra — e più generalmente perché il *revival* spontaneo della festa religiosa subalterna — sono fenomeni quotidianamente verificabili nel Paese. La legge dei lunghi periodi consente di sciogliere il nucleo contraddittorio.

Ora l'accettazione di una decodificazione engelsiana del dato religioso non vuole affatto, in questo contesto, significare l'accettazione di una valenza incidente del « soprannaturale » e del « trascendente ». Significa soltanto che quanto collettività accettano come « soprannaturale » e come « trascendente » va trattato in un atteggiamento metodologico non pregiudizialmente negativista.

### *Il superamento dell'impianto gramsciano*

Abbiamo affrontato, nella ricerca, elementi culturali solitamente designati come « subalterni », secondo una dicotomia « egemone-subalterno » che viene dal pensiero di Gramsci. L'intero impianto dell'interpretazione gramsciana, in questo settore, è entrato, per noi, in

crisi e si è esposto a una rilettura impegnata che qui possiamo appena accennare. Tutti gli studi demologici-religiosi in Italia sono restati paralizzati fino ad oggi all'interno della gabbia teorica gramsciana.

Intanto si avanzano qui alcuni rilievi: a) l'ipotesi gramsciana, in conseguenza della fase storico-teorica in cui si muoveva, non avanza la possibilità di applicazione della dialettica egemone-subalterno ad universi culturali diversi da quello occidentale di matrice semitico-indoeuropea, culminante nell'elaborazione filosofica dell'idealismo. Uno dei problemi proponibili è se la contraddizione classista è accertabile nel suo momento religioso anche in società diverse da quelle di radice occidentale; b) l'ipotesi gramsciana, pur così vivace nella demistificazione dei significati del folklore, si costituisce in un'alternativa conflittuale, allo stato non più accettabile. Gramsci, in sostanza, attribuisce valori positivi teoreticamente alla « concezione » o « visione » del mondo delle classi cosiddette egemoni, le quali avrebbero avuto la capacità e la possibilità storico-economica di elaborare sistemi interpretativi della realtà, legati ad una consequenzialità logico-epistemologica. Perciò questi sistemi (la dizione « concezioni » del mondo ha una sua storia semantica molto complessa che andrebbe chiarita) si oppongono a « concezioni » del mondo disgregate e amorfe, costituite da un coacervo di elementi residuali e diversi che non attingono il livello di chiarezza, immerse come sono nella sfera magmatica in cui si identificano « senso comune », « buon senso », « folklore », « religione », secondo definizioni fortemente contrastanti all'interno del testo gramsciano.

In realtà Gramsci recepiva, più o meno consapevolmente, la « perfezione » teoretica del mondo filosofico idealistico e post-idealistico e proponeva un'opposizione non verificabile e sperimentabile, quella fra « concezione » del mondo appartenente al mondo dei filosofi e « concezione » del mondo appartenente al mondo delle plebi e dell'uomo comune: l'una segnata da congruenze sistematiche, l'altra disgregata da incongruenze. Noi, che ci siamo mossi da decenni nella paralisi di questa interpretazione, abbiamo il dovere di chiederci se essa corrisponda al verisimile o al reale, secondo la nozione che di verisimile dà Tarsky.

Ritengo che la contrapposizione magmatico-chiaro, senso comune-scienza borghese, confusione approssimata-chiarzza storica, così come discende dalle pagine gramsciane sul folklore sia un inganno teorico dovuto ai tempi in cui Gramsci scrisse. Il mondo borghese, cui andrebbe attribuita un'elaborazione sistematica e conseguente della visione del mondo, non ha affatto raggiunto questo livello, che appar-

tiene, invece, alla filosofia pura come gioco logico-teorico. Il mondo borghese vive anch'esso e contemporaneamente sui versanti di un « logico » e di un « irrazionale », che costituirebbero, secondo Gramsci, la dimensione confusionale del solo mondo subalterno.

Basti pensare che il mondo borghese, immerso in un ateismo e in una irreligiosità radicali che regolano i processi di accumulazione dei beni, parallelamente ricorre a motivi religiosi (vedi DC) per salvaguardare le proprie strutture. Né è secondario, in questo caso, che le esplosioni più vistose di irrazionale e di caotico derivano dalle conflittualità della borghesia (per esempio il nazismo e il fascismo). Cosicché è da chiedersi se Gramsci, nella sua insistenza sulla contrapposizione sistematico-asistemico — corrispondente alla contrapposizione fra egemone e subalterno —, non abbia recepito un'immagine assolutamente falsa, che è quella di un'ideologia borghese congrua e razionale, contrapposta a un'ideologia subalterna irrazionale e asistemica.

### *I vissuti di classe*

L'anomia fondamentale dell'ipotesi di Gramsci sta nell'aver assunto a base del suo discorso sul folklore un rapporto fra due termini non commensurabili e non logicamente equivalenti. Egli ha contrapposto, sullo stesso piano di valutazioni comparative, una serie di teoresi (le concezioni filosofiche del mondo borghese) e una serie di vissuti pragmatici (le concezioni folkloriche subalterne). Ora il primo elemento (la serie delle concezioni teoretico-filosofiche) appartiene alla sfera di un'elaborazione culta; il secondo elemento si inserisce in un essere praticamente nelle diverse realtà culturali e nel viverle. Il fatto è che la borghesia e le classi dominanti non hanno mai realizzato il loro vivere pratico secondo le teoresi espresse nelle ideologie da loro proiettate, e che anche il loro vivere pratico si rappresenta come situazione gravida di contraddizioni e carica di residui che vanno dal più corposo al meno corposo.

Cosicché un enunciato oppositorio valido e corrispondente al verisimile è quello che riguarda, superando l'impatto gramsciano, la relazione: *vissuti* delle classi egemoni e *vissuti* delle classi subalterne, ambedue ben distanti dalla pura teoresi e l'uno diretto a strutturare storicamente, nelle sue contraddizioni e nei suoi-non sensi, l'esercizio violento del proprio potere, l'altro ad adattarsi a questo potere, a difendersi da esso o a soggiacervi.

La conseguenza critica è che l'espressione gramsciana « per defi-

nizione » (per definizione, cioè, le classi subalterne non possono avere concezioni del mondo sistematiche, organiche e congruenti) è un pregiudizio valutativo. Se esso si riferisce, come è realmente, alla sistematicità e organicità delle spiegazioni del reale, dovremmo dire che per « definizione » anche le classi egemoni non realizzano visioni del mondo coerenti e sistematiche. E, al contrario, dovremmo dire che le classi egemoni e quelle subalterne parallelamente realizzano, per definizione, « vissuti » o esperienze del reale che hanno momenti teorici legati alle singole esigenze strutturali e storiche e atte a giustificare e spiegare queste esigenze.

Una borghesia che esprime se medesima nelle forme dell'irrazionalismo romantico e postromantico, che assoggetta i dati religiosi ai suoi sistemi di gestione del potere, proietta sicuramente una concezione del mondo magmatica e caotica, la quale occasionalmente reperisce i suoi momenti teoreticamente chiari nei costrutti della filosofia culta o anche nell'economia come scienza borghese. Ma la medesima fenomenologia è rilevabile sul piano delle culture alternative o plebee. Anche in esse dal magma del vedere religiosamente o magicamente la realtà emerge occasionalmente una serie di dati razionalizzanti e congrui: per esempio a livello delle tecniche di lavoro rurale e artigianale, o a livello del creare storicamente categorie corrispondenti alle esigenze logiche della propria realtà.

Nel mondo mitico del culto cocullese di San Domenico abbiamo potuto verificare come una società originariamente pastorale ha categorizzato il proprio *Sitz im Leben* secondo schemi diversi da quelli appartenenti alla logica borghese. In quella società a struttura economica che si fonda sull'allevamento del bestiame di piccola taglia (pecore e capre) e che avverte la propria esposizione in termini di aggressione da parte del lupo, si rappresenta il mondo dicotomicamente: da un lato gli uomini, da un altro gli animali sottoclassificati in domestici e feroci, dicotomia che è un pensare congruamente in termini storici anche quando si risolve in un superamento individuato nella forza potente di un santo il quale opera, separatamente, sugli animali con un suo segno particolare (il ferro di mula) e sugli uomini con un segno diverso (il dente-reliquia).

### *Razionale e irrazionale*

Ma il risultato critico più conturbante che è venuto fuori da questi anni di lavoro sul campo (critico, si intende, sempre in confronto degli schemi metodologici gramsciani adottati) è altro. La conflittualità

egemone-subalterno, in ultima analisi, non riflette soltanto una relazione contraddittoria di ceti e classi, relazione dialetticamente implicata sulla cui validità non è da porsi alcun dubbio. Tale conflittualità eredita, proprio in dipendenza delle matrici culturali di Gramsci, un'altra relazione oppositoria, quella fra razionale (la « sistematicità » e « congruità » delle concezioni egemoni del mondo) e irrazionale (la caoticità e la stratificazione scomposta e plurima delle concezioni subalterne). Fra i due termini razionale-irrazionale sussisterebbero degli stadi teorici intermedi che rappresentano il conato dei subalterni ad accedere a chiarezza di coscienza, stadi che vanno dal buon senso (talvolta opposto al senso comune, negativamente inteso) all'« essere tutti filosofi », all'acquisto della filosofia della prassi come soluzione finale dello stato di prostrazione ideologica nella quale i subalterni si trovano.

Ora il rapporto razionale-irrazionale, con i suoi addentellati egemone-subalterno, appare fondato su una valutazione del reale fortemente condizionata da un filone di pensiero filosofico che, originatosi in Galileo, passa attraverso Kant e l'idealismo fino a Croce. Sono termini ancora accettabili dopo le esplosioni della psicoanalisi, delle psicologie del profondo, degli esistenzialismi, delle neopsichiatrie? Può essere ancora accettata l'immobilizzazione su una conflittualità che si risolve in gravi giudizi di valore, secondo i quali « irrazionale » diviene tutto ciò che, appartenendo ai vissuti, non accedendo a esplicazione matematica e formalistica, residua come passività del vivere storico e come autocancellazione della propria presenza nel limbo delle pure pulsioni istintuali e fisiologiche; e secondo i quali « razionale », corrispondente hegelianamente a « reale », è lo *status* liberato di una condizione umana affondante nel confuso?

Gramsci riflette in sé un pesante residuo culturocentrico e culto, dal quale, in Occidente, la scissione razionale-irrazionale si è originata, laddove l'esperienza sul campo ci insegna che le terminologie adottate e le categorie esplicative accettate crollano nell'impatto con il reale. Esse coprono una basilare scissione della personalità umana, anche collettivamente intesa, sia a livello egemone, sia a livello subalterno. In questa personalità (come, del resto, risulta chiaramente dalle concezioni che dell'uomo si fanno altre culture, quali, per esempio, quella ebraica e quella indiana) concorrono pulsioni indicate dal nostro lessico come « irrazionali » accanto a conati indicati dal nostro lessico come « razionali » o « razionalizzanti », in un'unità dialettica e coesiva dell'essere storicamente.

Quali sono le conseguenze pratiche in campo di ricerca antropo-

logico-religiosa? La schematizzazione riduttiva razionale-irrazionale (positivo-negativo) si infrange in una sua insufficienza a spiegare e a comprendere. Noi ci siamo trovati in presenza di vicende drammaticamente coinvolgenti, quali, per esempio, l'atteggiamento delle compagnie di pellegrini in partenza dai santuari di Cocullo e di Vallepietra, o quali la richiesta di grazie da parte di ammalati. Si creano climi emotivi, correnti partecipanti psicologicamente che sarebbe troppo facile spiegare ricorrendo ai riduzionismi delle ipotesi psicologiche o dello psicodramma. In queste soluzioni affermiamo, in sostanza, la nostra paura di imbatterci nel non-spiegabile, o meglio nel non-spiegabile sulla base delle ipotesi teoriche dalle quali si parte. Sono soluzioni che si configurano come veicoli di compensazione e di acquietamento del nostro disagio teorico. Il che, metodologicamente, significa che in materia di antropologia religiosa, nulla cedendo a suggestioni del soprannaturale e del trascendente, dobbiamo porci il problema di integrazioni teoriche che consentano di superare il binomio razionale-irrazionale, storicamente condizionato, e ci spieghino le fasi cerimoniali-rituali di totale e nuda esposizione dell'uomo in presenza delle potenze che egli si crea.

#### *Note bibliografiche*

La bibliografia sulla fenomenologia festiva subalterna è in notevole crescita in Italia. Una prima sintesi con tentativi di sistemazione è il numero speciale « L'irrazionale nel fenomeno religioso popolare » di *IDOC*, anno VIII, agosto-settembre 1977, con interventi di A. Nasti, R. Cipriani, M. de Spirito, A. M. di Nola, L. Abballe Catucci. Hanno contribuito all'interesse per tali fenomeni religiosi la ripubblicazione di alcune opere di E. de Martino, rilette criticamente nelle introduzioni (E. de Martino, *La terra del rimorso*; id., *Morte e pianto rituale nel mondo antico*). Un'interpretazione psicoanalitica e psicodinamica del Carnevale è data da A. Rossi, *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca, Roma, 1977. In riferimenti sintetici, l'analisi del dato festivo è oggi in Italia condotta su due direttrici: una di tono filologico-storicistico, che ha il suo esempio meno lontano e più rigoroso nelle ricerche di G. De Rosa (*Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Guida, Napoli, 1971); e l'altro di decise influenze antropologiche e, in alcuni casi, marxistiche (vedi, per es., i vari interventi e scritti di L. M. Lombardi Satriani; di V. Lanternari, soprattutto in *Religioni primitive e religione popolare*, Bulzoni, Roma, 1975; A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari, 1971). Un'analisi minuta di una serie di contesti festivi abruzzesi, su campioni rilevati sul campo, è in A. M. di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, 1976. Un'informazione critica sulle ricerche è in C. Prandi, *Religione e classi subalterne*, Coines, Roma, 1977. Documenti antologici sui significati della festa sono in F. Jesi, *La Festa*, Rosenberg e Sellier, 1977. Un convegno internazionale sui valori della festa si è tenuto a Montecatini Terme, con contributi di numerosi specialisti, dal 27 al 29 ottobre 1978. Va osservato, in sede di riferimenti bibliografici, il disinteresse quasi totale a questi fenomeni popolari da parte del PCI e del PSI.



## 2. Sud e religiosità popolare \*

di Roberto Cipriani

## Premessa

È persino superfluo ricordare, in questa sede, come qualunque fenomeno religioso o sociale *tout-court* non possa leggersi a prescindere da un suo adeguato inquadramento nel più ampio contesto da cui emerge<sup>1</sup>. Quando poi si parla di religiosità popolare nel sud viene sottolineato il triplice riferimento alla religione, al popolo, al sud. Ma questi ultimi tre termini restano semplicemente convenzionali, giacché non è possibile *a priori* definire che cosa sul piano sociologico sia la religione (e dunque la religiosità come sua manifestazione), che cosa possa qualificarsi come popolare (con un arco che presumibilmente va dal sottoproletariato sino alla piccola borghesia), quali zone geografiche infine possano rientrare in una ipotetica area meridionale (i cui limiti sono difficilmente individuabili e non corrispondono per esempio a quelli stabiliti per legge al momento dell'istituzione della Cassa per il Mezzogiorno); del resto aspetti tipici rilevabili nelle regioni del sud sono facilmente reperibili anche in altri ambiti: nelle periferie delle aree metropolitane del nord Italia, nelle cosiddette zone depresse del centro-nord, nelle piccole città come negli ambienti rurali del settentrione.

## Fraindimententi e pregiudizi

Di fronte alla religiosità popolare meridionale sono frequenti i fraindimententi ed i pregiudizi che ottendono qualsiasi analisi dei fenomeni

\* Questo saggio, in parte rielaborato, è tratto dagli Atti del Convegno Internazionale sul fenomeno antoniano (Padova, giugno 1976), già pubblicati in *Il Santo*, 2-3, 1976, pp. 427-437.

<sup>1</sup> Non si vuole per questo indulgere a certe generalizzazioni da determinismo ambientale care a Gabriel Le Bras (cfr. *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1969).

sociali. Innanzitutto è comune il giudizio previo di valore, che induce a qualificare talune manifestazioni come arcaiche, primordiali, barbariche, pagane, banali, medievali, retrograde, reazionarie. Per altro verso non è meno diffuso, in tempi recenti, il tentativo di vedere comunque e sempre carica di significato contestativo ogni espressione religiosa a livello popolare: si tratta anche in questo caso di una evidente manipolazione pseudo-culturale che sfocia in un populismo deterioro<sup>2</sup>. E tuttavia è innegabile una diversificazione della religiosità convenzionalmente definita popolare rispetto a quella cosiddetta ufficiale, promossa e sostenuta in Italia soprattutto dalla gerarchia cattolica, dal magistero ecclesiastico, le cui preoccupazioni talora sono volte a « purificare » dallo « spurio » certe devozioni peculiari della pietà popolare ma in altri casi tendono ad una esaltazione della « fede genuina e spontanea » del popolo cristiano. E tutto ciò avviene entro schemi analitici ed operativi che ignorano, se anche non disprezzano gli apporti più qualificati delle scienze umane e sociali.

## La carenza di ricerche

Vero è che sino ad oggi mancano ancora ricerche ampie, complete, rappresentative e scientificamente corrette, che siano in grado di delineare le tendenze emergenti dal vissuto religioso del popolo meridionale. E, per esempio, a proposito del fenomeno religioso-popolare antoniano, gli stessi risultati del sondaggio esplorativo sulla devozione al Santo<sup>3</sup> si limitano ad un esame della pratica cultuale che non aiuta molto a comprendere quelle che sono le peculiarità del comportamento religioso fra le popolazioni meridionali (il che peraltro non rientrava

<sup>2</sup> Di tale pericolo è ben avvertito anche Luigi Maria Lombardi Satriani, teorizzatore dei livelli contestativi del folklore. Egli parlando della cultura di contestazione ammonisce che « essa si presterebbe, anche se suo malgrado, a legittimare grossi equivoci...», ove venisse assunta acriticamente quale etichetta da apporre *a priori* a qualsiasi prodotto culturale o manifestazione della classe subalterna » (*Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Guaraldi, Rimini, 1974, p. 130). Sulla stessa linea si pone Vittorio Lanternari, pur prendendo le distanze da Lombardi Satriani nel valutare il folklore come « cultura di contestazione »: « tale modulo interpretativo è stato, e viene tuttora applicato troppo spesso e acriticamente a mio avviso, a qualsiasi manifestazione di folklore senza — di fatto — discernere articolatamente le diverse graduazioni del rapporto fra vecchio e nuovo, tra contestazione e innovazione... » (*Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli, 1976, pp. 108-109).

<sup>3</sup> Cfr. il contributo di P. Giurati in *Il Santo*, 2-5, 1976.

negli intenti della ricerca). Dunque ancora una volta lo stereotipo di un sud magico-sacrale non ha potuto trovare una puntuale verifica/falsifica, sia pure problematica; e restano inesplorate, senza una precisa interpretazione scientifica, alcune modalità di esplicitazione religiosa (rintracciabili anche nel sud) quali il miracolismo antoniano, il patronato del santo nel far ritrovare oggetti smarriti, l'attribuzione di un numero esatto di grazie (tredici) al medesimo canonizzato, l'usanza di far indossare degli « abitini » monacali a bimbi considerati miracolati o bisognosi di un particolare aiuto dal taumaturgo di Padova.

Pure sulle dimensioni diffuse del fenomeno antoniano nel meridione, a livello popolare, sono ancora da effettuare ricerche attente che evitino di approdare a categorie troppo estese come quelle dell'indifferenza e del magico-sacrale<sup>4</sup> dietro le quali indubbiamente operano motivazioni assai diverse e rese ancor più latenti quando ci si precluda un approccio più approfondito.

#### *La ricerca come osservazione partecipante*

Il maggior approfondimento è perseguibile, fra l'altro, con ricerche fondate di preferenza sulla cosiddetta « osservazione partecipante », che proprio nell'analisi di un fenomeno abbastanza complesso ed interiorizzato come quello religioso riesce a supplire ai difetti metodologico-tecnici delle interviste con questionario (interferenza del somministratore, differenze di approccio fra gli intervistatori, manipolazione nella quantificazione delle risposte pre-codificate, ecc.). Per di più l'osservazione partecipante, per quanto tenuta a freno dal rigore scientifico (pena la vanificazione dell'indagine), consente di operare nella realtà indagata un intervento conoscitivo-partecipante reso altrimenti impossibile dalla frammentarietà ed estemporaneità di una serie di interviste finalizzate ad una semplice raccolta di dati, da utilizzare magari solo per scopi accademici e/o editoriali.

Con questo non si vuol negare l'influenza nel sociale dovuta alla conoscenza *tout court* ed alla comunicazione « allargata » dei dati acquisiti e delle relative interpretazioni. Sta di fatto però che una osser-

vazione partecipante rispettosa sempre della autonomia e della capacità dei singoli, ma anche promotrice di autoconsapevolezza critica, giunge ad applicazioni più dirette ed immediate del contributo scientifico, la cui verifica non si riduca ad un'elaborazione cibernetica ma si fondi su una sorta di *feed-back*, cioè di autocontrollo della chiave interpretativa dei fenomeni, condotto attraverso un riesame dei risultati provvisori della ricerca da parte degli stessi protagonisti coinvolti nell'indagine. Pertanto l'iter di sviluppo di una ricerca sulla religiosità popolare (ma anche su altri aspetti di rilevanza sociale) dovrebbe partire da un'ipotesi di lavoro desunta da un primo approccio con quanti vivono in prima persona la realtà che interessa il ricercatore (o i ricercatori), proseguire con una lunga fase di osservazione partecipante, concludersi con un'ermeneutica del fenomeno, ricostruito con consapevolezza critica sia dai ricercatori che da quanti sono stati interessati dall'indagine e durante il suo svolgimento e dopo. Questo rapido accenno alla verifica di *feed-back* può essere qui sufficiente, ma la proposta comporterebbe ben altro spazio di trattazione che non il presente. In particolare andrebbe considerata tutta la complessa questione della neutralità da mantenere nel corso della ricerca, dei condizionamenti ideologici presenti nei ricercatori, delle strumentalizzazioni possibili, delle manipolazioni cattivanti, delle mediazioni consolatorie.

#### *Religiosità popolare e cattolicesimo ufficiale*

A questo punto però diventa necessaria una chiarificazione preliminare, in pratica una delineaazione dell'ipotesi orientatrice che si assume per la disamina della religiosità popolare. Questa, nella sua articolata presenza (nel sud ma anche altrove), appare oggettivamente quale insieme di momenti diversificati, « altri » da quella che è la religiosità ispirata al modello ufficiale del cattolicesimo in Italia. La religione-di-popolo si estrinseca in forme più o meno estranee rispetto al sistema comportamentale ritenuto ortodosso e legittimo dalla gerarchia ecclesiastica. A volte si registrano commistioni evidenti, a volte la separazione formale dalla religione-di-chiesa è pressoché netta. In qualche caso si giunge ad una forte consapevolezza dell'alternativa rappresentata da una religiosità sentita come contestazione dei modelli egemoni cattolici. In definitiva è ipotizzabile una alterità della religiosità popolare scandita lungo il *continuum* che va da un massimo di in-

<sup>4</sup> In Italia gli indifferenti in materia religiosa sarebbero il 55 per cento di tutta la popolazione, ma nel sud il 24 per cento. Invece gli aderenti al mondo magico-sacrale sarebbero in tutta Italia il 20 per cento e nel meridione il 56 per cento. Cfr. S. Burgalassi, *Le cristianità nascoste*, Dehoniane, Bologna, 1970, p. 244.

consapevolezza (con assenza di vere e proprie istanze contestative) sino ad un massimo di capacità critica (con una forte carica di dissenso). In linea teorica è dunque prevedibile che quando manchi una avvertenza convinta delle reali dinamiche socio-culturali ed economiche sia rilevabile un tipo di religiosità ridotta entro schemi magico-sacrali di rassegnazione, superstizione, conservazione; quando invece il dato socio-politico emerga dalla narcosi secolare cui le classi popolari sono state condannate allora la religiosità assurge a livelli contestativi, definibili senz'altro di protesta e non sostitutivi di essa<sup>5</sup>.

### *Religione e classi sociali*

C'è poi da chiedersi fino a che punto sia giustificato l'appellativo di popolare assegnato a particolari espressioni di natura religiosa. In concreto è da specificare quali classi sociali rientrino nell'accezione di popolo. In via di prima approssimazione è dato considerare come popolari tutte le classi che si è soliti definire sottoproletariato, proletariato, semiproletariato, proletariato marginale. Ma sarebbe da annoverare fra le classi subalterne pure la piccola borghesia dipendente, al di là delle distinzioni operate da quanti la definiscono classe media<sup>6</sup> senza tener presente la situazione di dipendenza e di subalternità che la accomuna alle classi non egemoni<sup>7</sup>. A questi livelli, in cui latita il potere economico tipico della borghesia autonoma, di solito si verifica un ricorso ad un potere visto come non dannoso, quello dei santi, la cui azione è pensata abbastanza efficace per risolvere problemi esistenziali. Dunque, di fronte ad un potere socio-politico che non risponde alle esigenze della base popolare, si impianta un sostituto funzionale che opera a livello sentimentale: se la risposta delle autorità civili è carente quella dei santi sembra essere meno deludente giacché travalica le semplici possibilità umane. Così la pressione postulativa anziché essere veicolata verso l'obiettivo reale trasmigra verso altri lidi, dove l'approdo appare più facile e più consolatorio. Oltre-

<sup>5</sup> Per le differenziazioni tra religiosità popolare come protesta e quella di protesta cfr. A. M. Cirese, *Intellettuai, folklore, istinto di classe*, Einaudi, Torino, 1976, p. 116.

<sup>6</sup> Cfr. P. Sylos Labini, *Saggio sulle classi sociali*, Laterza, Bari, 1975, pp. 24-5.

<sup>7</sup> Per una posizione diversa da quella di Sylos Labini cfr. F. Ferrarotti, *Una sociologia alternativa*, De Donato, Bari, 1972, in particolare pp. 142-175, dove si parla fra l'altro della proletarianizzazione delle categorie impiegatizie.

tutto l'insistenza peroratoria nei confronti dei santi risulta meno pericolosa di quella contestativo-rivoluzionaria delle sommosse popolari, delle occupazioni di case e fabbriche, dei blocchi stradali, degli scioperi ad oltranza. Quando s'invocano i santi non c'è il rischio che arrivi la polizia o che si finisca in galera, sotto processo. Così pure, per esempio, quando le classi popolari non possono permettersi i ricoveri in cliniche specializzate, onde sperare in possibili guarigioni da malattie, esse sono costrette a rivolgersi ad un santo taumaturgo come Antonio di Padova, il quale — per di più — non pretende parcelle esose e proibitive, dato che la sua « ricompensa » è stabilita dagli stessi utenti del suo intervento: le offerte sono in qualche misura libere e spontanee, certo non iugulatorie<sup>8</sup>.

### *Magia, religione, chiesa*

Salvo rare eccezioni la religiosità popolare non è colta nella sua reale portata, né dalla gerarchia né dal clero. Gli stessi gruppi detti del dissenso non hanno sinora compreso sino in fondo il valore dei comportamenti religiosi popolari.

In verità la chiesa in varie forme ha favorito nel passato l'affermarsi ed il diffondersi di una religiosità magico-sacra-miracolistica, presa in prestito per alcuni versi da preesistenti filoni pagani e per altri versi da caratteri culturali assai pervasivi e quasi onnipresenti (si pensi ai culti esoterici). Oggi, in alcuni contesti, si sta tentando da parte della gerarchia ecclesiastica di sradicare talune espressioni giudicate eccessive, fuori luogo ed anacronistiche. Ciononostante la religiosità popolare non perde di vigore, anzi quanto più è repressa tanto più pare ritrovare nuova linfa per sopravvivere.

Com'è possibile il permanere o la reviviscenza di modelli culturali e comportamentali che in genere un osservatore esterno è portato a definire irrazionali? Si tratta probabilmente di una delle poche vie d'uscita rimaste alle classi subalterne per sottrarsi ad una condizione di assoluta dipendenza socio-culturale, oltre che economica.

La chiesa ufficiale dal canto suo, lo si nota, non indica altra strada

<sup>8</sup> A tal proposito non si deve dimenticare però la cosiddetta industria del miracolo, che dà luogo a manipolazioni e strumentalizzazioni macroscopiche come quelle evidenziate da Giuseppe De Lutiis (cfr. *L'industria del santino*, Guaraldi, Rimini, 1973).

che quella di un sentimentalismo psicologizzante, a dimensione individuale: per migliorare la società occorre cambiare innanzitutto se stessi. In tal modo, pur non svolgendo un'azione politica diretta e qualificata, la religione-di-chiesa è comunque di fatto favorevole ad una linea politica: quella della conservazione.

Del resto l'istituzione ecclesiastica è in grado di monopolizzare « a suo uso e consumo » la stessa religiosità popolare spesso confusa e compresente in quella ufficiale e approvata delle feste, dei pellegrinaggi, dei culti più o meno canonici.

L'analisi sociologica della religione popolare resterebbe però assai limitata e fuorviante se guardasse solo alle manifestazioni di tipo ortodosso-istituzionale. C'è tutto un settore assai esteso (che va dall'ambito familiare a quello lavorativo, dal tempo libero all'educazione dei figli) in cui è dato verificare vari momenti extra-liturgici che si diversificano sostanzialmente dal culto approvato ufficialmente.

#### *La ricerca tra storia e sociologia*

In genere per un approccio al vissuto religioso popolare non sono sufficienti i tradizionali strumenti d'indagine (questionari e interviste); è invece per mezzo dell'osservazione partecipante, come si è detto, o almeno attraverso una raccolta sistematica di « storie di vita », che diventa più coerente la disamina e più attendibile l'interpretazione sociologica della religione-di-popolo.

Allo stesso modo nessun tentativo di ricerca è da considerare esente da deformazioni e falsificazioni se manca una preliminare indagine storica. Da noi in Italia questo tipo di attenzione non ha una buona tradizione e solo di recente, grazie soprattutto ad alcuni contatti con esperienze transalpine, ha cominciato a dare alcuni frutti<sup>9</sup>.

In verità, anche negli studi storici che si mostrano più avvertiti nei confronti dell'indagine di tipo sociologico, il rapporto tra religiosità

<sup>9</sup> Il filone delle ricerche storiche socio-religiose è rintracciabile specialmente nei contributi di Gabriele De Rosa (cfr. *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Guida, Napoli, 1971) e della rivista da lui diretta, *Ricerche di storia sociale e religiosa*. Per l'apporto francese basterà citare Michel de Certeau (cfr. per es., « L'histoire religieuse du XVIIe siècle. Problèmes de méthodes », *Recherches de science religieuse*, LVII, 1969, pp. 251-50) e Jean Delumeau (cfr. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Puf, Paris, 1971; ed. it. *Il cattolicesimo dal XVI al XVII secolo*, Mursia, Milano, 1976). Significativa e stimolante è pure la recente raccolta di saggi di Mario Rosa, *Religione e società nel mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, De Donato, Bari, 1976.

e classi sociali è probabilmente tra i più trascurati o messi in ombra. Eppure questo tema più che fuorviante è quanto mai strategico. E nel caso della religiosità popolare obliterare il fattore classe sociale significa rinunciare ad ogni scientificità. Né d'altra parte è lecito fare del populismo, sia pure ammantato del titolo di scienza, considerando progressivo, contestatario, rivoluzionario ovunque ed in ogni tempo il comportamento religioso delle classi popolari, che non di rado si manifestano regressive e disponibili a soluzioni reazionarie. Senza, con questo, voler indulgere in facili giudizi di valore, da cui è bene salvaguardarsi, è necessario però disporsi alla ricerca superando sia la animosità del partito preso sia l'imperturbabilità fasulla dello scienziato che si autodefinisce neutrale.

La religiosità popolare è qualcosa che di per sé si mostra come diverso, non conforme al modello ufficiale-canonico-ortodosso. Essa dunque non va vista e giudicata sulla base di categorie confessionali o di categorie ideologico-politiche prefissate, col rischio pertanto di classificarla entro schemi logici e mentali che scaturiscono dal soggettivo senza il debito confronto con l'oggetto di analisi. La reale dinamica dell'espressività religiosa popolare sfuggirebbe a chi ritenesse rivoluzionaria — in termini di lotta di classe — solamente la classe operaia. Come sfuggirebbe a chi privilegiasse l'apporto protestatario delle masse urbane, bendandosi perciò gli occhi dinanzi ai moti ed alle manifestazioni originali della cultura contadina<sup>10</sup>.

#### *La tentazione demiurgica*

Vi è poi un'altra tentazione ricorrente che porta l'intellettuale, lo scienziato sociale a ritenersi un nuovo demiurgo in grado di risolvere da solo, con l'onnipotenza della sua scienza, le questioni nodali presenti nel mondo della religiosità popolare. Si pretende, in pratica, di fare una ricerca-intervento, che poi però fallisce proprio perché è più volta all'operatività *tout court* che all'analisi scientifica, la quale riesce tanto più valida quanto più non mira immediatamente al risultato politico del ribaltamento di una situazione senza che questa sia previa-

<sup>10</sup> Cfr. P. De Angelis, F. Faeta, M. Malabotti, S. Piermarini, *Sfruttamento e subalternità nel mondo contadino meridionale*, Savelli, Roma, 1975. Il volumetto, in larga misura basato su foto e testi della realtà contadina, è uno dei pochi esempi di raccolte che trascendono il semplice erudizionismo estetico-letterario, dominante da tempo nel campo della storia delle tradizioni popolari.

mente analizzata. Non che la ricerca debba essere un semplice fatto di cultura accademico-intellettuale, essa ha però bisogno di proteggersi da un immediatismo deterioro proprio in vista di una successiva, più efficace, eventuale azione che inneschi i meccanismi del mutamento. Del resto non è pensabile un piano di cambiamento al di sopra ed alle spalle dei protagonisti stessi. È infatti determinante la partecipazione impegnata di quanti sono coinvolti nella dinamica del cambio; il che è provato dal fallimento di tante operazioni verticistiche. Se si vuole è preferibile una sorta di maieutica, cioè di creazione dall'interno, ontogenetica, anziché demiurgica e imposta dall'alto di un autoritarismo velleitario.

### *La religiosità popolare come residuo*

Neppure l'atteggiamento di superiorità culturale giova ad una corretta operazione scientifica. La religiosità popolare non è un residuo del passato, come molti frettolosamente la definiscono e di fatto la considerano. Intanto non si tratta di un semplice residuo, quasi un pezzo da museo o un oggetto ormai inservibile e degno solo di una morbosa curiosità da sfruttare — come spesso avviene — per fini turistici e consumistici<sup>11</sup>. La religiosità popolare è qualcosa di vivo e di attuale già per il fatto stesso che essa è pur sempre un vissuto di contemporanei la cui vitalità culturale (oltre che fisica) è indiscutibile, anche se minacciata e sopraffatta dai nuovi modelli dominanti, che mirano ad abbattere i vecchi idoli per sostituirli con altri, in un processo di sfruttamento che non ha soluzione di continuità, mosso com'è da interessi economici di chiara marca capitalistica e antipopolare. È facile dunque, in un avvicinarsi caotico di mode e di crisi economiche e culturali, una perdita di identità e di capacità critica che comporta l'impossibilità di cogliere il senso latente, le intenzioni riposte, il valore di un fenomeno — pur esso complesso — quale la religione-di-popolo, che come parte rilevante nel quadro della cultura meridionale (ma anche nazionale) ha un suo peso determinante, specialmente qualora si consideri che religiosità popolare, questione cattolica in Italia e questione meridionale hanno molti punti di contatto<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Si veda quanto scrive Luigi Maria Lombardi Satriani (cfr. *Folklore e profito*, Guaraldi, Firenze, 1973).

<sup>12</sup> Rimando per questo all'esemplificazione contenuta in AA.VV., *Religione e politica*, Coines, Roma, 1976 (cfr. in particolare R. Cipriani, « La religiosità popolare in Italia: due ricerche su magia e politica nel mezzogiorno », pp. 61-78).

Per quanto si voglia parlare di residui del passato taluni gesti e determinate modalità popolar-religiose hanno un loro *status* attuale, che si radica in momenti precedenti e continua tuttavia a germogliare ricevendo vita e linfa dal nucleo originario. Però questo processo di contatto permanente tra passato e presente si ripete all'infinito in ogni manifestazione sociale, per cui nulla e nessuno sono solamente dei dati di fatto del presente senza essere altresì un risultato della loro condizione pregressa. Ci sarebbe qui da tirare in ballo la dibattuta *querelle* dei rapporti tra passato e presente, tra storia e sociologia. A volte il pregiudizio verso la cultura popolare nasce proprio dalla scarsa sensibilità storica di molti sociologi e dalla altrettanto carente intelligenza sociologica di tanti storici.

La religiosità popolare del resto non si presenta dicotomizzata nel suo aspetto di « residualità » da una parte e nel suo aspetto di attualità dall'altra. Essa, come tutti i fenomeni sociali, ha una sua globalità che va analizzata come tale nel suo insieme di riti, tradizioni, sentimenti, credenze, usi, espressioni, giammai enumerabili e descrivibili nel novero di una serie di bizzarrie, curiosità, eccentricità, anormalità. Il porsi tipico di un individuo a livello religioso è da ricollegare in ogni caso all'ambiente in cui egli opera, alla particolare società in cui vive, alla sua condizione di classe: a questa operazione di riferimento vincolante non può sottrarsi lo scienziato sociale, se non vuole rischiare la vanificazione del suo approccio. I condizionamenti storici del resto influiscono a tal punto sui protagonisti del vissuto popolar-religioso che non è facile una immediata autocomprensione del proprio modo di sentire il fatto religioso. D'altra parte però lo scienziato sociale quand'anche sappia dare una lettura corretta del fenomeno non giunge mai a viverlo in maniera profonda e completa: lo conosce ma non vi partecipa e dunque è presumibile che la sua intelligenza del fatto sia difettiva. Ancora una volta si dimostrerebbe che, in casi così particolari e complicati, l'unica analisi accettabile e sufficientemente credibile sia — giova ribadirlo — quella derivante da un'osservazione partecipante, che portata alle estreme conseguenze di un coinvolgimento totale del ricercatore faciliterebbe oltretutto anche l'autocomprensione da parte di quanti vivono direttamente l'esperienza della religiosità popolare. In tal caso però occorre una duplice attenzione: innanzitutto nel non cedere alle lusinghe del populismo e/o della demagogia; e poi nello sforzarsi di recuperare il massimo di serenità possibile, per riconsiderare il fenomeno esaminato al di là dei richiami emotivi di approvazione/disapprovazione, accettazione/rifiuto. Gli accorgimenti metodologici da usare sono ben noti agli scienziati sociali:

dalla dichiarazione esplicita e dettagliata dei propri orientamenti di valore fino alla verifica pluripartecipata.

### *La religiosità popolare come « alterità »*

Che la religiosità popolare di fatto si contrapponga o comunque sia diversa da quella ufficiale ed ecclesiastica non sembra negabile. Altrettanto innegabile è la presenza — in casi ben individuabili — di un carattere oppositivo, di un dissenso (magari implicito) verso la religione-di-chiesa. L'eterodossia del religioso-popolare ha spiccate caratteristiche di classe, che però non sempre corrispondono ad una valenza progressivo-protestataria di rivalsa per l'esclusione subita rispetto alla cultura ufficiale, ai suoi modelli intellettuali, alle sue egemonie. È in questo quadro che la richiesta di grazia al taumaturgo Antonio di Padova altro non rappresenta se non la negazione della medicina ufficiale, che lungi dall'essere un servizio sociale sussiste a beneficio soprattutto delle classi privilegiate. Più spesso il rifiuto generalizzato di realtà considerate estranee al mondo popolare (il potere politico-confessionale, la liturgia ufficiale, le strutture ecclesiastiche) è operante, nonostante una sostanziale inconsapevolezza dei meccanismi che le muovono. Non mancano però fasce più consapevoli di contadini, operai, piccoli borghesi dipendenti, che reagiscono alla continua emarginazione perpetrata nei loro confronti. Altri ancora non hanno questa forza e cedono alla rassegnazione, che si accompagna in termini freudiani alla coscienza dell'irrilevanza e dell'impotenza dell'individuo afflitto per di più da una grave crisi di identità, in un contesto sociale largamente massificato ed alienante.

### *Il revival religioso-popolare*

Neppure il recente *revival* di espressioni popolar-religiose riesce gratificante per i protagonisti stessi del fenomeno, ancora una volta sfruttati per fini estranei ai loro interessi di persone culturalmente emarginate e riscoperte solo per un vezzo passeggero di moda.

Non desta peraltro meraviglia che in questa reviviscenza forzata del religioso-popolare si confondano sovente i connotati della cultura contadina<sup>13</sup> con quelli della cultura urbana e si perdano di vista le valenze reali di un'alterità imposta dalla cultura dominante, che trasmette nelle classi subalterne valori e modelli che di fatto risultano

funzionali al mantenimento dello *status quo*: rassegnazione, fatalismo, provincialismo, accettazione, rispetto dell'autorità, pessimismo.

### *Il caso del fenomeno antoniano*

Di solito, in caso di malattia grave, a chi non ha denaro sufficiente per un ricovero in cliniche private o all'estero e/o per cure molto costose non resta altro da fare che ricorrere al santo taumaturgo, la cui devozione è stimolata e ravvivata da strumenti specificamente allestiti per le classi subalterne: stampe popolari, immaginette sacre, oggetti-ricordo che sono imperfetti-futili-fragili.

Cionondimeno la figura di Antonio di Padova può assurgere a simbolo di rivendicazione, quasi costituire l'ideale significativo dell'esigenza di un cambiamento nella società. Si pensi alla funzione latente nella raccolta e nella redistribuzione del pane di sant'Antonio: si constata la diffusa ingiustizia che non consente a tutti di avere il necessario per vivere e perciò si tenta di porvi rimedio attingendo da più parti, per poi ridare ai meno abbienti quanto in realtà è stato loro sottratto. Il desiderio sotteso è quello di una società diversa, che in qualche modo si concretizza nel momento della ripartizione ai più poveri. Ciò però è appena un palliativo, giacché è da considerare non già la sola funzione latente nella tradizione del pane di sant'Antonio quanto il suo effetto reale, al di là della semplice gratificazione alimentare contingente. In realtà ogni beneficenza di questo tipo è giustamente una fittizia e momentanea riassegnazione della ricchezza (si fa per dire), non va alle radici dell'ingiustizia, conserva lo *status quo* ed anzi lo giustifica o piuttosto lo consolida. In tal modo l'obiettivo prefissato (una società più giusta) non viene affatto raggiunto, anzi si allontana ancor più.

Sempre a proposito di Antonio di Padova sarebbe pure interessante poter verificare nell'ambito della religiosità popolare quali differenze sussistano tra il modello ufficiale di questo santo creato dalla chiesa istituzionale e la rielaborazione dello stesso modello a livello di classi subalterne. Questa ricerca, con la sua ipotesi specifica, aiuterebbe forse ad abbattere molti pregiudizi relativi alla religiosità popolare, ritenuta erroneamente un fenomeno prettamente meridionale, piuttosto legato

<sup>13</sup> Si legga su questo aspetto l'eccellente lavoro di Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, 1976.

a reminiscenze del passato, con forme più alienanti e rassegnate in ambienti rurali e più contestative ed oppositive in ambienti urbani. L'indagine sarebbe da condurre sia nelle località del sud che in quelle del nord, in Italia e all'estero, con peculiare cura per i paesi di emigrazione e di immigrazione (onde verificare la persistenza dei sistemi religiosi di riferimento). I risultati della ricerca potrebbero dare una risposta attendibile all'interrogativo sul futuro della stessa religiosità popolare.

### *Conclusione*

Sta di fatto in ogni caso che sarà sempre la base popolare a decidere come, quando e se rifiutare il proprio modo di vivere il dato religioso. La tendenza in atto pare essere quella di una maggiore coscienza, che porta alla scoperta e — per quanto possibile — al superamento della condizione di oppressione. Lo scienziato sociale dinanzi a tale dinamica non può più limitarsi ad un semplice rispetto dell'alterità insita nel popolar-religioso, il che contribuirebbe a lasciare tuttavia intatte le condizioni di subalternità; egli è invitato a farsi partecipe-promotore di una crescita divenuta ormai improcrastinabile. Ogni soluzione diversa significherebbe ignorare un dato ormai acquisito e più volte ribadito: « nella religiosità popolare si è vivi, ma condannati ».

### 3. Cultura popolare e ideologia. Religiosità popolare in Campania

*di Tullio Tentori*

#### *Premessa*

Ogni anno, il lunedì di Pasqua, giungono a S. Anastasia da Napoli e dall'area vesuviana migliaia di pellegrini per partecipare alla festa della Madonna venerata nel santuario di S. Maria dell'Arco. I protagonisti della festa sono i *fujenti* (quelli che corrono) o *vattienti* (quelli che battono). Nel 1977 i *fujenti* sono stati 21.351 (nel 1972 — anno in cui ho partecipato da osservatore all'avvenimento — erano stati circa 25.000).

I *fujenti*, nella loro divisa bianca con una fascia a bandoliera azzurra, giungono in gruppi. I gruppi si chiamano « paranze » (termine marinaro) o « compagnie » (termine militare) e sono organizzati, nel paese o nel quartiere, sia stabilmente con una propria sede fissa, sia occasionalmente in vista della Pasqua. I gruppi permanenti, oltre il fine culturale legato alla preparazione del pellegrinaggio, hanno scopi associativi-ricreativi vari.

Nel 1977 i gruppi giunti al santuario sono stati 238 dei quali 94 organizzati stabilmente e con una propria sede. 216 gruppi sono giunti a piedi e, di questi, ben 80 a piedi nudi, secondo il rito tradizionale (ormai la maggior parte dei *fujenti* portano calzette di lana bianca, che tolgono prima di entrare in chiesa). Gli altri hanno usato automezzi, lasciati poi a qualche chilometro di distanza dal tempio.

Ogni gruppo porta alla Madonna offerte in denaro (banconote appese alle bandiere), ceri (nel 1977 ne sono stati contati 12.887), *ex voto*, trofei portati a spalle.

#### *Il culto*

Le « paranze » o « compagnie » partono all'alba dal luogo di residenza. Prima sostano in chiesa. Lungo il percorso, poi, i pellegrini si fermano in devozione alle edicole sacre che fiancheggiano la strada.

In prossimità del santuario il passo si fa più svelto e l'eccitazione aumenta. Sullo stradone di accesso alla chiesa, infine, il gruppo prende il suo posto in fila, in attesa del turno di entrata. I *fujenti* aspettano cantando, urlando, invocando. La banda fa da accompagnamento.

Al momento dell'ingresso in chiesa ogni compagnia si riordina al comando del capo. Poi inizia il rito: per tre volte il gruppo avanza e per tre volte torna indietro a passi quasi di danza (dinamica che richiama un simbolismo sessuale). Poi, compatto, entra in chiesa. Da questo momento gli ordini del capo non sono più rispettati. Ognuno s'affretta, corre, s'inginocchia, invoca la Madonna, grida. C'è chi si getta a terra in un impatto violento del corpo sul pavimento: qui rimane rigido o si dimena in stato convulsivo. In quest'ultimo caso intervengono prontamente cinque uomini a prendere il *fujente* per le gambe, le braccia e la testa, e lo portano via. Capita talvolta che chi cade abbia sulle spalle un bambino. Anche questa evenienza è controllata: qualcuno è sempre pronto ad afferrare il piccolo e ad evitargli il peggio. I colpiti da collasso o da eccitazione psico-motoria sono portati in un pronto soccorso allestito nelle vicinanze. Qui sostano qualche minuto su lettini da campo, poi si riprendono, si asciugano il sudore e tornano a unirsi alla folla. Nel 1977 sono state registrate al pronto soccorso 525 presenze.

I pellegrini che non cadono, per malore, sostano in ginocchio davanti l'altare maggiore, implorano ad alta voce la Madonna e depongono le loro offerte (ceri, fiori, oggetti, quadretti votivi). Le oblazioni in denaro sono invece depositate alla tesoreria del santuario. In cambio la « paranza » riceve piccoli « ricordi » religiosi (rosari, statuette, immagini sacre). Fino a non molto tempo fa il gruppo offerente non doveva contare la somma versata. Oggi si fa il conto per avere in cambio una adeguata quantità di oggetti sacri.

Quanto ai quadretti votivi, c'è da annotare che quelli appesi alle pareti della chiesa e dei vari ambienti annessi descrivono « grazie » ricevute da fedeli che appartengono quasi sempre alle classi subalterne. Questo dato è confermato anche per il passato da elenchi di offerte riportati in un vecchio manoscritto dell'archivio del santuario.

Il tempo di sosta avanti l'altare maggiore è stabilito dai dirigenti del circolo, aiutati dal clero. Questo tempo è molto breve per ciascun pellegrino, ma tutti sembrano rispettoso. L'osservanza della disciplina di gruppo e l'abitudine alla sottomissione prevalgono sul desiderio di avere per sé, nel rapporto con l'immagine della Madonna, uno spazio devozionale soddisfacente.

Spesso i pellegrini, consumata la festa collettiva attorno al San-

tuario della Madonna dell'Arco, continuano, nei villaggi e nei quartieri di residenza, a stare insieme prolungando il momento euforico conviviale e dandosi alle danze. Secondo il musicologo Roberto De Simone quelle danze esprimono temi di violenta aggressività con una forte carica sessuale.

### *L'origine del culto*

Gli storici risalgono alle origini del culto di S. Maria dell'Arco prendendo le mosse dal 1450 e utilizzando dati della tradizione riportati in antichi testi. Il principale è un manoscritto del p. Arcangelo Dominici datato 1608.

Secondo queste fonti, nel luogo ove oggi sorge il santuario, e all'ombra di un tiglio, ci sarebbe stata un'edicola sacra con il dipinto di una Madonna, detta dell'« arco » (forse perché effigiata su una qualche superstite struttura dell'acquedotto che portava l'acqua del Serino a Nola). P. Arcangelo Dominici così descrive la Madonna: « con la mano sinistra abbraccia teneramente il suo sacratissimo figlio, che con la mano destra stringe un pomo ». Vale la pena fare subito due considerazioni. L'emergere trionfale del culto cristiano dalle rovine romane è motivo ricorrente nell'*animus* religioso campano: basta pensare all'iconografia sacra popolare napoletana dedicata al presepe e ricordare il culto della Madonna di Pompei che miracolisticamente sorge e fiorisce dalla « terra dei pagani ». Il pomo, poi, richiama alla mente la Madonna del melograno di Capaccio che riproduce *sic et simpliciter* l'immagine dell'Hera Argiva di Paestum.

La tradizione dice che il miracolo avvenne il lunedì di Pasqua del 1450. Durante una gara di « pallamaglio » (il gioco consisteva nel colpire la palla con lunghi martelli) nei pressi dell'edicola, uno dei giocatori fallì il colpo essendosi la palla inceppata nei rami del tiglio. Preso dalla rabbia egli lanciò la palla contro la sacra immagine che cominciò a lagrimare. Le persone presenti avrebbero linciato il sacrilego giocatore (forse un contadino di Nola) se il Conte di Sarno, Gran Giustiziere del regno e comandante la compagnia speciale contro il banditismo, trovandosi a passare di lì, non lo avesse sottratto all'ira della folla. Affermando la sua autorità, peraltro, imbastì un sommario processo e condannò il contadino all'impiccagione. Costui fu appeso ai rami del tiglio. Al contatto del corpo sacrilego l'albero seccò. La popolazione, scossa dai due successivi prodigi, eresse una piccola cappella al posto dell'edicola. Il tempio fu presto pieno di tavolette



votive a testimonianza dei molteplici miracoli fatti dalla Madonna.

La prima parte di questo dramma « sacro » merita un inquadramento storico. Si era nel 1500 — il tempo in cui la leggenda della Madonna dell'arco si andava affermando — in pieno clima espansionistico del protestantesimo che, tra l'altro, negava il culto della Madonna. Questo, per contrappeso, veniva favorito e potenziato nei paesi di confessione cattolica: tant'è vero che notevole è il numero dei santuari mariani fondati in quel periodo.

Dal momento (1517) in cui Lutero aveva reso pubbliche le famose 95 tesi della *Disputatio circularis pro declaratione virtutis indulgentiarum*, il luteranesimo (che iniziò ad avere rilevante peso politico compromettendosi al potere dal 1529 con la II Dieta di Spira) aveva preso rapidamente forza propulsiva espandendosi in tutta l'Europa settentrionale, e soprattutto nei paesi baltici. Mentre si affermava in Finlandia, in Danimarca (dove divenne religione di stato dal 1536), in Norvegia, in Svezia, penetrava in Austria, in Boemia, in Ungheria e poi nelle Fiandre e nei Paesi Bassi. Seguaci, intanto, si andavano formando in Inghilterra, Francia, Spagna, Italia.

In questo clima serpeggiavano per tutta Europa sommosse di contadini poveri. La connotazione di queste ribellioni era religiosa e sociale insieme, convergendo entrambe le motivazioni nell'obiettivo di liberazione dallo sfruttamento e dall'oppressione dei padroni. Così si ebbe la guerra dei contadini in Germania dal 1524 al 1526, l'insurrezione di quelli del Tirolo e del Trentino tra il 1526 e il 1532. In quegli stessi anni penetrava in Italia il movimento religioso a sfondo sociale degli anabattisti che dalla Germania si era già diffuso in Svizzera e Moravia. Erano, questi, considerati una sorta di rivoluzionari pericolosi. Così nel 1551 le autorità veneziane, sotto la spinta repressiva della controriforma, li definivano: « inimici delli magistrati e delli principi, volendo per sua setta che tutti siano liberi ». Gli anabattisti — e insieme gli antitrinitari che proclamavano una chiesa dei poveri — furono perseguitati e costretti ad abbandonare l'Italia e a tornare in Svizzera e poi in Moravia (dopo che Calvino fece ardere al rogo Michele Serveto nel 1553).

Questo *flash* storico vale a inquadrare il significato e il valore di una leggenda sacra inventata e alimentata, in un clima di grave tensione religiosa e sociale, a sostegno della religione cattolica e dell'« ordine » costituito. L'impiccagione del contadino bestemmiatore appare un emblematico deterrente contro le possibili idee rivoluzionarie della classe rurale di una terra povera e vessata. E la prodigiosa affermazione di una Madonna non indulgente e benigna verso il pec-

catore, ma severa e vendicativa (così è vista anche nel proseguimento della leggenda), rivela la preoccupazione di una chiesa che si vede contendere le sue verità dogmatiche dall'irruenta intrusione del protestantesimo e che, anche attraverso la fondazione di santuari mariani, intende consolidare il culto di Maria.

Ma continuiamo con la nostra « storia ». Per oltre un secolo — dice la tradizione — la cappella, eretta dalla pietà del popolo al posto dell'edicola, fu soggetta a successivi deterioramenti e restauri. I riattamenti erano eseguiti per sollecitazione diretta della Madonna presso qualche benestante. Una volta fu la moglie del ben noto conte di Sarno, donna Eleonora di Santa Anastasia, a provvedere al consolidamento della chiesa. Un'altra volta toccò a un nobile napoletano, Scipione de Rubeis Capece Secondito. Quel che si racconta sembra indicare un progressivo affievolimento dell'originario fervore devozionale nei riguardi della Madonna dell'arco, legato al deteriorarsi del tempio la cui conservazione non era garantita dai fedeli e dalla loro generosa disponibilità. Occorreva il richiamo miracolistico e perentorio della Madonna (rivolto a chi « può » e conseguentemente a chi trae dal personale titolo di « benefattore » prestigio e potenza) perché la piccola chiesa non andasse in disfacimento.

Occorreva un altro prodigio. Padre Raimondo Sorrentino (in *La Madonna dell'arco*, Napoli, 1930, p. 40) racconta che Aurelia del Prete, donna brutta, maligna e bestemmiatrice, « inimicissima d'ogni bene e di ogni consolazione umana e cristiana, soprannominata con volgarissimo aggettivo dialettale », nel tagliare la legna si ferì a un piede. Per la sua guarigione promise in voto alla Madonna dell'arco due piedi di cera. Guarita, acquistò i due piedi di cera. Ma le cadde di mano e di spezzarono: allora, in preda alla rabbia, Aurelia li calpestò bestemmiando. Così infranse il voto. Qualche anno dopo, il lunedì di Pasqua del 1589, Aurelia del Prete andò alla chiesa di S. Anastasia per accompagnare il marito che voleva sciogliere un suo voto e, nel contempo, per vendere alla fiera un porcellino. Ma smarì la bestiola che, dopo alcune ore, ritrovò assieme al marito, davanti all'immagine della Madonna. Presa dall'ira, strappò dalle mani del marito il suo *ex voto*, e lo calpestò bestemmiando. Durante la quaresima dell'anno successivo Aurelia del Prete accusò forti dolori alle gambe e ai piedi. Nella notte tra la domenica e il lunedì di Pasqua del 1590, i piedi si staccarono dalle gambe. I familiari li deposero in un canestro per andare a seppellirli. Ma non riuscirono a toglierli dal recipiente e così lasciandoli nel canestro li sotterrarono. La notizia del prodigio trapelò e grande fu il fervore religioso. Le autorità





fecero dissepellire i piedi che risultarono integri e così li esposero sull'altare maggiore e poi in altro luogo eminente del tempio. La fede popolare si riaccese, i miracoli si moltiplicarono. Ben presto la piccola chiesa si dimostrò inadeguata ad accogliere tanti fedeli e tante implorazioni. Così il 1° maggio 1593 il vescovo di Nola pose la prima pietra dell'attuale Santuario. Nell'iscrizione si menziona « la bestemmiatrice Aurelia, castigata nei piedi l'anno 1590 il giorno 20 aprile ».

D'allora il culto non ha avuto flessioni. Ne danno testimonianza l'enorme quantità di tavolette votive e il lungo elenco dei « miracoli » contenuto nel già citato manoscritto di p. Arcangelo Dominici. I « graziosi » appartengono — come abbiamo già accennato — soprattutto al mondo dei contadini, dei pescatori, dei marinai, cioè al mondo delle classi cosiddette subalterne.

La « storia » delle origini del culto devozionale della Madonna dell'arco è singolare. Si diversifica dai consueti moduli delle storie mariane che descrivono la Madonna spesso dolente per i mali del mondo, ma solitamente provvida, protettrice, consolatrice: colei che risana e ridà la vita. Il clima della storia della Madonna dell'arco è invece violento e provocatorio: e in senso ambivalente, dalla parte di chi oltraggia sulla terra e di chi punisce dal cielo. Il ruolo di giustiziere assegnato a Maria è certo inusitato. Non si addice all'idea di « madre » celeste, dolce, paziente, nel cui grembo trovano rifugio gli afflitti (su questo *cliché*, verso la metà del secolo scorso, in terra vicina a Santa Anastasia, si è instaurato il culto della Madonna di Pompei che ha ingaggiato — vincendo — una forte concorrenza con quello della Madonna dell'arco).

Perché tale ruolo? Poiché il « caso » è isolato, non basta pensare al pericolo dell'invadenza protestante e all'esigenza di vincere con una dimostrazione di forza che incutesse timore. Forse a questa componente occorre aggiungere qualche altra cosa: e cioè l'ipotesi che nelle terre attorno Napoli, nel secolo XV, fossero ancora radicate tradizioni precristiane sì da creare un certo distacco del popolo dalla religione cattolica. Forse proprio questo distacco o questa tiepidità religiosa potevano far temere che la gente fosse particolarmente ricettiva del « nuovo » che da oltr'Alpe veniva a minacciare la potenza della chiesa istituzionale.

Il cerimoniale dei *fujenti*, di cui parleremo tra poco, potrebbe convalidare l'ipotesi che l'insediamento del culto della Madonna sia avvenuto in un contesto socio-antropologico ancora fortemente imbevuto di tradizioni religiose precristiane.

Comunque due elementi vanno evidenziati per cercare di compren-

dere il « senso » del culto della Madonna dell'arco in rapporto al tessuto culturale che gli ha dato vita.

Il primo è il gioco della palla a maglio. Questo gioco, presente fino a poco tempo fa nella zona, era antico e caro agli abitanti della zona. Esiste in proposito un documento che può dire qualcosa. Si tratta di un bando fatto incidere sul marmo nel 1600 dal vice re spagnolo Carlo di Tappia presso la chiesa della Madonna dell'arco sita a Miano (poco distante da Santa Anastasia): « per il presente bando ordiniamo che da hoggi avanti nisuna persona di qualsivoglia stato et conditione ardisca di giocare a maglio e palle avanti la chiesa di nostra Signora dell'arco ». Dal documento si deduce che, ancora centocinquant'anni dopo il primo evento prodigioso di Santa Anastasia, si giocava a palla a maglio nel recinto esterno di luoghi sacri e che tale abitudine era riprovata dalle autorità civili e religiose. Non sembra azzardato ipotizzare che, nel lontano 1450, si sia fatto leva su una consuetudine ben radicata e gratificante (forse anche superstiziosamente ritualizzata), ma fastidiosa al ceto sociale dominante, ostile a ogni manifestazione genuina popolare, per manipolare una « storia » atta a rinfervorire la fede cristiana.

L'altro elemento è il contesto miracolistico del culto. Nell'elenco dei miracoli (che una serie di pubblicazioni sulla Madonna dell'arco non manca di riportare) sono registrate — a partire dal secolo XVII — prodigiose liberazioni dai demoni e dalle « fatture ». La Madonna — si dice — « libera i corpi umani da i spiriti maligni ». « È terrore dei demoni ». Si parla di uno « spiritato », « trauagliato da quei mostri tartarei », ritornato alla normalità grazie all'intervento di quella « pietosa madre ». Si parla di una donna che vomitò un chiodo ritorto e di un quindicenne che sputò una pietra nera (segno diabolico); di donne « ossesse », trascinate a forza davanti la sacra effigie e qui rinsavite. Anche nelle tavolette votive non mancano indicazioni di pratiche esorcistiche e raffigurazioni di indemoniati. Che il culto della Madonna dell'arco sia in definitiva un culto magico non è certo fatto singolare. Ma ciò che nel caso specifico va sottolineato è che gli elementi esorcizzanti riguardano forme di isteria di indemoniati e affatturati. E l'isteria, appunto, è la nota dominante del rito dei *fujenti*.

Del rito dei *fujenti* le fonti non parlano affatto. Non vi fanno menzione né il manoscritto di p. Arcangelo Dominici né i successivi opuscoli propagandistici del seicento, redatti da padri domenicani (gli stessi che reggono il santuario della Madonna dell'arco e che partecipano alla cerimonia dei *fujenti* almeno per la parte materialmente fruttuosa, incamerando il ricavato delle offerte e delle questue). Que-

sto silenzio nasconde il disagio della religione ufficiale di fronte a forme di religiosità popolare che sfiorano l'eterodossia.

Padre Raimondo Sorrentino è l'unico a parlarne nel 1950. Ma lo fa di sfuggita, nell'appendice del suo libro (*La Madonna dell'arco*, op. cit., pp. 192-195) con tono spregiativamente noncurante. « Nel lunedì di Pasqua — scrive — gruppi di uomini vestiti di bianco con fasce colorate ai fianchi e a tracolla, scalzi, in doppia fila, sempre correndo, dai loro lontani paesi e da Napoli vengono al santuario ad adempiere così — dicono essi — non so quale tradizionale atto di devozione a Maria ».

In mancanza di fonti è ipotizzabile che:

- il rito sia sorto contemporaneamente al culto della Madonna;
- il rito sia sorto in epoca posteriore al culto;
- il rito sia sorto in epoca precedente al culto.

Le prime due ipotesi appaiono dubbie. Il rituale appare vissuto da individui che possiedono una struttura basica della personalità così fortemente radicata da rendere difficile l'ammissione che si sia formata nel corso di una soltanto o di poche generazioni. D'altra parte se il rito fosse invenzione comportamentale improvvisata e temporaneamente « giovane », è presumibile che se ne troverebbe traccia in qualche documento, anche contro l'indifferenza dispregiativa storiografica nei confronti della cultura popolare. Così come trova menzione il fatto che la cappella prima, la chiesa poi si riempiono di *ex voto*.

Più probabile appare la terza ipotesi anche se si fonda su delle supposizioni.

Tenuto conto del tempo storico cui risale il culto mariano (Concilio di Trento, 1545-1563), delle leggende di fondazione del medesimo, del tipo di popolazione presso cui si manifesta, si può pensare che si tratti di un fenomeno di contaminazione o di sovrapposizione di due culti — uno pagano e uno cristiano — avvenuto o ad opera di un sincretismo spontaneo da parte del popolo o intenzionalmente per effetto di manipolazioni ideologiche dirette o favorite dalle autorità ecclesiastiche impegnate a piantare le basi del culto mariano in una terra povera e « difficile » (perché ancora sotterraneamente alimentata dalla civiltà pagana della Magna Grecia, e dai culti di tipo esoterico provenienti dall'oriente nei confronti dei quali, per la sua posizione geografica sulle grandi linee marine, doveva essere stata molto recettiva).

In proposito servono alcune considerazioni:

— la zona ove sorge il santuario della Madonna dell'arco è una di quelle — come hanno evidenziato gli studi etnologici sulla diffu-

sione dei tratti culturali — che, per la difficoltà di comunicazione e quindi per il loro isolamento, sono tra le più conservative;

— i contadini della zona vesuviana (non è azzardato pensare: discendenti di schiavi romani) sono in un grave stato di dipendenza e di sfruttamento. Ora è noto che presso i ceti servili romani trovarono larga diffusione i culti esoterici orientali aventi come oggetto la Grande Madre;

— centri di culto della Grande Madre possono trovarsi in molte località dell'Italia meridionale. In particolare, in connessione con i culti provenienti dall'oriente, troviamo in epoca romana, a breve distanza da Santa Anastasia (meno di 20 chilometri in linea d'aria), un tempio di Iside a Pompei e uno di Serapide a Pozzuoli. Forse in questi luoghi la cristianizzazione non deve essere stata facile;

— la « Grande Madre » è benefica consolatrice: « mater deum salutaris ». Nella « Villa dei misteri » a Pompei c'è un affresco che mostra atteggiamenti di fedeli di fronte a Isis, che richiamano quelli di esaltazione dei *fujenti*;

— il figlio della grande madre Cibele, Attis, tra l'altro anche egli « buon pastore » come Cristo, muore e risorge secondo i ritmi della vegetazione. Il suo mistero si celebra a primavera, come a primavera si celebra il mistero pasquale. Anche la festa di Santa Maria dell'arco è da ritenersi fondatamente un rito di iniziazione primaverile con caratterizzazione di sconvolgente vitalità (corsa, danza, crisi isteriche). A questo proposito è da tener presente che il termine *fujente* (= fuggente) indica uno stato emozionale dinamico, mentre quello di *vattiente* (= battente) deriva da *vattiare*, cioè battezzare;

— la fuga, la corsa sono dinamismi collegati a stati di possessione (ad esempio Io posseduta da Hera) nelle antiche culture mediterranee. Solo raggiungendo una determinata mèta, si otteneva la catarsi liberatoria. Questa sorta di possessione-catarsi, rappresentata simbolicamente (anche se al livello di riproduzione inconscia) dai *fujenti*, troverebbe riscontro negli interventi liberatori della Madonna a favore degli indemoniati e affatturati.

Gli elementi esposti fanno pensare ad una antica radice religiosa su cui si sarebbe innestato il culto cristiano. Ma ciò sarebbe avvenuto per una sorta di sincretismo popolare spontaneo (una specie di confusione culturale creata dalla coincidenza di tratti e di fini rituali nell'antico e nel nuovo culto), oppure per un processo di elaborazione ideologica promossa dall'alto per innestare la liturgia mariana sulle radici (congeniali al popolo) di una tradizione precristiana? Qualche indicazione potrebbe accreditare la seconda ipotesi. Il giocatore di

palla a maglio, povero blasfemo, non è punito dalla folla (anzi alla folla e alla sua ira è sottratto) ma dall'autorità. Il gran giustiziere del re lo fa impiccare interpretando la « divina » volontà. Allo stesso modo sono le autorità che fanno disseppellire i piedi di Aurelia del Prete e li espongono nel tempio a testimonianza del sacrilegio e della punizione. Così sono nobildonne e gentiluomini a restaurare il tempio decadente e lo fanno per sollecitazione diretta della Madonna. Mentre questa ravviva la religiosità sopita del popolo facendo cadere la sua potenza punitiva su soggetti delle classi subalterne.

Comunque, indipendentemente dalle interpretazioni sulle origini del culto, sta di fatto che la chiesa istituzionale si è posta, di fronte alla ritualizzazione della Madonna dell'arco e alle sue complesse implicazioni culturali, in uno stato di compromissione dal quale è difficile si possa disincagliare.

Difatti, a parte l'atteggiamento critico di Padre Raimondo Sorrentino nei riguardi del rito dei *fujenti* — atteggiamento assunto non a difesa dell'ortodossia cattolica, ma per pregiudizio verso una cultura « diversa » che si esprime in uno « spettacolo strano, non bello » e in « forme di devozione riprovevoli e sconvenienti » — la chiesa cattolica non solo ha accettato ma anche e soprattutto ha utilizzato la festa dei *fujenti*. Basta pensare che i padri domenicani, che governano il santuario, incamerano le questue e hanno creato attorno alla chiesa un centro turistico modernamente attrezzato (con albergo, bar, ristorante).

### *Il culto dei fujenti e la religiosità popolare*

Il culto dei *fujenti* va esaminato all'interno della situazione socio-economica o, meglio, della condizione umana della regione nella quale esso ha radici antiche e continua a esprimersi.

In quel territorio pullula il sottoproletariato urbano e rurale, con indici bassissimi di reddito *pro capite* e indici molto elevati di analfabetismo, di disoccupazione e sottoccupazione, di non fruizione di beni materiali (intesi come risposte ai bisogni della sopravvivenza e della esistenza), di ghettizzazione intellettuale (disinformazione, esigua stampa quotidiana e periodica, limitata capacità di lettura e disponibilità alla lettura). Il sottoproletariato dei lazzari, dei cafoni, dei camorristi — e anche quello delle « mezze calzette », costituito dal ceto medio stento e povero — è un mondo che si fa preda dei gruppi che di quella miseria si servono per trarre da uno stato di impotenza materiale e intellettuale il massimo profitto. Solo recentemente il sottoproletariato

e i sottomessi ceti medi di Napoli e della Campania hanno dimostrato di saper scuotere la loro atavica rassegnazione per assumere la grinta di una capacità politica di aggregazione sindacale, di rifiuto del laurismo, di denuncia del clientelismo gavianò, di mobilitazione a sinistra.

I Giordano Bruno, i Vico, gli illuministi del '700, i Croce, gli intellettuali, anche i più avanzati, non avevano potuto, nella loro città, nel loro paese, essere forza trainante di un capovolgimento socio-economico perché estraniati dal gioco degli equilibri e dei rapporti politici e perché essi stessi parte di quella borghesia terriera (ad es. Croce) che precludeva la via del progresso e della liberazione.

Sul tetro sfondo di una condizione esistenziale che vede invano l'oppresso dibattersi contro la sua stessa disperazione e cercare invano nel mondo dei suoi « dissimili » — benestanti e « potenti » — il punto di riferimento o di soluzione dei propri problemi, il bisogno religioso si fa qualcosa di più umano, di più reale di quell'intellettualistico e spirituale approccio dell'io al trascendente, che siamo abituati a considerare. Il bisogno religioso è un bisogno magico di vivere e non di sopravvivere soltanto, di scuotere di dosso la paura e l'incertezza del domani; di trovare sicurezza in qualcuno che è più « potente » dell'oppressore e dello sfruttatore; di poter essere « pari » a chi possiede e dà, nell'immaginifico e gratificante scambio tra offerta votiva e grazia da ricevere; di non essere ai margini della quotidianità e « scansati » dalla normalità ma arbitri e artefici di una scelta straordinaria, l'unica forse possibile nelle pastoie di una vita che quasi mai dà la possibilità di scegliere.

Nei circuiti magici della religiosità dei diseredati il cattolicesimo si insedia egregiamente.

Non è un paradosso ma un'abile strategia ideologica quella che dà alla religione cattolica le chiavi d'interpretazione adatte per piegare il Vangelo (il messaggio di liberazione degli « ultimi ») al servizio del potere delle classi dominanti. Essa, creando dogmaticamente il suo tipo di cristiano (l'unica e incontrovertibile immagine della sua ideologia) e cristallizzandolo come « soggetto » schizoide nella dualità dell'anima e del corpo, incapsulato nel peccato, tagliato fuori della realtà, proiettato nel dopo la morte, è riuscita a saldare la scissura storica tra mondo dei poveri e mondo dei ricchi, tra classi subalterne e classi dominanti, tra sfruttati e sfruttatori in una *Weltanschauung* che lascia inalterati gli squilibri materiali, sociali e culturali esistenti: lascia chi non ha, non abbiente con le sue attese, la sua rassegnazione, la sua frustrazione; e conserva chi possiede, possidente con le sue gratificazioni, le sue sicurezze, i suoi privilegi.

La chiesa cattolica istituzionale, con la sua costruzione ideologico-strumentale, tende a far credere di essere al di sopra delle parti: come se fosse possibile essere fuori e al di sopra della storia; come se la divisione tra gli uomini, anziché un taglio lacerante del mondo, fosse una sorta di « vuoto » cosmico entro il quale fosse possibile assidersi e barcamenarsi.

Questa chiesa, inserita nel sistema e nel gioco del potere temporale statale, ha — nel suo cammino storico — distrutto la provocazione evangelica di Gesù Cristo, ed ha piegato quel messaggio non solo a dire ciò che voleva esso dicesse, ma anche — inevitabilmente — a dire ciò che forse non avrebbe voluto.

La vocazione religiosa che scarta la realtà e accantona la storia per privilegiare l'« al di là » e la vita ultraterrena, la prassi religiosa che si accartocchia nel « tempio » e nella ripetizione ritualistica di « segni » e parole si situano già di per sé nell'ambito irrazionale della magia. Ma una volta fatte queste scelte di fondo, la religione « ufficiale » perde *ab initio* la capacità e la possibilità di controllare e arginare la fenomenologia religiosa che ne consegue.

La magia è una fonte antica della fantasia, di un mondo infantile che pensa e agisce in termini di delega e di affidamento, cioè nei termini dall'eteronomia.

Malinowski dice che per liberare l'uomo dalla magia si dovrebbe fargli dono dell'eterna salute, dell'eterna prosperità, della felicità perenne e dell'immortalità. Ciò è vero ma non basta. A monte di questo discorso c'è qualcosa di più: l'uomo si libererà dalla magia solo se sarà uomo adulto in un mondo adulto.

Bonhoeffer dice: « Dio ci fa sapere che noi dobbiamo vivere come gente che se la cava senza Dio ». Il che significa: « Davanti a Dio e con Dio dobbiamo vivere senza Dio ». Questa inversione della rotta teologica stigmatizza l'avvento del mondo adulto.

La magia che sembra esprimere il desiderio o il bisogno umano di un « diverso », di un « nuovo » che migliori la condizione esistenziale dell'individuo e del gruppo, in effetti serve l'immobilismo della conservazione. Gli appartenenti alle classi dominanti, nella misura in cui vivono la propria debolezza, trovano nelle pratiche religiose magiche e nella loro fideistica intransigenza gli strumenti di sostegno del loro *status*. Con l'idea che l'ordine sociale costituito e la « normalità » che rappresentano siano segni dell'armonia e della pace divina e che per questo vadano strenuamente difesi, con il rimettere la gestione della storia alla signoria di Dio, con la benignità assistenziale rivolta ai « poveri » essi difendono la legittimità dei propri privilegi, la credibi-

lità di un potere « speso » per Dio e per la patria, la logica dell'oppressione e della repressione. D'altra parte la subalternità dei diseredati non si riscatta nella religione magica. Qui si proietta e si tonifica l'abitudine antica a servire, a ubbidire, a essere « clienti », a chiedere, a ringraziare. I « cristiani » poveri sono oppressi due volte: da una società egemonica che domina e schiaccia, da un padreterno che aliena.

Per la Campania — e in particolare per il culto dei *fujenti* — potremmo osservare che la religiosità popolare (riferendo il termine « popolare », in senso improprio e comunque lato, alle classi subalterne) non sembra portare i segni della contestazione. Ogni forma contestativa, difatti, anche se arroccata sulle testate irrazionali delle motivazioni emozionali, anche se non alternativamente propositiva, non può non partire dal rigetto e dalla distruzione — se non ideologica, almeno psicologica — della situazione reale (storica) che si vuol contestare. Ciò non sembra riscontrarsi nel nostro caso.

I *fujenti* e gli adepti al culto dei *fujenti* (come del resto i devoti dei culti sacro-magici dell'area campana) non solo nulla distruggono al livello ideologico e psicologico, ma anzi, nella gestione di *quella* miseria, di *quella* religione, si esaltano e si placano. Il rito religioso ha una funzione liberatoria del tutto illudente, oltre che provvisoria, non tanto perché i protagonisti della « sacra » vicenda non trovano nella effimera compensazione delle loro frustrazioni altro che una ulteriore batosta che li inchioda alla loro realtà, quanto, piuttosto, perché assumono, non costretti, da attori e mattatori quella realtà che dovrebbero ripudiare e che, svuotata di ogni senso provocatorio, si piega — quasi *motu proprio* — a momento magico di una loro rivalsa e soddisfazione.

Vale la pena di soffermarsi un momento anche sul rito di S. Gennaro. Questo rito « magico » non è dei poveri, ma di tutti i napoletani. Ma ai poveri e diseredati — che lo accettano, non lo contestano — non dà nulla, altro che un bicchiere magico di esaltazione evasiva ed euforica; ma alla « gente bene » dà la sicurezza della propria « ragione »: se il sangue si squaglia, S. Gennaro è « contento », è favorevole « *a come stanno le cose* »; se non si squaglia, è indignato: così è accaduto in occasione della campagna per l'aborto e di fronte al pericolo che l'aborto si legalizzasse. È evidente che la regia degli accadimenti « sacri » spetta alla casta ecclesiastica la quale li gestisce in funzione del proprio potere.

Ma oggi, nel tempo storico che viviamo, dissolutore di tutti i modelli culturali della tradizione idealistica conservatrice, dissacratore di tutti gli idoli che tendono a strappare l'uomo dalla realtà storica in

cui è immerso, la chiesa istituzionale appare nei guai. Da una parte non vuole perdere il ruolo (che le è proprio) di religione di classe (perché qui è la sua sicurezza), dall'altra non vuole perdere il controllo sulla religione del popolo che può essere recuperata dalla coscienza di base per il capovolgimento sociale e religioso della società.

*Gli orientamenti recenti della chiesa istituzionale  
di fronte al culto dei fujenti*

Il Concilio Vaticano II — è noto — segna una svolta decisiva nella storia della chiesa dando, tra l'altro, chiare indicazioni per un ritorno all'autenticità della parola evangelica, deteriorata dalle contaminazioni del potere temporale, dalle incrostazioni secolari delle sovrastrutture culturali, dalle devianze magico-culturali.

Così, nel clima conciliare, la chiesa ha preso posizione contro i santi presunti o inesistenti, ha eliminato la barriera creata dal latino alla comprensione della liturgia della « parola », ha chiamato i fedeli alla compartecipazione assembleare nella celebrazione eucaristica, ecc.: insomma ha rinfrescato le pareti del « tempio ».

Occorre aggiungere che lo spirito conciliare contiene in sé due direttrici ben distinte, suscettibili di promuovere idee e azioni non confluenti, ma addirittura divaricanti: una indicazione di prassi a scopo conservativo, intesa a salvaguardare il sistema ecclesiastico da macroscopiche contraddizioni, sempre più evidenziate e evidenziabili nell'attuale crisi della società; e una indicazione profetica come riconquista da parte del cristiano della sua identità e come ricerca e tentativo di liberazione dell'uomo.

Dopo il Concilio, nel 1966, la chiesa prese in esame il « caso » dei *fujenti*. Così nel « bollettino » del santuario (gennaio-marzo di quell'anno) vennero pubblicate delle norme. La prima norma è decisamente razzista nei riguardi delle donne: lo schema ideologico sessuofobico della chiesa prevale su ogni altro intento purgativo degli eccessi paganeschi del rito. « È proibito alle donne prendere parte alle compagnie o alle squadre di uomini. È conveniente che vengano in comitive a parte, senza correre, decentemente vestite e in atteggiamento composto. Si controllino perché la loro facilità emotiva non porti ridicoli svenimenti ». Così l'isteria femminile (di cui trabocca la cultura maschista) è definita spregiativamente « ridicola », mentre non è ritenuta tale quella che coglie gli uomini.

Le altre prescrizioni riguardano, in generale, l'afflusso al tempio,

la partecipazione alla messa prima della partenza per il santuario, il divieto di gare e premiazioni in concomitanza del pellegrinaggio.

Le norme non vennero osservate. Nel 1971 la conferenza episcopale campana divulgò un messaggio per i pellegrini della Madonna dell'arco. In esso i *fujenti* sono « dilette figli » cui si raccomanda di non danzare né questuare portando l'immagine della Madonna, di comportarsi con dignità e decoro. « ... godiamo per il fatto che ogni giorno dopo il lavoro vi intratteniate nelle vostre sedi intorno al simulacro della Madonna sempre circondata di fiori e di luci [...] sorridente e benedicente [...] Consentiteci però di dirvi che la ricreazione sia regolata dalle leggi di Dio. Allontanate da voi l'ira, la bestemmia, il turpiloquio [...] Il frutto del vostro lavoro deve essere speso per la famiglia [...] Dio maledice chiunque attenti al bene della famiglia... ». Il messaggio utilizza lo stesso linguaggio e gli stessi stereotipi della religione popolare (« lo sguardo sorridente di Maria », « La Madonna stessa soffrirebbe e piangerebbe » ..., « sotto lo sguardo pieno di fascino di Maria..., la Mamma »; ecc.) non per mettersi dalla parte degli umili e dei semplici ma per catturare meglio (come il lupo nella fiaba di cappuccetto rosso). Il paternalismo autoritario si smaschera nel distacco dalle situazioni, viste da « fuori », e nel diritto alla maledizione (delegata a Dio).

Nel 1973 apparve un altro documento della conferenza episcopale campana su « Il culto popolare e la comunità ecclesiale ». Il problema è esaminato nella sua globalità senza particolari riferimenti a specifici riti e feste. Nel documento, mentre si riconosce che le feste religiose popolari sono « pause che liberano dall'oppressione del bisogno e della nevrosi », si avverte la necessità di regolamentarle affinché siano purificate e ricondotte « a un convincente senso liturgico-pastorale ». Così viene affermato il principio che « le feste religiose sono di esclusiva competenza dell'autorità ecclesiastica » che assume la gestione amministrativa, finanziaria, organizzativa tramite i parroci.

Il proposito di correggere un rituale popolare in un « segno » puro, asettico, senza fantasia e senza libertà, e la presunzione di prefabbricare a tale scopo modalità di consumo del rito stesso appaiono aride operazioni politiche che tendono a trasformare un modo « esistenziale » di espressione religiosa in uno strumento funzionale al sistema. A monte c'è qualcosa di grave: l'ignoranza o la negligenza del fatto che il fenomeno religioso ha una dimensione culturale e, prima ancora, una dimensione sociale.

L'intendimento paternalistico e la « proposizione » moralistica dei vescovi campani di voler « epurare » i culti popolari, di volerli « cor-



reggere » con una gestione « dall'alto », fatta di « norme », « documenti », « deplorazioni », sembra, per lo meno, viziata di semplicismo e ottimismo « problematico. Chiunque, difatti, sappia leggere « dentro » i fenomeni della nostra società, non può non cogliere, del livello religioso, almeno questo punto: che il culto religioso è una « dipendenza » della condizione umana, e che il primo non si corregge se non si cambia la seconda: stravolta, capovolta da una economia di classe, da una cultura di classe, da una politica di classe, da una religione di classe.

*Il rapporto tra religione istituzionale e religiosità popolare  
come parte della dinamica che caratterizza l'antitesi  
tra religione di stato e religione dell'uomo*

Quanto abbiamo detto sugli atteggiamenti della chiesa istituzionale nei riguardi del culto dei *fujenti* sarebbe mera cronistoria, utile se mai per fini documentaristici, se non si inquadrasse, storicamente e antropologicamente, in un contesto culturale più ampio e completo.

I paradigmi teorici e pragmatici sui quali si articola la relazione religione-religiosità popolare, esemplificata dal « caso » dei *fujenti*, sono una ulteriore esplicitazione dei modi in cui storicamente si configura il binomio religione di stato e religione dell'uomo che caratterizza, senza interruzione di continuità, la storia religiosa d'Italia.

Questa tematica del dualismo tra due forme religiose eterogenee è svolta da Raffaele Pettazzoni in un suo saggio del 1947 (« Idee di una storia religiosa d'Italia » ne *La rassegna d'Italia*, n. 6-7-8, pp. 69-76, Milano, 1947).

Pettazzoni parte dal 186 a.C., anno in cui lo stato romano spese nel sangue il movimento religioso esoterico dei Bacchanali. I Bacchanali erano una religione, non una setta politica. Eppure furono giudicati e condannati in chiave politica dallo stato romano, travagliato dalle conseguenze durissime della seconda guerra punica e retto dal partito conservatore di Catone, ostile a ogni novità.

I Bacchanali erano un « mistero, un mondo inconoscibile che sottendeva oscuri significati al problema esistenziale e si poneva come un « diverso » al solido, legalitario sistema politico-religioso romano ».

Dalla repressione dei Bacchanali alle persecuzioni del cristianesimo lo stato romano fu sempre in linea con una politica di rigetto di ogni novità religiosa, intuita come fenomeno socio-culturale idoneo a som-

muovere le strutture esistenti. Si dimostrò una politica non infondata. Infatti, quando, attraverso i processi storici che vanno da Costantino a Teodosio, lo stato romano finì per cedere al cristianesimo (ormai largamente diffuso in tutte le provincie) la soluzione del secolare problema della unificazione religiosa dell'impero, quando la nuova religione cristiana divenne la religione dello stato, allora morirono, insieme, gli dèi pagani e l'era romana.

Nel medioevo la conflittualità tra religione di stato e religione dell'uomo, dice Pettazzoni, si ripropose « nel solo modo compatibile con l'esclusivismo cristiano, cioè sotto il segno comune del cristianesimo stesso ». In questa prospettiva egli inquadra le lotte tra « sacro » romano impero e chiesa, le lotte tra l'imperatore che voleva il primato religioso e il papa che voleva il primato politico.

Ma è da rilevare che, mentre nel contesto storico romano la tesi di Pettazzoni del dualismo conflittuale tra religione dello stato e religione dell'uomo si delinea chiaramente (sono per l'individuo e non per la *gens* e la *res publica* i culti stranieri esoterici e lo stesso messaggio di Cristo è un progetto salvifico per ogni uomo), l'ulteriore impostazione dell'analisi storica dell'autore cambia rotta e tratta del dualismo tra i due « poteri, quello dello stato e quello della chiesa, due poteri politici sempre in tensione tra loro ».

Ma, se noi vogliamo pensare al dualismo in seno al cristianesimo dal periodo post-romano in poi e vogliamo pensarlo come antinomia tra religione dello stato e religione dell'uomo (seguendo l'impostazione iniziale data da Pettazzoni alla sua analisi storico-religiosa), non possiamo che riferirci alla chiesa istituzionale che gestisce e garantisce la religione « ufficiale » e alla religione popolare, cioè quella gestita dal popolo, dall'uomo.

È, quest'ultima, un approccio al « divino » che può germogliare dalla improvvisazione esaltante di un santo (il francescanesimo, ad esempio, fu alle origini religione popolare), o da suggestione collettiva miracolistica, o da leggende o da « memorie » della storia. Qualunque sia il punto di attacco o di innesto, è un *corpus* rituale fluttuante tra la fede e la magia, un fantasmagorico politeismo « di ritorno ». Sfugge all'ortodossia, straripa dai limiti ecclesiastici e canonici, sacralizza il profano e fa mondano il sacro, spreca la terra per il cielo, esalta e acquieta, fa paura e rassicura, personalizza spersonalizzando, dà speranza senza speranza.

Si ritiene che il termine « popolare », riferito a questo tipo di religione, indichi le classi subalterne. Se è vero che in un regime classista il popolo sia qualificato dalla sua « subalterità », questa qua-

lificazione — nell'ambito problematico religioso cui ci riferiamo — appare troppo stretta ed esclusivista.

Alla religiosità popolare partecipano in senso attivo sia le classi subalterne che quelle dominanti. Il difetto è nelle generalizzazioni e nelle valutazioni quantitative. Certo in molte comunità depresse del sud la *massa* subalterna è quella che fa la festa religiosa: questa diventa il « suo » momento magico creativo. Ma i ceti medi — e spesso anche i membri della classe dominante — non vi sono estranei. Essi, non di rado pendolari « festivi » del proprio paese di origine, giocano un ruolo non indifferente nella gestione della festa: sia sul piano materiale (con i contributi al finanziamento), sia su quello sentimentale (con il coinvolgimento personale all'atto magico celebrativo), sia su quello sociale (per il prestigio che vi apportano), sia su quello politico (per il peso della loro forza di controllo).

Ma il quadro cambia nei centri urbani (e il sud è sempre il « polo » emblematico di ogni riflessione): qui le carte si mescolano e il « popolo » religioso confonde le sue stratificazioni. Basta pensare a quella grande « emoteca » di santi che è Napoli, ove tutti i ceti si livellano almeno nell'ora magica del miracolo, e tutti creano quel « qualcosa » che religiosamente serve. Parlare, in questi casi, di religiosità e di feste religiose delle classi subalterne appare estremamente azzardato.

Ciò che piuttosto va sottolineato è che di solito la religione popolare — come quella ufficiale istituzionalizzata — è religione di classe: nel senso che ogni livello sociale vi accede e vi si soddisfa nel modo che è congeniale a quel livello e che ogni modo serve alla conservazione del sistema classista della società. È questo il dato politico di fondo che trattiene la chiesa dal mettersi in aperta polemica e in deciso contrasto contro aberranti forme di religiosità popolare: perché sa lucidamente che *anche* quei riti, quei culti (che il papa anche di recente ha definito caratterizzati « dal senso della paternità, dalla provvidenza », dalla « pazienza », dalla sopportazione della croce nella vita quotidiana, dal « distacco », dall'« apertura agli altri », dalla « devozione ») sono degli oppiacei che danno pace, cioè placano, e lasciano servi e sudditi.

Ma la storia insegna che, lungo i secoli, ci sono state anche forme (o piuttosto « movimenti ») religiose popolari che si sono poste come cunei di rottura dell'equilibrio istituzionale e hanno portato avanti una proposta rivoluzionaria in nome della giustizia e della libertà.

Di questi movimenti non è qui il caso di parlare. Ricordiamo solo quello recente, a sfondo socialista, promosso dal carrettiere Davide Lazzaretti (1834-1878) tra i minatori e montanari dell'Amiata. Costui,

considerato minaccioso sovvertitore dell'ordine civile e religioso, sobillatore del popolo, fu ucciso dai carabinieri mentre era alla testa di una marcia pacifica dei suoi seguaci.

Questo non lontano dramma socio-religioso, vissuto e patito in una terra povera e sfruttata, sta a dimostrare che la religione ufficiale si pone contro la religione dell'uomo e la perseguita allorché questa non passa attraverso le strutture istituzionali, i modelli consolidati dalla cultura classista, la casta sacerdotale, il tempio, il codice, ma passa attraverso nuove forme di aggregazione fondate sulla giustizia, sulla solidarietà, sull'amore evangelico. L'anticonformismo religioso popolare è tollerato solo se si mantiene sul piano ritualistico-formale. Se si radicalizza in coscienza politica provoca reazione violenta.

Il problema conflittuale di fondo è dunque ideologico. Su questo piano si innesta il fenomeno attuale del cosiddetto dissenso cattolico e quello emergente del formarsi delle comunità di base. Di questi fenomeni potremo parlare in altra occasione.

#### *Note bibliografiche*

Per i dati sui santuari mariani in genere un punto di riferimento essenziale è la guida *I Santuari mariani d'Italia illustrati* edita a Roma nel 1960 a cura dell'Associazione Santuari Mariani. Questa associazione tiene convegni annuali di studio sui problemi e la vita dei santuari, che vengono regolarmente pubblicati.

I padri domenicani cui è affidata la cura del Santuario di S. Maria dell'Arco pubblicano il periodico mensile *La Madonna dell'Arco, rivista del santuario* su cui appaiono note di cronaca, di storia, di pietà ad esso relative, ecc.

Presso il Santuario — con la cortese autorizzazione del Rettore — è consultabile un archivio ed una biblioteca specializzata.

Per quanto concerne la storia del santuario, punto di partenza dei cronisti è un manoscritto del p. Arcangelo Dominici, datato 1608, nel quale si dà notizia degli eventi sulla base dei quali è stato promosso il culto e di successivi miracoli. Altri scritti apologetici sono quelli del p. Pietro Rosella, *Il sacro Campidoglio*, Napoli (1653), del p. L. Ayrola, *L'Arco Celeste*, Napoli (1688), del p. Montorio, *Zodiaco di Maria*, Napoli, 1715. Tra i più recenti va ricordato quello del p. Raimondo Sorrentino, *La Madonna dell'Arco*, Napoli, 1930. Notizie sul Santuario e sulle opere ad esso relative si trovano in memorie di viaggiatori, scritti folkloristici, di costume, ecc. fra i quali per tutti citiamo F. De Bouchard, *Usi e costumi di Napoli e contorni*, Milano, 1970, ediz. originale: 1853, I vol.; 1858, II vol., Napoli; S. Maturanzo, *Tradizioni di Napoli*, Napoli, 1956; C. A. Mayer, *Vita popolare a Napoli nell'età romantica*, Bari, 1948.

Sul culto della Madonna dell'Arco, recentemente (Roma 1973) il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari ha edito un fascicolo dal titolo *Immagini della Madonna dell'Arco* che contiene una documentazione fotografica molto interessante di Marialba Russo ed un saggio introduttivo ad essa di Roberto De Simone e Annabella Rossi. Una ricca ed importante documentazione fotografica sulla festa è contenuta anche nell'archivio fotografico del Museo stesso e nel-

l'archivio privato del dr. Lello Mazzacane a Napoli. Sul cuito cfr. anche di T. Tentori, « An Italian Religious Feast: The Fugenti Rites of the Madonna dell'Arco », in *Cultures*, 1, 1975.

Sui fenomeni magici in Italia meridionale cfr. le opere di E. de Martino e in particolare per quanto concerne il problema possessione-catarsi, *La terra del rimorso*, Milano, 1960. La prima ed unica ampia esplorazione dei sinodi diocesani che condannano (e nel condannare descrivono) tradizioni popolari magiche e religiose è contenuta in *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, di C. Corrain e P. L. Zampini, Bologna, 1970. G. De Rosa, soprattutto in *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli, 1971, sottolinea l'azione di quei vescovi che tra i secoli XVII e XIX si impegnarono nel sud in una opposizione alla magia come modo culturale attraverso cui — nelle condizioni socio-economiche del sud — si esprimevano non solo le classi subalterne, ma la stessa borghesia e lo stesso clero. A tal riguardo cfr. anche A. De Spirito, *Il paese delle streghe. Una ricerca sulla magia nel Sannio campano*, Buizoni, Roma, 1976. Per una descrizione del rapporto magia-religione nella vita di una comunità meridionale, cfr. « Il sistema di vita della comunità materana » di T. Tentori, nel III voi. degli *Scritti antropologici dello stesso*, ed. Ricerche, Roma, 1971.

Sul dualismo fra le due forme eterogenee di religione, « dello stato e dell'uomo » nella storia d'Italia, cfr. R. Pettazzoni, « Italia religiosa, religione dello Stato e religione dell'uomo », alle pp. 7-28 di *Italia religiosa*, Laterza, Bari, 1952 dello stesso autore. Su questa linea cfr. anche C. Gallini, *Protesta e integrazione della Roma antica*, Laterza, Bari, 1970.

L'ipotesi di Malinowski sulla magia in Africa è esposta nell'opera *The Dynamics of Culture Change*, New Haven, Conn., 1945.

Il pontefice Paolo VI ha recentemente esortato a tutelare l'eredità spirituale delle tradizioni popolari religiose in una allocuzione pubblica nell'*Osservatore Romano* del 5-6 sett. 1977 con il titolo « Promuovere una fede più pura, più profonda, più intensa ».

#### 4. Magia e religione nel Sud di Angelomichele De Spirito

##### *Premessa*

Che in una ricerca empirica ci siano delle teorie è ovvio. Ma ciò che spesso manca è che esse siano fondate, chiare, connesse ai problemi del momento, e non soltanto implicito « buonsenso ». Si sa — come afferma pure P. L. Berger in *The Sacred Canopy* (1969) — che le definizioni per loro natura non possono essere « vere » o « false », ma semplicemente più o meno utili. Sappiamo anche che porre all'inizio di un'indagine la definizione di un fenomeno che si cerca di conoscere e comprendere nelle sue cause, funzioni e relazioni con altri fenomeni, sembra scorretto, oltre che fuori posto. Tuttavia una risposta alla domanda: « Che cosa intendiamo per magia? » risulta necessaria fin d'ora.

Anche se solo in una forma ipotetica, che la ricerca sul campo si interesserà poi di verificare, io proporrei, parafrasando J. Goetz, la seguente. Un atto magico, qualunque ne sia l'origine, è quello che viene attualmente praticato senz'altra preoccupazione che quella della sua supposta efficacia. Automatismo spirituale, quindi, senza considerazione della libertà delle persone divine o umane, indifferente sia alle proporzioni tra cause ed effetti, sia al valore morale del soggetto o dell'atto.

##### *Per una definizione di magia e religione*

Nell'acquisizione del concetto di magia, soprattutto in rapporto all'altro di religione, non bisogna dimenticare quel che ricordava E. de Martino, e cioè la necessità della *storicizzazione* del termine.

Partendo dal pensiero greco, dalla predicazione evangelica, dai primi tempi del cristianesimo, bisogna tener presente ed esaminare

le polemiche dei padri della chiesa contro la magia demonologica e i culti pagani, della magia naturale contro la magia cerimoniale, della nuova scienza contro la magia naturale, del protestantesimo contro l'*opus operatum* del sacramentalismo cattolico, della società europea contro la stregoneria ai tempi dei processi e dei roghi, fino ai giorni nostri. Va anche sottolineato che la magia è un fenomeno culturale che testimonia una *storia della mentalità che dura più del tempo storico*. Essa appartiene a una storia fatta di permanenze strutturali e mentali che, pur evolvendosi, abbraccia tempi molto più lunghi di quelli segnati dalla cronologia politica ed economica.

Altra cosa molto importante (anche per risparmiarsi, dopo tanta fatica, la delusione di cose già dette o scoperte da altri) è la conoscenza critica delle analisi teoretiche e delle conclusioni dedotte da indagini empiriche di studiosi del fenomeno.

Diamo, dunque, brevemente uno sguardo ad alcuni di questi « grandi », nell'intento di poter trovare una discriminante tra magia e religione.

E. Durkheim, ad esempio, nelle *Forme elementari della vita religiosa* (1912), spinto dalla esigenza metodologica di una definizione piuttosto chiara e distinta della religione, è costretto ad affrontare anche il problema della magia. E afferma che qualsiasi rapporto esista tra queste due istituzioni è difficile che esse non si oppongano in qualche punto. Per lui la società, oltre ad essere oggetto della venerazione religiosa, è anche la fonte principale del sacro. Cos'è questo « sacro »? Azioni e oggetti riconosciuti e stimati *diversi* (questa sarebbe la loro caratteristica) da azioni e oggetti quotidiani, appartenenti all'esperienza comune o logico-sperimentale, che sarebbe il « profano ». In questo campo va posta la magia.

Ma questa distinzione risulta insoddisfacente allo stesso autore, che crede di trovarla, definitivamente, nel concetto di chiesa. Nella storia — sostiene Durkheim — non si incontra nessuna religione senza chiesa. Non così per la magia. La chiesa ha il fedele, la magia il cliente.

Ma a parte l'esistenza di altre forme di religione, qui basta rilevare la contraddizione in cui egli s'imbatte quando dice che la magia ha, con le sue credenze, pure i suoi riti, la cui funzione è quella di riaffermare periodicamente il gruppo sociale. E allora come si concilia la funzionalità dei riti con l'anti-socialità che — secondo lui — è una caratteristica essenziale della magia?

Ai criteri distintivi tra religione e magia, Durkheim ne aggiunge un altro che mi sembra il più importante tra quelli da lui proposti. La

religione, oltre ad essere « eminentemente collettiva » e atta a formulare, mantenere e santificare nel gruppo regole di condotta secondo cui ci si deve comportare, *supplica* la divinità con preghiere e sacrifici. La magia, invece, spesso l'ignora e, se l'ammette, è convinta di poterla *forzare* con formule e riti.

Questa distinzione, ripresa anche da B. Malinowski, appare molto più valida in quanto si presenta come distinzione tra « comunicazione » con entità superiori e « manipolazione » di forze e potenze straordinarie. La magia, spiega meglio Malinowski, si differenzia dalla religione per il fatto che questa crea dei valori e consegue direttamente i fini, mentre quella è sostituita da atti che hanno un valore utilitaristico concreto e sono efficaci solo in quanto mezzi volti ad un fine.

Lo stesso De Martino afferma che l'unico legittimo significato della distinzione tra magia e religione riguarda l'elevatezza dei valori mediati, il grado di consapevolezza e di autonomia di questi valori, e la loro compenetrazione nel tecnicismo mitico-rituale. In altre parole, possiamo dire che la religione si pone come risposta collettiva sintetica con cui risolvere tutte le crisi esistenziali, la magia come sistema pluralistico di risposte alle specifiche crisi individuali o microcollettive, sempre però individuate e previste.

Bisogna dire qualcosa anche a proposito di J. G. Frazer, sebbene la sua concezione « intellettualistica » della magia abbia riferimenti piuttosto con la scienza che con la religione.

Le sue teorie partono dalla comune, e del resto giusta, osservazione che in questa attività molto spesso si fa uso di cose simili l'una all'altra, per esempio, un oggetto dorato per curare l'itterizia; oppure di cose una volta in contatto tra loro: sarebbe il caso di una faticchiera che si fa procurare da una « spasimante » della polvere calpesta da colui che l'ha abbandonata, o qualche suo indumento intimo, perché costui torni ad amarla. Queste azioni, secondo Frazer, dipendono dalla errata convinzione degli agenti che credono ad un necessario rapporto di causa ed effetto. Nel primo caso, tra l'oggetto dorato e l'itterizia, perché ambedue di colore giallo. Nel secondo, si crede che l'amore si riaccenda fra i due, perché fra gli oggetti e la persona che una volta li aveva toccati continua a sussistere un rapporto causale. Si tratta della magia « omeopatica », che si basa sul principio di somiglianza; e della magia « contagiosa », che si basa sul principio del contatto fisico. Ambedue questi principi, sebbene non così formulati, né concepiti in astratto dal primitivo, pure sono implicitamente da questi creduti come regolanti il corso della natura in un modo del tutto indipendente dalla volontà umana. E queste forme

di pensiero, estremamente semplici ed elementari, sono, secondo l'etnologo inglese, comuni non soltanto ai primitivi, ma anche ai contemporanei rozzi e ignoranti, dovunque essi vivano.

In generale, e in questa sede, diremo solo che le teorie di Frazer sono molto influenzate da un substrato di conoscenze — si era nell'epoca vittoriana — da cui egli, interessato più al pensiero che all'azione dei « selvaggi », non seppe distaccarsi e vagliare criticamente nel formulare una spiegazione del loro comportamento.

Ma ritorniamo alla differenza tra religione e magia. Potremmo ricorrere ai rituali o ai testi ufficiali di organizzazioni denominate « religiose ». Ma non si risolve granché. Nell'ambito cattolico, ad esempio, perché il rito per esorcizzare l'acqua, il vino, il sale, la cenere (tutti ingredienti che con la benedizione divina dovrebbero liberare o proteggere da mali spirituali e fisici) è religioso, e non lo è, invece, il gesto di una donnetta che per allontanare un mal di testa « fa gli occhi » (dei segni di croce sul paziente, mentre recita un « Pater » o altra formula impetratoria)? Ma allora, quando essi vengono espunti dai libri ufficiali, restano sostanzialmente atti religiosi, oppure, senza nulla cambiare, diventano superstiziosi e magici solo in forza della loro estromissione? È chiaro che ciò non basta.

Intanto compito del sociologo è anche quello di analizzare non soltanto ciò che la religione dice di significare per la gente, ma pure quello che è il suo impatto effettivo. Dunque, basterebbe interrogare la gente della cui religione o magia si vuol parlare, per apprendere da essa cosa pensa sia magia e cosa sia religione? Ma l'uomo della strada, come pure lo studioso, hanno spesso opinioni diverse su uno stesso fatto. E poi non sempre si conosce bene quello che si sta per fare o si sta facendo. Cioè non si sa facilmente distinguere se quell'azione è religiosa o magica, specialmente in questo tipo di attività in cui il sentimento non di rado ha il sopravvento sulla ragione. Eppure molti, sia a livello scientifico che nel discorso comune, parlano di chiara discriminazione tra le due e con « invidiabile » sicurezza sentenziano sulla religiosità o magicità di un comportamento umano.

L'analisi, dunque, puramente materiale dei gesti rituali non può dirci nulla del loro significato reale, in quanto un atto umano lo acquista solo dalle disposizioni interiori del soggetto. Il coefficiente personale cioè non vi manca mai, e l'unico metodo scientifico sta nel tenerne conto e saperlo valutare. Chi potrebbe dire, per esempio, che sono e significano la stessa cosa il bacio di uno che ama e quello di uno che tradisce?

Il contenuto umano e spirituale di un rito non può essere compreso

se non si conosce anche l'ambiente di cui esso è un'espressione. Certo, la fenomenologia statistica e classificatoria è la condizione preliminare di ogni scienza, perché base dell'induzione. L'induzione, però, ha una legge fondamentale, specialmente quando si tratta di fenomeni umani: e cioè l'obbligo di studiare i fenomeni nella loro interdipendenza e nel mezzo di un contesto sociale.

Va, inoltre, ricordato, e compreso, il significato dell'attività simbolica, la cui importanza è tale che, come afferma J. Goetz, il più grande errore dell'etnologia è stato quello di vedere nei miti delle spiegazioni, nei riti delle tecniche, nei simboli delle allegorie. Il vero mito non è spiegazione ma espressione, il vero rito non è tecnica ma adesione, il vero simbolo non è allegoria ma partecipazione.

Orbene, quando in un'analisi antropologica si trascurano questi principi è chiaro che poi non si capisce più perché un gesto come quello del papa, che l'otto dicembre, con l'aiuto dei pompieri, pone un serto di fiori sul braccio della statua dell'Immacolata, in cima ad un'alta colonna, può definirsi atto religioso, di cortese omaggio, di filiale devozione; e, invece, magico, superstizioso, addirittura pagano il semplice gesto di una popolana che depone una gallinella ai piedi del simulacro di un santo o vuol toccare a forza la sua veste. Eppure, è un modo in cui si esprime quella « fede dei semplici », che chiedono e ringraziano a modo loro, e in certo modo ripetono inconsapevolmente il gesto dell'emorroissa, che nel Vangelo dice: « Se solo riuscirò a toccare la sua veste sarò guarita », e viene presa in parola da Cristo che la guarisce istantaneamente.

Da quanto abbiamo visto, emerge come la magia e la religione, oltre che sul terreno empirico, difficilmente si possono rappresentare in un quadro antitetico sullo stesso piano epistemologico. Così pure si capisce meglio come, definendo « curiosa espressione di compromesso » la tanto usata etichetta di « magico-religioso », A. E. Jensen non avesse tutti i torti.

Purtuttavia, per amor di chiarezza, vorrei esplicitare meglio il mio pensiero sui concetti di magia e religione, e loro differenze. Dopo aver esaminato le definizioni degli autori appena trattati, e molte altre di storici delle religioni, antropologi, sociologi, teologi, mi sembra che gli elementi ritenuti differenzianti la religione dalla magia si possono raccogliere in tre categorie di opposti elementi, i cui caratteri salienti sono i seguenti:

### *Religione*

1. riferimento ad agenti personali;

2. richiesta di un fine universale;
3. relazione di dipendenza.

#### *Magia*

1. riferimento a forze impersonali;
2. richiesta di fini particolari;
3. relazione di imposizione.

È evidente che queste sono distinzioni schematiche e operazionali, utili all'orientamento della ricerca sul campo. Esse non sono da considerarsi in termini assoluti o alternativi, ma solo più o meno prevalenti; in quanto la magia resta in definitiva una forma di comportamento rituale e quindi un elemento della religione, che possiamo considerare, in una accezione più ampia, come comprensiva di tutto quanto rientra nell'esperienza esistenziale e la trascende. Si tratta, insomma, di quella tensione, in rapporto al trascendente, tra la disperazione e la speranza, tra il « già e non ancora », che nella versione evangelica si traduce nell'espressione di Cristo: « Il mio regno è già in mezzo a voi » e nella continua preghiera: « Venga il tuo regno ».

A questo punto mi sembra opportuna una semplice ma importante osservazione. Se in tutte le culture la forma di culto più comune è la preghiera, in qualunque modo si fa, mi pare che il campo d'indagine specifico, o se si vuole la spia di certi comportamenti debba essere proprio la preghiera. È un tema, questo, che sfugge quasi sempre ad antropologi e sociologi nostrani, a differenza di quelli d'olttralpe che lo ritengono fondamentale in quest'ambito e non temono di dedicarvi ampio spazio, come fanno, ad esempio, J. Cazeneuve, A. E. Jensen, H. Bergson.

Tra sacrificio, preghiera e offerta, in un ordine logico, poiché è incerto quello cronologico, sembra naturale iniziare dallo studio della preghiera. Da un lato è il rito più semplice e più chiaro perché esprime in parole le sue intenzioni, dall'altro permette di confrontare meglio le tecniche religiose con quelle magiche, avendo il suo riscontro nella forma dell'incantesimo verbale. Nella religione la preghiera è indifferente alla sua espressione verbale, essendo una elevazione dell'anima che potrebbe anche fare a meno della parola. Ma d'altra parte, nel suo grado più basso non è senza rapporto con l'incantesimo magico, e tende se non a forzare una volontà divina, almeno a procacciarne i favori. Studiando la genesi di questa trasformazione, Jensen trova che, fatte poche eccezioni, per tutte le cerimonie dette magiche in

etnologia, molti fattori, tra cui soprattutto la speranza e l'attesa della ricompensa per l'atto di pietà sotto forma di salvezza desiderata, hanno favorito la loro « degenerazione » in azioni « unicamente utilitarie ». Quanto più un rito è eseguito in modo sommario e meccanico, tanto più è difficile comprenderlo e più facile vedervi un atto magico. In disaccordo con l'idea di una preghiera che si oppone alle cerimonie, perché espressione di una mentalità autenticamente religiosa oppure sorta dopo di questa, perché più comoda degli sforzi talvolta sovrumani richiesti dalle cerimonie; contrario alla teoria di Frazer secondo cui gli uomini si sarebbero trovati costretti ad onorare gli dèi, visti gli insuccessi delle pratiche magiche, Jensen fa notare come le preghiere possono facilmente scivolare verso lo stato di utilizzazione e prendere lo stesso carattere apparentemente magico dei riti degenerati in azioni utilitarie. Sarebbe il caso dei « moulins à prières » asiatici o, nell'uso cattolico, delle varie serie in numero determinato di « Pater », messe (i cosiddetti gregoriani), ecc. al fine di ottenere un preciso favore.

Prima di concludere questa parte tesa a rilevare e chiarificare alcuni aspetti importanti della magia e della religione, caratteristici dell'approccio socio-antropologico attuale, val la pena richiamare l'attenzione sulle varie interpretazioni del rapporto tra le due, che possiamo riassumere così.

Per alcuni la magia deriva dalla religione, in quanto sarebbe stata l'effetto di una perversione morale (è la concezione teologica tradizionale, ripresa da Loisy e Allier), oppure il prodotto dell'individualismo nascente (Durkheim e Huvelin). Per altri è la religione che deriva dalla magia (Frazer). Altri invece (come Mauss e Hubert, e in modo più radicale Lévy-Bruhl, che ritiene inutile l'opposizione tra le due unendole sotto il termine « pre-religione ») suppongono un ceppo comune da cui entrambe sono nate. Ma si sa che la disputa tra evolucionisti classici e storici-culturali) se si dovesse considerare la magia prima della religione dovendo questa corrispondere a uno stadio razionale più perfetto e quindi posteriore allo stato magico; oppure se la magia non rappresentasse invece una forma di decadenza e quindi posteriore alla religione) è risultata, come tutte le ricerche sulle origini storiche della cultura, del tutto sterile.

#### *Aspetti del mondo magico di una zona del Mezzogiorno.*

La zona esaminata per conoscere il *come* e il *perché* della magia nel sud è il Sannio campano, nella provincia di Benevento. Un mo-

tivo, tra gli altri, per la scelta dell'area geografica è stata la celebre leggenda del noce di Benevento, sotto cui si radunavano « tutte le streghe del mondo »...

Testimonianze di questo noce si trovano già nel 1500 in un poema intitolato *Il fiore* e attribuito allo stesso Dante. Ma ne parla anche s. Bernardino da Siena nelle sue prediche, e poi poeti ed artisti come Pietro Aretino, Francesco Redi, William Shakespeare, ecc. A questa leggenda si è ispirata anche l'industria... con un famoso liquore. Ma la sua divulgazione si deve a vari scrittori beneventani e soprattutto al medico Pietro Piperno, che nel 1635 diede alle stampe un trattato dal titolo *De effectibus magicis ac de nuce maga beneventana*, il quale, cinque anni dopo, fu tradotto e pubblicato anche in volgare. In questo trattato « storico » — così lo chiama l'autore — ci si rifà un po' a tutta la letteratura allora esistente al riguardo: Sprenger e Krämer, Bodin, De Castro, Del Rio, ecc. È interessante notare che il Piperno conclude l'opera dichiarando di credere a quanto ha scritto su Benevento e le streghe, ma, rivolto al lettore, aggiunge pure: « Hai mai trovato una strega veramente di Benevento? Certamente no! Sono le cattive e i cattivi forestieri che viziano questa città ».

Intanto, ancora nel Settecento il Tartarotti, autore del *Congresso notturno delle lammie* (1749), annotava che allora niente era più rinomato in Italia del noce di Benevento.

Un approccio storico ci fa risalire al VII secolo, quando Benevento divenne ducato dei Longobardi, i quali vi portarono, assieme alla dominazione, anche i propri riti, e in particolare il culto degli alberi.

Del vario materiale documentario reperito nell'indagine sull'attuale fenomeno magico, vorrei fermare l'attenzione su alcuni documenti ecclesiastici, forse in Italia non utilizzati abbastanza per questi scopi. Mi riferisco ai resoconti delle visite pastorali, agli editti sinodali, alle lettere quaresimali, redatti periodicamente dai vescovi; nonché ai cosiddetti documenti della santità, che vanno dalle biografie di servi di Dio e beati — in certo modo già indicate dallo stesso B. Croce — agli atti dei processi di canonizzazione. Tutte fonti preziose — anche se non facili e comode da consultare — per far sì che la crescente bibliografia meridionalista non si sviluppi solo in prevalente chiave politica o economica (liberale o marxista), dove il fatto religioso sia un addentellato di folklore o un « cloroformizzante » tabù.

Dall'analisi di tali documenti risulta, tra l'altro, non soltanto il pensiero e l'atteggiamento della gerarchia ecclesiastica di fronte al comportamento religioso e morale delle comunità locali, ma anche un quadro, talvolta il più completo possibile, persino minuzioso, della

espansione, intensità e qualità del fenomeno magico, specialmente in certe epoche e sotto certi vescovi.

Per la diocesi di Benevento, il loro esame ha fatto sì che l'arco di tempo preso in considerazione si prolungasse all'indietro nel tempo fino agli inizi del Settecento, quando si trova al governo di quella chiesa Vincenzo Maria Orsini (1650-1730), poi divenuto papa Benedetto XIII. La sua azione pastorale, e quella di altri suoi successori, manifesta anche qui — come per altre zone del sud, quali la Lucania — l'esistenza di una chiesa anti-magica e spesso in forme molto rigorose. Ovviamente, con questo, non si vuol negare quella resistenza da parte dei fedeli e spesso anche da parte del clero che con essi condivideva modi di vivere e di pensare, nei confronti di un cristianesimo di stile « tridentino » e più « purificato ». La ricerca documenta ampiamente l'istanza di una « pedagogia discendente » da parte dei vescovi, anche se « disperata » e « sfortunata » per le resistenze incontrate dal basso.

Queste testimonianze, dunque, non avallano certamente tesi molto spesso acriticamente ripetute, come quella di De Martino che vedeva la religiosità meridionale come un sincretismo magico-cattolico, *voluto direttamente o indirettamente dalla gerarchia*, per farne uno strumento efficace della sua egemonia. O l'altra, sostenuta da F. Alberoni, secondo cui il mondo meridionale, incapace di crearsi un proprio culto, una propria chiesa (ma perché non poteva?) contro quella monopolistica di Roma, si rifugia nella magia. D'altra parte, la chiesa gerarchica, a sua volta, si serve della magia per evitare ciò che più teme, cioè una rivolta socio-politico-religiosa, in altri termini un'eresia.

Ma a queste ipotesi si può obiettare osservando che la magia era ed è presente anche in universi culturalmente ed economicamente diversi o in un qualunque modo « superiori » a quello contadino, per cui non sembra un mezzo peculiare di una società politicamente e religiosamente oppressa e condizionata, la quale si difende così contro il monopolio chiesastico. Il magismo non è un'escrecenza morbosa, un bubbone che spunta sulla religiosità « malata » del Mezzogiorno, essendogli preclusi altri sbocchi nell'eresia. Questa dimensione magica, che assolve al compito di una generale rassicurazione di fronte alla negatività dell'esistenza, alligna anche in confessioni religiose separate od opposte alla chiesa di Roma.

Una risposta al perché la religione « ufficiale » abbia dovuto lasciar spazio alle richieste urgenti, individuali, pluralistiche, cioè magiche — dando così luogo a quella « contestazione » (nel significato pre-sessantottesco) di una cultura subalterna —, mi sembra possa trovarsi

nella ristrettezza e fissità dei riti essenziali, ben definiti e standardizzati in una liturgia rimasta imm modificata per circa cinque secoli e incapace di sopperire alle esigenze espressive di gente di cultura e condizioni sociali diverse. In un rituale così è naturale sentirsi a disagio, stretti e impacciati, e quindi si usano modi e mezzi non permessi dal rito ufficiale. Questo non soltanto per calmare le proprie insicurezze, ma anche per espletare sentimenti e atteggiamenti della propria fede. Allora non interessa più tanto la storicità di un fatto ispiratore di un rito, l'ortodossia della formula e del gesto, l'autenticità dell'oggetto sacro e venerato: più che la verità interessa la coerenza; più che la distinzione scientifica tra vero e falso, la propria soddisfazione. Non si spiegano forse anche così credenze, culti, cerimonie di tipo magico all'interno stesso della chiesa, nati e proliferati chi sa se più per incuria dei pastori o per rispettosa tolleranza di sentimenti e comportamenti altrì e pur legittimi. Un esempio, credo il più rappresentativo, è offerto dalla *Tabula magna lateranensis*: una iscrizione in mosaico del XIII secolo, che elenca le principali reliquie della omonima basilica romana. Esse vanno dalle ampolle col sangue e l'acqua sgorgati dal costato di Cristo morto all'arca dell'Alleanza con le due tavole del Testamento, dalla verga di Mosé e di Aronne al turibolo d'oro pieno d'incenso, dall'urna con la manna del deserto ai pani della Proposizione...

Anche per questo, una interpretazione della religiosità meridionale come sincretismo magico-cattolico voluto dalla gerarchia, per farne uno strumento efficace della sua egemonia, non mi sembra sostenibile. E ciò pur ritenendo l'altra tesi di De Martino, secondo cui la chiesa, se non in teoria, almeno in pratica, più che rivolgersi esplicitamente contro la presunta efficacia della magia e dei suoi esorcismi, si è scagliata contro di loro per « abuso di potere » nei propri confronti.

In verifiche storiche più recenti e in certo modo nuove non trova soddisfacente conferma l'immagine di una « non-storia » del Regno di Napoli, mancante di un cosciente ed energico rifiuto ad ogni forma di magia da parte della classe colta ed egemonica sia civile che religiosa, presa com'era dai problemi politici dei rapporti tra chiesa e stato. Proprio nel nuovo clima culturale del Settecento, più razionale e preoccupato di « purificare » i costumi popolari, si situa quel riformismo religioso che, tra i due modi di una pietà « illuminata » e giansenisteggiante e la pietà popolare magico-superstiziosa, si attualizzò nella maniera « benigna » proposta e divulgata da s. Alfonso Maria De Liguori (1696-1787), con l'incremento di modelli di vita devota, sopravvissuti fino ad oggi, e anche al di fuori del Mezzogiorno, per

le classi meno abbienti. La pubblicistica religiosa del tempo disquisiva volentieri e abbondantemente intorno a « magie, incantesimi, indovinamenti, sortilegi, divinazioni, affascini », citando la Bibbia, i ss. Padri, s. Tommaso, ma anche Aristotele, Virgilio, Varrone.

Le tesi, dunque, relative alla religione del Meridione necessitano di griglie interpretative più ampie e precise di quanto non si sia fatto finora. Se insufficiente e ambiguo è lo schema di un sincretismo magico-cattolico non impedito o voluto dalla chiesa, altrettanto è quello che pone in evidenza una chiesa meridionale legata all'azione pastorale di vescovi che si caratterizzano per un forte apporto anti-magico. Più che tra movimenti popolari e chiesa gerarchica, una linea di divisione è da cercarsi fra gli stessi movimenti popolari e all'interno dello stesso clero, venendo così a porsi in discussione la rigidità di categorie come « ufficiale » e « popolare ». Ma soprattutto, la magia, più che con la fede, la cui norma la descrive e condanna, dovrebbe essere messa in rapporto con i contesti geografici e culturali in cui si colloca, con le condizioni socio-economiche e i generi di vita che la fomentano.

Infatti, il magismo nel sud, essendo legato a una realtà socio-politica che esigeva innanzitutto un cambiamento dei fattori produttivi e del mercato economico, non è stato sconfitto dal riformismo illuminato, né dal razionalismo, e nemmeno dall'azione aperta e coerente di vescovi e missionari coevi. L'opera pedagogica della chiesa di stile tridentino, nel combattere l'ignoranza quale causa di credenze e riti magici, ha pur sempre un carattere « sovrastrutturale-repressivo ». Missioni, catechismi, istruzioni a contadini e pastori analfabeti ignoravano del tutto il problema delle cause sociali, economiche e culturali che lasciano crescere e sedimentare quelle credenze e quei riti. Ci si trova dinanzi a una predicazione che non scalfisce le strutture esistenti, quand'anche non le condivide indirettamente, che accetta la realtà sociale come un dato irreformabile nel quale il cristiano deve « salvarsi » individualmente, quasi senza urtarla. La stessa religiosità inculcata dalle innumerevoli opere di s. Alfonso e dei suoi seguaci, non prive di istanze anticipatrici della *Regolata divozion de' cristiani* (1747) di L. A. Muratori, accentua i motivi del peccato e dell'inferno, della misericordia e della materna bontà della Vergine. Un cristianesimo, quindi, ancora pessimistico e asociale, individualistico e devozionale, più moralistico che liturgico, più miracolistico che impegnato.

Anche se attraverso la descrizione parziale ed ambigua dell'« amaro » Döllinger, Max Weber lo nota nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), quando scrive:



La paura angosciosa di fronte alla morte e all'al di là, che noi sentiamo così acuta in ogni passo in Alfonso De Liguori, quale ce lo ha descritto il Döllinger, è ben lontana da quello spirito orgogliosamente volto all'al di qua, a cui il Machiavelli dà espressione nel vanto di quei cittadini fiorentini, a cui — nella lotta contro il papa e l'interdetto — « l'amore per la città natale era più caro che la cura della salute delle anime loro », e ancor più lontano dai sentimenti che Riccardo Wagner fa esprimere a Siegmund prima del duello mortale: « Salutami Wotan, salutami il Walhalla, ma delle aspre gioie del Walhalla tu in vero a me non parlare ». Ma gli effetti di questo timore sono, in Bunyan ed in Alfonso De Liguori, caratteristicamente diverse: la stessa paura che spinge questi alla più profonda umiliazione di se stesso, sprona quello ad una lotta sistematica e senza tregua colla vita. [trad. it., Sansoni, Firenze, 1970, p. 183].

Eppure, faremmo un torto alla storia e ci precluderemmo la via alla comprensione di quelle componenti mistiche e sociologiche, di quegli impatti con l'ambiente e la cultura, di quei riflessi con esperienze singolari e vicende plurisecolari che formano la « questione religiosa » del sud, se non tenessimo conto di quel « risveglio religioso », promosso soprattutto dalle capacità e dall'impegno di questo vescovo-missionario. Per cui, non è difficile datare proprio in questo tempo una rottura, un progresso rispetto al passato, un tentativo di addottrinamento diverso, un accostamento alla base popolare di un cristianesimo autentico.

Anche la santità, fenomeno e indicatore non secondario in quella storia impregnata di vita quotidiana, che spesso sfugge allo storico e al sociologo, attratti più facilmente dai « macro-eventi » anziché dai « micro-eventi », sembra cambiare aspetto, da allora. Comincia a declinare quella santità verticale solo tesa alla contemplazione di Dio, quel cristianesimo disincarnato e angelicato, quella fuga mistica favorita dalla spaventosa miseria del più profondo sud. Per cui, almeno sotto l'aspetto religioso, non si può dire che « Cristo si è fermato a Eboli ». Anche se coperto, e talora nascosto, da un manto di « materialità », « carnalità », « terrestrità », o dal miracolismo e dall'asce-tismo di una pratica religiosa dalle radici orientali, è andato ben oltre. In economie depresse e prive di meccanismi di incentivazione, dove, al dir di P. M. Doria, il sostentamento di un contadino costava meno del mantenimento di un asino, la santità, ad esempio, di Gerardo Maiella (1726-1755), uno tra i santi più popolari e invocati del Mezzogiorno, rende il loro pane meno scarso e meno amaro. Si tratta

cioè di una santità che incide sulla visione dolorante e sconsolata dell'esistenza e non elude il groviglio umano in cui matura.

Intanto, studiando i processi di acculturazione e di deculturazione del sud, non si può fare a meno di porsi una domanda sulla funzione del magismo nel contesto meridionale. Focalizzando ancora una volta il pensiero di De Martino in merito, possiamo dire che egli fomentava l'idea di una capacità autonoma della cultura meridionale di trovare una propria validità col passaggio dalla magia, attraverso la mediazione della religione, verso il pensiero scientifico e la democrazia socialista. Alla crisi del mondo magico o a un suo cambiamento si è arrivati, invece, per altre vie, che non sono l'evoluzione autogenetica di una cultura magica o contadina considerata come qualcosa in sé, definita e immobile. A ridurre o modificare antiche credenze e comportamenti c'è l'assalto, spesso ineguale e violento, di una secolarizzazione che lascia solo lo « scheletro » della religione popolare, quando, sotto certi aspetti, non è anche ricerca di nuovi valori religiosi su cui aggregarsi.

Per quanto riguarda in particolare la magia nel Sannio, rimandando al mio volume *Il paese delle streghe* per altre osservazioni, esporrò qui alcuni elementi più importanti.

Innanzitutto bisogna dire che in queste zone, vecchie credenze e pregiudizi, con relative usanze e accorgimenti, tardano a morire. Quasi ogni paese, o suoi dintorni, ha il suo buon mago o la sua brava fattucchiera, che esercitano pubblicamente o di nascosto. Le formule e le tecniche magiche, raccolte e analizzate secondo temi fondamentali dell'esistenza umana (nascita e infanzia, amore e matrimonio, malattia e morte), hanno molto in comune con quelle trovate in Lucania da De Martino; ma qui sono avvolte da un pudibondo riserbo. Oggi, a differenza di alcuni anni fa in cui più viva ne era la manifestazione e la pubblicità, il mondo magico sannita sopravvive in un silenzio, il quale, più che di antichi misteri, sa di una certa vergogna e pudore, non tanto per gesti e parole proibiti o fuor del comune, quanto perché esso scopre condizioni di vita sentite inferiori di fronte a quelle di altri.

Convinto della impossibilità che un fenomeno sociale sia monocausato, e senza sottovalutare altre spiegazioni — penso soprattutto alla « miseria psicologica » di De Martino e alle fondamentali crisi esistenziali, comuni un po' a tutti, sanniti e non — sottolineerei particolarmente queste tre cause: l'*eredità*, la *combinazione*, il *bisogno*, analizzando, ovviamente, il fenomeno dalla parte degli operatori di magia.

Fattucchiere e maghi si diventa per *eredità*, quando costoro, prossimi alla morte, comunicano a qualche loro figlio o parente quei segreti che anch'essi a loro volta pratticheranno. Per *combinazione*, quando una povera e buona donna, senza darne motivo, viene indicata come « maara », per un caso fortuito o più spesso per odio e invidia. Per *bisogno*, quando taluno, non sapendo o potendo « tirare innanzi la vita », si fa passare per tale con furbizia e scaltrezza, e presta la sua opera pur di guadagnare qualcosa.

Alcune zone, ove vivono, ancora ben circoscritte e chiuse, comunità territoriali e di sangue i cui rapporti umani sono fortemente personalizzati, per cui gli individui si autopercepiscono per lo più come « amici » o « nemici », rappresentano un terreno ancor più favorevole al mantenimento del fenomeno magico. In questi « piccoli mondi... antichi », ove di tutti si sa quasi tutto, dove « infinite » sono le parentele e i comparati (basti pensare al famoso « s. Giovanni »), dove comuni sono le gioie e le sventure, altrettanto sono le liti, i rancori, le gelosie, i pettegolezzi, le dicerie...: tutte cose che facilitano l'esistenza, se non l'aumento, di operatori di magia, soprattutto del secondo tipo.

A tal proposito vorrei far notare come secoli addietro, secondo quel che si legge nel VI concilio provinciale beneventano del 1574, la stessa chiesa, ordinando ai parroci di denunciare ogni domenica dall'altare, « pulsatis campanis et candelis extinctis », la lista di coloro che erano incorsi nella scomunica per aver fatto sortilegi, incantesimi, fascinature, fatture o invocazioni al diavolo, nell'intento di impedire il fenomeno, con un mezzo di comunicazione di massa allora il più grande e per certi luoghi anche l'unico, concorreva involontariamente a divulgare informazioni e conoscenze abbastanza precise su quegli operatori e su ciò che sapevano fare.

Le suddette motivazioni si presentavano valide nel Sannio anche più di 70 anni fa, e in modo molto più ampio e profondo che non oggi. Il mondo magico sannita è senz'altro più ridotto e limitato di allora, ma implica ancora una reale esperienza di disagiata povertà, non solo economica o « psicologica », ma anche di un minor numero di nozioni, di parole, di comportamenti altri e alla moda, di nuovi meccanismi di difesa.

Nell'attuale contraddizione culturale di un'area dove fascinazione e mutamento, presente e futuro s'incontrano e si scontrano, un rifugio nel passato divine quasi d'obbligo; e la secolare leggenda del noce di Benevento con le sue streghe ha un risvolto concreto in questa realtà.

Una realtà che con sprezzante sufficienza alcuni si limitano ad ammirare, altri disdegnano, senza sforzarsi — e non è facile — di conoscerla *empaticamente* per poter scoprire al di sotto di una religiosità popolare o di certi comportamenti magici esigenze individuali e sociali di rifiuto o di rivolta contro una classe dominante oltre che una natura ingrata e oscura; bisogni di riscatto dalla precarietà di una esistenza umana acuita da stagnanti situazioni socio-politiche ed economiche; condizioni di vita che vanno sanate, migliorate o trasformate.

\* \* \*

### *Religione popolare e superstizione*

Spesso e affrettatamente la religione popolare è stata giudicata dall'esterno come una alienazione e una forma di superstizione. Ma se alienazione lo è quando i suoi gestori la sfruttano per legittimare e mantenere in ogni modo lo *status quo*, è pure — più spesso — « il grido disperato degli oppressi », e solo a un osservatore superficiale può sempre e dovunque sfuggire il suo significato di resistenza e contestatività, talvolta estrema. Certe manifestazioni che diventano sempre più « esotiche », certe esigenze ritualistiche che per gli innovatori e progressisti sembrano rasentare l'idolatria, sono in realtà alcuni dei pochi mezzi disponibili con cui, attraverso conflitti, rinunce e maturazioni, alcune persone hanno saputo raggiungere un certo equilibrio e una più profonda fiducia, che le sostiene e permette loro di affrontare la vita quotidiana.

Per quanto concerne la superstizione, i cui criteri d'analisi semiotica la ricerca antropologica dovrebbe verificare, e che sembrano finora definiti con molta approssimazione e confusione nella letteratura italiana — dai dizionari alle enciclopedie, ai testi specialistici —, conviene chiarirli le idee e fare il punto sull'origine e sulla storia di questa parola, così come l'insegnano gli usi e la stessa forma lessicale. La definizione di lemmi quali religione, superstizione, magia, non può fare a meno della loro analisi etimologica e di uno sguardo alla loro storia semantica; anche se s'intende rispondere a preoccupazioni essenzialmente di carattere operativo.

Sul significato della parola latina *religio*, in uso in tutte le lingue occidentali, continua tra gli studiosi moderni il disaccordo di quelli antichi. Da una parte, con a capo Cicerone, seguito da W. Otto e J. B. Hofman, c'è chi la riferisce a *legere*: cogliere, riunire, mettere

insieme; dall'altra, con Lattanzio e Tertulliano, chi la spiega con *ligare*: legare. Conforme a quanto dice il filologo francese E. Benveniste, ci sembra di dover dare ragione ai primi, in quanto la *religio* romana all'origine indicava una disposizione interiore (uno scrupolo) e non una proprietà oggettiva di certe cose o un insieme di credenze pratiche. Non è per nulla casuale che solo presso gli scrittori cristiani appare la spiegazione di *religio* con *religare*. Per un cristiano, la caratteristica della nuova fede, in rapporto ai culti pagani, è il vincolo della pietà, la dipendenza/obbligazione del fedele di fronte a Dio. Si muta così il concetto dell'antica « religio » romana e si prepara l'accezione moderna.

Correlata a *religio* è l'altra parola che presso gli stessi romani passava per il suo contrario, e cioè *superstitio*. Vediamone alcune interpretazioni.

*Superstitio*, in quanto sopravvivenza, indicherebbe il resto di una antica credenza che, al momento in cui si considera, appare già superata. Ma è facile notare come, così intesa, la spiegazione si basa su di un controsenso storico: si attribuisce agli antichi, e ancor prima della tradizione storica, il senso critico dei moderni etnologi, che rilevano nella religione sopravvivenze di un'epoca più antica, le quali non armonizzano con tutto il resto.

*Superstitio* sarebbe il corrispondente latino del greco *ekstasis*: estasi. Ma *ekstasis* non ha alcun rapporto né di forma (*ek* non corrisponde a *sopra*), né di concetto (la stregoneria, la magia sono estranee al senso di *ekstasis*) con *superstitio*.

*Superstitio* verrebbe da *super-stare*, essere al di sopra; per cui la parola si sarebbe sviluppata partendo dal senso di « superiorità », attraverso la mediazione di « potere divinatorio », stregoneria, per giungere al senso di superstizione. Quest'ultima accezione, in quanto affermazione di valori o entità esistenti *sopra* di noi, sicché all'immagine spaziale si accompagna la nostra mortificazione, è sostenuta da P. Toschi che dichiara essere questa « l'opinione più accreditata degli esperti in materia ». Ma anche qui è perfettamente gratuito il passaggio da « superiorità » a stregoneria, e da questa a superstizione.

Se si esaminano, invece, alcuni testi di autori latini, come Plauto e Cicerone, si scopre che la caratteristica della parola *superstes* — aggettivo da *super-stare* — è la prerogativa di essere presente in quanto testimone. Quindi, *superstitio* è la facoltà di testimoniare come se si fosse stato realmente presente a un fatto già compiuto; *superstitiosus* è colui che possiede questo « dono di presenza » che gli permette di essere stato nel passato, per cui « vera praedicat ».

Ma non basta spiegare ciò che *superstitio* può e deve significare teoricamente; occorre conoscere quanto è accaduto storicamente. Difatti, nell'uso comune, la parola è costantemente associata al termine *horiolatio*: predizione, fatto di essere « indovino ». E proprio nella lingua degli indovini essa ha acquistato il senso di « presenza magica ». L'evoluzione del termine in un significato unicamente peggiorativo, qual è quello moderno, si spiega col disprezzo in cui i romani, fedeli agli auguri ufficiali, tenevano veggenti, stregoni e indovini, provenienti per lo più da paesi stranieri e ritenuti dei ciarlatani. *Superstitio*, associato alle loro pratiche, acquista un significato deplorabile, passando ben presto a indicare atti di una religione inutile e indegna di un essere ragionevole. In questo modo, secondo Benveniste, si viene a precisare il legame tra i due valori successivi di *superstitio*, che riflettono prima lo stato delle credenze popolari, poi l'atteggiamento dei romani tradizionali nei confronti di queste credenze. A comprova di quanto detto, valgono alcuni scritti di Svetonio, Tacito e soprattutto la celebre lettera (111/113) di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano sul comportamento dei cristiani, in cui scrive: « Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam immodicam ».

Orbene, la religione popolare ha sempre avuto degli aspetti di ambiguità. Anche la tendenza di certa teologia razionalistica volta a considerare il simbolismo verbale e pratico-gestuale come frutto della fantasia, avulso dal coefficiente personale, staccato dal nativo patrimonio culturale (nel senso più ampio) di quel tempo e di quel luogo, non ha fatto altro che acuire quel dissidio tra religione del popolo, considerata come non vera fede, e la fede « autentica », che appare come religione di una *élite* intellettuale.

Non per questo, però, s'intende far di ogni erba un fascio. Proposti e illustrati determinati concetti, una distinzione tra religione popolare e magia, o superstizione, è lecita e verificabile anche in pratica. Ad esempio, la forte convinzione di un orante che ritiene che i favori chiesti si realizzeranno *grazie a quella tecnica e a quelle parole*, è un elemento che può far ritenere all'osservatore di trovarsi dinanzi a un comportamento magico. Purtuttavia, altra cosa è quello che in effetti può pensare e credere — consciamente o non — l'attore stesso. Si ricordi quello che scrive A. Gramsci nei *Quaderni dal carcere*: « L'elemento popolare ' sente ', ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale ' sa ', ma non sempre comprende e specialmente ' sente ' » (ed. a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, p. 1505). A tal proposito, mi sovviene la storiella di quella povera donna che, credendo fosse una reliquia della s. Croce, copriva di baci

un pezzo di legno residuo di una vecchia barca, e con esso trinciava in aria segni di croce per allontanare il demonio. Il quale — mi si permetta la battuta —, forse più accorto dei cosiddetti esperti del fenomeno religioso, scappò via dicendo: « Non è il legno della barcaccia, ma la tua fede che mi caccia! ».

### *Religione popolare e chiesa gerarchica*

A ribaltare valutazioni e mutare atteggiamenti, all'interno della chiesa, nei confronti della religiosità popolare, sono intervenuti in questi ultimi anni vari fattori. Potremmo riassumerli: in una coscienza sempre più chiara della chiesa come popolo di Dio; nell'elaborazione di una teologia più vicina alle realtà umane, più antropologica, meno razionalistica e puritana; nella crisi di una pastorale illuministica incentrata su modelli proposti « dall'alto » per esprimere e vivere la fede.

Il disprezzo per certe forme d'espressione religiosa popolare pare sia scemato anche da parte della gerarchia ecclesiastica, che formula giudizi più sfumati e positivi al riguardo; e cerca di interessarsi al fenomeno in un modo più scientifico. Basti citare il documento della Conferenza Episcopale Campana del 1973: *Il culto popolare e la comunità cristiana*, ma soprattutto l'Esortazione apostolica di Paolo VI: *Evangelii nuntiandi*, del 1975. In essa si parla della religione popolare nel contesto della evangelizzazione delle masse. Si rileva che queste espressioni religiose, per lungo tempo considerate meno pure e talvolta disprezzate, formano oggi un po' dappertutto l'oggetto di una riscoperta, e i vescovi, anche a livello sinodale, ne approfondiscono il significato e la funzione. Si sottolineano i limiti della religione popolare, ma si afferma pure che « se bene orientata, soprattutto mediante una pedagogia di evangelizzazione, è ricca di valori ». Più significativo, anche perché informale, è questo brano di un indirizzo di salute (non scritto) rivolto dallo stesso papa ai rettori dei santuari mariani il 24 novembre del 1976:

Noi ricordiamo di aver visto in una cittadina meridionale [Nocera dei Pagani] celebrare la festa della Madonna delle galline, quando i fedeli durante la processione con la statua della Madonna lanciano una gallina dalla finestra: se la gallina va a finire sulla Madonna, allora tutto va bene! Questo dimostra come la pietà popolare sia molto ricca di fantasia e certamente di sincerità, ma come arrivi pure ad un livello extrapopolare nella sua sincerità nativa del luogo,

arrivando poi ad un livello del culto mariano, del culto sacro che la chiesa auspica e desidera. [da una registrazione].

In questi ed altri documenti affini dell'autorità ecclesiastica, che manifestano il suo atteggiamento teorico — quello pratico è riscontrabile solo nell'impatto con i casi concreti — non mancano analisi sociologiche che a base di certe manifestazioni religiose rilevano — come fanno i vescovi campani — « un assillante desiderio di protezione e di assicurazione da parte di fedeli che non hanno altre alternative sul piano economico, politico e sociale ». In essi si pongono in risalto e si privilegiano la spontaneità, la sincerità, l'apertura al trascendente, il senso comunitario del popolo; ma a ben riflettere, si ha l'impressione che la religione popolare, più che espressione vitale, autonomamente valida e rispettabile, di determinate classi subalterne, è considerata essenzialmente come uno stadio inferiore e di passaggio, un qualcosa di de-gradato (non solo di diverso), che dovrebbe trovare la sua « perfezione » (o legittimazione?) nella religione ufficiale o di chiesa. Il che dimostra, tra l'altro, quanto sia ancora difficile ammettere che la tentazione del Dio-magico degli strati popolari non è meno grave della tentazione del Dio-metafisico dei filosofi.

### *Urbanizzazione e magia*

L'incremento del magismo nel mondo urbano sembra possa spiegarsi soprattutto con l'insufficienza del razionale, con la teoria bergsoniana « del selvaggio che non muore », o l'altra di Durkheim « dell'individualismo crescente ». Ma direi anche con l'acuirsi — proprio in forza del moderno progresso — del desiderio di soddisfazione, in modo immediato, di esigenze quali la salute, il successo, l'amore. La magia, del resto, è anche desiderio di usare e controllare forze ostinatamente sfuggenti a facoltà razionali e ad apparati sensoriali.

Va pure tenuto presente che una funzione della magia non meno importante è quella che non di rado si trova a svolgere fra diritto e costume di una società. Cioè la « metodica » evasione da certe regole generalmente accettate ma non sempre osservate. Ad esempio, un sistema di pratiche magiche per distogliere l'affetto di una donna dal marito e indurla a commettere adulterio. Lo stesso procedimento può ben servire a procurarsi una giustificazione davanti agli altri per un comportamento « poco onesto » o non del tutto condiviso, specialmente in piccole comunità. Inoltre si scopre che spesso sono proprio i meno

abbienti, « i deboli » — anche nelle grandi città —, quelli a cui si attribuiscono speciali poteri magici. Per cui, come dice I. M. Lewis, se i deboli non hanno ereditato la terra, per lo meno vengono loro offerti i mezzi per controbilanciare le loro incapacità giuridiche altrimenti schiacciati. Con l'« autorità » che deriva dalla magia riescono spesso, almeno entro certi limiti, a manipolare impunemente coloro che sono superiori per altri versi.

La scomparsa di certe pratiche magiche nel mondo rurale è chiaramente dovuta all'immissione di un nuovo tipo di cultura, quella urbana appunto, più razionale e tecnica.

Ma se questo mondo, fatto di superstizioni e magie, sembra rimpiccolirsi, è pur vero che si impoverisce anche. Se prima, cioè, questa gente riusciva a garantirsi una certa resistenza, se non proprio un equilibrio, nell'impatto con l'ambiente geografico e societario, ricorrendo a meccanismi di difesa e a mezzi presi da un apparato mitico-sacrale o da una cultura con valori e prodotti forse semplici ma funzionali — penso al « buonsenso » e alla saggezza popolare, alle nozioni astrologiche e agrarie di alcuni contadini, alla medicina popolare, alla solidarietà del vicinato, ecc. —, ora in certo modo se ne vede privata. E la loro sostituzione spesso tarda a venire. Per non dire di alcuni modelli di comportamento ideali e reali che si rivelano difficilmente interiorizzabili, data la permanenza di certe strutture mentali ed ambientali. In altre parole, s'impedisce — non certo fisicamente — di rivolgersi al mago o alla fattucchiera, ma non si approntano le medicine e l'ospedale. Talvolta sembra che si ripeta quanto già fecero, in altri tempi e luoghi, famigerati colonizzatori con certi indigeni...

### *La leggenda delle streghe di Benevento*

Chi più chi meno, da quelle parti, la conoscono un po' tutti. Il che non vuol dire che altrettanti vi credano. Ci sono ancora delle nonne, più che delle mamme, che la raccontano ai loro nipotini. E alcuni, specialmente tra gli anziani, pensano che veramente una volta sotto un grosso noce, non lontano dalla città, si radunavano le streghe la notte tra il venerdì e il sabato.

Ora, sopraffatta dalle nuove fiabe e leggende, spesso semplicemente insulse, quella antica delle streghe pare vada perdendo la sua conoscenza nello stesso mondo infantile. Forse anche perché alcuni, presi da un falso perbenismo, la ritengono « ingiuriosa » per la propria terra. Difatti, già anni addietro, B. Croce scriveva che a Benevento

vi fu nel '600 una progenie di scrittori che si interessarono alla trattazione storica e poetica del « noce », che non saprei se decoro o disdoro della loro patria.

Ma ciò che più interessa e deve far riflettere è il fatto che questa leggenda — come dicevo — trova sostanzialmente riscontro nella realtà odierna, quando la gente di quei « paesi di provincia », o di villaggi rurali e montani, è costretta a ricorrere a credenze e formule magiche per soddisfare proprie esigenze, perfino vitali. Ci si rifugia così nel passato, che diviene presente e operante, perché fatto di credenze e azioni, forse semplici e poche, ma non prive di senso e di significato, e perciò autentiche e vere. È questo il momento in cui la leggenda diviene realtà. Che, però, non ci dispensa dal riflettere sulle distorsioni regressive che ne conseguono.

### *Note bibliografiche*

- AA.VV., *Atti del convegno su Religione e religiosità popolare*, Vicenza, 25-26 ottobre 1976, in « Ricerche di storia sociale e religiosa » (11), 1977.  
 AA.VV., *Società e religione in Basilicata*, D'Elia editori, Roma, 1977.  
 F. Alberoni, L. Bonin, « Folklore » in *Statu nascenti*, Il Mulino, Bologna, 1971.  
 J. Beattie, *Uomini diversi da noi*, Laterza, Bari, 1972.  
 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, Les ed. de Minuit, Paris, 1969 (trad. it., Einaudi, Torino, 1976).  
 J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F., Paris, 1971 (trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1978).  
 E. de Martino, *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1976.  
 G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Bari, 1978.  
 A. De Spirito, *Il paese delle streghe. Una ricerca sulla magia nel Sannio campano*, Bulzoni, Roma, 1976.  
 — *Il santo nella storia del Mezzogiorno*, in « Sociologia » (2), 1976.  
 — *La visita pastorale nell'episcopato beneventano di V. M. Orsini*, in « Ricerche di storia sociale e religiosa » (9), 1976.  
 — *La parrocchia nella società napoletana del Settecento*, in « Atti del convegno su la parrocchia nel Mezzogiorno dal medioevo all'età contemporanea », Maratea, 17-18 maggio 1977, in via di pubblicazione.  
 J. Goetz, M. Bergounioux, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Fayard, Paris, 1958.  
 — *Cosmos*, P.U.G., Roma, 1969.  
 A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Payot, Paris, 1954.  
 D. Zadra, *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Hoepli, Milano, 1969.

Parte quarta *Cultura popolare e fenomeni carismatici*

## 1. La mistica dei movimenti carismatici \*

di Roberto Cipriani

### *Premessa*

La presenza di movimenti carismatici con tendenze estatico-contemplative all'interno dell'area cattolica non è un fenomeno del tutto nuovo, semmai assume oggi una evidenza maggiore in concomitanza con la diffusione e l'affermazione (specie a livello giovanile urbano, anzi metropolitano) di dottrine e correnti di derivazione orientale. Non si può negare che ad esempio buddismo e taoismo siano più pregni di esperienze estatiche che non il cattolicesimo. Ma all'interno di quest'ultimo non sono mancati in passato né mancano tuttora elementi predisponenti ad estraniamenti dal mondo per concentrare piuttosto l'attenzione sul divino. Ciò è verificabile persino in ambienti rurali, appena sfiorati dalla moda del pensiero orientale.

Dunque all'interno stesso delle manifestazioni cattoliche più diffuse nel nostro paese è dato individuare spunti e talora persino ampi settori di esperienza mistica nel senso della sospensione del comune sentire.

### *L'esaltazione mistica*

Non va dimenticato che buona parte della mistica cristiana ha come suo punto quasi esclusivo di riferimento proprio la contemplazione. Lo stesso Gesù, nel rispondere a Marta (*Lc.* 10, 41-42) afferma il grande valore della vita contemplativa. San Massimo il Confessore, poi, fonda la sua teologia sulla contemplazione mistica, a partire dalle due volontà del Cristo. Un contemplativo per eccellenza fu poi San Giovanni della Croce. Per non parlare di Santa Teresa d'Avila.

\* Contributo al dibattito su « La rinascita del religioso », pp. 806-809, in *Testimonianze*, 209-210, novembre-dicembre 1978.

Lo stesso tomismo esalta la vita contemplativa come superiore a quella attiva.

Non sono questi che alcuni esempi, solo accennati, di una lunga tradizione cattolica che passa attraverso Riccardo di San Vittore (nel XII sec.), seguace di Anselmo d'Aosta assertore nel suo *Proslogion* di una contemplazione sollecitata con questi termini: « Orsù, omuncolo, evadi per un poco dalle tue occupazioni, distogliti per un attimo dai tuoi tumultuosi pensieri. Lascia ora le grevi cure e rinvia ad altro tempo i tuoi complicati progetti ».

Indubbiamente le teorie religiose d'Oriente sono peculiarmente contraddistinte dall'estasi e dalla contemplazione, ma — giova ribadirlo — il cristianesimo prima ed il cattolicesimo poi non sono molto da meno.

Ne sia prova il fatto che un fenomeno tipico di estasi come quello del cosiddetto tarantismo ebbe a manifestarsi in Italia già nel XV secolo, come ricorda anche I. M. Lewis nel suo prezioso volume *Ecstatic Religion*, in cui si sostiene che puntualmente in momenti di disagio e di miseria gli appartenenti alle classi più emarginate si lascino andare a comportamenti estatici esasperati, favoriti per esempio da una danza condotta fino allo stremo delle forze, allorché si crolla spossati in preda a isterismi visionari, durante i quali apparirebbero personaggi soprannaturali, soprattutto la Madonna.

Come ricorda ancora I. M. Lewis il ballo di estasi caratteristica del tarantismo ebbe larga diffusione fino al XVII secolo quando intere comitive di musicisti giravano l'Italia per « liberare » i tarantati in paesi o città, specialmente in occasione di feste o di grandi assembramenti di popolo. È appena il caso di ricordare che la pratica estatica del tarantismo non si è del tutto spenta, come si rileva dal noto studio di Ernesto de Martino su *La terra del rimorso*, nonché dai più recenti studi di Miriam Castiglione. La prevalenza dell'elemento femminile in queste manifestazioni di estasi ha portato sovente alla definizione di « piccoli carnevali delle donne », come momento privilegiato di estraniamento concesso a figure femminili particolari, per di più condizionate dalla loro appartenenza strutturale a livello di famiglia, chiesa, comunità.

L'esempio del tarantismo non è fuori luogo nell'ambito dei movimenti estatico-contemplativi. Anzi vi si inserisce a pieno titolo, sia pure con forme espressive specifiche. Esso è pur sempre un tentativo di distacco, di fuoriuscita, mirante ad una liberazione realizzabile attraverso il miracolo della visione-contemplazione del soprannaturale. Inoltre, anche al di là dello stesso tarantismo, esistono fenomeni di estasi finalizzati ad una apparizione divina o comunque al verificarsi

di fatti straordinari. Si pensi alla miriade di maghi e santoni, « macciare » e veggenti, presenti sia in aree rurali che urbane, un po' dappertutto in Italia, e non solo nel sud.

Vi sono dunque alcuni caratteri costanti che accomunano tutti questi fenomeni, pur senza renderli completamente omologhi. Sta di fatto che l'*indiazione* del monaco — orientale od occidentale che sia — ha molto a che vedere con i numerosi tentativi di « imitazione » del Cristo in atto ancor prima della proposta di Tommaso da Kempis. La ricerca di identificazione con il Cristo non è molto diversa, per certi aspetti di fondo, dal bisogno di una tarantata di identificarsi col santo-taranta. Allo stesso modo, poi, il profeta carismatico-visionario altro non cerca che la giustificazione delle sue potenzialità attraverso il segnale esplicito del raggiungimento di una vetta superiore: il dialogo diretto con la divinità.

*Chandogya-upanisad* e *Yogocara* tendono alla contemplazione, certo con caratteristiche diverse da quelle di taluni santoni nostrani di oggi. Ma il tutto appartiene ad una medesima costellazione comportamentale che trova nei singoli contesti una propria esplicitazione peculiare.

L'influenza del dato strutturale, in definitiva, non è trascurabile, ma trova altri condizionamenti nella cultura (in senso antropologico), nella storia e nella personalità dei singoli e dei gruppi. È per questo che i movimenti di tipo carismatico a matrice extranazionale non trovano terreno fecondo se non in misura ridotta e comunque adattandosi al contingente preesistente. Così fenomeni legati a correnti estatico-contemplative di origine orientale hanno da fare i conti con il contesto culturale cattolico italiano, che invece sembrerebbe più disponibile ad accogliere altre linee tendenziali, quelle ormai note del movimento carismatico cattolico. A quest'ultimo non sono estranei condizionamenti anche di struttura. La presenza di alti esponenti della gerarchia ed il consenso di un papa hanno il loro peso, ma si tratta di una sovrapposizione di rinforzo che va a « consacrare » un moto già in atto che, soprattutto, viene da lontano, dalle origini stesse del cristianesimo, poi rielaborato attraverso la mistica e le correnti contemplative, a livello teologico e monacale, nonché attraverso il visionarismo ed il profetismo carismatico, a livello sovente popolare.

Dall'estasi del tarantismo alla contemplazione eremitica, dall'esaltazione mistica alla visione del divino, dall'esperienza diretta del trascendente al dono della profezia esiste un filo che collega tutti questi diversi rapporti di estraniamento. Il cristianesimo, come altre religioni, nel corso dei secoli non ha mai mancato di favorire questi impeti di



possessione che hanno garantito al profeta o ad altri la prova di una esperienza soprannaturale, di un dono speciale, di un carisma negato ai non eletti. A tutto ciò non è estranea, peraltro, la considerazione che l'esperienza estatico-contemplativa è di gran lunga superiore a quella incombente e contrapposta del materialismo.

### *Riflusso del sacro*

Il ritorno allo spiritualismo, la nostalgia del sacro, il risveglio religioso (su cui tanto si discetta) tali non sono perché parlare di ritorno significa fare inverosimilmente dei passi indietro nella storia; accennare alla nostalgia vuol dire rifarsi a qualcosa che non è più presente; sostenere che si sta assistendo ad un risveglio presuppone la preesistenza di uno stato di assenza, di sonno, di distacco. Così invece non è, dato che lo spiritualismo è sempre stato una componente essenziale della cultura cattolica; il sacro non è mai scomparso dal contesto sociale; la religione ha sempre rappresentato una costante di fatto sempre operante anche in aree formalmente restie ad accogliere stimoli di natura extramateriale. Dunque spiritualismo, sacro e religione hanno convissuto tutto il passato più o meno recente. Che ora poi talune manifestazioni appaiano più macroscopiche, più evidenti, più amplificate, è effettivamente quasi l'unico elemento nuovo. Che eco ha avuto all'epoca il lazzarettismo in Italia? Pochissima, rispetto a tutto il territorio nazionale. Oggi probabilmente si sarebbe indotti invece a definirlo quasi un movimento di massa.

Non vi è dubbio, allora, che il « presunto » risveglio religioso è tale solo per osservatori poco attenti, che — per posizione ideologica o pseudoscientifica — avevano sinora snobbato tutta una serie di dati sul fenomeno religioso, ormai da considerare ininfluenza, ridotto a semplice variabile dipendente. E, mentre si scriveva di fine del sacro, milioni di persone visitavano i santuari, offrivano miliardi alle istituzioni religiose, continuavano a frequentare maghi e chiaroveggenti, cercavano in questa o quell'esperienza mistica una via d'uscita alla propria inquietudine religioso-esistenziale.

### *Le carenze di analisi scientifica*

Al presente particolari condizioni di ordine socio-economico, emozionale e culturale favoriscono l'emergenza di una miriade di gruppi e di corpi organizzati che vengono allo scoperto specie in occasioni eccezionali quali l'elezione di un nuovo papa, un fatto considerato portentoso, una calamità di particolare gravità, o più semplice-

mente a seguito o in previsione di atti che incutono timore ed angoscia, come quelli legati al diffondersi del terrorismo e della violenza. Ma una simile spiegazione da sola non è sufficiente, è persino scontata e denota una scarsa sensibilità all'analisi scientifica della realtà sociale.

Vero è che al momento non si dispone, almeno in Italia, di strumenti e risultati soddisfacenti. Si sconta così un'avversione quasi diabolicamente convergente a scoraggiare l'indagine sul fenomeno religioso. Da una parte la chiesa ufficiale ha negato valore e mezzi alla ricerca scientifica sul campo, libera da presupposti di ordine pastorale e da finalità meramente ed immediatamente operative. Per un altro verso, invece, il mondo accademico e scientifico ha pensato bene di tagliare i ponti con gli studi sulla religione perché troppo inficiati da istanze ideologiche. Il risultato di tutto questo è sotto gli occhi di tutti. Ben pochi sono gli studi sufficientemente rappresentativi della situazione nazionale e per di più sono inficiati da carenze metodologiche e tecniche non trascurabili; per non dire poi che risultano ormai troppo datati e dunque quasi completamente inutili sul piano delle previsioni relative alle tendenze attuali.

Pellegrinaggi, letteratura devozionale, fenomeni di religiosità popolare attendono ancora analisi compiute e soddisfacenti, per cui ben poco si può dire in proposito. Il problema di fondo è quindi di politica culturale, di politica della ricerca scientifica in Italia. Se questa è legata a scelte aleatorie e personalistiche è impossibile programmare quanto necessario nei singoli settori.

La ricerca sul fenomeno religioso non a caso è fra le più sacrificate. Il massimo di sensibilità si raggiunge solo in occasioni spurie come quelle già vissute nella battaglia sul divorzio e sull'aborto o persino sulle elezioni al pontificato. Altrimenti l'attenzione è rivolta altrove, salvo poi a manifestare simpatie da moda passeggera con il gusto dell'arcaico, la ricerca dell'*ex voto* di pregevole fattura artigianale, la sottomissione del rigore scientifico ai canoni divulgativi e fuorvianti dei *mass media*, com'è avvenuto di recente con le tante trasmissioni televisive e radiofoniche sulla religiosità popolare.

### *La cultura tecnopolita*

In altri termini il religioso scade ad oggetto di curiosità, di gusto da antiquariato, di residuo da museo che va visitato come elemento arcaico. È questa una dimensione di portata non trascurabile, che miete vittime anche illustri fra tanti ricercatori. Ma accanto a questo

aspetto un altro ve n'è di indubbio segno: è la ricerca di un legame maggiore con la propria cultura di origine, con la propria sicurezza pregressa, con i propri punti di riferimento, più rassicuranti perché già noti e più volte sperimentati. Non si tratterebbe, invero, di un rifiuto totale della realtà quotidiana da civiltà urbano-industriale. È più semplicemente una scelta di ambiti non sempre contrapposta consapevolmente alla progressiva riduzione di libertà nel contesto usuale di vita. Si verifica così una simbiosi che porta a gratificazioni compensative e però liberamente volute, per quanto nell'unico quadro possibile, quello della propria formazione familiare, scolastica e comunitaria.

Ancora una volta c'è una forte tendenza all'adattamento, ad una sorta di acculturazione da contatto fra la cultura tecnopolita e quella non del tutto urbanizzata di provenienza.

Molte partite, in questo campo, si giocano a livello di rapporti di socializzazione, in famiglia, nelle istituzioni, nei gruppi. La verifica di una tale affermazione è fornita dalla stessa adesione dei giovani ad orientamenti di valenza diversa da *Comunione e Liberazione* ai *Gruppi Ardenti Mariani*, dall'*Azione cattolica* alle *Comunità di base*, dai movimenti orientaleggianti a quelli dei carismatici cattolici.

Che di fatto nella sfera più ampia del sociale questi movimenti siano marginali o volutamente emarginati è facilmente dimostrabile. I giochi decisionali si svolgono altrove, al di sopra e al di fuori delle istanze di base. In pratica, per l'istituzione è più facile fagocitare e sostenere quasi ogni sorta di movimenti che non per questi ultimi riuscire a ribaltare le parti.

Quanto poi alle « cause » che facilitano il diffondersi di correnti religiose più o meno extraistituzionali non sembra verificabile il solo condizionamento economico, giacché questo al più rende possibile ma non necessaria l'adesione ad altre esperienze religiose diverse da quella più diffusa, ufficiale e ortodossa.

Né va dimenticato che le forme del cosiddetto risveglio religioso comportano esperienze del tutto singolari non sempre comparabili fra loro. Per un verso sono specialmente i giovani che reagiscono a loro modo al sistema sociale, per un altro verso sono gli adulti che utilizzano in primo luogo soluzioni già consuete o predisposte a nuove formule, specie di tipo mistico.

### Conclusione

Ad una conclusione alquanto simile alla nostra è pervenuto di recente il sociologo americano Robert Wuthnow nella sua documentata

indagine dal titolo *Experimentation in American Religion: The New Mysticism and Their Implications for the Churches*. Egli parla di *religious populism* presente negli Stati Uniti sia a livello di chiesa sia a livello di nuove religioni. Si tratterebbe di un superamento del pluralismo religioso a tutto vantaggio della vitalità delle chiese affidata — a suo dire — ai *leaders* religiosi ed ai teologi, chiamati in causa per offrire risposte in un momento di grande incertezza. È questa una rivitalizzazione della *civil religion* americana, ben diversa da quella che caratterizza il nostro territorio, dove accanto ai nuovi filoni di esperienze orientali, a quelli abituali dei patiti dell'astrologia, dell'ESP (*extrasensory perception*), del misticismo, esistono più o meno evidenti e diffusi i fenomeni legati alla religiosità popolare, nonché quelli piuttosto recenti e ancora minoritari di una religiosità politicamente impegnata ed in netta opposizione all'ideologia estatico-contemplativa della *fuga mundi*.

### Note bibliografiche

- I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Penguin Books, London, 1971, specialmente il cap. II.
- E. de Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano, 1976.
- M. Castiglione, « Il tarantismo oggi: proposte per una verifica », in *La Critica Sociologica*, 44, 1977, pp. 45-69.
- F. Saija (a cura di), *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Guida, Napoli, 1978.
- R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion: The New Mysticism and Their Implications for the Churches*, University of California Press, Berkeley, 1978.

## 2. Aspetti e problemi del fenomeno carismatico nell'Italia centrale

di Maria I. Maciotti e Giuseppe De Lutiis

### Premessa

Il fenomeno più evidente, per quanto riguarda l'associazionismo cattolico, è dato, da un lato, dalle difficoltà cui si sono trovate a far fronte le associazioni cattoliche tradizionali, dai Comitati Civici alla ACI, ai Laureati cattolici, ecc., a partire dagli anni '60, e, d'altro canto, dal fiorire di gruppi diversi, apparentemente meno strutturati, legati a movimenti « spiritualistici » o « mistici », ed in certi casi ad istanze evidentemente irrazionali. Questi ultimi fenomeni sono probabilmente da interpretarsi alla luce degli avvenimenti che hanno maggiormente coinvolto la chiesa cattolica negli ultimi decenni; ed in questo senso essi inducono ad una interpretazione che si rifaccia a resistenze nei confronti del Concilio Vaticano II e delle novità che esso apporta, quali ad es. il rigetto delle commistioni fra religione e politica o l'ideologia per cui sarebbe necessaria una univocità di voti per i cattolici o il tentativo in genere di un aggiornamento e di una apertura nei confronti della società contemporanea.

### I contenuti del fenomeno carismatico

In questo senso, le prime ricerche di sfondo condotte a proposito di singoli mistici o carismatici, persone quindi dotate di particolari carismi, e sulle modalità di aggregazione dei singoli gruppi che a loro fanno capo, sembrano indicare la validità, almeno in molti casi, di questa linea interpretativa, che deve anche tener conto di esigenze che sembrano almeno in parte contraddire una linea che si rifaccia in maniera prioritaria al concetto di « secolarizzazione ». Naturalmente, il tipo di rapporto, che è in realtà critico nei confronti della conduzione della chiesa a livello gerarchico, ed il sostanziale rifiuto di alcuni motivi quali la concezione di « chiesa » come « popolo di

Dio », si esplicitano attraverso i contenuti filtrati in vario modo, più che attraverso una presa di posizione precisa e diretta in merito. Ad esempio, la caratterizzazione comune più evidente è la esplicitazione di un rifiuto dell'impegno politico e contestativo, che sarebbe stato fino ad ora strumentalizzato dalle generazioni precedenti. In pratica, la ricerca ha permesso di evidenziare come le modalità di comportamento del *leader* ritenuto carismatico filtrino contenuti se non altro pre-politici: vengono trasmessi insegnamenti e vengono fatti richiami, ad es., ai ruoli maschili e femminili intesi in senso tradizionale, per cui l'uomo è il capo della famiglia e ne ha l'autorità, la donna deve essere modesta nell'abbigliamento, casta, sottomessa al marito, attenta alla educazione dei figli. Non ci si deve occupare di politica, che comunque non è qualcosa di chiaro né di pulito: sbagliano quei sacerdoti che insistono sull'impegno sociale e politico, ecc. Il richiamo all'autorità del pontefice è costante, così come anche la esaltazione del ruolo carismatico del *leader* (profezia, doti di guarigione anche corporale, potere su forze occulte, ecc.), in stretta correlazione con un ruolo autoritario, rafforzato in certi casi da una attenta regia; per cui il carismatico non concede che colloqui privati, da prenotare in anticipo; dice, raramente, poche parole in pubblico; è visibile solo in maniera sporadica ed in determinate occasioni con una frequenza, in genere, di una volta al mese. In conseguenza, si accrescono gli atteggiamenti di passività, obbedienza, aderenza all'autorità da parte di coloro che fungono da « clienti ».

### I caratteri comuni

L'analisi del materiale documentario raccolto (ciclostilati, volantini, registrazioni, in certi casi riviste e pubblicazioni a volte ben curate ed ampie), insieme ai risultati di una osservazione partecipante durata oltre due anni, hanno permesso di evidenziare, in misura più puntuale, alcune caratteristiche comuni:

1. La figura di un « carismatico tipo » è quella di un individuo, di sesso maschile o femminile, per lo più proveniente da un contesto agricolo, di estrazione sociale piccolo borghese, di condizioni economiche modeste, in genere dotato di scarsa cultura.

2. Spesso egli è caratterizzato dalla apparizione, in età variabile tra l'adolescenza e la maturità, di fenomeni abnormi: ad es., fenomeni

di levitazione e bilocazione; visioni e messaggi «ricevuti»; a volte, fenomeni di stigmatizzazioni.

3. Segue una prima, parziale pubblicizzazione del fenomeno, in genere per via orale, da bocca a bocca, onde non suscitare reazioni drastiche da parte della chiesa. È in questa fase infatti che in genere si inseriscono i dissensi con l'autorità; il che suscita reazioni di maggior cautela ma anche di proclamata adesione alla chiesa ufficiale. Il desiderio di «appartenenza» è infatti, in ogni caso esaminato, una costante sempre ricorrente.

4. Una volta superata la fase più aspra dei contrasti e consolidato un certo *modus vivendi* (cui non è estranea anche una base economica in aumento: le offerte possono andare da somme modeste, che permettono l'affitto o l'acquisto di un appartamento, fino alla costruzione di imponenti santuari ed in certi casi anche di complessi ospedalieri ed alberghieri), variano le modalità di pubblicizzazione. Ci si avvale sempre infatti di una via di comunicazione orale, che però non è più la via privilegiata, ma viene ormai affiancata dalla comunicazione scritta: nei casi più modesti, da ciclostilati ed immaginette; nei casi più ampi e che godono di una più consistente base economica, da riviste periodiche e pubblicazioni vere e proprie.

5. In conseguenza, il fenomeno tende a perdere le connotazioni, che lo avevano in precedenza caratterizzato, di partecipazione a livello di ristretti gruppi locali, per assumere connotati diversi. La partecipazione diventa così più ampia; essa riguarda, come zone di provenienza — nei casi più modesti o appena all'inizio —, il solo contesto urbano di appartenenza, o il più vicino capoluogo di provincia, se si tratta di una zona non in contesto urbano; in altri casi la provenienza può riguardare l'intero contesto nazionale ed in certi casi internazionale, con particolare riferimento alla Spagna, alla Francia, alla Germania, anche se non mancano riferimenti a contesti assai diversi, quali la Russia, o il Vietnam: ed in questi casi, il riferimento riguarda in particolare paesi in cui la religione cattolica si trova in condizioni di difficoltà con i governi locali.

6. Il desiderio di appartenenza alla chiesa trova una sua manifestazione concreta, oltre che nelle preghiere a Dio perché illumini i suoi vescovi troppo diffidenti, anche attraverso la ricerca di una costante presenza laterale di religiosi e religiose che presenzino le pre-

ghiere, le meditazioni, i riti. Ed in questi casi, i contenuti più decisamente connotati in senso politico si possono trovare nei loro interventi e nelle loro parole.

Altri tratti comuni riguardano aspetti solo apparentemente più marginali, quali l'apparizione, comunque, di fenomeni che differenziano il carismatico, anche fisicamente, dagli altri individui. Nel caso delle stimate, la percezione della diversità è immediata. Ma può trattarsi di episodi di estasi, di bilocazione, o in certi casi di fenomeni difficilmente verificabili, per cui il carismatico può presentare ferite e contusioni o malori fisici, che vengono spiegati con l'intervento di forze maligne ed occulte.

Un altro tratto, che si riscontra nell'80 per cento dei casi di cui si è a conoscenza, riguarda l'importanza attribuita all'acqua, sia essa sotto forma di sorgente che zampilla improvvisamente e miracolosamente, sia sotto forma di fonte lungamente cercata, sia ancora come acqua reperita in zona arida, dopo lunghi e faticosi scavi in profondità. All'acqua si rapportano, in maniera diretta, molti dei fatti miracolosi che vengono solitamente attribuiti ai carismatici: e sono noti i richiami simbolici di questo motivo.

Fra le costanti di maggior rilievo, cui si è già accennato in precedenza, vi sono anche alcuni tipici contenuti dei messaggi che si presumono ricevuti per diretto intervento di figure celesti (Gesù, Maria, l'arcangelo Gabriele, ecc.): dal richiamo alla crisi della moralità e dei costumi — legata in maniera esplicita alla crisi della famiglia — a più precisi riferimenti alle donne che rifiutano il loro ruolo di responsabilità e sacrifici. Il modello positivo proposto in tal senso è quello di Maria, con particolare riferimento alle apparizioni di Fatima, con i suoi richiami alla modestia.

Da questa somma di motivi e da altri, di cui per brevità non si fa cenno qui, si può trarre la convinzione che, complessivamente, questi movimenti giocano un ruolo interessante di opposizione-marginalità nei confronti della chiesa, cui corrispondono in maniera estremamente funzionale ove si esaminino i tipi di contenuti. Si tratta infatti, sostanzialmente, di momenti di aggregazione pre-politica, che non possono mancare di influire in maniera determinante sulle scelte che verranno fatte, e che saranno conseguenti con i tipi di contenuti autoritari e di conservazione che vengono filtrati in queste sedi. E questo appare di particolare interesse poiché si tratta di fenomeni che si riscontrano anche in contesti industrializzati, raggiungono quantitativamente ampie porzioni di popolazione, si esplicano lateralmente alle

tendenze verso una effettiva secolarizzazione e razionalizzazione cui forse, in passato, si è attribuita troppa consistenza.

In conclusione, si tratta di fenomeni da studiare nell'ottica di una struttura di latenza.

### *Mamma Gianna*

Prendiamo qui in esame due soli carismatici, scelti in modo da rappresentare in un certo senso due facce dello stesso fenomeno.

« Mamma » Gianna Gelfusa è una donna di circa sessant'anni, di aspetto piccolo borghese, anche se nelle pubblicazioni agiografiche viene presentata come « vedova di operaio ». Il gruppo di fedeli che si raccoglie attorno a lei è costituito da circa 65-70 persone, con un avvicendamento molto limitato: ogni mercoledì trascorrono insieme il pomeriggio, approssimativamente dalle 16 alle 20, alternando canti e preghiere all'ascolto di prediche e discorsi edificanti. Al termine, la carismatica cade in una specie di *trance*, durante la quale declama o trasmette un messaggio, in prima persona, della Madonna.

La pubblicistica fiancheggiatrice presenta il gruppo come « un cenacolo di vita spirituale, posto sotto la protezione del Cuore Immacolato di Maria ».

Sorto nel 1964 con un piccolo gruppo di credenti riunitisi in occasione della presenza della statua della « Madonna pellegrina » in casa di una nobildonna romana — afferma la nota introduttiva del volume *Gesù e Maria agli uomini d'oggi*, che raccoglie otto anni di messaggi —, il cenacolo si è venuto via via facendo più ampio tanto da richiedere, dopo vari spostamenti in case private, una sua sede, l'attuale, fin dal luglio 1969.

In un colloquio privato la Gelfusa ha affermato di ricevere locuzioni da oltre 25 anni ma ha aggiunto che per molto tempo esse furono « private e personali ». Circa dieci anni fa sarebbero invece iniziate le locuzioni di tipo pubblico; il fatto ha un riscontro nella data del primo messaggio riportato nel volume, che è del gennaio 1967. L'estrazione sociale del gruppo di fedeli è medio-borghese, coerente con l'ambiente sociale del rione dove ha sede, una delle zone della capitale che forniscono il più alto tributo elettorale al Movimento Sociale Italiano.

Il gruppo di preghiera si riunisce in un normale appartamento cittadino, messo a disposizione da una marchesa. Alle pareti vi sono le immagini di Pio X, Pio XII e Paolo VI; sul fondo della sala campeggiano due grosse statue della Madonna, una delle quali ha tra le

mani un enorme rosario luminoso. Ai piedi delle due statue, tra enormi fasci di fiori sempre freschi, si alternano sacerdoti e frati francescani per le prediche. In queste allocuzioni è sempre presente il riferimento alla Madonna, madre buona di tutti, e viene spesso evocato il concetto di lei come corredentrica dell'umanità.

All'incirca verso le diciannove e trenta, dopo che vi sono stati tre o quattro « momenti » di preghiera alternati ad altrettante prediche e ad altrettanti intermezzi a base di canti, la carismatica si alza lentamente in piedi e dopo tre o quattro lentissime rotazioni su se stessa ad occhi semichiusi inizia a declamare con voce flebile il messaggio della Madonna che, come già detto, è sempre in prima persona, cioè indicando Gesù come « mio figlio ». La locuzione ha una durata di circa venti minuti: al termine la donna è visibilmente provata e con la fronte imperiata di sudore.

La caratteristica comune di tutti i messaggi è l'amore madre-figli e figli-madre, con un tono tutto sommato sereno, abbastanza in contrasto con l'intonazione apocalittica che caratterizza i messaggi trasmessi da altri carismatici, in particolare da Enzo Alocci.

Oltre a questa attività di cenacolo non risulta che vi siano pellegrini esterni; si sono invece costituiti gruppi satelliti in altre città, gruppi presso i quali la carismatica si reca periodicamente e presso i quali evidentemente si svolge lo stesso rituale con ai termine analoghe locuzioni. Nel corso delle riunioni romane vengono infatti distribuiti anche ciclostilati con i testi di messaggi comunicati nel corso delle riunioni periferiche.

Poiché le strutture non sono in grado di ospitare un numero di fedeli superiore a quello attuale, è impensabile che i promotori dell'iniziativa abbiano in animo di fare di Betania un grosso centro di devozione. Porta ad escluderlo la stessa collocazione all'interno di un quartiere cittadino ormai da tempo strutturato e dove sarebbe impossibile — anche volendo — erigere un santuario. È più probabile che, in presenza della crisi delle parrocchie, si tenda da parte di alcuni ordini religiosi a sostituire ad esse una ministruttura alternativa con carismatici itineranti. È evidente comunque che l'iniziativa, qualunque sia lo scopo, si colloca in posizione estremamente arretrata, facendo leva su una forma di religiosità passiva, in cui la partecipazione del fedele è ridotta alla funzione di coro e di oggetto passivo delle prediche dei sacerdoti che si alternano fino al momento magico-sacrale del messaggio della Madonna.

In questa struttura che è già di per sé legata ad una forma di religiosità molto rozza vengono abilmente fatti scivolare contenuti con-

servatori se non apertamente reazionari non tanto, come abbiamo detto, nel messaggio della Madonna, quanto nelle prediche dei sacerdoti, che non perdono nessuna delle occasioni offerte dalla cronaca per invitare i fedeli a pregare contro eventi che, a loro avviso, offenderebbero la chiesa o i suoi rappresentanti.

Nel 1976, ad esempio, una delle prediche del giorno delle Ceneri fu quasi interamente dedicata all'accorata denuncia di una « inqualificabile offesa » che sarebbe stata fatta da un ragazzo che il giorno di Carnevale si era presentato in piazza di Spagna sommariamente travestito da papa e circondato da amici con improbabili travestimenti cardinalizi. Un episodio goliardico, tutto sommato molto modesto, ma che fu abilmente sfruttato per trasmettere ai fedeli l'immagine di una chiesa esposta al dileggio, e intorno alla quale è assolutamente necessario stringersi per salvarla dalla rovina completa.

È facile immaginare a questo punto la funzione svolta da questi gruppi ai tempi della campagna per il referendum sul divorzio e si comprenderà come venga reiteratamente introdotto l'argomento aborto. In questo quadro la carismatica non entra: personalmente dotata di ostentato buon senso, tende, anche nei colloqui privati, ad assumere posizioni lontane da qualsiasi radicalismo, preferendo piuttosto atteggiarsi a madre benevola che comprende le posizioni altrui.

Ben diverso è l'atteggiamento dell'altro carismatico che qui prendiamo in esame; egli assume volentieri le vesti del crociato, ad esempio, come vedremo, contro le donne in pantaloni.

### *Enzo Alocci*

Enzo Alocci, nato il 9 febbraio 1931, coniugato, padre di sette figli, è un ex marittimo di Porto S. Stefano. Riceve una regolare pensione INPS per l'invalidità procuratagli dalle stimmate ai piedi e alle mani. È un caso abbastanza raro di carisma multiplo, con apparizioni della Madonna, di Gesù e di santi, locuzioni, lacrimazioni di una statua della Madonna che ha emesso anche lacrime di sangue.

È anche l'unico caso, che sia a nostra conoscenza, su varie decine, di persona giovane e felicemente sposata che abbia fenomeni di tipo carismatico: Alocci ha avuto tre dei suoi sette figli in questi ultimi anni, mentre ha continuato ad avere locuzioni.

La prima apparizione avvenne il 27 marzo 1966; ad essa ne seguirono altre nel corso del 1966 e negli anni successivi. La prima lacrimazione sarebbe invece avvenuta il 3 luglio 1972, nella casa di

Alocci, dove poi il 16 ottobre dello stesso anno la medesima statua avrebbe pianto sangue. Secondo quanto scrive Gabriella Lambertini nel volume *Segno dei tempi*, tutti i fenomeni sarebbero stati ancora in corso alla data di redazione del volume (1973). Negli ultimi anni comunque, anche in base alle testimonianze raccolte tra i fedeli, le lacrimazioni si sarebbero diradate. Nel marzo 1976, in un colloquio, Alocci affermava che dal giorno del *Corpus Domini* del 1975 ci sarebbero state tre lacrimazioni. Nella ricorrenza di questa festività, comunque, la lacrimazione negli ultimi anni sarebbe sempre avvenuta.

Ci siamo recati a Porto S. Stefano il 17 giugno 1976, giorno del *Corpus Domini*: c'era un pullman di fedeli provenienti da Velletri, cui ci siamo accodati nella visita in casa Alocci. Il carismatico era in casa ma non ha ricevuto i pellegrini, nonostante le loro insistenze e la loro evidente delusione, perché — affermava con energia la moglie — « Enzo » soffriva moltissimo nel giorno del *Corpus Domini*. Dopo una breve visita alla statua, che non lacrimava, i pellegrini sono stati congedati con la promessa che « Enzo » avrebbe pregato per loro. In conversazioni private la moglie del carismatico affermava che uno stato di sofferenza era normale in giorni di particolare rilevanza come il *Corpus Domini*, come anche ogni venerdì, in ricordo della Passione.

Per inciso notiamo che anche altri carismatici affermano di star male in quel giorno: « frater » Gino, che svolge la sua attività a S. Vittorino Romano, il venerdì non riceve pellegrini e una carismatica in incognito, che vive anch'essa all'estrema periferia di Roma, trascorre — a detta di persone a lei vicine — tutti i venerdì a letto.

Dal punto di vista della frequenza di pellegrini il fenomeno Alocci sta attraversando un momento di riflusso, che si riflette anche sui collaboratori; il giorno del *Corpus Domini* — che dovrebbe essere il giorno di massima affluenza data la puntualità delle lacrimazioni (fino al 1976) — sia al mattino che al pomeriggio mancava il guardiano della casa colonica dove avvennero le prime apparizioni; l'uomo era l'unico detentore della chiave che apre la pompa dell'acqua « miracolosa »; è facile immaginare lo sconcerto provocato tra i fedeli da questo contrattempo.

È inutile qui dilungarci sull'importanza dell'acqua in fenomeni del genere: vi si incrociano lontani echi magico-sacrali risalenti al paganesimo con più freschi ricordi del miracolo di Lourdes. I lavori per dotare la cappellina della sua acqua cominciarono vari anni fa: fu scavato un pozzo profondo varie decine di metri per raggiungere la falda; nei libretti agiografici circolano ancora le fotografie con l'enor-

me trivella innalzata perigliosamente su un terreno molto scosceso.

La laboriosa ricerca di una falda acquifera è un altro dei motivi ricorrenti nei luoghi di culto che sorgono intorno all'attività dei carismatici: nella pubblicistica fiancheggiatrice viene spesso esaltata la fiducia del carismatico nell'individuazione della falda, di fronte al generale scoramento dei tecnici. Anche nella biografia di Madre Speranza a Colleva — fenomeno di ben altre proporzioni — c'è il conflitto tra gli esperti che, giunti ad ottanta metri di profondità, volevano rinunciare, e la fede della suora che ordinò di proseguire nell'impresa. A centotrenta metri la fede di Madre Speranza fu premiata e ora dieci vasche per l'immersione dei malati testimoniano l'abbondanza del flusso. È superfluo sottolineare come la vicenda di Lourdes, dove la sorgente sarebbe sgorgata miracolosamente e improvvisamente nel corso di una delle apparizioni, viene qui ripetuta con una meccanica completamente artificiosa, ricorrendo a trivelle che pur di raggiungere lo scopo scavano fino a profondità assolutamente inconsuete. I fedeli però non colgono questo dato e acquisiscono con facilità una fede assoluta nel potere taumaturgico della nuova fonte.

A Porto S. Stefano, quando le fedeli constatarono l'impossibilità di attingere dalla pompa elettrica dell'acqua taumaturgica, per mancanza del custode, il disappunto fu vivissimo e, solo dopo molti vani tentativi di rintracciare il prezioso custode, molte pellegrine decisero di riempire i recipienti che avevano portato da casa con l'acqua del normale rubinetto, dicendosi l'un l'altra — a mo' di consolazione — che « tanto quello che conta è l'intenzione ».

La cappellina dove è avvenuta la prima apparizione è situata in una incantevole posizione sulla collina di Porto S. Stefano, ormai totalmente circondata da *residences* e villini trifamiliari. È stato comperato il terreno per un grande santuario, ma a parte la precarietà statica di questa eventuale costruzione — che dovrebbe sorgere su una pendenza molto pronunciata — l'ambiente circostante, costituito appunto di « ville al mare » dell'alta borghesia romana e toscana, è quanto di più lontano possa immaginarsi da un luogo di preghiera e anche da un luogo di attività magico-sacrale.

Dopo la visita alla cappellina, al cui interno c'è un numero abbastanza limitato di *ex voto*, i gruppi di fedeli si trasferiscono usualmente nell'abitazione dell'Alocchi dove è custodita la statuetta che ha lacrimato ed emesso sangue. È un condominio di tipo popolare, senza ascensore. All'interno del palazzo l'arrivo di pellegrini è visto con molta diffidenza: il gruppo di fedeli, ai quali eravamo accodati il giorno del *Corpus Domini*, fu accolto con grida ostili da vari inquilini,

con grande meraviglia dei pellegrini ma con ostentata indifferenza della capo-gruppo, evidentemente al corrente di precedenti analoghi episodi. Al termine del colloquio la moglie di Alocchi accennava rapidamente a questa ostilità da parte di « gente cattiva », senza dare ulteriori spiegazioni, e invitava i pellegrini a non scendere in polemica ma a « pregare e proseguire ». All'interno dell'appartamento una stanza è dedicata all'attività carismatica dell'Alocchi: in un angolo sotto una campana di vetro c'è la statua che ha lacrimato ed emesso sangue; sulle gote e sull'abito è ancora ben visibile il sangue raggrumato. Alle pareti vi sono molte immagini edificanti e sui mobili alcune pile di opuscoli che descrivono il fenomeno; una buona parte di essi è stampata in lingua tedesca, da una casa editrice svizzera: un indizio, forse, dei legami esistenti con il gruppo religioso-finanziario svizzero, di chiara impronta tradizionalista, che « protegge » e amministra Mamma Rosa a S. Damiano di Piacenza.

A S. Damiano la presenza degli svizzeri si è concretizzata, oltre che nella redazione della rivista, *La grande luce*, organo del gruppo che si raccoglie attorno a Rosa Quattrini, anche nell'acquisto di molti terreni e nella costruzione della « casa del pellegrino ». Nel settembre 1976 monsignor Lefebvre fece visita al pero « miracoloso » di S. Damiano e la sua presenza fece esplodere le contraddizioni tra la posizione del gruppo svizzero, molto vicino al vescovo tradizionalista, e « mamma » Rosa che non ha interesse a rompere il già precario equilibrio con Roma. Il fondato sospetto che esistano contatti tra le organizzazioni svizzere presenti a S. Damiano e i membri del « comitato » che gestisce il fenomeno Alocchi è rafforzato dal fatto che un'altissima percentuale di pellegrini che provengono dall'area franco-svizzera accoppia come mete del pellegrinaggio S. Damiano e Porto S. Stefano.

In un colloquio privato Alocchi ha tenuto a sottolineare che molti suoi pellegrini provengono da quell'area e che durante una di queste visite la Madonna è apparsa anche ad essi e si è lasciata fotografare.

Questi, per grandi linee, i profili di due tra i molti carismatici attualmente operanti nell'Italia Centrale. La complessità del fenomeno è comunque tale da non poter esaurirsi in un'analisi che tenga conto solamente dei motivi sociali e strutturali, ma necessita di un'analisi anche ad altri livelli, sulla scorta del materiale da noi raccolto\*.

\* Per una trattazione più ampia e articolata cfr. F. Ferrarotti, G. De Lutiis, M. I. Macioti, L. Catucci, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli, 1978.

*Note bibliografiche*

- C. Musatti, « Intorno al meccanismo dell'allucinazione », in *Archivi di Psicologia, Neurologia, Psichiatria*, 8 (1947), pp. 238-262.
- Q. Oddone, « Visioni e apparizioni, criteri di discernimento », in *Questioni di attualità*, Roma, 1948.
- C. Casella, « L'anima alla luce della metapsichica », in *L'anima*, a cura di F. Sciacca, Brescia, 1954.
- J. L'Hermitte, *Mistici e falsi mistici*, Milano, 1955.
- R. Biot, *L'enigma degli stigmatizzati*, Roma, 1956.
- R. Zavalloni, « Fenomeni straordinari », in *Psicologia pastorale*, cap. II, parte II, Torino, 1970.
- G. Lambertini, *Segno dei tempi. I fatti straordinari del popolo di Dio*, Brescia, 1975.
- E. Bona, *Le lacrime della Madonna*, Roma, 1973.
- G. Tommaselli, *Lacrimazione prodigiosa*, Messina, 1974.
- *Gesù e Maria agli uomini d'oggi*, a cura del movimento mariano Betania, Roma, 1975 (ed. fuori comm.).
- J. Gabrieli, *San Damiano, fero di amore e di speranza*, ed. Parvis, Bulle. Opera « Regina Mundi », *Messaggi celesti - Porto Santo Stefano*, SID.

## 3. Maghi e madonne nella cultura popolare \*

di Roberto Cipriani

*Premessa*

Il diffuso interesse che sta raccogliendo il ritorno del dibattito sulla cultura popolare in Italia<sup>1</sup> è dovuto fra l'altro alla crescente necessità di dare spiegazione a tutta una serie di fenomeni, fra cui quelli della religiosità popolare, non facilmente catalogabili nel consueto quadro della « normalità ». Ciò presuppone un assunto non dimostrato che qualifica come non razionali taluni atteggiamenti e comportamenti i quali ancor prima di essere conosciuti scientificamente vengono di già gratificati con pesanti giudizi negativi di valore.

Non staremo qui ad insistere sulla vieta distinzione fra normale e patologico in campo sociale. Ci basti ribadire la profonda significatività di ogni comportamento deviante, al fine di raggiungere una più motivata interpretazione dei fenomeni globali che coinvolgono cultura, struttura e personalità in un insieme sociale.

*Religione e classi subalterne*

L'uso del termine « popolare » attribuito di volta in volta alla religione ed alla religiosità delle classi subalterne è stato in più occasioni sottoposto a dure critiche ma in pari tempo non si è provveduto a

\* Questo saggio, qui rielaborato, è apparso su *Idoc*, 8, 1977, pp. 26-37.

<sup>1</sup> Fra i contributi più recenti segnaliamo: (a cura di) Pietro Angelini, *Dibattito sulla cultura delle classi subalterne (1949-50)*, Savelli, Roma, 1977; (a cura di) Raffaele Rauty, *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976; P. Clementi, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Aspetti del dibattito sul folklore*, Siena, 1974-75 (ora in volume a stampa, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, 1976); *Idoc*, 5, maggio 1976; ed anche i numerosi articoli apparsi su alcuni quotidiani, fra cui *Corriere della Sera* e *La Repubblica*, con interventi di A. M. Di Nola, F. Ferrarotti, L. M. Lombardi Satriani, A. Signorelli.



proporre qualificazioni alternative più rispondenti alle caratteristiche reali di certe manifestazioni. È vero che taluni hanno precisato in modo più o meno univoco i limiti e le personali accezioni dell'aggettivo in questione. Tuttavia si continua tuttora ad abusare del « popolare » vuoi per moda accademica vuoi per esigenze di attualità editoriale.

Con questo non si intende negare l'esistenza di una cultura e di una religione popolare come fatti tipici delle classi subalterne. L'intento è ben più ridotto: si vuole evitare per un verso di conferire pregnanze e valenze solo desiderate e per un altro verso di ritenere ormai scontate e prevedibili risultanze che invece sono soggette a continue modificazioni nello spazio e nel tempo.

Per questo ogni tentativo di parlare in generale di una religiosità popolare (od anche meridionale) fallisce in partenza giacché caratteri e protagonisti sono sottoposti ad un'usura che investe non solo i singoli fenomeni ma le stesse analisi che hanno preteso di fornirne una lettura presuntivamente scientifica.

È così che i contributi classici, da Pitre a Pettazzoni, da Toschi a De Martino, perdono di mordente non tanto in riferimento alla situazione presente (come sarebbe logico aspettarsi) quanto piuttosto in riferimento a quello stesso momento storico ed ambiente geo-culturale che sono stati oggetto di indagine. Ogni ricerca quindi mostra alla lunga le sue carenze di metodo e di tecniche, se non persino i suoi macroscopici fraintendimenti di natura ideologica.

Se l'approccio delle scienze sociali è oggi più cauto che nel passato vuol dire che gli errori più che le intuizioni dei classici hanno fatto scuola. Quando si scrive che « attraverso l'analisi dei comportamenti religiosi collettivi e dell'opera dei *leaders* che li hanno espressi, o che hanno cercato di dare una risposta religiosa (e politica) ai bisogni di 'salvezza' delle grandi masse, è possibile cogliere alcune linee di tendenza nei modi in cui gli strati subalterni, in assenza di una piena consapevolezza politica, risolvono le situazioni in cui incorrono di crisi economica, di disgregazione, di miseria psicologica »<sup>2</sup>, ebbene questo discorso è soggetto a verifiche puntuali sul campo, caso per caso.

Da tali verifiche scaturisce ad esempio una diversa configurazione del « subalterno », che lungi dal coincidere perfettamente ed in modo esclusivo con il proletariato<sup>3</sup> va a connotare altri strati sociali che

già rientrano in un contesto borghese, ma ancora una volta con caratteri di dipendenza socio-economica e culturale. Ciò significa che il popolare, ed in particolare il presunto « irrazionale popolare », non è un dato facilmente ascrivibile solo a specifici, supposti, scontati contesti di classe.

La pervasività dei modelli di comportamento borghese<sup>4</sup> se opera su aspetti socialmente rilevanti quali il tenore di vita e la tendenza al consumismo superfluo nondimeno riesce a conglobare, a lasciar sussistere elementi che non si qualificerebbero a prima vista come tipicamente borghesi, in quanto ritenuti non logici, non utilitaristici, non produttivi a livello economico immediato.

#### *Madonne e maghi: elementi contadini o borghesi?*

Il recente dibattito sulla cosiddetta cultura contadina<sup>5</sup> (o in generale sulla « cultura popolare ») è rimbalzato da un piano prevalentemente accademico o da riviste piuttosto impegnate ad un piano più giornalistico, di grosso pubblico. Sembra dunque che solo adesso ci si accorga della fine di un'eclisse del religioso, peraltro sostenuta autorevolmente in altri momenti<sup>6</sup>. Il ritorno di maghi portentosi e di madonne miracolose, alla soglia degli anni ottanta<sup>7</sup>, pone problemi alla stessa chiesa cattolica, che per bocca del papa per un verso aveva condannato forme « superstiziose e dannose » e per un altro verso aveva indicato altre alternative, risultate poi inefficaci perché di chiara impronta ecclesiastico-istituzionale. Oggi invece la tendenza è invertita: si mira a rivalorizzare la religiosità popolare, visto che non si dispone di adeguati sostituti funzionali in grado di garantire adesioni e consensi.

Pare quindi che il fenomeno abbia radici ben più profonde<sup>8</sup> di

<sup>4</sup> Esempio al riguardo è l'opera collettanea (a cura di) Denys Thompson, *Discrimination and Popular Culture*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975, in cui si analizzano le diverse forme di diffusione dei modelli culturali.

<sup>5</sup> Un chiaro riflesso di tale dibattito è nell'antologia (a cura di) Giampaolo Catelli, *La società marginale*, Città Nuova, Roma, 1976 (cfr. soprattutto la seconda parte con testi sul tema « razionalità e sviluppo »).

<sup>6</sup> Il riferimento è ovviamente a Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1961.

<sup>7</sup> Utile al riguardo è l'analisi, piuttosto giornalistica in verità, condotta da Gianni Flamini, *I maghi tra i grattacieli*, Dehoniane, Bologna, 1968.

<sup>8</sup> Per un approccio storico, non sempre soddisfacente però, si consultino: Jérôme-Antoine Rony, *La Magie*, Puf, Paris, 1973 (in particolare il capitolo III

<sup>2</sup> Carlo Prandi, *Religione e classi subalterne*, Coines, Roma, 1977, p. 7.

<sup>3</sup> Cfr. in proposito Giulio Angioni, *Rapporti di produzione e cultura subalterna*, Editrice Democratica Sarda, Cagliari, 1974.

quanto si potesse immaginare in modo abbastanza superficiale. Ancora una volta gli scienziati sociali hanno fallito le previsioni. Tuttavia è appunto da loro che si attendono spiegazioni, visto che il nostro più diffuso quotidiano a livello nazionale titolava su quattro colonne — qualche tempo fa — un articolo come questo: « I maghi e le Madonne contadine aspettano risposta dal sociologo ».

A dire il vero un titolo del genere è quanto mai sintomatico e fuorviante in pari tempo. È sintomatico giacché l'irrazionale popolare è sottoposto, in quanto fenomeno di proporzioni non trascurabili, all'analisi dello specialista del sociale nella sua dimensione più ampia. È fuorviante giacché gli studi condotti sinora sono stati quasi in prevalenza opera di antropologi culturali<sup>9</sup>, di storici in tempi più recenti<sup>10</sup> e anche di etnologi<sup>11</sup>, sicché il tutto è stato confinato entro i limiti di subculture ininfluenti, di un passato ormai remoto, di ambiti geo-culturali sufficientemente lontani. Ma se così è la cosa appare ulteriormente sintomatica in riferimento ad una concezione che vedeva e tuttora considera, in molti casi ancora, la religiosità popolare come oggetto di studio da lasciare solo a determinate categorie di specialisti in settori ed in contesti comunque inficiati da lontananza, sia essa culturale, cronologica o spaziale.

Al di là delle competenze e delle riserve di caccia scientifica, la sostanza del discorso è un'altra. È di marca prettamente ideologica<sup>12</sup>. È anch'essa il precipitato naturale di una *Weltanschauung* dominante tutt'oggi come ieri. In realtà da una parte c'è la presunzione del so-

ciologo di studiare gli insiemi più vasti e significativi lasciando agli altri piccole porzioni entro cui sia possibile in qualche modo condurre ricerche approfondite ma marginali; da un'altra parte c'è la volontà più o meno manifesta di non dare troppa importanza a comportamenti che non a caso vengono considerati delle sopravvivenze, dei residui, destinati prima o poi a scomparire, salvo poi ad accorgersi che tale fine è rinviata *sine die* ed anzi diventa sempre più improbabile nella misura in cui maghi e santuari continuano a proliferare pur con alterne vicende.

La subalternità del popolare è pertanto non solo un dato socio-economico ma riguarda lo stesso quadro scientifico-intellettuale, visto che in Italia, ad esempio, son assai più numerosi gli antropologi culturali attenti alla realtà contadina che non i sociologi. Il recupero fatto registrare da questi ultimi in epoca più vicina a noi non sembra però sufficiente rispetto alla portata del vissuto popolare. E per di più l'approccio continua ad essere basato quasi solamente sul mondo contadino, trascurando un dato che ormai ha assunto dimensioni macroscopiche: maghi e madonne non sono un fatto peculiare del mondo rurale, né tanto meno del proletariato, e neppure del solo meridione<sup>13</sup>. Si potrebbe persino dire qualcos'altro, almeno a livello di ipotesi suscettibile di verifica: la pretesa irrazionalità dei comportamenti popolare-religiosi permane anche quando cessi del tutto o si attenui la dipendenza economica, in quanto quasi sempre prosegue l'azione pressoché determinante del *background* culturale di riferimento. Il che non risulta inficiare comunque una delle matrici originarie, cioè quella socio-economica che in ogni caso si è accompagnata al dato culturale e lo ha largamente influenzato sin dall'inizio.

In pratica non è detto che la religiosità popolare debba essere sempre e dovunque appannaggio riservato delle classi più povere. Essa è riscontrabile in buona misura pure tra categorie di persone in grado di gestire la propria esistenza con una parziale autonomia. Vero è però che in più occasioni ci si trova di fronte ad individui la cui socializzazione primaria è avvenuta in un quadro solitamente proletario o di piccola borghesia ampiamente dipendente da un punto di vista economico-culturale. In altri termini il « cafone arricchito » — per usare un'espressione originale e ricorrente a livello di base popolare — non può quasi prescindere dalla sua esperienza pregressa se non a costo

sulle fonti irrazionali della magia e sui rapporti fra magia e razionalità, cfr. pp. 77-88); nonché Maurice Bouisson, *Storia della magia*, Sugar, Milano, 1972 (opera a carattere divulgativo).

<sup>9</sup> A livello mondiale è fondamentale la pubblicazione antologica (a cura di) Charles Leslie, *Anthropology of Folk Religion*, Vintage Books, N.Y., 1960; una buona antologia in lingua italiana è quella di Ugo Bonanate, *Antropologia e religione*, Loescher, Torino, 1975 (si veda specificamente la III sezione su magia e religione con testi di Tylor, Frazer, Marett, Mauss e Malinowski); oppure (con prefazione di Ernesto de Martino) Emile Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino, 1972.

<sup>10</sup> Per l'Italia sono un contributo fondamentale i lavori di Gabriele De Rosa (cfr. specialmente *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Guida, Napoli, 1971). All'estero un ottimo saggio, ancora poco noto in Italia, è fornito da Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975 (opera ormai basilare per l'Inghilterra).

<sup>11</sup> Cfr. Vittorio Lanternari, *Folklore e dinamica culturale*, Liguori, Napoli, 1976 (soprattutto il cap. V).

<sup>12</sup> Di questa realtà sono ben coscienti Antonio Carbonaro e Arnaldo Nesti (cfr. *La cultura negata*, Guaraldi, Rimini, 1975).

<sup>13</sup> A questo tipo di pregiudizio hanno contribuito anche opere di tipo erudito-localistico come quella di Giuseppe Ganci Battaglia, *Streghe, Stregoni e Stregonerie di Sicilia*, Malato, Palermo, 1972.

di enormi rischi e pena la sua alienazione totale; egli può certo integrarsi al massimo in un sistema di impronta borghese ma difficilmente verranno meno istanze e soluzioni sperimentate in passato. Non si spiegherebbero altrimenti fenomeni come la ricostruzione oltre oceano di feste, usi e comportamenti in vigore nel paese di origine; o il proliferare di maghi nelle grandi città industriali; o la diffusione di movimenti di natura spiritualistica e/o irrazionale.

### *Perché tanti miracoli e apparizioni?*

Nel nostro paese — ma anche altrove — si sta assistendo un po' dovunque al ritorno di forme, per lo più giudicate irrazionali, di atteggiamento religioso che talora contrasta apertamente con la religione ufficiale della chiesa cattolica, talora se ne discosta appena, talora infine vi si affianca sfruttandone a pieno le capacità persuasive, che garantiscono sufficienti consensi. Pellegrinaggi a santuari e visite a santoni fanno registrare in Italia un movimento che interessa circa un terzo della popolazione. Indubbiamente occorre distinguere, per certi aspetti, fra visite a santuari e visite a maghi, illuminati, visionari, santi viventi, guaritori miracolosi. Tuttavia sono più numerose le affinità che non le diversità nelle motivazioni, nei rituali, nelle attese, nei prodigi.

Tutto questo sorprende. La chiesa stessa ora condanna, ora sottovaluta, ora favorisce in varie forme tutta una serie di manifestazioni di pietà e di religiosità tradizionale, espresse attraverso modalità irrazionali — si direbbe — quali crisi isteriche, fatti inspiegabili, credenze superstiziose, presenze diaboliche. Questi tentennamenti della gerarchia ecclesiastica contribuiscono a rendere più incerta una situazione di per sé già difficile. Dunque gli esiti divengono sempre più imprevedibili. Imprevedibili sono altresì i giudizi di valore. Che dire per esempio di coloro che si battono a sangue in talune cerimonie? Per alcuni si tratta di una semplice follia, per altri quest'atto è sublimato ad azione penitenziale, per altri ancora si tratta di una manifestazione di coraggio.

Questi comportamenti irrazionali hanno forse la stessa origine di talune esplosioni di violenza che si registrano durante rivolte, sommosse, azioni di guerriglia nelle periferie e nei centri urbani come in talune zone rurali? Le ventate di misticismo giovanile con l'attenzione alle filosofie orientali hanno forse qualcosa in comune con le folate di magismo e di miracolismo?

Indubbiamente dei punti di contatto esistono, sia fra le cause che fra gli esiti di tutti questi fenomeni. È però ipotizzabile che la costante più usuale sia rappresentata dalla funzione latente di simili manifestazioni irrazionali<sup>14</sup>. Si tratta di vie di uscita rispetto ad una situazione insopportabile, incresciosa, cui non si riesce a trovar rimedio se non attraverso tentativi che assicurino un minimo di gratificazione, sovente del tutto illusoria rispetto alle istanze reali. In tal modo l'esigenza di un cambiamento radicale dei rapporti di dominio-soggezione fra gli uomini e fra l'uomo e la natura viene ad essere continuamente frustrata proprio attraverso quelle medesime modalità che si ritengono efficaci, sebbene non logicamente motivate<sup>15</sup>.

### *Per una spiegazione sociologica*

L'approccio a fenomeni di tipo miracolistico e magico non è fra i più agevoli. Sono numerose le barriere che si parano davanti allo studioso che intenda capire le matrici di simili manifestazioni<sup>16</sup>.

In genere l'ostacolo maggiore è rappresentato dalla figura dello stesso santone o guaritore, che assai di rado si lascia avvicinare da persone non esplicitamente bisognose di un particolare aiuto in campo medico, familiare, occupazionale. Di conseguenza ogni tentativo di osservazione partecipante non è completamente credibile, degno di affidamento sul piano scientifico, in quanto solo fingendo o usando particolari accorgimenti è possibile entrare in contatto diretto con la realtà, assai complessa, da analizzare. Momenti e persone condizionano in larga misura le occasioni e la profondità di ogni approccio. A livello metodologico e tecnico, soprattutto tecnico si direbbe, risulta arduo definire in anticipo tempi e modalità di intervento analitico. L'uso stesso di alcuni strumenti usuali di registrazione fotografica e sonora creano dei problemi, visto che la loro messa in funzione determina cambiamenti importanti che snaturano, mutano e deformano l'originalità di molte espressioni altrimenti manifestabili in forme assolutamente diverse.

<sup>14</sup> In merito restano ampiamente valide le proposte di lettura avanzate da Ernesto de Martino (cfr. *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino, 1975; *Mondo popolare e magia in Lucania, Basilicata, Roma-Matera*, 1975; *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano, 1976).

<sup>15</sup> Sul concetto di magia come prelogica discute ampiamente Francesco Albergo (cfr. *Mito e magia*, Guida, Napoli, 1970, in particolare parte II, cap. IV).

<sup>16</sup> Originale è l'approccio di Bernardo Bernardi, *Uomo, cultura, società*, Angeli, Milano, 1975, in cui la problematica è affrontata come etnema.

La questione essenziale è quella della fiducia, del rapporto di amicizia profonda con i protagonisti delle realtà in esame. Ma questo può comportare altresì un coinvolgimento tale da incidere pesantemente sugli esiti scientifici di tutta l'operazione.

Non sempre è perseguibile un'osservazione partecipante completa, continua, accettata. In effetti quasi ad ogni momento tutta l'intelaiatura di ricerca rischia di crollare di fronte ad episodi imprevisi, a dubbi e malumori delle singole persone, a fastidio per la curiosità altrui spintasi forse al di là di ogni limite sopportabile.

Pur con tutte queste difficoltà l'indagine è possibile e riesce entro certi limiti ad essere sufficientemente corretta.

Nei due casi di ricerca che si presentano qui si è preferito un lavoro di tipo individuale, sia per condizioni oggettive, sia per una maggiore libertà di scelte operative su un terreno non certo favorevole e disponibile a qualunque genere di investigazioni. Quindi lo studio è stato condotto dal solo autore di questo rapporto di ricerca sul campo. In particolare analisi e successive verifiche sono state effettuate seguendo ritmi non precodificati, in modo da evitare l'influenza determinante di casi fortuiti. Per la precisione, nel caso di Domenico Masselli le osservazioni partecipanti hanno avuto luogo a partire dagli anni 1971-72, con presenze più frequenti agli inizi e più diradate col passar del tempo sino all'estate 1977; nel caso di Michele Acquaviva l'attenzione è cominciata nei primi mesi del 1976 per continuare sino ad agosto dello stesso anno 1977.

### *L'illuminato Domenico Masselli*

Di Domenico Masselli, il contadino di Stornarella in provincia di Foggia, che dichiara di avere fitti colloqui con la madonna, si è già interessato qualche settimanale e qualche quotidiano. Già in precedenza un primo resoconto sommario di indagine era stato fornito in contrapposizione-affinità con il caso di Marco Biscaglia, il parroco del Sacro Cuore di Lavello in provincia di Potenza, che da tempo manteneva occupata una chiesa nonostante la sua rimozione dalla parrocchia, per ordine del vescovo, peraltro vivamente contrastato da quella comunità di base<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. AA.VV., *Religione e politica*, Coines, Roma, 1976, pp. 61-78: Roberto Cipriani, « La religiosità popolare in Italia: due ricerche su magia e politica nei mezzogiorno ».

Se appunto, oggi, il prete contestatore di Lavello è indotto — anche con l'intervento delle forze di polizia — a lasciare il luogo di culto abituale dei suoi parrocchiani, a Stornarella invece — nel frattempo — un nuovo tempio-santuario è sorto per venerare la madonna delle visioni all'illuminato-contadino. La chiesa di Domenico, pur non autorizzata dal vescovo locale, non ci risulta abbia visto mai visite particolari delle forze dell'ordine. A Lavello come a Stornarella il dissenso fra base e vertice istituzionale è evidente, sia pure con accenti del tutto divergenti. Ma, almeno per ora, sembra stia prendendo sempre più forza il fenomeno Masselli, la cui risonanza è giunta anche in regioni limitrofe, specialmente in Campania, da dove giungono diversi pellegrinaggi in pullman o in auto private, che si aggiungono a quelli di altri visitatori più o meno isolati provenienti dalle province di Foggia e Bari.

L'appuntamento stabile per tutti è fissato per il pomeriggio dei primi tre venerdì di ogni mese. Centinaia di persone si raccolgono nel nuovo tempio, inaugurato nella primavera del 1976, recitando insieme preghiere e cantando inni mariani. La costruzione, ultimata a tempo di record, è abbastanza ampia, modernamente arredata, architettonicamente funzionale, con tutta una serie di servizi in via di completamento all'interno dei locali attigui allo stesso oratorio, sul cui altare tra giochi e riflessi speculari di luci sfavillanti troneggia un quadro della vergine con una corona del rosario in mano.

Il nuovo complesso è sorto esattamente sull'area in cui fino a qualche tempo fa lo stesso Masselli incontrava i primi suoi devoti, utilizzando un enorme stanzone (forse una stalla, in precedenza) sommariamente adattato a mo' di chiesa con statue ed altari.

Se qualche anno fa la struttura organizzativa della congregazione laica costituitasi attorno a Domenico era piuttosto informale, oggi invece esiste una vera e propria gerarchia con precise funzioni assegnate ai singoli membri. Così per esempio è una donna<sup>18</sup>, Titina Di Chio, che ha il compito esclusivo di dirigere la preghiera nell'oratorio. È il presidente della congregazione di S. Gerardo, o il suo vice, che autorizza caso per caso le riprese fotografiche e cinematografiche all'interno della chiesa. Altri in particolare controllano gli ingressi del tempio, ponendo attenzione massima all'arrivo di gruppi o singoli visitatori e curiosi. Altri ancora si prendono cura della persona dell'illuminato, che accompagnano quasi ad ogni passo, sorreggendolo

<sup>18</sup> Sul ruolo delle donne nella religiosità popolare cfr. Lillo e Tano Gullo, *Aliminusa*, Savelli, Roma, 1977.

talora, inforcandogli gli occhiali, reggendogli il microfono, custodendo ben chiuso lo sgabuzzino che affianca l'altare della madonna e da cui Masselli appare come sollevato da terra quasi fosse in levitazione.

Tutta la cerimonia dei primi tre venerdì del mese ha un suo rituale preciso e curato in ogni particolare<sup>19</sup>. Attualmente, rispetto al passato, alcuni momenti sono stati soppressi, altri se ne sono aggiunti, con una cura precipua per tutto quello che può risultare spettacolare, imprevedibile, prodigioso. Infatti durante la preghiera, abbastanza lunga e persino estenuante, da una finestrella della sgabuzzino entro il quale Domenico si è rinchiuso si vedono fenomeni ritenuti miracolosi: candele che si muovono, un crocifisso che appare e scompare, gesti e movimenti del corpo dell'illuminato che danno l'impressione di una profonda sofferenza dovuta quasi ad una tortura in atto (la gente estasiata dinanzi a questi portenti dice che si tratta di una lotta tra l'illuminato e i diavoli oppure — secondo i casi — di un dialogo tra Domenico e gli angeli o il crocifisso o la madonna).

Un apposito libretto è la guida per l'azione paraliturgica: fino a qualche tempo fa si trattava di un'edizione ciclostilata piena di errori e di inesattezze, ora il manuale è interamente stampato e molto ben curato tipograficamente. Esso è in vendita ad un prezzo accessibile a tutti. Numerosi sono tuttavia coloro che ormai ne fanno a meno tanto hanno tramandato a memoria precetti e canti. Questi ultimi sono stati scelti oculatamente in modo da esaltare i singoli momenti di preghiera. In qualche caso sono stati composti e musicati appositamente per mettere in rilievo l'eccezionalità dei fatti di Stornarella.

Qualunque occasione è sfruttata per stimolare gli astanti sul piano sentimentale<sup>20</sup>. Il canto dell'Ave Maria finemente eseguito da una donna con evidenti esperienze professionali in campo di esecuzioni canore contribuisce a rendere più attraente l'atmosfera di attesa e di raccoglimento che precede le fasi cruciali del rito. Di tanto in tanto si vedono pure volare fuori dallo sgabuzzino, perché lanciati in aria, dei foglietti: sono le richieste di grazia avanzate per iscritto dai fedeli, che si aspettano una risposta positiva dalla vergine con la mediazione di Domenico.

Le stesse voci dei lettori ora patetiche, ora imploranti, ora minac-

ciose danno alle varie preghiere un tono del tutto singolare di forte, intensa partecipazione emotiva, cui contribuisce anche il ritmo ansante, appesantito, della recita corale, che si rifà chiaramente al modulo già in uso da tempo per la recita della nota supplica alla madonna di Pompei.

Una delle preghiere più commoventi inizia con le parole « Amore e croce ». In precedenza essa era recitata da Masselli stesso, completamente prostrato a terra, ai piedi dell'altare della madonna. Ora la lettura è affidata ad uno dei più attivi collaboratori dell'illuminato, un anziano signore che molta parte ha avuto nel sorgere e nella diffusione di questa forma di culto. Probabilmente questo cambiamento è avvenuto perché adesso il santone resta molto più tempo nel suo sgabuzzino dalla cui sommità scoperchiata fuoriesce a torso nudo o in canottiera, sollevato verso l'alto, con i segni caratteristici della passione di Cristo: piaghe alle mani ed al costato. Talvolta attorno alla piaga del costato sono visibili delle piccole stelle bianche. Dopo un po', quando la preghiera è terminata, lo stesso Masselli esce dal suo rifugio completamente rivestito ma sudato e affaticato. Anche questa occasione assume delle connotazioni che i presenti giudicano in modo diverso in base alla violenza o meno con cui l'illuminato appare spinto fuori dall'abitacolo: se l'uscita è piuttosto improvvisa, rumorosa e turbolenta si sussurra che i diavoli hanno scacciato fuori Domenico in quel modo per farlo soffrire di più e per vendicarsi su di lui per il colloquio avuto con i loro più diretti avversari, angeli e divinità.

L'affluenza a Stornarella non accenna a diminuire, anzi la costruzione della nuova chiesa ha rafforzato il numero delle presenze ed ha consolidato in giro l'opinione che Domenico sia veramente un santo, dato che molti hanno tanta fiducia in lui da aiutarlo ad erigere un tempio. Dunque, si pensa, già altri hanno avuto la prova dei suoi miracoli e comunque vale la pena di tentare in prima persona quando vi siano dei casi risultati irresolubili per vie normali: malattie gravi prognosticate non guaribili; conflitti coniugali già degenerati in separazioni di fatto; sistemazioni occupazionali pressoché irreperibili in tempi di congiuntura e di crisi.

Sono anche dei giovani che vanno da Masselli. Pare infatti che non abbiano più alcun santo a cui votarsi per risolvere i loro problemi. Essi e gli altri affrontano viaggi anche lunghi per andare a Stornarella. In genere la visita all'illuminato altro non è che una tappa lungo una diuturna peregrinazione fra potenti e santuari di ogni tipo, siano essi dei personaggi altolocati in grado di offrire le necessarie « raccomandazioni » per un posto oppure dei luminari di una scienza

<sup>19</sup> Sulla funzione del rito è di capitale importanza l'apporto di Jean Caze-neuve, *Sociologie du rite*, Puf, Paris, 1971; cfr. in modo peculiare la parte III sulla potenza magica.

<sup>20</sup> Tecnica e stati mistici sentimentali sono analizzati compiutamente da Roger Bastide, *Sociologia e psicologia del misticismo*, Newton Compton, Roma, 1975 (cfr. pp. 41-63).

(medica, di solito) presuntivamente in grado di consigliare rimedi e cure efficacissime per risolvere problemi di ordine patologico ai vari livelli.

Non è un caso che gli stessi i quali visitano Masselli abbiano già sul parabrezza delle proprie auto la decalcomania del volto santo di Manoppello, o la foto di padre Pio da Pietralcina nel portafoglio. In pratica le modalità di approccio non cambiano, mutano solo gli interlocutori.

Domenico Masselli a più riprese tende a sottolineare la sua affinità con altri personaggi in odore di santità: primo fra questi il già citato frate di S. Giovanni Rotondo, la cui eco ancora non è spenta dopo la morte, specie in queste zone del sud. In effetti il ritratto del cappuccino ed alcune sue frasi tipiche fanno parte del bagaglio culturale su cui si basano le allocuzioni che concludono il rito settimanale nell'oratorio di Stornarella.

Ormai si può dire che tutto l'apparato che ruota intorno a questo contadino del foggiano è largamente collaudato e sempre più razionalizzato in vista degli scopi che la confraternita laica di S. Gerardo intende perseguire. In questo processo di coinvolgimento e di coagulazione sono entrati anche degli elementi restii un tempo a dar credito a Domenico: in primo luogo i suoi familiari, non certo del tutto disponibili almeno alcuni anni addietro. È dunque una macchina che procede e che trova nuove possibilità di utilizzo sempre garantite dalle fondamentali necessità di vasti strati di popolazione. Non importa che in molti casi gli utenti, i fedeli, non siano sempre gli stessi. Quel che conta è che vi siano sempre e comunque delle persone che avendo bisogno di un aiuto particolare debbano ricorrere all'alternativa quasi unica, disponibile sul mercato delle possibilità. Se non ci si attacca a questa — per quanto irrazionale (e questo particolare non sfugge del tutto a coloro che abbiamo intervistato nel corso della nostra pluriennale ricerca) — veramente non resta che la disperazione o l'attesa rassegnata della sconfitta.

Su questo stato di cose fa leva il rigoglio di tanti fenomeni irrazionali a prima vista, ma razionali sotto due diverse ottiche: quella di coloro che a ragion veduta e con modalità logiche utilizzano per il proprio tornaconto (non interessa qui se economico<sup>21</sup> o solamente esibizionistico o psicologico-rassicurativo) le necessità di altri che

<sup>21</sup> Per questo aspetto rinviamo a Giuseppe De Lutiis, *L'industria del santino*, Guaraldi, Rimini, 1975; Luigi Maria Lombardi Satriani, *Folklore e profitto*, Guaraldi, Rimini, 1975.

sono alla ricerca di soluzioni considerate piuttosto irraggiungibili con strumenti correnti; e quella di questi ultimi, pellegrini da bisogno, itineranti lungo le sole modalità offerte loro dal substrato culturale ed economico di appartenenza e dunque ritenute perfettamente razionali alla luce dei propri possibili riferimenti. La differenza fra le due forme di razionalità comporta un giudizio di valore che nel primo caso è quasi totalmente negativo mentre nel secondo non può che essere quanto meno sospeso prima di accertare le reali motivazioni e le obiettive possibilità di scelte diverse.

La razionalità dei gesti e degli interventi di Domenico raggiunge il massimo della sua potenzialità allorquando si verifica una corrispondenza perfetta, in sincronia, fra l'ondeggiare del suo corpo rialzato da terra al di là del suo bugigattolo-rifugio ed il ritmo cadenzato dei canti che accompagnano questo momento-chiave di tutto il rito. La sua stessa posizione come su di un palco da teatro ben sollevato da terra rispetto a tutto il resto della sala e dunque rispetto a tutti i presenti appare ben studiata per dare risalto alla sua persona ed a tutto quello che egli compie o dice. Per non parlare poi dei giochi di luce e dei riflessi che danno a tutto quanto avviene presso l'altare un sapore di misterioso, di soprannaturale, di mistico. A questo si aggiunge la potenza suasiva ed imperiosa dei moderni strumenti di amplificazione sonora, che acquiscono ancor più il distacco, la distanza psicologica, il rapporto di dipendenza fra fedeli o curiosi e Domenico, la cui persona inoltre è circondata da un rispetto-venerazione tanto marcato quanto affettato e simulato<sup>22</sup>.

Persino la scelta del quadro della vergine risulta particolarmente felice perché si rifà a modelli già noti come quelli di Fatima e Lourdes, con in evidenza soprattutto la presenza della corona del rosario, che rende più familiare l'immagine in quanto rinvia ad un altro sistema culturale abbastanza vicino qual è quello rappresentato dalla madonna di Pompei, che come è noto è appunto la vergine del rosario.

Questo avvicinamento ai moduli ufficiali in voga nella chiesa cattolica è strumentale per incidere su persone che già si servono di un

<sup>22</sup> Su di un caso per certi aspetti simile è utile una lettura di Michele Risso, Annabella Rossi, Luigi Lombardi Satriani, « Mondo magico, possessione e società dei consumi nell'Italia meridionale », in Diego Carpitella, *Folklore e analisi differenziate di cultura*, Bulzoni, Roma, 1976, pp. 145-162; nonché di Michele Risso, « Una comunità magico-religiosa nell'Italia del sud », in Vittorio Lanternari, *Religioni primitive e religione popolare*, Bulzoni, Roma, 1975. Entrambi i saggi si riferiscono al fenomeno del beato Alberto a Serradarce, in Campania, di cui si parla pure in Annabella Rossi, *Le feste dei poveri*, Laterza, Bari, 1971, pp. 59-64.

certo insieme di riferimento. D'altra parte però la gerarchia ufficiale mantiene un atteggiamento di disinteresse nei confronti di casi come quello di Stornarella. Solo se chiamata direttamente in causa risponde esplicitamente in proposito, ma rimanendo sempre in un ambito istituzionale. Così è avvenuto allorché la confraternita laica di Stornarella ha richiesto che venisse celebrata una messa in occasione dell'inaugurazione del nuovo tempio. Al diniego dell'ordinario diocesano si è tentata la strada della stessa segreteria di stato, che ha chiesto informazioni in merito alla curia vescovile locale, la cui risposta non è stata resa nota a livello di fedeli restando quindi un affare privato entro il quadro burocratico della chiesa cattolica.

In definitiva si viene a scoprire un'ulteriore razionalità collegata con manifestazioni bollate di irrazionalità: il calcolo a lunga gittata di un sistema istituzionale che non interviene perché gli torna comodo, sembra, mantenere ampie aree di riserva in qualche maniera recuperabili ad un consenso generico, per quanto latamente negato e formalmente divergente. Sta di fatto che quasi tutti i devoti di Domenico continuano a frequentare regolarmente le attività culturali della chiesa cattolica, sia pure con una partecipazione ed un impegno ridotti in quanto devoluti alla forma preferita di presenza e di azione religiosa, quella della confraternita di Stornarella.

### *Il guaritore Michele Acquaviva*

Al settimo chilometro della strada provinciale Cerignola-Trinitapoli, in Capitanata, da alcuni anni opera — all'interno di una piccola costruzione che è abbastanza simile ad una piccola chiesa — un certo Michele Acquaviva, un uomo vissuto a lungo in ambiente rurale, data la sua stessa professione di un tempo. Anch'egli come Domenico è sposato, con figli. Il che ripete il modulo della vicinanza psicologica creata dalla comune condizione fra maghi o santoni e clienti o curiosi. Per certi aspetti si può dire che la stessa situazione matrimoniale aiuta anziché sfavorire i rapporti con gruppi piuttosto estesi di persone. La fiducia è concessa più facilmente, giacché parrebbe inverosimile che un uomo con moglie e figli si metta improvvisamente a vaneggiare ritenendo di possedere poteri speciali. A dire il vero una delle domande più ricorrenti in questi casi riguarda proprio l'atteggiamento dei familiari del presunto taumaturgo; e ciò ha luogo appunto in vista di verificare a livello personale e comportamentale le reazioni suscitate innanzitutto nella medesima famiglia dell'uomo con facoltà eccezionali

Michele Acquaviva risiede a San Ferdinando di Puglia, ma ogni giorno lo si può trovare in contrada Colapatella, presso il santuario di Maria Santissima d'Altomare, così come si legge nei biglietti da visita debitamente timbrati che egli distribuisce ai suoi visitatori insieme con l'indicazione del suo numero di telefono. La scelta del luogo è quanto mai felice: in aperta campagna, si ha veramente l'impressione di ritrovarsi in un mondo straordinario per taluni abituati all'ambiente delle grandi città, familiare per altri residenti in piccoli paesi o in contesti rurali.

A Colapatella, nella grande masseria di Michele, tutto è organizzato a puntino. Al mattino presto già c'è una lunga fila di persone in attesa. Occorre infatti segnare il proprio nome su un quaderno per prenotarsi. Taluni si prenotano addirittura con mesi di anticipo, specialmente se si deve andare con gruppi numerosi che noleggiino addirittura dei pullman. I prenotati del giorno entrano in un grande recinto, il cui cancello — chiuso ermeticamente e senza alcuna possibilità di vedere quanto accada al di là di esso — impedisce l'accesso ad altri non giunti in tempo. All'interno del recinto esiste un vasto spiazzale di qualche migliaio di metri quadri, dove parcheggiano auto e corriere, mentre un centinaio di persone restano in paziente attesa del proprio turno sotto delle pensiline molto approssimate. È qui che si ricrea l'ambiente tipico degli spiazzi antistanti i santuari e/o delle sale di attesa negli studi medici. In qualche momento si assiste a fenomeni di solidarietà e di intensa comunicazione interpersonale, in altri momenti prevale la spinta individualistica e personalistica, tutte rese evidenti da comportamenti tipici di compartecipazione e di insofferenza nello stesso tempo.

Un guardiano, armato di pistola, regola l'afflusso nella stanza-santuario in cui Michele riceve. Anche qui per impedire l'accesso vi è un ostacolo costituito da una rete metallica piuttosto alta e da un cancelletto chiuso a chiave o sorvegliato dallo stesso guardiano. Ma le trafele non sono ancora finite. Una volta entrati in chiesa, ci si deve accomodare su dei banchi posti in ordine davanti ad un altare alquanto rozzo, con un'immagine della madonna di Altomare<sup>23</sup>. È appena il caso di rammentare che questa madonna ha lo stesso titolo di quella venerata ad Ortanova presso Marietta D'Agostino, un'altra celebre veggente, morta in concetto di santità qualche tempo fa; ai suoi funerali definiti un trionfo hanno preso parte migliaia di fedeli

<sup>23</sup> È la stessa che si venera in un santuario di Andria, in provincia di Bari. A lei era dedicato il culto diffuso da Marietta D'Agostino (cfr. Annabella Rossi, *op. cit.*, pp. 70-75).

provenienti da tutta la Puglia ed anche da più lontano. Come è facile notare anche Michele, come Domenico, fa leva su elementi culturali già acquisiti a livello popolare. Ed è altresì sintomatico che altri santoni della zona operanti in passato o tuttora abbiano come punto di riferimento costante una madonna d'Altomare.

Una volta in chiesa i fedeli non hanno ancora la possibilità di vedere in volto Michele. Essi sentono solo la sua voce, che proviene dalla zona del retroaltare dove egli visita ed interroga quanti si rivolgono a lui. Quindi questa terza attesa, dopo quella della prenotazione e del recinto, rappresenta il momento finale di quella che possiamo senz'altro definire una marcia di avvicinamento quasi iniziatico. In verità quest'ultima fase è probabilmente la più carica di emozioni in quanto si è già vicini al momento ultimo dell'incontro ma l'attesa ancora dura, tra perplessità, interrogativi, ansie, acuti vieppiù dai colloqui che Michele ha a voce sufficientemente alta con i visitatori che si trovano già nel vano appositamente riservato. Di tanto in tanto però il guaritore si affaccia e si guarda in giro quasi in preparazione ai nuovi incontri.

Quando finalmente si entra nel piccolo locale, una specie di salotto con un divano sul quale sovente si adagiano i « pazienti » per essere « visitati », la riservatezza del colloquio è largamente inficiata dal fatto che il guaritore fa domande e riceve risposte che anche gli altri in attesa del proprio turno possono agevolmente intendere. Di solito il primo contatto è molto approssimato. Michele si mantiene sul generico, parla di un male, tenta delle spiegazioni adatte ad ogni possibile malanno, tasta alcune parti del corpo, specie quelle indicate dall'interlocutore come malate. Quasi sempre la diagnosi è attendista: tutto dipende dalla madonna e dalla fede di chi dovrà fare la cura prescritta, cioè bere ogni giorno un po' di olio benedetto, per un certo periodo fissato, dopo del quale occorrerà tornare per un controllo. L'incontro con il santone dura pochi minuti. Subito dopo i pellegrini ed i loro familiari ed accompagnatori entrano in un vano assai angusto annesso al locale in cui sono stati ricevuti: vi si trova una piccola grotta che riecheggia quella famosa di Lourdes. Successivamente si torna nella chiesa-sala di attesa dove a fianco dell'altare è posto un piccolo banco adibito alla consegna di piccole bottiglie di olio, di immaginette e di altro materiale che i fedeli ricevono gratuitamente in apparenza ma che devono in realtà pagare con offerte di alcune migliaia di lire. Qualora ciò non avvenisse è lo stesso incaricato addetto alla distribuzione il quale fa presente che occorre provvedere al pagamento con almeno 1.500 lire per bottiglietta, il cui numero dipende

dalla durata della cura prescritta. Fatto l'acquisto presso la « farmacia della casa » si ritorna brevemente da Michele per ulteriori informazioni e per la benedizione dell'olio passando di nuovo davanti alla piccola grotta della vergine. Terminato questo lungo *iter* si esce fuori dal tempio-santuario e quasi tutti controllano se nelle singole bottiglie vi siano delle impurità, dei filamenti di cotone o altro, cui si attribuisce un significato del tutto particolare, come se si trattasse di una presenza straordinaria, cioè dell'elemento entro cui è racchiusa la forza misteriosa che produce gli effetti miracolosi.

Il caso di Michele Acquaviva sta assumendo specie in questi ultimi tempi dimensioni assai più macroscopiche che non quello di Domenico Masselli, pure in notevole sviluppo. A titolo dimostrativo è sufficiente riportare un dato quanto mai significativo. Nel periodo più recente della nostra osservazione (cioè, per la precisione, dal 14 al 28 luglio 1977) abbiamo registrato la presenza di almeno un pullman ogni giorno e di 20-30 auto private. In base a precedenti osservazioni questa affluenza non è affatto eccezionale giacché si mantiene nei limiti della norma, cioè di centinaia di persone la settimana e di migliaia per mese.

#### *Conclusione: chi va da Domenico e da Michele?*

In prevalenza i frequentatori di Stornarella e di Colapatella non differiscono tra di loro per classe sociale di appartenenza. Vi sono contadini, piccoli artigiani, dipendenti statali di basso e medio livello, disoccupati, operai. È difficile dire se il fenomeno Masselli faccia registrare presenze più « borghesi » rispetto all'altro. In entrambi i casi comunque è evidente una programmazione para-scientifica di ogni attività ed intervento. È un po' — per così dire — la riscoperta del razionale che serve a strumentalizzare l'irrazionale. Indubbiamente non mancano dei rischi, ma si sa ogni impresa di tipo capitalista o meno ha i suoi imprevisti. Se però l'organizzazione del lavoro è corretta gli incerti del mestiere diminuiscono di molto.

Come in una normale iniziativa Masselli ed Acquaviva, insieme con quanti collaborano alla loro opera, hanno investito del proprio sia sotto l'aspetto economico sia sotto l'aspetto psico-sociologico. Ma a quanto pare ne varrebbe la pena.

Intanto permane una contraddizione: se Domenico e Michele, che operano a pochi chilometri l'uno dall'altro, favoriscono comportamenti alternativi ai modelli ufficiali della chiesa cattolica<sup>24</sup> tuttavia essi



rientrano in un filone mai sopito in tante frange del cattolicesimo italiano (miracolo e devozionismo). Giusto a tali frange e nella fattispecie ad un contesto prevalentemente popolare essi si rivolgono e chiedono consensi. Non desta dunque meraviglia che rapporti di tipo razionale e istituzionale ritornino all'interno di fenomeni considerati irrazionali. Magia e miracoli sono l'esca per convogliare l'irrazionale entro un alveo innocuo: e questa è una scelta di ragione. Quando poi singoli episodi non suscitassero più attrattiva, la chiesa-istituzione non mancherebbe di far capolino per recuperare fedeli e beni<sup>25</sup>, provvisoriamente affidati in delega. A lungo andare la forza del principale dato culturale di riferimento risulta vincente.

<sup>24</sup> Ciò avviene anche in altri contesti; cfr. Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino, 1976. Alberto M. Cirese distingue però fra folklore come protesta e folklore di protesta (cfr. *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 113-118). Della valenza del mondo popolare e proletario con le sue forme tipiche dà una lettura del tutto originale Gianni Bosio (cfr. *L'intellettuale rovesciato*, Edizioni Bella Ciao, Milano, 1975): « L'emergere di un'altra cultura che solo appare là dove il proletariato si erge armato della propria forza. In questo contesto non vi è distacco o contraddizione fra chi fa professione di ricercatore intento a collegare per necessità e non per delega le situazioni una a una per prepararla allo scontro continuo e colui che è immerso in una storia che egli deve rivoltare, insieme con tutti coloro che sono immersi nella stessa storia, profitto sfruttamento degradazione, e che appare ormai più come antistoria o protostoria dell'uomo » (pp. 261-262). Sui due casi qui esaminati si veda anche l'inchiesta televisiva di C. Barbati, G. Mingozzi, A. Rossi, *Profondo Sud*, Feltrinelli, Milano, 1978, in particolare pp. 81-114: la segnalazione fu fornita ad A. Rossi dallo scrivente.

<sup>25</sup> Questo è già avvenuto in passato proprio a pochi chilometri da Stornarella e Colapatella, cioè a Ortanova dove un tempio costruito con i fondi raccolti dalla veggente Marietta D'Agostino è stato poi solennemente consacrato dal vescovo diocesano ed incamerato fra le proprietà ecclesiastiche (cfr. Annabella Rossi, *op. cit.*, p. 74).

## SCIENZE

Cecconi Jaures, Stampacchia Guido, *Analisi Matematica I* [1]  
 Piccinini, Stampacchia Vidossich, *Equazioni differenziali* [5]  
 Strang G., *Algebra lineare* [4] in preparazione  
 Treves F., *Equazioni differenziali lineari e derivate parziali* [5] in preparazione

Marder L., *Problemi di algebra vettoriale* [1]  
 Heading J., *Equazioni differenziali ordinarie* [2]

Cafiero Federico, Zitarosa Antonio, *Elementi di teoria degli insiemi* [1]  
 — — *I numeri e le funzioni numeriche elementari* [2]

AA.VV., *Il clima come elemento di progetto nell'edilizia* [2]  
 Caldirola P., Loinger A., *Teoria fisica e realtà* [3]  
 Duffie John A., Beckman William A., *L'energia solare nelle applicazioni termiche* [1]  
 Ippolito Felice, *Saggi di geologia e geologia economica* [4]

O'Connor Raymond, *Principi di chimica. Introduzione alla chimica generale, inorganica e organica per la biologia* [3]  
 Schlenker, B. R., *Introduzione alla scienza dei materiali* [4] in preparazione  
 Suard M., Praud L., Praud B., *Elementi di chimica generale* [1]  
 van der Ziel A., *Fisica dei dispositivi elettronici a stato solido* [2] in preparazione

- AA.VV., *Les aspects culturels et scientifiques des accords de Helsinki* [1]  
AA.VV., *La questione universitaria. Le ragioni della crisi, i nodi della riforma* [2]  
AA.VV., *Università: le riforme promesse, le occasioni mancate* [4]  
Correale Giulio, *L'autonomia universitaria* [3] in preparazione
- 

#### CRITICA LETTERARIA

- AA.VV., *La paraletteratura* (a cura di M. Rak) [20]  
AA.VV., *Letteratura, storia, coscienza di classe. Contributi per Lukács* [14]  
AA.VV., *La controversia sullo strutturalismo* [11]  
Barberi Squarotti Giorgio, *Poesia e ideologia borghese* [18]  
Boyde Patrik, *Retorica e stile nella lirica di Dante* [15] in preparazione  
Calenda Corrado, *Per altezza d'ingegno. Saggio su Guido Cavalcanti* [13]  
Camerino Colummi Marinella, *Idillio e propaganda nella letteratura sociale del Risorgimento* [7]  
Carpi Umberto, *Il poeta e la politica* [23]  
Colletta Cesare, *«Sta scritto lassù». Saggio su «Jacques le fataliste» di Diderot* [24]  
De Man Paul, *Cecità e visione. Linguaggio letterario e critica contemporanea* [9]  
De Paz Alfredo, *La pratica sociale dell'arte* [16]  
Esposito Roberto, *Ideologie della Neo-avanguardia* [12]  
Ferroni Giulio, *Le voci dell'istrione. Pietro Aretino e la dissoluzione del teatro* [25]  
Gugliciminetti Marziano, *La contestazione del reale* [3]  
Jameson Fredric, *Marxismo e Forma* [6]  
Köhler Erich, *Per una teoria materialistica della letteratura. Saggi francesi*  
Leenhardt Jaques, *Lettura politica di un romanzo. La «Jalousie» di A. Robbe-Grillet* [4]  
Mazzacurati Giancarlo, *Conflitti di culture nel Cinquecento* [21]  
Palermo Antonio, *Da Mastriani a Viviani* [2]  
Palumbo Matteo, *La coscienza di Svevo* [5]  
Saccone Eduardo, *Il soggetto del «Furioso» ed altri saggi* [1]  
Spera Francesco, *Il principio dell'antiletteratura: Dossi, Faldella, Imbriani* [17]  
*Tavole Parolibere futuriste (1912-1944)*, 2 voll. [8; 10]
- 

- AA.VV., *Gertrude Stein: l'esperimento dello scrivere* [18]  
Battaglia Salvatore, *Occasioni critiche* [1]  
— *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, 2 voll. [5]  
— *Mitografia del personaggio* [8]  
Bruni Francesco, *Sistemi critici e strutture narrative (ricerche sulla cultura fiorentina del Rinascimento)* [15]  
Camerino Antonio, *Elaborazione dell'«Alfieri tragico»* [19]  
Cento Alberto, *Il realismo documentario nella «Education sentimentale»*  
Chiari Alberto, *Ancora con Dante* [20]  
D'Elia Salvatore, *Il Basso Impero nella cultura moderna dal Quattrocento ad oggi* [11]  
Greco Aulo, *L'istituzione del teatro comico nel Rinascimento* [18]  
Macerà Guido, *Francesco De Sanctis. Restauro critico* [6]  
Mariani Gaetano, *La vita sospesa* [21]  
Marsili L., *Lettere* (ediz. critica a cura di O. Moroni) [22]  
Mazzacurati Giancarlo, *Misure del classicismo rinascimentale* [12]  
Pagliano Ungari Graziella, *L'immagine del partito nel romanzo francese fra Ottocento e Novecento*  
Palermo Antonio, *Carlo Tenca. Un decennio di attività critica* [9]  
— *Corrado Alvaro. I miti della società* [15]

- Pomilio Mario, *Dal Naturalismo al Verismo* [5]  
Rak Michele, *La Maschera della fortuna. Lettura del Basile «toscano»* [17]  
Russo Vittorio, *Sussidi di esegesi dantesca* [4]  
Santoro Mario, *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*  
nuova edizione [7]
- 

## LINGUISTICA

- Berruto Gaetano, *Nozioni di linguistica generale* [1]  
— *L'italiano impopolare* [11]  
— Berretta Monica, *Lezioni di sociolinguistica e linguistica applicata* [8]  
Fogarasi Miklòs, *Storia di parole. Storia della cultura* [6]  
Génot Gerard, *Grammatica trasformazionale dell'italiano* [2]  
Girardi Antonio, *Nome e lagrime: linguaggio e ideologia di Elio Vittorini* [5]  
Malkiel Yakov, *Prospettive etimologiche* [9] in preparazione  
Seuren Pieter A. M., *Sintassi prelessicale e analisi causativa* [5] in preparazione  
Sornicola Rosanna, *La competenza multipla* [7]  
Stati Sorin, *Manuale di semantica descrittiva* [4]
- 

## STORIA

- Cesari Maurizio, *La censura nel periodo fascista* [5]  
Ferraro Marina, *L'Accademia d'Italia. Intellettuali e potere durante il fascismo*  
[1]  
Lazzari Giovanni, *L'enciclopedia Treccani. Intellettuali e potere durante il fascismo*  
[2]
- 
- Flores Enrico, *Latinità arcaica e produzione linguistica* [4]  
Campese S., Calabi F., Lanza D., Vegetti M., Beltrametti A. A., *Aristotele e la crisi  
della politica* [2]  
Lanza D., Vegetti M., Caiani G., Sircana F., *L'ideologia della città* [1]  
Musti Domenico, *Polibio e l'imperialismo romano* [5]
- 

- AA.VV., *Vita e pensiero nell'alto Medioevo* [6]  
D'Alessandro Vincenzo, *Storiografia e politica nell'Italia normanna* [5]  
Delogu Paolo, *Mito di una città meridionale: Salerno (sec. VIII-IX)* [2]  
Heers J., *Il clan familiare nel Medioevo* [1]  
Kazdan P., *Libro e scrittore a Bisanzio* [12] in preparazione  
Kirk G. S., *Il mito. Funzioni e significati nelle culture antiche* [15] in preparazione  
Knowles David, *Thomas Becket* [5]  
Montanari Massimo, *L'alimentazione contadina nell'alto Medioevo* [11] in prepar.  
Morris Colin, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)* [10] in preparazione  
Oldoni Massimo, *Biografie medievali del guerriero* [7] in preparazione  
Polara Giovanni, Caruso Luciano, *Opere di Virgilio da Tolosa* [9] in stampa  
Smalley B., *Storici nel Medioevo* [8] in stampa  
Vuolo Emilio, *Libro de los engaños...* [4] in preparazione
- 

- Lepre Aurelio, *Gramsci secondo Gramsci* [2]  
Nairn Tom, *Crisi e neonazionalismo. Il caso della Gran Bretagna* [1]
- 

## PSICOLOGIA

- Wortis Joseph, *Frammenti della mia analisi con Freud* [1]  
Perry John W., *L'aspetto nascosto della malattia mentale* [2] in preparazione
- 

## SOCIOLOGIA

- AA.VV., *Il destino sociale dei laureati nell'Università di massa* [54]  
Ancona Martino, *Sistema scolastico e formazione professionale* [7]  
Bonzanini Angelo, *La fabbrica tra scienza e ideologia* [8]  
Boria Jordi, *Le contraddizioni dello sviluppo urbano* [25]  
Calza Bini Paolo, *Economia periferica e classi sociali* [29]  
Carrilho Maria, *Sociologia della negritudine* [9]  
Cavallaro Renato, *La sociologia dei gruppi primari* [17]  
Corsini Gianfranco, *L'istituzione letteraria* [5]  
Delle Donne Marcella, *L'equo canone* [49]  
De Miguei Armando, *L'ideologia dei capi franchisti* [28]  
Einsensstadt Shmuel N., *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi* [1]  
Ferrarotti Franco, *Lineamenti di sociologia. Saggi e ricerche* [4]  
— *Vite di baraccati* [6]  
— *Studenti, scuola, sistema* [10]  
— *Dal documento alla testimonianza. La fotografia nelle scienze sociali* [15]  
— *Giovani e droga* [36]  
— *Rapporto sulla Mafia* [40]  
— Uccelli E., Giorgi Rossi G., *La piccola città* [2]  
Florea Aurelia, *Anziani e società industrializzate* [37]  
Fraser John, *L'intellettuale amministrativo nella politica del PCI* [58]  
Gouldner Alvin W., *Per la sociologia* [22]  
Gubern Román, *Immagine e messaggio nella cultura di massa* [20]  
Izzo Alberto, *Ricerca di una sociologia critica* [13]  
Kaplan Morton, *La conoscenza storica e politica* [19]  
König René, *Il potere della moda* [27]  
Lanternari Vittorio, *Crisi e ricerca d'identità* [30]  
Lelli Marcello, *Teoria del privato* [41]  
Lentini Orlando, *L'analisi sociale durante il fascismo* [12]  
Lowenthal Leo, *Letteratura, cultura popolare e società* [25]  
Maciotti Maria I., *Religione, Chiesa e strutture sociali* [16]  
Márkus György, *Marxismo e «antropologia»* [59]  
Marsal Juan F., *L'ombra del potere* [26] in preparazione  
Martinelli Franco, *Struttura di classe e selezione scolastica* [55]  
Migueluez Fausto, *La lotta dei minatori asturiani sotto il franchismo* [52]  
Pellicani Luciano, *Introduzione a Ortega y Gasset* [46]  
Pirzio Ammassari Gloria, *La politica della Confindustria* [51]  
Puig José Olives, *Il movimento sociale urbano* [21]  
Rama Carlos M., *Le imprese multinazionali in America Latina* [24]  
Ricciardi Giovanni, *Lineamenti di una sociologia della produzione artistica e letteraria* [14]  
Rizzo Franco, *Werner Sombart* [11]  
Spirito Bruno, *L'individuo sociale* [18]  
Statera Gianni, *La conoscenza sociologica: problemi e metodo* [3]
-

READINGS

*La sociologia della scienza* (a cura di Gianni Statera) [1]  
*La sociologia delle classi in Italia* (a cura di G. Ragone e C. Scrocca) [2]

---

ECONOMIA

Berki R. N., *Le radici del socialismo* [15]  
Bicanic Rudolf, *La via jugoslava al socialismo* [1]  
Brachet Philippe, *Lo stato padrone* [5]  
Dalton George, *Sistemi economici e società* [4]  
Dowidar M. H., *L'economia politica una scienza sociale* [6]  
Heilbroner Robert L., *Nascita e sviluppo della società capitalistica* [12]  
Lindbeck Assar, *La politica economica svedese* [3]  
O'Connor James, *Le grandi imprese e lo Stato* [9]  
Sherman Howard, *Economia politica radicale* [11]  
Sweezy Paul M., *Il capitalismo moderno* [2]

---

Finc Ben, *Il « Capitale » di Marx* [2]  
Hawkins C. J., Pearce D. W., *Capitale, investimento, valutazione* [5]  
Kregel J. A., *La teoria della crescita* [1]  
— *Teoria del capitale* [6] in preparazione  
Nash C. A., *Trasporti privati o pubblici?* [8]  
Pearce D. W., *Analisi dei costi e benefici* [4]  
Sharp C., *Economia dei trasporti* [7]  
Stabler F., *Economia agraria e uso del suolo* [9]  
Weintraub E. Roy, *Teoria dell'equilibrio generale* [3]

---

Blaug Mark, *La rivoluzione di Cambridge* [5]  
Koopmans T. C., *Tre saggi sulla scienza economica* [11] in preparazione  
Mermelstein D., *Economisti a confronto* [4]  
Stanfield Ronald, *Il surplus economico e il Neo-marxismo* [2] in preparazione  
Stilwell Frank J. B., *Una introduzione alla teoria microeconomica* [5]

---

DIRITTO

AA.VV., *Cooperazione e cooperative* [5]  
AA.VV., *L'amministrazione straordinaria* [6]  
AA.VV., *L'impresa nel nuovo Diritto di famiglia* [2]  
Amatucci Alberto, *Temporanea difficoltà e insolvenza* [8]  
Bocchini E., *Il bilancio delle imprese* [4]  
Buonomo Domenico, *La riforma del mercato mobiliare. Il mercato ristretto* [5]  
Porzio Mario, *Il governo del credito* [1]  
Sandulli Michele, *L'« amministrazione straordinaria » delle imprese in crisi* [7]

---

1. Eisenstadt Shmuel N., *Mutamento sociale e tradizione dei processi innovativi*
2. Ferrarotti F., Uccelli E., Giorgi Rossi G., *La piccola città*
3. Statera Gianni, *La conoscenza sociologica: problemi e metodo*
4. Ferrarotti Franco, *Lineamenti di sociologia. Saggi e ricerche*
5. Corsini Gianfranco, *L'istituzione letteraria*
6. Ferrarotti Franco, *Vite di baraccati*
7. Ancona Martino, *Sistema scolastico e formazione professionale*
8. Bonzanini Angelo, *La fabbrica tra scienza e ideologia*
9. Carrilho Maria, *Sociologia della negritudine*
10. Ferrarotti Franco, *Studenti, scuola, sistema*
11. Rizzo Franco, *Werner Sombart*
12. Lentini Orlando, *L'analisi sociale durante il fascismo*
13. Izzo Alberto, *Ricerca di una sociologia critica*
14. Ricciardi Giovanni, *Lineamenti di una sociologia della produzione artistica e letteraria*
15. Ferrarotti Franco, *Dal documento alla testimonianza. La fotografia nelle scienze sociali*
16. Maciotti Maria I., *Religione, Chiesa e strutture sociali*
17. Cavallaro Renato, *La sociologia dei gruppi primari*
18. Spirito Bruno, *L'individuo sociale*
19. Kaplan Morton, *La conoscenza storica e politica*
20. Gubern Román, *Immagine e messaggio nella cultura di massa*
21. Puga José Olives, *Il movimento sociale urbano*
22. Gouldner Alvin W., *Per la sociologia*
23. Borja Jordi, *Le contraddizioni dello sviluppo urbano*
24. Rama Carlos M., *Le imprese multinazionali in America Latina*
25. Löwenthal Leo, *Letteratura, cultura popolare e società*
26. Marsal Juan F., *L'ombra del potere* (in preparazione)
27. König René, *Il potere della moda*
28. De Miguei Amando, *L'ideologia dei capi franchisti*
29. Calza Bini Paolo, *Economia periferica e classi sociali*
30. Lanternari Vittorio, *Crisi e ricerca d'identità*
31. Pirzio Ammassari Gloria, *La politica della Confindustria*
32. Miguciez Fausto, *La lotta dei minatori asturiani sotto il franchismo*
33. Barnes Barry, *Conoscenza scientifica e teoria sociologica* (in preparazione)
34. AA.VV., *Il destino sociale dei laureati nell'Università di massa*
35. Martinelli Franco, *Struttura di classe e selezione scolastica*
36. Ferrarotti Franco, *Giovani e droga*
37. Florea Aurelia, *Anziani e società industriale*
38. Fraser John, *L'intellettuale amministrativo nella politica del PCI*
39. Markus György, *Marxismo e « antropologia »*
40. Ferrarotti Franco, *Rapporto sulla mafia*
41. Lelli Marcello, *Teoria del privato*
42. McClung Lee A., *Una sociologia per l'uomo*
43. Talia M., Venditelli M., *Meridione e uso del territorio*