

Per un'analisi marxista della religiosità popolare

Articolo pubblicato su *I giorni cantati* (Bollettino di informazione e ricerca sulla cultura operaia e contadina) a cura del CIRCOLO GIANNI BOSIO – n° 7 settembre/ottobre 1975

*Lo scritto che segue è la trascrizione dell'intervento introduttivo di Alfonso di Nola al seminario sulla religiosità popolare organizzato dal Circolo Gianni Bosio in 15/05/1975. In occasione del seminario fu proiettato il film *I serpari di Cocullo*, regia di Febo Grimaldi, prodotto dalla Cassa di Risparmio della Provincia dell'Aquila, e furono esposti materiali fotografici sulle feste abruzzesi.*

È necessaria una breve precisazione di metodo. Oggi abbiamo visto due cose negative: la prima è questo film: nella festa dei serpari di Cocullo non è minimamente presente l'elemento di riavvicinamento e di ritorno alla natura di cui il documentario parlava. La seconda cosa, pur ottima dal punto di vista tecnico e fotografico, sono le foto della mostra su Cocullo: queste foto non servono a nulla dal punto di vista di un discorso scientifico e politico. C'è un denominatore in comune: sia il film che la mostra riguardano un fatto culturale che noi chiamiamo religiosità o religione delle classi subalterne, più precisamente del mondo subalterno di certe zone dell'Abruzzo. Tutta la scienza di matrice borghese aveva – fino a 20-30 anni fa – la chiara tendenza ad isolare il fatto religiosità o religione studiandolo separatamente da tutti i fatti di cultura; noi abbiamo definitivamente superato questo criterio mistificatorio: oggi religiosità o religione popolare rappresentano un segnale di un contesto più ampio; cioè chi vuole interessarsi di questi fatti li deve utilizzare soltanto come sintomo di una situazione di fondo diversa, che è la situazione storica ed economica di determinati ambienti. Molta parte della produzione scientifica o pseudo-scientifica che precede, direi, De Martino (ma anche in De Martino spesso vi sono ancora queste carenze) isola questi fatti.

Oggi non possiamo più isolarli cosicché, per esempio, analizzare il culto dei serpenti che abbiamo visto a Cocullo offre un grosso rischio, vale a dire l'isolamento del culto dal contesto storico ed economico: è evidente che diventa falsificante e non comprendiamo più niente. Questo è un criterio metodologico su cui possiamo discutere.

Un secondo chiarimento è importante per capire questi fatti. Noi diciamo che è un fatto di religione e quindi di cultura, più ampiamente, subalterna. Il termine "subalterno" che noi tutti conosciamo viene fuori dal discorso gramsciano, dalle cinque famose pagine sul folklore. Prima di Gramsci era stato Pettazzoni a usare il termine "popolare", "inculto". Però "subalterno" è oggi un termine molto pericoloso, molto equivoco perché è un semantema, un segnale di carattere generico, generale, che

copre una serie di realtà diverse. In questo caso specifico, subalterno può significare soltanto un riferimento a culture che per le strutture economiche sono culture preclassiste, di tipologia pastorale-contadina in disfacimento. Ma “subalterno” può significare – ad esempio – anche la cultura sottoproletaria urbana; addirittura talvolta anche la cultura proletaria: ecco allora che quando parliamo di “subalterno” ci troviamo di fronte ad una molteplicità di significati che dobbiamo scindere, di volta in volta, l’uno dall’altro, perché altrimenti il lavoro di comprensione, di pre-comprensione del contesto economico, non lo facciamo.

In questo caso specifico si tratta di una cultura subalterna di origine innanzitutto pastorale, poi contadina – di pastori prima, successivamente di coltivatori – oggi in totale disfacimento, come è avvenuto in tutti i paesi della zona marsicana e della zona peligna. Il disfacimento è segnalato dalle statistiche dell’ISTAT, perché, per esempio, Cocullo aveva al principio del secolo una popolazione di circa 3600 abitanti; oggi ha una popolazione di 600-700 abitanti e grossi nuclei di cocullesi sono a Toronto e Ottawa, mentre altri nuclei sono a Sidney, in Australia. Oltre, poi, alla diaspora dei cocullesi in molte città d’Italia; quindi la situazione è di disgregazione, di disfacimento totale.

Come si può aggredire questo fatto? Almeno in due modi, diversi e complementari – che dovremmo sforzarci di rendere complementari. Il primo, che vale anche per il film che abbiamo visto e per le fotografie esposte, è l’analisi del dato così come viene rilevato sul campo. Vi recate sul posto come ci sono stato io varie volte e vi trovate di fronte a questi fatti e comportamenti, e rilevate i dati attraverso tecniche particolari che sono quelle della ricerca sul campo, e date un’immagine diretta e immediata del dato come è rilevabile dalla ricognizione. Questo è un metodo di per sé non sufficiente, perché ogni dato così come noi lo rileviamo non ha un suo significato storico, economico, che va purtroppo rintracciato con un altro tipo di lavoro, cioè va scavato in profondo nel contesto storico-economico. Invece si può soltanto accontentarsi della superficie e ritenersi gratificati dall’immagine immediatamente rilevata, quell’immagine che noi abbiamo della situazione attuale. Questa è la via sbagliata e mistificante.

E allora nel caso di san Domenico di Cocullo cercherò di farvi – sarò molto breve – un quadro generale perché è un fatto estremamente ricco ed estremamente complesso. Nel caso specifico di san Domenico noi ci troviamo di fronte a uno di quei santi dell’ultimo Medioevo, vissuto intorno al Mille. Dal punto di vista dell’agiografia, della sua storia personale che è registrata in antiche scritture, la vita scritta dal discepolo Giovanni e la *Vita Alberici*, è un santo di quelli che noi oggi chiamiamo *iatrici*, cioè un santo che esercita protezione e patronato contro malattie specifiche di uomini e animali. Precisamente, è un santo che nasce nella zona del Fulignate, in Umbria; si sposta per tutta l’Umbria, per il Lazio inferiore, passando poi in Abruzzo e fondando conventi. Nella prima fase della storia, e questo è documentato ampiamente, è un santo intrico, che protegge contro i soliti

mali del Medioevo, cioè la febbre, le tempeste. La febbre nel Medioevo è un fatto non sintomatico, ma è una malattia di per sé; oggi noi quando vediamo che c'è la febbre ci chiediamo che male c'è dietro, ma nel Medioevo è il male di per sé, anzi è il male di origine diabolica e ci sono 75 specie di demoni provocatori di febbre. Quindi c'è una situazione di crisi della persona esposta a un male che viene attribuito ad un invasamento e intervento diabolico. Questo male deve essere curato in modo soprannaturale. Se invece si tratta della tempesta, non è più un male che tocca la persona direttamente, ma è un male che tocca l'intera economia pastorale-coltivatoria. San Domenico protegge contro la tempesta e contro la febbre.

La cultura subalterna trasforma profondamente questo modello agiografico. Probabilmente già alla fine del '500 san Domenico in Abruzzo era diventato il protettore contro i morsi di serpente e di cane e contro le odontalgie. Che cosa era avvenuto? Le plebi contadine e pastorali, per le quali il cristianesimo ufficiale come religione egemonica era restato ignoto, continuavano i loro antichi culti protettivi contro quelli che, in quello specifico ambiente, erano i mali che attentavano alla sicurezza del gruppo: i serpenti che aggrediscono gli uomini e le greggi, i cani arrabbiati, le sofferenze dell'odontalgia dipendenti da diete inadeguate. Questi culti protettivi appartenevano, in parte, ad una stratificazione storica antichissima, la cultura dei Marsi che, come etnia italica, i Romani avevano distrutto. Arrivato il culto di san Domenico, i pastori lo caricano del loro antico patrimonio tradizionale, e il santo diviene una figura potente che, in un'economia preclassista, risolve i problemi del gruppo in forma alienante.

Il culto ha due diversi modelli. La processione dei serpenti che avete visto nel film e nelle foto; e una sacra rappresentazione del lupo in molti paesi del Chetino e del Pescara. I due modelli talvolta si fondono e si intersecano. Nella festa dei serpenti, gruppi di giovani procedono alla raccolta degli ofidi e ne circondano la statua durante la processione. Nella sacra rappresentazione, attori improvvisati narrano la storia della liberazione di un bambino dalle fauci del lupo per virtù del santo. L'esempio più rilevante di rappresentazione è quello di Pretoro, ma l'estensione è molto vasta, perché si raggiunge anche un altro paese che è Pizzoferrato, verso il sud dell'Abruzzo, dove c'era, fino almeno a 60 anni fa, la presenza di numerosi "ciaralli", cioè di incantatori di serpenti.

Adesso io vorrei rapidamente disbrigare la matassa, almeno alcune di quelle che abbiamo creato. Ecco: il testo gramsciano è stato scritto in un'epoca in cui non si erano ancora verificati in Italia i fenomeni che abbiamo poi constatato attualmente, cioè non si era ancora verificato questo grosso processo di disfacimento dei nuclei contadini e pastorali attraverso l'emigrazione. Quando Gramsci scrive, ho sempre ritenuto che non è improbabile che abbia pensato questo: quando crollano queste visioni del mondo di carattere subalterno, accompagnano uno scatto di carattere economico; ma questo scatto di carattere economico probabilmente Gramsci lo vedeva nell'accesso alla condizione

proletaria, la quale porta con sé evidentemente una coscientizzazione, cioè porta con sé il crollo di tutte quante le visioni del mondo mistificatorie, aberranti, gratificanti, come possono essere le visioni del mondo di carattere folklorico e subalterno, che hanno in sé tutta quanta una dialettica di adattamento.

Invece allo stato attuale lo scatto economico dove porta il contadino meridionale o il pastore abruzzese, in quale tipo di società lo lancia? Lo lancia in un tipo di società che non può assolutamente offrirgli una visione del mondo sostitutiva di quella che ha perduto. In pratica lo lancia nel tipo di modello consumistico sacrificandolo al massimo. Cioè, se il contadino e pastore abruzzese – ma questo vale per il calabrese, il siciliano, il friulano – è alienato all'interno di strutture che esprimono concezioni del mondo tradizionali come quelle che abbiamo visto, è ancora più alienato, “reificato, quando, strappato alle sue radici storiche, viene proiettato in una pseudo-cultura, in una “non cultura” che è quella di tipo consumistico.

Ora, in questo tipo di cultura, due sono i problemi: o passa alla coscientizzazione di tipo proletario quando lo si inserisce nella grossa fabbrica, ma attraverso un processo piuttosto lungo: e non è facile, perché deve vivere l'esperienza di fabbrica e trasformarsi in un proletario; oppure viene oggettivato, “cosizzato” all'interno di una società fondata unicamente sul profitto, il quale se ne serve spostandolo dal suo ambiente in un altro ambiente. Non ha la garanzia che gli deriva dalla consapevolezza di una condizione proletaria e dalla lotta di classe, ma non ha più neanche la garanzia che gli può essere offerta dai serpenti o dagli espedienti tradizionali.

Ecco perché noi abbiamo il caso imponente della cosiddetta “nevrosi sarda” che stanno studiando attualmente e che si è verificata a Milano, tra il 1970 e il 1972: nelle case di cura psichiatrica erano numerosissimi i sardi e oggi ci sono équipes di studio che analizzano la “nevrosi sarda”, nata appunto da questo impatto irrisolto del deculturato dal suo ambiente che viene proiettato all'interno della città consumistica, della città neocapitalistica.

E allora in che senso si possono interpretare fenomeni di questo genere? Cioè, a Cocullo chi c'era? La gente in costume – che si vede nel film – non c'era; i costumi cocullesi sono spariti e quella del film era una ricostruzione indegna e vergognosa: non c'è nulla del genere. C'erano, in gran parte, emigrati che tornavano, c'erano quelli che formavano le compagnie, cioè i pellegrinaggi che vengono dalla valle del Liri, oppure vengono dalle varie zone dell'Abruzzo. E chi erano i componenti di questi pellegrinaggi? Talvolta erano contadini, talvolta erano braccianti, ma talaltra – e in modo numeroso, come ho avuto modo di constatare – erano operai di fabbrica che partecipano ai pellegrinaggi.

E allora che significa – ecco il problema – che questa gente, pur avendo superato la struttura in cui viveva, ha il bisogno di tornare in qualche modo a queste fonti, a queste origini? E il problema

diventa tanto più significativa, tanto più grave, se si tiene presente un altro aspetto. Voi avete visto – c'è la – una bella fotografia della sacra rappresentazione del lupo di Pretoro, in cui un uomo si veste della pelle di un lupo e solleva il bambino; è il caso di quella storia di cui vi ho accennato prima. Dietro, non si vedono, ci stanno il padre e la madre, e questa è sempre un maschio vestito da femmina: anche sia sarebbe da analizzare nel quadro della cultura patriarcale e pastorale; quando il bambino è rapito, il maschio batte questa donna: è proprio la situazione della cultura patriarcale. Ma altre fotografie come quella sono state scattate non già a Pretoro, ma presso i pretoresesi che abitano a Ottawa. Oppure – un altro esempio – il prete di Cocullo, che è gestore di questa magia cocullese, viene annualmente invitato dal gruppo di cocullesi che stanno vicino a New York e che vanno a comprare in un giardino zoologico i serpenti per fare la festa dei serpenti a New York.

Quindi, nell'uno come nell'altro caso, noi abbiamo senz'altro una situazione economica diversa: la perdita delle strutture di tipo preclassista quale è lì (questo “preclassista” si dovrebbe poi anche chiarire, perché ha un significato piuttosto complesso) e la proiezione all'interno di un mondo consumistico e capitalistico. Allora significa probabilmente che questa gente ha bisogno di certe forme di garanzia, di gratificazione, di auto-salvazione culturale, per difendersi contro la disumanizzazione del mondo consumistico. Realizza il recupero delle garanzie all'interno del proprio mondo tradizionale, ricercando le proprie radici.

Si ha l'impressione che questo sia il problema e che questo problema possa essere riportato ad ogni contesto “folklorico” presente in Italia attraverso il “revival” folkloristico – intendo non il “revival” consumistico, ma questa riaffermazione e questo tentativo di recupero delle culture subalterne realizzato dagli stessi appartenenti a queste culture che sono stati spostati nei contesti di tipo urbano e di tipo consumistico. Questo è un problema grosso.

Un altro problema che viene fuori dall'analisi è stato capire che cosa significava e può tuttora significare – tenendo presente il serpente come simbolo delle condizioni negative – la festa in sé. Ora, c'è un tempo nella storia cocullese – ed è documentato – in cui i serpenti erano velenosi. Quindi è molto probabile che ci ritrovi di fronte ad una esorcizzazione drammatizzata, cioè in pratica il gruppo tratta i serpenti attualmente innocui come se fossero velenosi per uscirne vittoriosamente da quelle situazioni di rischio che possono prospettarsi in futuro nel gruppo pastorale-contadino.

Se io temo di essere morso e che il mio gregge sia morso dal serpente, per annullare questo evento io realizzo oggi la morsicatura del serpente per esorcizzarla nel futuro. Ma poiché il serpente è un simbolo all'interno di questo contesto, in fondo io realizzo nel serpente, trattandolo e dominandolo, una dominazione delle condizioni possibili di insuccesso, di male, che si possono presentare nel futuro. Questo è un tipo di impostazione.

Un altro problema che è venuto fuori quando siamo stati a Cocullo, e ce ne sarebbero tanti, è questo. Nel 1904 un giornalista inglese che è venuto a Cocullo ha scritto un lungo articolo sul *Daily Mirror*. Al termine dell'articolo il giornalista riferisce di essere stato nella chiesetta di Villalago e di aver visto che sull'altare maggiore erano deposti dei serpenti e che i padri di famiglia prendevano i propri bambini e li portavano sull'altare maggiore facendo loro lambire il volto dai serpenti. Ritenevano che attraverso questo rituale i bambini divenissero immuni da ogni possibile morsicatura di serpente, ma – per aggiunta – fortunati, liberi da ogni tipo di condizione negativa. Quando sono stato a Villalago, ho avuto modo di parlare, in un'osteria, con gente che ricordava di aver visto la medesima cosa.

Ci troviamo, col tempo antico, di fronte ad una forma di iniziazione che c'era a quel tempo, intendendo per iniziazione quel particolare processo del passaggio da una condizione all'altra. Se ci si trovava nella condizione di temere il serpente, si esce senza temerlo più. Oggi l'iniziazione non c'è più a Villalago; anzi, a Cocullo i serpenti non li fanno entrare in chiesa (fino a 30 anni fa ci entravano). Però dall'esperienza collettiva che abbiamo avuto, Cocullo opera ancora come un contesto iniziatici. Noi abbiamo portato a Cocullo una sessantina di ragazze che avevano l'orrore e la ripugnanza del serpente; queste, uscite da Cocullo, non hanno più avuto né orrore né ripugnanza. Tutte quante hanno avvicinato e maneggiato il serpente. Il che significa che hanno superato, attraverso questa esperienza, una condizione molto difficile a definirsi e poco chiara psicologicamente, che noi chiamiamo con un termine approssimativo ripugnanza o orrore. Cioè all'interno del gruppo studentesco che ha vissuto l'esperienza di Cocullo abbiamo avuto anche questa esperienza di un'iniziazione collettiva.

In conclusione, a Cocullo c'erano studiosi abruzzesi che, come del resto molti del luogo, davano un giudizio negativo della festa, scaduta a "fatto turistico". Poiché loro, i cocullesi, vivono una condizione partecipata, vorrebbero questa festa diversa da quello che è, mentre noi abbiamo ritenuto di aver vissuto un'esperienza di autenticità, di validità di un fatto culturale, e oggi esperienze di questo tipo sono piuttosto rare in Italia.

Evidentemente all'interno di questa festa si sono inseriti certi elementi di natura consumistica; certamente il pellegrinaggio non si fa più a piedi ma in pullman. Oppure: i bei canti si trovano incisi sui dischi; ci sono le bancarelle. Ma – a parte il fatto che in tutte queste inserzioni di carattere consumistico non c'era un'egemonia economica come per esempio alla Madonna dell'Arco o a Montevergine, cioè un'organizzazione di preti i quali distribuiscono delle cose, le impongono attraverso la propaganda – invece vi trovavate di fronte a un fenomeno che veniva dal basso, a parte questo, Carla Bianco mi chiedeva che significa validità e autenticità. Certamente non può significare conservazione di un modello storico che non subisce alcuna mutazione nei secoli, cioè

che dovevamo trovare lì ancora la gente con le cioce o con vestiti che non esistono più oppure il prete col tricorno come nel '700. Noi: autenticità significava funzione diretta, sentite, vissuta, di un'esperienza di carattere collettivo-festivo. E questa vi era.

In fondo la gente non era divisa in attori e spettatori, ma era coinvolta in un dramma che poi resta un dramma di riaffermazione della propria presenza storica, un dramma in cui la coinvolgenza era sempre piena, lo spettatore non c'era; tutta questa gente conviveva il dramma anche se era venuta con gli autobus.

Alfonso M. di Nola