

DAL MONDO MAGICO AL MUSEO CONTADINO

Estratto da: *Storia dell'agricoltura italiana in età contemporanea*, III, *Mercati e istituzioni*,
Venezia, Marsilio, 1991

1. FINE E SOPRAVVIVENZA DEL MAGICO

Le variazioni comportamentali e di mentalità, che hanno accompagnato le radicali mutazioni della società contadina, costituiscono tuttora una trama non facilmente districabile, soprattutto per la carenza di dati precisi di analisi e, forse, per la stessa natura estremamente fluida delle situazioni culturali non strettamente strutturali. Indubbiamente è possibile allo storico dell'agricoltura, al sociologo, allo specialista di statistica definire con rassicurante approssimazione i fenomeni di portata rivoluzionaria che si inseriscono nel declino della società contadina arcaica e nell'immissione di grandi masse di popolazione rurale e pastorale nel circuito del modello industriale e del neocapitalismo. Ma una parallela sicurezza non si coniuga con la ricerca sui dati non ergologici, quando, cioè, intendiamo passare dall'accertamento del quadro della cultura materiale a quello del complesso delle espressioni spesso impalpabili che corrispondono alla storia della mentalità e che, una volta, nella vecchia antropologia, erano designate come «cultura spirituale»: una designazione estremamente equivoca poiché presume una ingannevole separabilità dei sistemi strutturali dalle proiezioni ideologiche, dalle credenze e dal *Sitz im Leben*.

La perdita di significato e la museizzazione colpiscono evidentemente, negli ultimi decenni, molti oggetti della cultura materiale che non hanno più alcuna funzione, sostituiti, come sono, da nuovi mezzi tecnici. È ormai declassata, per ricorrere a un esempio significativo, tutta la mitologia, con la conseguente ritualità, che circondava uno strumento ora desueto quale il giogo utilizzato per le coppie o le quadriglie di buoi trainanti l'aratro. A parte la connessione del giogo e dell'aratro con la mitologia dotta - che riferiva quei due strumenti alle origini sacrali dell'agricoltura, alla domesticazione del

toro selvaggio e alla conquista di spazi coltivati estesi - fino a due o tre generazioni addietro sussisteva nella società contadina una serie di tabuizzazioni magiche che riguardavano il giogo e che rivelavano una particolare etica di rapporto fra contadino, suolo e strumenti di lavoro. Rilievi fatti ancora negli anni quaranta del nostro secolo dimostrano che corrente era la credenza, in tutto il paese, secondo la quale chi avesse in qualche modo violato il suo rapporto sacrale col giogo, per esempio bruciandolo, era assoggettato a un'agonia lunga e a una morte tormentata che era possibile superare soltanto se amici e parenti fossero ricorsi a una sanatoria della situazione di colpa: ad esempio, portando presso il capezzale del morente un giogo, un pezzo di giogo o, in alcune regioni italiane, un modellino di giogo in cera o in legno. Un'analoga risposta etico-magica riguardava un altro uso, quello dei termini di confine, decisamente sacralizzati fin dalla storia rurale del mondo antico¹. Non riusciva a morire chiunque avesse rimosso i termini dei campi, appropriandosi del suolo altrui: e il superamento della crisi agonica era assicurato soltanto tramite l'atto di portare presso il letto del morente una pietra terminale. Di questa credenza, secondo recenti inchieste sul campo condotte in Italia meridionale, vi è memoria ancora in qualche anziano bracciante o contadino.

Simili fenomenologie di obliterazione hanno colpito altri strumenti desueti. Almeno fino all'immediato ultimo dopoguerra era in uso, per la battitura dei fagioli e di altri cereali sull'aia, un particolare strumento oggi raramente museizzato: il correggiato o coreggiato, costituito da una pertica lunga intorno ai due metri, a un'estremità della quale era appeso, mediante un laccio di cuoio o una catenina di ferro, un randello lungo un braccio. Serviva, appunto, per la sgranatura del grano o di altri cereali da sottoporre a battitura, ed esigeva notevole forza. I sistemi meccanici di trebbia lo hanno quasi totalmente cancellato dalle nostre campagne, anche se viene usato, in alcune aree,

¹ Cfr. i testi sull'origine mitica dei termini e sulle maledizioni che colpiscono chi li viola o li rimuove, in *Gromatici veteres*, Berlino 1848, vol. II, pp. 141, 350, 402; cfr., soprattutto per il mondo romano e per la figura del dio Terminus, G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.

soprattutto per la sgranatura dei fagioli. È un attrezzo che ha avuto una notevole funzione nell'economia agraria e, forse, partendo da modelli già noti nella Gallia di epoca franca, si diffuse rapidamente in tutta l'Europa centrale e settentrionale, mentre in Italia non riuscì del tutto a sostituire gli arcaici e più costosi sistemi di trebbiatura affidata al calpestio di cavalli, di asini e muli sulle aie². Certo è che lo strumento viene assunto nelle rappresentazioni artistiche di codici miniati e successivamente nelle stampe, nella pittura e' nelle elaborazioni scolpite, soprattutto con riferimento al ciclo dei mesi: un esempio scolpito molto interessante è dato dal battitore della serie dei mesi, del secolo XIII, nell'architrave esterna di Santa Maria della Pieve in Arezzo. Nei secoli scorsi il *coreggiato* ebbe evidentemente usi vicari e accessori, che lo inseriscono al centro di una costellazione magico-culturale del tutto obliterata (nelle ricerche sul campo è stato spesso difficile suscitare nella memoria degli intervistati lo strumento). Entrò, per esempio, nel linguaggio contadino dei proverbi, con la forma «dar la benedizione col coreggiato» che si intendeva per «far del male» oppure «far sgarbatamente del bene» (Petrocchi). Ma soprattutto nell'area germanica e nelle nostre aree settentrionali influenzate dalla cultura germanica, il coreggiato (in tedesco *Dreschflegel*) fu usato come strumento magico che, battuto sulle porte e sulle pareti, difendeva i granai dai topi e dai demoni che li insidiavano³. D'altronde la diffusione anche in Italia è attestata dalla varietà delle indicazioni terminologiche: nel territorio abruzzese, per esempio, esso è indicato come *mazzafrusta* (la parte superiore si chiama *vattenda*, quella impugnata *puira*), *flajella*, *partacara*, *uattatura*, *mazzangolo*; in napoletano è *vavillo* o *vevillo*; in parmigiano diviene *sercia*, di probabile ascendenza dal basso latino *circula*, *circla*⁴. È avvenuto così che la sparizione di uno specifico strumento di lavoro contadino abbia comportato la disgregazione di un contesto mitico-ideologico e linguistico cui esso aveva dato origine e che in modi diversi aveva alimentato: fino al

² W. Risener, *I contadini nel Medioevo*, Bari 1987, p. 146.

³ Cfr. la voce *Dreschflegel*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. II, Berlin 1987 (ristampa).

⁴ Cfr. A.M. di Nola, *Bauern, Heilige und Teufel*, Bern 1988.

punto che, in un celebre esempio pittorico delle tentazioni di S. Antonio, dovuto a Niklaus Manuel (1484-1530) e conservato nel Kunstmuseum di Berna, i diavoli assaltano e colpiscono il santo eremita con grandi coreggiati.

La accentuata labilità dei mezzi di indagine dimostra, anche attraverso gli esempi fatti, le difficoltà inerenti ad ogni tentativo di interpretazione che sia diretto alla costruzione di un quadro generale e uniforme dei dati relativi alle mutazioni della cultura contadina. È metodologicamente più soddisfacente individuare segnali particolari e specifici, sottraendosi alla suggestione della troppo facile invenzione di uno schema generalizzato che diagnostichi in proposte totali il fenomeno. E così, fondandosi appunto sulla specificità dei riferimenti ora fatti, è possibile avanzare, con notevole fondatezza, la tesi che in alcuni casi, forse prevalenti nell'orizzonte della ricerca, l'obliterazione di utensili e strumenti materiali o di alcuni tipi di lavoro ha comportato la sparizione di piani ideologici e culturali ad essi corrispondenti. Tuttavia, fin dalle prime osservazioni sui dati concreti ora fatte, viene fuori un problema terminologico-ideologico che si estende a tutta la questione del periodo transizionale dell'agricoltura italiana. Si ha l'impressione che vada rifiutata o, almeno, revisionata la netta separazione fra mentalità magica, che animerebbe la realtà contadina premoderna, e mentalità tecnico-razionale che specificherebbe l'adattamento di quel mondo ai modelli postindustriali. Purtroppo il termine «mentalità magica», inventato nell'etnologia psicologica di Lévy-Bruhl, anche nella diversa dimensione significativa ad esso attribuita da Ernesto De Martino (con il riferimento alla cosiddetta «crisi della presenza», con le sue radici nella psichiatria fenomenologica), è un termine in crisi. Almeno nella casistica citata, agevolmente ampliabile, le forme dei comportamenti e del pensare rurale-pastorale fino alla fase precedente la rivoluzione attuale, non vanno intesi come «magici» in senso stretto (ossia come atteggiamenti e pensieri che escludono un ethos storico o si affidano alle pure norme dell'automatismo efficace degli atti). Molto spesso questi comportamenti sottendono un preciso ethos come scelta di valori nel proprio modo di vita, senza fughe nel metastorico: così è, ad esempio, nel caso delle precise normative

comportamentali riferite alle credenze relative al giogo e ai termini. Tramontata la società nella quale avevano importanza decisiva l'aratura a mezzo dell'aratro o la limitazione dei confini campestri, crollano le istanze etiche (e, quindi, razionali) un tempo alla base di ritualità che oggi possono apparire meramente magiche. Viceversa, come avremo occasione di segnalare, la inadeguatezza di tutto il corredo ideologico-lessicale connesso al «magico» e presumente un netto iato epocale sembra apparire anche nell'analisi dell'attuale società contadina tecnicizzata e talora di quella operaia, i cui comportamenti sfociano, in alcune situazioni, in quei meccanismi efficaci e difensivi che qualificano il «magico» in senso stretto.

2. RITUALI E CONFLITTI

Nel continuare in quest'analisi per campionature di dati concreti, dai quali, tuttavia, possono trarsi talune linee di interpretazione, va detto che non appartenevano alla mentalità magica quelle consuetudini di affabulazione e di narrazione tradizionale che si collocavano tipicamente nella stalla (in prevalenza nelle aree settentrionali), o nella casa presso il focolare, o sull'aia nel periodo estivo, e che coinvolgevano tutte le classi di età, non solo i bambini. La narrativa tradizionale è tramontata intorno agli anni cinquanta in rapporto a una duplice incidenza di eventi storici: da un lato la sempre crescente disgregazione dell'antica famiglia contadina allargata o della comunità parentale di vicinato, da un altro lato la invadente introduzione del mezzo radiofonico e televisivo. L'affabulazione contadina (aspetti diversi ha avuto quella pastorale) ha svolto importanti funzioni nella formazione delle generazioni precedenti. In essa assumeva un posto rilevante il ruolo della donna (madre o nonna o parente anziana), la quale era depositaria delle lunghe storie orali e, rinnovandole e arricchendole, le trasmetteva ai suoi ascoltatori, coinvolgendoli in dimensioni spazio-temporali diverse da quelle del quotidiano e proprie della favola, della leggenda e del mito. Né dall'affabulazione era esclusa una certa influenza moraleggiante ed esemplificatrice dei modelli immaginari della saggezza contadina e del retto vivere o della naturale abilità e furbizia che vince le

difficoltà della storia e dell'ambiente. La funzione primaria dell'affabulazione era evidentemente il mantenimento della coesione familiare, quando ancora l'unità della famiglia nucleare o allargata restava una realtà storica, ora profondamente modificata. Su tale versante il prestigio della donna sul gruppo era incontrastato, anche perché essa deteneva la conoscenza orale e tecnica delle magie tradizionali, delle terapie empiriche, delle etichette di relazione interne alla famiglia o con altri gruppi nucleari (tuttavia il compito dell'affabulazione appare delegato anche all'uomo, al capoccia, in territorio toscano, e come tale mi è stato possibile rilevarlo ancora presente e vitale in famiglie allargate del Casentino, nei primi anni ottanta, in narrazioni di cosiddette «paure» da parte del capoccia e in gara con altri maschi adulti della famiglia). L'obliterazione della funzione narrativa accompagna non solo il dato oggettivo del declino dello statuto familiare, ma anche la notevole dispersione delle capacità inventive all'interno di occasioni di collettivizzazione del gruppo familiare intorno a comuni valori. Questi tipi di narrazione garantivano, inoltre, un'intercomunicazione dei membri del nucleo attraverso il conversare che seguiva la narrazione, mentre attualmente, ove sussistano formazioni familiari in aree residue rurali o in ambito urbano, non ha valore sostitutivo il riunirsi intorno agli apparecchi televisivi secondo una nota fenomenologia di isolamento e assoluta non-comunicazione degli spettatori e ascoltatori.

L'*incanata* è un altro comportamento subalterno sparito (fino al punto che nella ricerca si è riscontrata anche l'obliterazione dei significati del termine), che interessa non tanto per la sparizione in sé di una modalità costumaria delle campagne, quanto perché nella sparizione si riflette una profonda modificazione di quelle aggressività delle masse bracciantili che si risolvevano in una trasgressività incanalata e controllata in un rituale laico. In questo caso veramente le radicali modificazioni che hanno coinvolto le strutture rurali hanno operato distruttivamente sulle forme comportamentali senza lasciare traccia (resta il diverso problema di individuare in quali altri esiti comportamentali si siano indirizzate le cariche di aggressività collettiva che appartenevano all'universo bracciantile).

L'*incanata* (da una poco probabile etimologia da «cane», «gridare come cane», detta *vociàta* per la Sicilia, *alluccata* per l'agro napoletano, *allùcchi*, *allucarìe* per la zona degli Aurunci, *oclàda* per il Mantovano ecc.) era, fino a qualche decennio addietro, un comportamento rurale proprio dei proletari e sottoproletari della fascia bracciantile; pur non escludendosi la sua presenza in altre zone del paese, è stato più chiaramente studiato e documentato nei territori appartenenti all'antico Regno di Napoli. Siamo in presenza di un rituale laico stagionale, che diacronicamente sembra avere remote radici italiane e che geograficamente emerge in molte aree italiane ed europee. Esso ha perciò origini molto distanti, probabilmente connesse a tutti i rituali di «rottura del linguaggio» (detabuizzazione occasionale delle terminologie proibite) e di esibizione gestuale e orale della sessualità. Nella ricerca di precedenti storici di una ritualità residuata fino ad epoca recente, restano significativi due passi classici. Nel primo⁵ si fa riferimento alla «licenza fescennina che profonde in versi alternati gli insulti rusticani». Orazio ricorda così che

codesta libertà, tollerata al ritorno di ogni estate, passò come un gioco innocente fino a quando, fattosi crudele, divenne aperta aggressione, entrando, senza che vi si potesse reagire, fin nelle case della gente dabbene. Coloro che erano lacerati da simili offese sanguinanti reagirono, anche quanti non ne erano toccati in proprio ebbero a preoccuparsi della comune difesa, ed anzi fu emanata una legge, con conseguente pena, per vietare l'insulto di qualsiasi persona con cattive parole.

La legge repressiva ricordata da Orazio è forse contenuta nelle XII Tavole, conservata nella forma: «Se alcuno compone un canto satirico o un carme che procura infamia ad alcuno (il crimine sia punito con la morte)»⁶. Abbiamo in questo testo antico molti elementi che hanno accompagnato, nella storia, l'*incanata* delle messi cereali (*incanata messoria*): l'insulto gratuito contenuto in canti e motti osceni e provocatori, la trasformazione di tale originario gioco rurale in vera e propria aggressione, l'intervento di una norma penale che proibisce l'uso. È proprio questa l'interpretazione

⁵ Orazio, *Epistulae*, II, 1, 139 ss.

che i molti documenti posteriori relativi all'*incanata* consentono di dare alla fonte oraziana, contro l'ipotesi di Cicerone⁷, secondo il quale la legge arcaica si riferiva agli abusi dei ludi scenici e della primitiva commedia rustica. Un altro passo classico, questa volta di Virgilio⁸, consente di individuare, nella sua remota origine, il secondo tipo di *incanata*, quella che accompagnava la vendemmia: «Anche i contadini italici [...] scherzano con versi volgari e con riso sboccato, si coprono il volto con orride maschere intagliate nella corteccia, e te, o Bacco, invocano con lieti canti, offrendo oscillanti amuleti sospesi ad alti pini». Ora, se le due fonti classiche indicate lasciano qualche dubbio sul loro sicuro riferimento all'*incanata* e intrecciano gli usi di questa con quello dei fescennini e del teatro italico arcaico, non lascia adito ad incertezze un testo di Lampridio che testimonia l'*incanata* di vendemmia come uso corrente nel Basso Impero, epoca nella quale probabilmente Lampridio scrive, quando ne attribuisce l'invenzione all'imperatore Elagabalo (218-222 d.C.): «Riferiscono molti che egli per primo introdusse il costume di indirizzare, durante la festa della vendemmia, molti motti salaci contro i padroni ed in presenza dei padroni»⁹. Nel quadro già delineato dell'uso (oscenità orali aggressive dei due periodi di vendemmia e di raccolta dei cereali) si integra così l'ultimo e più rilevante elemento dell'*incanata*: destinatari dell'aggressività orale e gestuale sono i proprietari dei campi, che non possono reagire. Ora, queste fonti sono fra le prime ad attestare un uso rurale la cui memoria è ampiamente consolidata in molti testi medievali e moderni, fino alle soglie dell'epoca attuale, e in molte leggi laiche ed ecclesiastiche che colpiscono con sanzioni varie questi comportamenti bracciantili e li condannano soprattutto per il disordine da loro indotto (violenza verbale contro i signori) e per le oscenità di cui si sostanziano.

Nei documenti, l'*incanata* sembra essere direttamente assoggettata ai mutamenti delle culture e dei sistemi di produzione. All'origine il comportamento di aggressività e di detabuizzazione è collegato,

⁶ Cicerone, *De republica*, IV, 10, 12.

⁷ *Ibid.*

⁸ Virgilio, *Georgiche*, II, 385 ss.

⁹ *Scriptores historiae augustae, Antoninus Elagabalus*, cap. XI.

con privilegio, alle due attività rurali della vendemmia e della falciatura (e della conseguente trebbiatura); e tali caratteristiche conserva anche nelle testimonianze più recenti e, in rari casi, contemporanee. Nell'*incanata* di vendemmia, registrata sempre per la raccolta dell'uva e non per la pigiatura, il processo lavorativo rurale impegnava una massa di forza-lavoro salariata (braccianti vendemmiatori) più esigua di quella solitamente necessaria al processo di produzione cerealicola. La produzione vinicola originava un prodotto voluttuario o integrativo, con estensione coltivatoria più ristretta di quella dei cereali, che dava luogo invece a un prodotto di prima necessità. Inoltre la forza-lavoro nella vendemmia era impiegata con un dispendio fisiologico minore di quello che accompagnava la mietitura, anche per la diversità delle epoche stagionali: la calura estiva incidente sullo spreco enorme di forza-lavoro dei mietitori, la stagione autunnale impegnante l'opera di vendemmia. È probabile che a tale diversità del contesto ergologico conseguisse la diversità di alcuni atteggiamenti di *incanata*: questa nella vendemmia sembra avesse come protagonisti i viandanti e i vendemmiatori, spesso proprietari della vigna, con particolare incidenza nell'aggressività all'interno delle colture a parete o «maritate» con alberi. Nella mietitura l'impiego di forza-lavoro era spesso imponente e i mietitori tradizionalmente si costituivano in squadre o gruppi gerarchizzati, proletari e sottoproletari, varianti in quanto ai ruoli e ai nomi da regione a regione, in ogni caso nettamente contrapposti al padrone del suolo o al suo rappresentante (caporale o landiniere). E perciò l'*incanata* messoria, connessa all'usura spietata della forza-lavoro, si costituiva come occasione di più intensa aggressività e ribellione contro una condizione umana frustrata e mortificata, laddove l'*incanata* di vendemmia, con il minor peso dell'opera e con la minore incidenza numerica di sfruttati, esprimeva una prevalenza di fase distensiva e ludica nel lavoro.

Mentre l'*incanata* messoria si è venuta disgregando in conseguenza delle profonde trasformazioni delle tecniche agrarie, i comportamenti studiati si sono trasferiti su altre opere di raccolta, come nel caso della raccolta di patate e barbabietole in Abruzzo, o nelle fasi di raccolta della canapa, delle

olive, del tabacco (Puglia).

Al termine di una breve rassegna dei luoghi e delle coltivazioni classiche dell'*incanata*, è necessario liberare il discorso dal rischio di quella «meridionalizzazione» o «cafonizzazione» del problema della sofferenza e della disumanizzazione sottoproletaria e proletaria. Valga per tutte un'intensa testimonianza che nel 1972 registrò, per il Piemonte, Nuto Revelli¹⁰. In quella testimonianza Giovanni Allineo, detto Gianot, classe 1895, ricorda le venti campagne di mietitura che dall'adolescenza in poi fu costretto a fare nella pianura, dove i mietitori erano in ogni campagna cento o duecento. Anche lì situazioni lavorative terribili e ribellione circolante e repressa contro i padroni distanti e mai visti da vicino. Ora, in una sintesi antropologica, l'*incanata* -sulla quale è sembrato opportuno trattenersi più a lungo per il suo rilievo nella dinamica delle mutazioni delle forme di mentalità -si propone come una fase sovrastrutturale del lavoro di raccolta, nella quale i ceti bracciantili assoggettati a intenso sfruttamento liberavano patentemente la loro aggressività. Tale carica aggressiva veniva ritualizzata e cioè era incanalata in modelli tradizionalmente riconosciuti come eccezionali, ma costumari e leciti. Ad essi potrebbe essere attribuita, almeno terminologicamente, la qualificazione di «rituali di ribellione», adottata dal Gluckman per altre aree¹¹. Emerge, cioè, la funzione socializzante e riequilibratrice della cristallizzazione rituale dell'aggressività, con le conseguenze che le conflittualità del gruppo, originatesi nel caso specifico da divisioni classiste, vengono efficacemente controllate e inserite nei limiti della tolleranza sociale. Questa salvaguardia ritualizzata opera in limiti ben precisi, che occasionalmente si frantumano, dando origine a due diversi esiti. La contestazione formalizzata nell'*incanata* poteva esplodere in violenza reale, respingendo il contesto simbolico in cui si svolgeva e liberando le cariche in esso socialmente controllate.

¹⁰ *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*, Torino 1977, vol. II, pp. 99 ss.

¹¹ M. Gluckman, *Essays in the Ritual of social Relation*, Manchester 1962, trad. it., *Il rituale nei rapporti sociali*, Roma 1972, p. 12.

Un caso tipico, anche se trasformato da una lettura letteraria, è dato dalla narrazione della morte del duca di Ofena, in Abruzzo, nelle *Novelle della Pescara* di Gabriele D'Annunzio¹². I mietitori e i contadini poveri assaltano il palazzo ducale, lo incendiano, uccidono il massaro e costringono il proprietario al suicidio. L'altro esito, invece, era l'acquisto di una coscienza di classe, con il rifiuto della contestatività simbolica e il passaggio a un'azione consapevole di difesa sindacale. Tuttavia fra le componenti simboliche del cerimoniale esaminato, la tensione degli sfruttati in alcuni casi giungeva ad una soppressione ludica e fittizia del proprietario del suolo. L'esempio più attentamente studiato è quello dato da Ernesto De Martino¹³, il quale, riferendosi ai riti di mietitura di San Giorgio Lucano, descrive una pantomima che rappresentava simbolicamente il mietere e, al tempo stesso, una lotta fra mietitori eseguita con l'arma della falce. I mietitori fanno la vista di combattersi fra di loro variamente raggruppandosi a due o a tre, ed eseguendo con la falce varie figure agonistiche. L'eccitazione cresce fino a quando la carica aggressiva si rivolge al padrone, che è cercato, inseguito e catturato. Il padrone deve stare al gioco, mentre mietitori con la punta della falce lo spogliano. Nella coscienza attuale la pantomima è eseguita per costringere il padrone a offrire il vino ai mietitori, ma un tempo la caccia al padrone assumeva aspetti drammatici: il padrone si sottraeva fuggendo, ma i mietitori potevano catturare altri membri della famiglia. È pure notevole una circostanza che dimostra la funzione equilibratrice delle antiche forme di *incanata*. De Martino ricorda che un bel giorno la polizia vietò il rito, ma non si rendeva conto che una simile vicenda di sovversione cerimoniale era pur sempre preferibile, certo da un punto di vista reazionario, alla Camera del Lavoro e ai partiti di sinistra, che incanalavano l'aggressività verso forme di rivendicazione sindacale. Da recenti informazioni risulta che il rito d'*incanata*, ridotto a pura espressione ludica, è tuttora residuo a San Giorgio Lucano.

¹² Edizione definitiva del 1902.

¹³ E. De Martino, *Furore, simbolo, valore*, Milano 1962, pp. 162 ss.

La complessità di questo comportamento ritualizzato della fascia bracciantile è venuta meno con le mutate tecniche di coltivazione e raccolta ed è ora calata nel processo di obliterazione memoriale, anche se un ultimo notevole esempio è stato rilevato per gli anni sessanta nella valle del Fucino¹⁴.

Il riadattamento delle forme di mentalità alle mutate condizioni materiali presenta aspetti singolari quando entrano in gioco i fenomeni di urbanizzazione, intesa nel duplice senso di entrata di masse contadine nelle strutture urbane, per migrazione e trasferimento, e di rivoluzione culturale dei comportamenti e delle idee per l'assunzione dei modelli urbani e postcapitalistici nelle aree che erano fino a epoca recente regolate dall'ethos di villaggio e di comunità rurale-pastorale ristretta. In tale ambito di scambi dialettici, un fenomeno certamente importante è la mutazione radicale dei comportamenti e dei valori etici di molti soggetti, soprattutto delle nuove classi generazionali. L'etica delle culture di villaggio, ossia del mondo contadino preindustriale quale è sparito o residua in talune aree, era fondata su una serie di valori tradizionali (per esempio, tendenza alla solidarietà, rispetto di una normativa di rapporto familiare dipendente dalla struttura patriarcale e dall'insegnamento cattolico; netta divisione fra funzioni maschili e funzioni femminili ecc.), la cui trasgressione era rara e difficile, nel senso che i tipi di comportamento, intesi come positivi, erano sottoposti alla stretta censura del gruppo. La società di villaggio o di borgo era costituita da membri legati da conoscenza reciproca e da relazioni di contatto che escludevano le estraneità e che toglievano ogni legittimità di espressione a scelte anomiche o anomale. È pur vero che chi conosce il mondo contadino sa bene che la trama normativa strettamente regolata dalla censura collettiva era spesso la superficie esteriore e la copertura di una realtà ben più turbolenta e complessa che si agitava al di sotto dell'apparente «normalità». Si sa bene che, per esempio, l'apparente armonia familiare era spesso inficiata dalla qualità possessiva e dominatrice della figura paterna e dalla negazione di poteri di autonomia decisionale ai figli anche nel periodo postadolescenziale. E si sa, dalla documentazione di molte storie familiari, che lo spirito di solidarietà che sembra segnare i

¹⁴ Per l'interistoria dell'«incanata» e per la lettura storico-antropologica del fenomeno, cfr. A.M. di Nola, *L'arco di*

ritmi del *modus vivendi* contadino era attraversato spesso dalle opposte pulsioni dell'avarizia, della concorrenza fra gruppi familiari, dell'egoismo e del bisogno di esibizione. Così l'immaginaria «purezza» dei valori della sessualità subiva il frequente attentato di pratiche incestuose tuttora largamente diffuse nelle campagne e da spiegarsi non soltanto in rapporto alla limitata disponibilità di soddisfazioni sessuali alternative, ma anche ad una mostruosa devianza del senso di possesso dei propri figli o delle proprie sorelle, considerati beni materiali sui quali va esercitato il diritto di prelazione. Così questo quadro conflittuale fra un «voler essere» etico e un «essere» storico e reale si manifestava anche nella ridda degli interessi che circondavano la «roba» e l'eredità e che originavano lunghe e talora distruttive liti processuali. Tuttavia il rilievo di tali contraddizioni interne dell'ethos rurale italiano ed europeo non esclude l'importanza di una serie accettata e condivisa di valori, la cui trasgressione era decisamente vietata dalla censura del gruppo. Quando si verificano i fenomeni dell'urbanizzazione nel duplice senso indicato, l'appartenente alla cultura arcaica di villaggio si affranca dalla vigilanza di forze censorie collettive ed è lanciato in un'apparente totale libertà dalla norma, accompagnata da un forte gusto e da una decisa dilettezza per la trasgressione delle norme che avevano in qualche modo limitato la sua libertà storica. Sono eventi ben noti che la cronaca degli anni cinquanta-sessanta ha ben documentato: i ragazzi di borgata, cari alla cruda e, insieme, sognante lettura pasoliniana, sono contadini inurbati, almeno in gran parte, e all'interno della città indecifrabile compiono quotidianamente azioni che non avrebbero avuto spazio né legittimità all'interno della realtà di paese. I valori arcaici crollano, poiché l'occhio severo e oppressivo della censura di gruppo si è spento e si sono create situazioni esistenziali nelle quali il rompere l'incantesimo degli universi morali accettati fino ad allora diviene avventura e piacere. Per il giovane contadino lanciato in grandi città italiane o straniere sembra molto difficile, una volta sparita la censura, riconnettere la tela di una serie di valori etici, ai quali si sostituiscono lo spirito di aggressività, la precarietà del vivere quotidiano, l'invenzione di soluzioni

economiche non ortodosse, la fruizione di una libertà sessuale apparentemente sfrenata. I «ragazzi di vita» sono spesso ragazzi che hanno disperso le loro radici storiche e che ormai sono chiamati ad un godimento orgiastico e autodistruttivo della vittoria sulle regole rigide dettate dal mondo di villaggio.

3. IL DECLINO DELLA IDENTITÀ RURALE

È codesto un piano di osservazioni condotte su dati reali che si accompagna a un fenomeno parallelo: la perdita delle identità dialettali e costumarie che segna la storia degli anni cinquanta e sessanta. La frammentazione dell'economia contadina - si parlò in quegli anni di declino della civiltà contadina - comportò ampie forme di deidentificazione, spesso volontarie e intenzionali, perseguite dai singoli individui e dirette a cancellare nel contadino e bracciante inurbato la propria figura. All'interno di queste dinamiche, non ancora ben studiate, si è venuta realizzando, negli ultimi tre decenni, la integrale trasformazione dei patrimoni dialettali, che sono uno degli elementi primari di autoidentificazione. Si sono verificati, all'interno di questa situazione, eventi di carattere decisivo, che sono risultati da inchieste condotte sul campo. Per un lato le trasformazioni ergologiche conseguenti all'abbandono delle terre e all'industrializzazione del residuo mondo contadino hanno portato alla distruzione di costellazioni linguistiche dialettali che rappresentavano modalità e strumenti di lavoro, ormai desueti, scelte e atteggiamenti verso la vita (è venuta sparendo tutta la nomenclatura dialettale relativa all'aratura, ai buoi, all'erpice, alla falce, alle fiere di paese ecc.). Per un altro lato il superamento della carente alfabetizzazione delle campagne portò alla fruizione diretta di mass media quali il giornale e soprattutto la radio e la televisione, che comandavano un linguaggio medio-italiano fondato sul ripudio dei dialetti e sull'appiattimento delle identità linguistiche regionali (situazione generalmente accettata, meno che in Sardegna). Soprattutto la comunicazione televisiva, attraverso i modelli di personaggi parlanti un italiano approssimativo e

mercificato, operavano con influenze decisive, anche perché la lingua era veicolata dal potere dell'immagine visibile e trascorrente nei ricettori in meccaniche subconsce. Infine i flussi migratori hanno spinto i contadini, costretti a spostarsi nel mercato europeo del lavoro a trovare una sorta di lingua franca che consentisse l'intercomunicazione tra emigrati (fenomeno analogo a quello, ben limitato nel tempo, che si verifica nella vita militare di leva). Si verificarono, così, in quegli anni, in tale ambito decisivi eventi: la perdita di parte dei patrimoni dialettali e il declino significativo della loro autenticità; i sincretismi fra base dialettale e segnali linguistici provenienti dai modelli televisivi e giornalistici; l'arricchimento delle basi dialettali con apporti che provenivano dall'informazione tecnologica trasmessa dalle nuove strutture industrializzate del mondo rurale o dai trapianti all'interno del mondo urbano. Ma la reazione contadina più rilevante fu, in quei decenni, l'insorgenza di una «vergogna» dei propri dialetti, quasi fossero l'indice immediato di una diversità emarginante e degradante dal modello linguistico medio nazionale, nelle forme astratte e falsificate che provenivano dalla televisione. Il contadino inurbato e il giovane contadino che ormai, anche nel villaggio, aveva avuto facile accesso alla introiezione di standard nazionali dell'immagine della vita, voleva sottrarsi all'emarginazione immediatamente denunciata dalla continuità delle parlate dialettali e si è difeso attraverso l'invenzione di linguaggi italiani misti che spesso fondevano le terminologie egemoni della lingua nazionale ed estranea con il lessico dialettale: si sono avute, così, lingue italo-irpine, italo-napoletane, italo-abruzzesi ecc. Ma l'elementoificante, forse più immediato, è dato dalla circostanza che in queste strane lingue di «difesa» inventate dai contadini inurbati, il travestimento più facilmente cadeva se, al di sotto delle neo-sintassi e dei neo-lessici acquisiti, restava, non cancellabile, la dimensione identificante delle inflessioni fonetiche di origine e di certe modalità sintattiche proprie delle aree dialettali. Così un sardo parlante la lingua nazionale rivelava inevitabilmente la sua origine quando la sua perfetta lingua italiana era attraversata dal raddoppiamento consonantico (del tipo: «i magistrati sono servitori dello statto e ogni attentatto contro di loro è attentatto contro lo statto») o della restrizione fonica della vocale *o*; mentre ogni

abruzzese, parlante italiano, rivelava le sue radici dialettone nel raddoppiamento della *d* e della *c*: «ventid^{dd}ue», «Micchele») o nel residuo ricorso ad alcuni tipi di sintassi di origine (come «quante le pecore» per «quante pecore»). Ma al periodo della «vergogna» dei dialetti (e del relativo complesso di inferiorità avvertito nei riguardi dei parlanti la lingua nazionale, e sarebbe da chiedersi *quale* lingua) si è venuto sostituendo verso la fine degli anni settanta il rifiuto di deidentificarsi: con la conseguente crescita di coscienza del significato vitale della propria identità culturale. Fu così, come è risultato da inchieste sul campo condotte presso gli studenti immigrati a Roma, che al rifiuto delle proprie origini venne subentrando in taluni casi una nuova situazione di aggressività e di autoaffermazione, nella quale il parlare il proprio dialetto, anche nei rapporti con estranei al proprio gruppo di villaggio o di regione, assumeva il carattere di una sfida contro l'imposizione di un evidente appiattimento culturale e contro la crescente cancellazione delle proprie identità storiche di origine. Questo ampio movimento, non organizzato, a difesa dell'identità linguistica, coincise temporalmente con la decisa azione delle popolazioni sarde a difesa del diritto alle proprie lingue, attraverso organi di stampa come *Su populu sardu* e attraverso l'introduzione dell'insegnamento delle lingue sarde nelle scuole statali.

Queste osservazioni, di volta in volta fondate su dati concreti e controllati, sembrano confermare la tesi di radicali trasformazioni della cultura contadina, che, per alcuni, corrisponde a una totale e irreversibile sua sparizione. Parlarne significherebbe, secondo questa ultima ipotesi, evocare un mondo ormai disgregato e seppellito, del quale, del resto, si compiacciono i falsi ruralismi correnti come moda (la cucina contadina, l'architettura contadina, gli oggetti e i comportamenti che rinviano alla «semplicità contadina» ecc.). Anche perché a quel defunto universo si dirigono le falsificanti nostalgie degli esaltatori delle società della povertà e dei bisogni minimi, quasi che il mondo contadino fosse il topos di una condizione idilliaca e non invece il luogo storico di violenze, di sofferenze e di prevaricazioni esercitate per secoli su uomini.

Tuttavia, pur riconsiderandolo in questi precisi limiti di valore, l'esperienza del lavoro sul campo ci convince che la dichiarazione di morte della cultura rurale nasca da un'analisi troppo superficiale dei dati concreti, soprattutto embricata nelle tecniche statistiche, estremamente ingannevoli, e nelle elaborazioni microsociologiche. Una revisione di questa dichiarazione di morte, proprio al fine di spiegare che cosa è avvenuto e avviene nel mondo agricolo e rurale del nostro paese, non intende porsi ai limiti di una valutazione polemicamente opposta, ma segnalare talune essenziali situazioni di fatto nelle quali è possibile individuare quali forme del mondo contadino restino residue, al di là della disgregazione culturale, come elementi che convincono di una persistenza dell'arcaico (se volete del «magico») all'interno delle strutture sociali di un mondo profondamente segnato da grandi mutamenti tecnologici.

Indubbiamente la tecnicizzazione dei sistemi di produzione agricola, la migrazione di masse rurali nel lavoro industriale, la calata delle quote di manodopera bracciantile, la stessa riforma della proprietà fondiaria e la liquidazione del latifondo hanno comportato un notevole salto nella qualità della vita dell'antica popolazione contadina del paese, che ormai, almeno in molte regioni, ha raggiunto redditi di lavoro una volta inesistenti. Queste trasformazioni hanno determinato, come si è più volte detto, una ristrutturazione delle forme ideologiche e del *Sitz im Leben*, con il tramonto di arcaiche conflittualità, di molti disagi storici, ma anche di molti «valori». Tuttavia, l'eversione non investe l'intero paese. Il fatto più rilevante è che resta in Italia un'enorme periferia nella quale i modi di vita contadini residuano anche quando ormai la relazione reale e concreta con la terra è venuta meno o è ridotta al part-time coniugato al lavoro nelle industrie e nel commercio. È ancora una volta chiaramente verificabile il principio engelsiano secondo il quale la modificazione delle strutture non comporta immediatamente e necessariamente la corrispondente modificazione delle sovrastrutture: con la conseguenza che in molte aree extra-urbane le giovani generazioni sono ormai entrate nella specializzazione dei lavori tecnici o hanno avuto largo accesso al terziario delle professioni e degli impieghi pubblici, e tuttavia il loro modo di pensare resta radicato nella società

che hanno lasciato alle spalle. In altri termini il mondo contadino, sparito spesso nella realtà dei rapporti di produzione o decisamente adeguato alle esigenze del capitalismo industriale, continua a vivere nella testa degli uomini.

Indagini condotte sul campo più volte e in varie regioni convincono ampiamente della persistenza delle rappresentazioni contadine del mondo in aree della periferia che furono integralmente rurali e che ora hanno un'economia rurale industrializzata o un'economia integralmente industriale. Gli abitanti di queste aree vivono ancora secondo le dimensioni di quel preminente (e, si è detto, conflittuale) senso della solidarietà collettiva che distingue i quadri della cultura arcaica. Gli eventi fondamentali dell'uomo e del gruppo familiare, quelli che appartengono al ciclo della vita (nascita, pubertà, matrimonio, morte), ma anche quelli che si inseriscono nell'iter vitale personale (malattia, ospedalizzazione, conseguimento di diploma o di laurea ecc.), sono assoggettati a una decisa collettivizzazione, così che, in presenza di quegli eventi, l'individuo non li consuma in solitudine, ma avverte la propria appartenenza a una trama sociale e partecipante. Basti qui pensare alla serie di meccanismi socializzanti che accompagnano ancora l'evento di morte: la partecipazione del gruppo al lutto, la prestazione tradizionale di alimenti detti «consòlo», l'uso delle visite alla famiglia colpita dal lutto, la veglia nella casa del defunto con usanze regionali varie tuttora correnti. La conseguenza sta nel fatto che l'elaborazione del cordoglio, affidata unicamente alle difese individuali nell'habitat cittadino, qui è agevolata da un coinvolgimento collettivo nell'evento, che facilita e ritualizza il superamento dell'angoscia e degli stati depressivi che accompagnano la perdita della persona amata. Eventi come la morte e come gli altri ricordati comportano l'emergenza di una singolare economia del dono e dello scambio che assume particolare valore all'interno di un mondo dominato da decise economie di profitto. I momenti fondamentali del ciclo della vita sono anche le occasioni del donare, del dichiarare la propria presenza e partecipazione con un dono di maggiore o minore valore economico. Un capofamiglia viene, così, a trovarsi annualmente impegnato in una rete di obblighi costumari di donare agli altri, sacrificando una parte spesso notevole del proprio reddito, e a sua

volta diverrà nel corso dell'anno destinatario di doni per lui stesso o per i suoi familiari. Si crea, quindi, un meccanismo di scambio reciproco, ben noto in molte culture arcaiche, che si qualifica secondo peculiari caratteri. Anzitutto in esso il denaro supera la sua pura valenza materiale e si disconnette dalla rigida legge del profitto e dall'anonimia. Questi doni sono impieghi di danaro che comportano la formazione di un surplus non economico, costituito dall'apertura di un circuito di solidarietà da essi determinato: così che spendere significa anche acquistare l'impalpabile e non economicamente valutabile presenza solidale degli appartenenti al gruppo. Ma questo circuito extra-economico ha altri caratteri che rivelano la molteplicità di *facies* dell'antica società contadina. Da un lato nel dono è sotteso il bisogno di esibizione e di potenza più o meno esplicito del donante, in concorrenza anche con il riconoscimento dello status sociale del destinatario, valutato in rapporto all'abbondanza e alla qualità dei beni ricevuti. In fondo il donante rivela, nella circolazione di scambio cui è soggetto, una sua repressa aggressività (sul tipo del *potlach*, lo scambio rituale ed esibitorio di beni delle culture etnologiche), che si esplicita nell'esibizione concorrenziale con altri appartenenti al gruppo. In secondo luogo, in questo frenetico giro del donare e del ricevere, che tuttora distingue le società di matrice contadina, si nasconde un calcolo preciso delle reciprocità: i beni donati devono in qualche modo tornare, esigendosi un'etichetta di reciproca offerta nei membri del gruppo che hanno ricevuto.

Un ulteriore statuto di persistenza della mentalità rurale nei territori modificati dall'industrializzazione è dato dalla presenza di grandi cicli ed occasioni festive. Le feste, ormai disconnesse dalla loro radice calendariale-naturalistica (modificata è, nell'attuale situazione, la stessa percezione della natura e della dipendenza del gruppo da essa), restano come grandi occasioni di socializzazione e di incontro: momento di fusione dei vari livelli sociali intorno a valori tradizionali ancora fortemente avvertiti anche nella loro dimensione religiosa, che è sostituita da altri elementi in occasione di grandi incontri popolari laici (quale è stata per anni la festa dell'Unità). Parallela a quella delle feste residua l'importanza tuttora riconosciuta a quei grandi, talvolta

imponenti, movimenti collettivi che sono i pellegrinaggi, Nel pellegrinaggio, tipico delle civiltà contadine arcaiche, grandi masse si spostano verso mète sacrali appartenenti a una topografia del sacro non ancora chiaramente nota e indagata e che, comunque, attraversa l'intero paese, Il pellegrinaggio, proprio nella sua matrice primordiale, è un viaggio senza interessi economici, regolato da una stretta normativa comportamentale (per esempio, condizione penitenziale di digiuno e astinenza nella fase di andata; liberazione, anche orgiastica, dalle tabuizzazioni al ritorno). Una volta, fino a pochi decenni addietro, compiuto a piedi, con notevole sacrificio e dispendio di tempo (durava in alcuni casi più giorni), oggi si avvale di mezzi rapidi di trasporto motorizzato, ma poco ha perso della sua liturgia. Il problema sta nel chiedersi perché mai un'economia ormai tramontata o in via di disfacimento, come quella rurale-pastorale, continui a produrre fenomeni di imponente peregrinazione collettiva in molte parti del paese. Un pellegrinaggio come quello diretto al santuario di Vallepetra nel Lazio, per rendere la propria devozione alla Trinità sul Monte Autore, a circa 1500 metri sul livello del mare -pellegrinaggio che, in ogni caso, esige il superamento di un ultimo impervio tratto a piedi -, convoca nel periodo fra la fine di maggio e i principi di ottobre , con punte massime nei giorni della Trinità e di Sant'Anna, una frequenza annuale che probabilmente supera il milione di fedeli e conserva tutti gli aspetti di una remota arcaicità (canti dialettali, gestualità sacrali tradizionali, toccamento degli architravi del santuario, cerimoniali di comparatico ecc.). Verso tale santuario si spostano fedeli da molte parti dell'Italia centro-meridionale, ed essi non appartengono sempre a villaggi contadini che abbiano conservato la loro autenticità culturale. Si tratta, invece, in prevalenza di individui di origine rurale, urbanizzati e già da decenni o da generazioni distaccati dalle originarie tradizioni culturali. È il caso, ad esempio, di un gruppo di giovani tipografi provenienti da Latina, che ho intervistato in occasione di un pellegrinaggio a Vallepetra e che, in esplicitazioni abbastanza confuse e approssimate, intendevano spiegare la loro stridente presenza sul posto facendo riferimento al costume dei loro genitori, a un'indeterminata esigenza protettiva o

anche al più banale motivo di una pura avventura di divertimento e viaggio¹⁵. Altri fatti testimoniano una tale ambiguità, nella quale accanto a una mentalità tecnologica sussistono radicate credenze contrastanti con essa e appartenenti a epoche di intensa percezione sacrale del reale. In tutta un'ampia zona del Chietino, nella fascia di comuni fra la costa marina e la montagna interna, fra Lanciano e Vasto, è presente un'agricoltura particolarmente fiorente, soprattutto per i suoi estesi oliveti e vigneti, trattata sempre con sistemi molto avanzati di produzione agricola, anche per l'importanza di centri cooperativi per la raccolta e la vendita del prodotto. L'impiego della manodopera rurale è molto basso e limitato, statisticamente, in rapporto alla massa della popolazione attiva prevalente che è entrata nel terziario, nelle professioni, nei commerci, anche se ha origine contadina più o meno recente. La qualità delle colture prevalenti (olivo e vigna) è esposta, soprattutto nell'epoca delle germogliature, al grave rischio di non infrequenti grandinate nel periodo primaverile avanzato: evidentemente il rischio si estende anche alla popolazione non impiegata nell'agricoltura, che indirettamente, però, fruisce dei profitti derivati dalla produzione rurale. Ora, in presenza della grandine, annunciata da fitte e basse formazioni di nuvole, l'intera popolazione - e non solo i contadini - ricorrono a una protezione di matrice magica e singolarmente arcaica, consistente nel suono delle campane a stormo operanti, secondo l'antica credenza, contro i demoni dell'aria provocatori di tempesta (una credenza contro la quale, nel medioevo, sollevò la sua polemica il vescovo Agobardo di Lione). Spesso sui lembi delle campane, fra le altre funzioni ad esse attribuite, appare iscritto l'allontanamento delle tempeste (*tempestates fugo*). Inoltre, come si è avuto occasione di verificare nel 1989 nel comune di Bucchianico (Chieti), si ricorre per la protezione contro la tempesta incombente a santi specializzati in tale funzione¹⁶. In altre aree finitime, per esempio nelle campagne del Vastese, è tuttora diffuso un rituale difensivo già noto nei

¹⁵ Cfr. A. M. di Nola-O. Grossi, *Memoria di una festa. Vallepietra nella fotografia di L. Morpurgo*, Roma 1980.

¹⁶ A.M. di Nola, *I Banderesi. Note per un'interpretazione antropologica*, in «Rivista abruzzese», XLII, n. 3, 1989, pp. 209-17.

testi dell'antichità classica e ora cristianizzato. In prossimità della grandine un membro della famiglia contadina esce sul terreno e, con una formula che invoca s. Urbano, uno fra i patroni contro le tempeste, lancia in aria il falchetto che serve per alcuni lavori agricoli, e il martello che serve ad affilarlo.

4. LA MENTALITÀ POPOLARE FRA MONDO ARCAICO E MASS MEDIA

Questa contaminazione fra i livelli di un'avanzata mentalità tecnologica e i residui rassicuranti di antiche visioni contadine del mondo è stata verificata, in modi estremamente significativi, nelle aree toscane del Casentino e della Valdichiana, relativamente a comportamenti di operai di radice contadina, spesso lontana, impiegati in lavori di alta specializzazione tecnica in grandi fabbriche di San Giovanni Valdarno e del territorio fiorentino. Questi gruppi di operai pendolari, spesso con lavoro part-time nei ristretti terreni conservati nei paesi di origine, continuano a restare immersi in una mentalità decisamente magica. Essa si esplicita, fra l'altro, in comportamenti che rivelano la pressione, all'interno di nuove mentalità, di conflittualità schizoidi, concorrendo, nello stesso individuo, l'adesione ai modelli della cultura scientifica e tecnica e il ricorso non raro e non occasionale al momento magificante delle rappresentazioni del reale. Fra le moltissime occasioni nelle quali tale schizoidismo si rivela, è particolarmente significativo il rapporto che molti di questi operai instaurano con le terapie mediche e con le stesse diagnosi dell'apparato medico ufficiale. Nella chiesa di Santa Maria delle Vertighe, nel comune di Montesansavino, in provincia di Arezzo, è stato possibile più volte rilevare la presenza di contadini e di operai che sottoponevano i medicinali prescritti loro dai medici della pubblica assistenza all'esame di una pseudo-veggente che, fingendo una *trance*, entrava in contatto con una presunta antenata morta e, sulla base dei consigli medici da lei dati, indicava ai suoi interroganti quale fra i medicinali loro prescritti, dovesse essere utilmente assunto, scartando, a suo arbitrio, gli altri. Del resto, ai medici dell'ospedale di Poppi (Arezzo) è capitato non raramente di dover sottoporre a lavanda gastrica persone affette da itterizia

le quali, per curarsi, avevano ingerite cimici vive, in vendita, per tale scopo, a Firenze (Borgo San Lorenzo) per qualche migliaio di lire. È avvenuto così che notevoli margini della popolazione seguano la doppia diagnosi e la doppia terapia delle malattie, attribuite insieme a una causa fisica e clinicamente accertata e a un piano di potenze ed energie occulte e invisibili¹⁷.

Interessanti riflessioni sulla situazione culturale contemporanea derivano da quanto è stato possibile più volte rilevare negli stanziamenti di immigrati di origine contadina e pastorale nelle periferie delle grandi città. Se si assumono come area di campionatura le oltre cento borgate della fascia extra-urbana di Roma - una eccezionale geografia dell'emarginazione con conseguente crescita dei tassi delinquenziali e della protesta contro i disservizi e l'abbandono totale da parte dell'amministrazione centrale - si osserva che in molte borgate gli immigrati si sono uniti e hanno popolato il territorio secondo le aree regionali di provenienza. Si tratta evidentemente di una difesa contro la città distante e ostile, che viene a realizzarsi nelle forme di coaguli «etnici» capaci in qualche modo di garantire un collocamento nella realtà fondato sui «valori» di villaggio che si è stati costretti ad abbandonare. La memoria rivissuta e talvolta concretamente ricostruita delle situazioni di origine diviene, in questi non rari casi, un tentativo -evidentemente destinato, nel tempo, a un inevitabile fallimento - di contrapporre i segni recuperati di una propria cultura alla non-cultura offerta dalla città. La cultura che si tenta di recuperare è, nella maggior parte dei casi, quella contadina che strutturalmente è sparita, - e lo dimostra l'abbandono dei villaggi da parte degli stessi immigrati. Così, per esempio, la borgata di San Basilio è, o era fino a qualche anno addietro, abitata prevalentemente da calabresi, i quali realizzavano la loro identità storica nella non-storia della città attraverso comportamenti tradizionali: al centro della loro vita culturale era il santo principale della loro regione, San Francesco di Paola, del quale avevano procurato una statua fabbricata nei loro paesi; la festa del santo consentiva di realizzare un fondamentale momento di

¹⁷ Per la documentazione del lavoro sul campo cfr. A.M. di Nola, *Inchiesta sul diavolo*, Bari 1979.

collettivizzazione intorno alle forme delle culture di origine; ai bambini veniva imposto, proprio come nelle terre calabresi, l'abito del santo per ex voto. In un clima, nel quale operai impiegati nelle grandi fabbriche della periferia romana continuavano a riconoscersi nelle parlate calabresi, il bisogno di reidentificazioni raggiunse limiti significativi, come l'occupazione di un suolo libero, anche contro i precisi divieti di polizia, per coltivare collettivamente in esso piante e verdure tipiche della Calabria. Una fenomenologia analoga accompagna la storia quasi ignota di un'altra borgata romana, La Rustica, oggi duramente modificata dall'invasione distruttrice dei cosiddetti «palazzinari» e costruttori romani. Gli abitanti della borgata erano prevalentemente abruzzesi, giovani e anziani, che continuavano gli usi della loro regione negli spezzettamenti di terreno coltivato accanto alle baracche e alle abitazioni di fortuna e -dimostrazione immediata e parlante del loro radicamento nella cultura di origine - ci è stato concesso di vederli presenti, con una loro numerosa «compagnia» (formazione laica di pellegrinaggio), alla festa di Vallepietra, dove esibivano un loro stendardo nel quale era chiaramente iscritta l'origine identificante («gli Abruzzesi di La Rustica, Roma»), D'altra parte chi sia interessato a constatare l'ampia sopravvivenza di tensioni culturali che spingono i contadini inurbati a tentare un recupero dei perduti mondi arcaici, può osservare gli avvisi e gli appuntamenti per pellegrinaggi ai grandi santuari abruzzesi di s. Gabriele dell'Addolorata, di s. Domenico di Cocullo e della SS. Trinità di Vallepietra che vengono affissi, talvolta scritti a mano, alla fontana dell'Acqua Marcia di via Nomentana.

Le conclusioni cui è consentito giungere attraverso i tentativi di sondaggio condotti su situazioni storiche reali possono essere sintetizzate come segue.

- a) Non va ovviamente revocato in dubbio il declino della civiltà contadina in senso materiale, economico e strutturale e vanno accettati i dati statistici che attestano tale declino e la parallela trasformazione della residua agricoltura da forme di produzione arcaica a forme di produzione decisamente industrializzate.
- b) Poiché ogni contesto culturale non è soltanto costituito dagli elementi ergologici ed

economici, ma anche dalle forme di mentalità e di comportamento, indicate come sovrastrutturali nell'interpretazione materialistica, va chiarito che il declino della cultura contadina riferito a tali forme è decisamente incerto e problematico. Gli studiosi hanno indebitamente trascurato l'analisi di tradizioni residue che resistono temporalmente al progressivo disfacimento della società rurale e che riemergono, in varie occasioni, in atteggiamenti culturali, quando non si tratti di usi e credenze del tutto obliterati poiché strettamente connessi alla sparizione di strumenti ergologici o di tipi di lavorazione.

- c) Le aree di resistenza di forme culturali rurali sono variamente individuabili. Primamente esistono zone agricole periferiche, spesso non assoggettate alle radicali trasformazioni dell'industrializzazione, e tuttora legate alle civiltà di villaggio, come civiltà di tipo globale secondo le definizioni antropologiche di Balandier e Poirier¹⁸. Esistono, poi, prevalenti aree che sono state radicalmente attraversate dai nuovi sistemi di produzione. In esse, anche in presenza di un avanzato stato di dissolvimento della vecchia realtà di «paese», si è realizzata un'osmosi conflittuale fra mentalità arcaica rurale e mentalità industriale postcapitalistica, con sacche culturali nelle quali il ricorso a espedienti di difesa tradizionale è particolarmente evidente. Vi sono, infine, aree periferiche extra-urbane nelle quali i tentativi di sopravvivenza culturale passano attraverso il recupero e la conservazione dei valori memorizzati delle civiltà contadine di origine.
- d) Nella complessità del quadro culturale, che male si adatta a interpretazioni teoriche generalizzate, la figura del contadino si è ricostituita in varie e contrastanti proiezioni. Per un lato sussiste, non solo linguisticamente, la designazione negativa del contadino come «villano» e «cafone», portatore di disvalori di ignoranza e negatività, quale è consacrato in una secolare tradizione medievale che si calava nei vari interventi ecclesiastici sulla

¹⁸ *Etnologie générale*, a cura di J. Poirier, Paris 1968.

«correzione dei rustici», intesi come selvatici e pagani (*de correctione rusticorum*). A questa proiezione emarginante si contrappone tuttora l'immagine idillica e arcadica del «buon selvaggio», del felice lavoratore della terra, che vive all'aria pura, nel mezzo di un mondo inquinato, che mangia cibi sani e che vive a lungo. Questa consunta immagine emarginante riemerge in tutti i ruralismi falsificati e di moda che pretendono di ricostituire in un paradiso fittizio e primordiale l'abitante della città (agriturismo, cucina e mobili rustici ecc.). A questa si contrappone l'immagine del bracciante e del contadino i quali, attraverso la lotta sindacale e l'impegno nella Resistenza, hanno raggiunto un alto livello di coscienza di classe che ha accompagnato la progressiva industrializzazione e la crescita dell'associazionismo cooperativo. Si aggiunge l'immagine del contadino definitivamente evoluto, che domina il linguaggio e le tecniche della società postcapitalistica e che riesce ad adeguare le sue posizioni al livello delle esigenze dell'economia europea.

- e) I fenomeni di persistenza o recupero della mentalità arcaica contadina espongono, almeno in Italia, al rischio di enfatizzare una meridionalizzazione del fenomeno, che si è portati correntemente a individuare con prevalenza nelle regioni del Sud, sulla base di una falsa equazione Sud=arretratezza=persistenza di forme arcaiche. L'erronea interpretazione nasce probabilmente con la diffusione degli studi di Ernesto De Martino che, per particolari esigenze della ricerca, furono volti ai territori meridionali. Tuttavia le persistenze arcaiche si individuano in tutte le regioni periferiche del Nord e del Centro del paese.
- f) La qualità della mentalità residua (o superata) arcaica non va necessariamente trattata secondo le categorie molto dubbie del «magico». Gli elementi magici, certamente in essa presenti, vanno inseriti in un quadro qualificante più vasto che è quello della «globalità» o integrazione o *économie sacralisée* definito da Balandier e Poirier¹⁹. In questo tipo di

¹⁹*Etnologie générale*, cit., pp. 395, 1480, 1615 ss., 1555.

economie le sovrastrutture si sviluppano non solo secondo il «magico», ma in una linea di «valori» che sono, fra l'altro, la solidarietà dei componenti del gruppo, le cariche di aggressività variamente sopite e ritualizzate, i fenomeni dello scambio-dono e dell'esibizione di potenza o di status symbol ecc. La migrazione verso nuove forme di civiltà, non ancora chiaramente definite, comporta il trasferimento di questi atteggiamenti in altri ambiti culturali.

- g) Resta molto problematica e poco valutabile attraverso dati concreti un'ultima ipotesi che può essere avanzata relativamente alle situazioni storiche prese in esame. Esiste indubbiamente, anche nelle aggregazioni urbane con presenze di origine rurale, talvolta distante più generazioni, una persistenza di modalità appartenenti a quella che finora abbiamo chiamato la «mentalità arcaica». Bisogna chiedersi le motivazioni reale e storiche di tali persistenze, che non possono essere unicamente spiegate con lo «scollamento» delle modificazioni che accompagnano il rapporto fra strutture e sovrastrutture, per cui le forme di mentalità, come sovrastrutture, resistono nel tempo molto al di là delle strutture modificate. È probabile che il fenomeno travesta altre attuali problematiche culturali, intorno alle quali, tuttavia, si è acceso da anni un discorso ricco di risvolti retorici e spesso retrivi e conservatori: che cioè l'attaccamento ai mondi di origine va interpretato anche e soprattutto come una risposta alla disumana indecifrabilità del mondo postindustriale e come un disordinato tentativo di opporre alla disgregazione umana imposta dalle tecnologie un universo di accomodanti sicurezze (era, in parte, il discorso fatto da Jacques Ellul²⁰ sulla «tecnica rischio del secolo»). Non è improbabile che vi siano ampi esempi di disorientamento in presenza di un tipo di civiltà che ha pianificato le identità culturali, che si fonda sulla legge dei bisogni indotti e che sottopone la figura dell'uomo alla violenza quotidiana del profitto. E non è improbabile che gli atteggiamenti culturali dei quali

²⁰ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1954.

abbiamo parlato, spesso realizzati attraverso una selezione delle «positività» dell'arcaico e un'obliterazione involontaria delle sue «negatività», divengano un inconsapevole ancoraggio etico-esistenziale nel naufragio. Ma è pure evidente che al mondo arcaico non si può tornare e che, piuttosto, ogni sforzo va teso verso un sistema culturale futuro, tuttora vago e incerto, che raccordi le più profonde esigenze dell'individuo con le realtà irrinunciabili della tecnica e del nuovo sapere, delle nuove produzioni ed economie, difendendosi dai loro eccessi e dai rischiosi slittamenti verso un modello di nuova aggressività nei confronti dell'ambiente, degli emarginati, delle realtà più deboli e indifese.

Alfonso M. di Nola