

Note per una lettura storico materialistica della religiosità contadina meridionale

in *Idoc internazionale*, n. 5, maggio 1976, pp. 19-29

Nel quadro del crescente impegno politico e scientifico diretto a scoprire i contenuti e i valori delle culture subalterne, è stata portata a termine negli anni 1974-75 una campagna di ricerca a più riprese nel territorio abruzzese, con d'intervento di collettivi universitari della Facoltà di Magistero dell'Università di Siena, che avevano contemporaneamente seguito corsi di metodologia antropologica e di storia religiosa dei ceti rurali italiani.

Nel lavoro sul campo si è privilegiato il momento della religiosità contadina, proprio come uno fra gli aspetti residualmente più densi negli attuali processi di deculturazione, ma anche più trascurati dall'analisi. Le metodologie applicate ai dati sono state quelle neo-marxiste che, partendo dai criteri storico-materialistici, si arricchiscono degli strumenti socio-antropologici, in un tentativo di lettura dei contesti magico-religiosi come nuclei tradizionali intorno ai quali è possibile ricostruire implicate «visioni del mondo» in senso gramsciano, riscattando riti e miti dall'apparente insignificanza economica e dal banale folklorismo cui sembrano condannati.

I contesti cui si fa riferimento sono quelli di san Domenico di Cocullo, di sant'Antonio abate e di san Zopito di Loreto Aprutino. Nel primo i culti arcaici dei serpenti di remota origine marsa corrispondono alla situazione storico-economica delle plebi meridionali pastorali e contadine che si rappresentarono in forma simbolica nel serpente (e nel cane idrofobo) i rischi di una natura ostile e non dominabile e una povertà di antiche radici, cui la soluzione magico-religiosa offriva una salvezza alienante nell'affidamento e potenze prima protoitaliche, poi cristiane. I rituali di questua e di allevamento sacrale del porco, colti nell'attuale momento di fruizione in alcuni centri marsicani, offrono, nel secondo rilievo su campo, un eccezionale modello culturale attraverso il quale una figura agiografica egemone e aristocratica, il sant'Antonio della tradizione dotta dei padri del deserto, viene a trasformarsi in garante dei processi di adattamento dei ceti bracciantili e rurali all'ingiustizia della divisione classista. La festa di san Zopito nell'area del Pescara, che ha al suo centro la cerimonia della genuflessione del bue aratore e la pronosticazione a mezzo del letame riflette il *Sitz im Leben* di una struttura economica che fonda la sopravvivenza sulla cooperazione fra uomo e animale domestico.

I materiali raccolti - che sono in corso di stampa presso l'editore Boringhieri di Torino con il titolo «Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna in Italia» - hanno

sollecitato approfondimenti teorici che coinvolgono il problema della interpretabilità della religiosità subalterna meridionale in dimensione storico-materialistica. Le pagine che seguono sono l'introduzione del saggio in pubblicazione e si presentano come una messa a punto teorica, con il riferimento alla documentazione testuale marxistica che viene spesso presunta come scontata e nota e che, invece, si ripropone problematicamente anche in presenza dei revivals spontanei delle feste contadine in molte aree meridionali.

La cultura investita nell'analisi è quella italiana contadina, rilevata attraverso tre campionature dell'area abruzzese, la cui scelta è giustificata dalla collocazione storicamente e geograficamente periferica, con ampia residualità di tratti arcaici che facilitano, per la limitata incidenza dei processi di deculturazione, la ricostruzione delle ideologie presuntivamente originarie. Ma sorge subito il dubbio sulla legittimità stessa di riferirsi ancora, nella fase storica presente, a una civiltà contadina. Non possono non mettere in crisi e invitare a verifiche e ripensamenti le osservazioni che accompagnano una ricerca condotta da C. Daneo sugli attuali sviluppi della economia agricola italiana:

Chi non ha sentito parlare di una particolare civiltà - la « civiltà contadina » - che ha richiamato anche etnologi di varie scuole a misurare i parametri di questa presunta civiltà? In realtà ciò che gli etnologi ritrovano non è affatto una civiltà particolare, ma il sovrapporsi stratificato nei secoli di residui precapitalistici (anche ideologici) nelle campagne, il cui peso è inversamente proporzionale allo sviluppo capitalistico (¹).

I fatti, però, convincono che il giudizio di Daneo non può essere assunto in senso totalizzante. Resta valido se è diretto a richiamare gli attuali rapporti di produzione e cioè le strutture in termini marxiani, le quali corrispondono a una fase capitalistica o, per quanto poi ci riguarderà, postcapitalistica e consumistica. Siamo in presenza di una decisa modificazione dei rapporti precedenti, la quale ha sollecitato la crescita di un'economia sui *generis* che si distingue da quella delle formazioni industriali e urbane e appare, tuttavia, collegata alle leggi del profitto in modo diretto o indiretto. L'evoluzione nel senso indicato ha determinato nelle campagne uno status intricato di stratificazioni classiste e di ceti, di forme di profitto e di lavoro autonomo o dipendente, che, nella loro non agevole categorizzazione, si sono sostituiti e sovrapposti al rapporto dicotomico e rigido delle strutture rurali feudali e post-feudali (presenti in Abruzzo fino ad epoca recente) nelle quali la conflittualità fra proprietario della terra, laico o ecclesiastico, e massa dei contadini poveri, dei servi e dei braccianti risultava immediatamente leggibile e comprensibile.

Allo stato attuale i vivaci contributi per un'analisi delle classi in agricoltura ⁽²⁾ attestano alcune differenziazioni interne che possono essere schematizzate in una successione di ruoli che, in rapporto all'estensione dei terreni detenuti in proprietà o in sfruttamento aziendale (ma anche in rapporto ad altri numerosi elementi, quali, per esempio, il tipo di coltura e l'impiego di macchine, di capitali e di manodopera salariata), vanno da una condizione altoborghese (agrari capitalisti) a quelle medio-borghese (contadini capitalisti), semiproletaria (contadini medi), proletaria instabile (braccianti, contadini poveri). Mentre la caratterizzazione capitalistica delle prime due classi (borghesia alta e media) risulta evidente, le classi economicamente inferiori (contadini medi e poveri) non appartengono più esse stesse a un piano strutturale di pura economia contadina ma sono direttamente o indirettamente coinvolte nel sistema capitalistico per la loro stretta dipendenza dall'intero contesto (capitalistico) in cui sono inserite. Del resto, a parte ogni altro rilievo, la qualità non più «contadina» delle ultime due classi è segnalata dall'imponente fenomeno del part-time, ossia del lavoro industriale cui il contadino (o uno o più membri della sua famiglia) è costretto a ricorrere integrativamente, poiché non ricava sufficienti mezzi di sussistenza dal lavoro rurale.

La situazione polimorfa cui accenniamo si riflette nelle aree investite nella ricerca. Se assumiamo come compionature il Fucino (cui fanno riferimento in parte i rituali di sant'Antonio abate), la Marsica fuori-Fucino (cui appartengono il culto di san Domenico nel suo epicentro cocullese e, per altra parte, gli stessi rituali di sant'Antonio abate, quali sono stati rilevati a Collelongo e a Villavallelonga), la zona collinare del Pescarese (cui ci rimanda il rituale di san Zopito), emerge il sostanziale polimorfismo delle forme strutturali. Nella pianura del Fucino la riforma e lo scorporo del latifondo dei Torlonia hanno determinato una frammentazione della proprietà rurale che ha creato una folla di contadini poveri e rarissimamente medi, i quali sono costretti a ricorrere normalmente al part-time e al lavoro salariato nelle fabbriche dell'Avezzanese, assoggettandosi alla dipendenza dai centri industriali nei quali si è trasferito il grande capitale fondiario aggredito dallo scorporo (industrie dello zucchero e della carta, con quote notevoli dei Torlonia e con determinazione di un rapporto economico egemonico sui contadini piccoli proprietari del Fucino, le cui colture, per esempio barbabietola e pioppo, sono state predeterminate dalle programmazioni capitalistiche dei ricordati centri industriali.

La medesima frammentazione della proprietà del suolo, con elevato numero di contadini poveri; si verifica nei territori di Villavallelonga, di Collelongo e di Cocullo, anche se ha origine storica diversa (abbattimento meno recente della grande proprietà feudale laica ed ecclesiastica). In queste due aree, Fucino e fuori-Fucino marsicano, le strutture attuali certamente non consentono di parlare di una civiltà contadina in senso economico. E carattere non economicamente contadino presenta anche la diversa distribuzione dei terreni in Loreto Aprutino (collina del Pescara) con la consistenza statisticamente notevole di una fascia intermedia di contadini-medi, i quali, per la specificità delle colture, raggiungono un reddito maggiore che non nelle altre aree indicate e impiegano manodopera salariata (braccianti): la quale diversità spiega anche perché nei rituali di Loreto ha avuto storicamente importanza una corporazione dei braccianti e dei lavoratori senza terra.

Struttura e sovrastruttura

La qualificazione contadina delle culture qui studiate e di ogni altra analoga cultura nel nostro paese si vanifica, perciò, quando si richiama il livello delle strutture, ma riemerge quando si passa al livello delle ideologie e delle sovrastrutture.

Ora i dati raccolti costituiscono proprio, in relazione alle strutture e ai rapporti reali di produzione, fenomeni di carattere sovrastrutturale o ideologico, evidentemente stanziati in un particolare piano dell'ideologia, che è quello della rappresentazione (mito) e del comportamento non utile (rito), formanti, nel loro insieme, ciò che genericamente si chiama religione.

Sulla natura ideologica della religione in termini marxiani sembra non possano essere sollevati dubbi, quando per esempio si ricorra - anche tralasciando il richiamo della base feuerbachiana di questo discorso - a un celebre testo engelsiano, nel quale il rapporto struttura-suprastruttura religiosa è limpidamente individuato in funzione dei due tipi di potenza, la naturale e la sociale, nelle quali si storicizza (non in senso evolutivo e in direzione di successione diacronica come Engels suggeriva ereditando una mentalità evolucionistica non più condividibile) il processo di estraniamento e di alienazione del gruppo:

... ogni religione non è altro che il fantastico riflesso nella testa degli uomini di quelle potenze estranee che dominano la loro esistenza quotidiana, riflesso nel quale le potenze terrene assumono la forma di potenze estranee che dominano la loro esistenza quotidiana, riflesso nel quale le potenze terrene assumono la forma di potenze sovraterrene. Agli inizi della storia sono anzitutto le potenze della natura quelle che

subiscono questo riflesso... Ma presto accanto alle forze naturali entrano in azione anche forze sociali, forze, che si ergono di fronte agli uomini altrettanto estranee e, all'inizio, altrettanto inspiegabili, e li dominano con la medesima necessità naturale delle stesse forze della natura. Le forme fantastiche nelle quali in principio si riflettevano solo le misteriose forze della natura, acquisiscono di conseguenza attributi sociali e diventano rappresentanti di forze storiche (³).

Un'utilizzazione deterministica e meccanicistica del metodo materialistico porterebbe ad accettare una sorta di legge bruta secondo la quale la variazione delle strutture (i dati, cioè che a livello strutturale sono verificabili nelle aree studiate e più in generale nella «cultura contadina» che esse campionano) trascina dietro di sé una variazione dell'ideologia e, in particolare, per quanto ci riguarda, dell'ideologia religiosa. Il quale determinismo e meccanicismo è un nodo critico superato nell'analisi marxistica, quasi un luogo comune del discorso contro il materialismo storico: e tuttavia qui, nonostante la qualità ormai banale del richiamo, conviene darne conto al lettore per rendere più espliciti i problemi interpretativi (⁴).

E' noto che i primi sforzi di Marx furono diretti a privilegiare l'esigenza di una revisione critica dell'idealismo hegeliano e di conseguenza accentuarono la primarietà delle componenti economico-materiali (strutture) della realtà storica. Ma già nello stesso Marx e posteriormente soprattutto nel pensiero di Engels il determinismo economico è nettamente negato in una più impegnata rilettura delle prime posizioni. In una sua lettera a Joseph Bloch del 21 settembre 1890, Engels dichiara:

Secondo la concezione materialistica della storia il fattore che in ultima istanza è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di più non fu mai affermato né da Marx né da me. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'unico fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura - le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati..., le forme giuridiche, e persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi partecipano, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose e la loro evoluzione ulteriore sino a costituire un sistema di dogmi - esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la forma in modo preponderante... Di fronte agli avversari noi dovevamo sottolineare il principio essenziale da loro negato, e allora non trovavamo sempre il tempo, il luogo e l'occasione di rendere giustizia agli altri fattori che partecipano all'azione reciproca (⁵).

Va rilevata dunque una relazione storica fra struttura e ideologia che esclude la variazione sincronica, costante e assoluta della seconda in rapporto alla prima. Sulla base

di queste osservazioni la lettura rozzamente deterministica dell'ipotesi materialistica diviene imprecisa e mistificante. Gramsci stesso a questo proposito osserva che

la pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo ⁽⁶⁾.

Quando procediamo nell'analisi di un fatto storico-culturale, dobbiamo, perciò, imporci la distinzione metodologica fra piano dei rapporti reali e piano delle rappresentazioni ideologiche, considerando la stessa storia reale (quella dei rapporti economici) non generata *ex nihilo* di volta in volta nelle forme che assume, ma risultato di un'azione e pressione delle forme precedenti cronologicamente, anche e soprattutto di quelle ideologiche:

[il mondo sensibile quello, cioè, della realtà strutturale che ci condiziona] è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni [sovrastrutture] e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni... La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata ⁽⁷⁾.

Nel caso specifico di quella che noi chiamiamo «civiltà contadina» si rileva una costellazione ideologica sovrastrutturale, particolarmente evidente sul piano religioso, la quale si costituisce in patrimonio ideologico appartenente a strutture economiche precedenti e storicamente arretrate nel loro rapporto con le strutture economiche attuali. In fondo Gramsci aveva avvertito questa discronia dialettica quando scriveva che

il mondo delle ideologie è (nel suo complesso) più arretrato che non i rapporti tecnici di produzione; un negro appena giunto dall'Africa può diventare un dipendente di Ford pur mantenendosi per molto tempo un feticista e pur rimanendo persuaso che l'antropofagia sia un modo di nutrirsi normale e giustificato ⁽⁸⁾.

E, in conclusione, per ritornare alle notazioni di Daneo, i tre campioni studiati investono una «civiltà contadina» come contesto di credenze, atteggiamenti verso il mondo, comportamenti cerimoniali e di etichetta, senso e dimensione della vita, relazione con natura e cultura, che nel loro insieme continuano l'ideologia di un mondo che precede quello verificato negli attuali rapporti di produzione; ideologia che, tuttavia, si propone

problematicamente e ambigualmente per i fenomeni di *revival* spontaneo, di riappropriazione e riutilizzazione cui faremo cenno.

Quale religione?

I dati isolati nel seno di questa ideologia residua sono, come si è detto, di natura religiosa. Ma dobbiamo pur chiarire di quale religione si tratta. Innanzitutto va ricordato che il tipo di cultura cui facciamo riferimento si inserisce in quelle classificazioni delle culture integrate o globali che sono state definite dall'antropologia francese (9) come serie di istituzioni e di valori che escludono la settorialità delle posizioni dell'uomo di fronte alla realtà e che sono tra loro intimamente -correlati e solidali: si -può, quindi, con gli studiosi francesi, parlare di « economia sacrale» e descrivere i vari elementi culturali nella loro interrelazione costantemente reciproca. Il mondo religioso di sant'Antonio abate, di san Domenico di Cocullo, di san Zopito non si presenta come un momento distinto e separato della vita del gruppo, dialetticamente opposto alla profanità e utilità, come potrebbe, per esempio, presentarsi l'eucaristia nella nostra società postindustriale. Questo mondo religioso radicalmente coinvolge l'intero orizzonte del contadino, richiamandogli in concretezza, per immagini e referenze corpose e materiali, la pesante realtà economica in cui è immerso. Le linee della mitologia e della ritualità contadina sono chiaramente spiegabili sulla base dei suggerimenti che ci vengono dal passo engelsiano dell'*Antidühring* precedentemente citato. Dipendenza dalle strutture storico-sociali, non dominabilità dei processi di produzione e delle dinamiche economiche loro connesse, precarietà degli esiti del lavoro umano portano a una estraniamento della propria individualità e dello stesso prodotto, la quale estraniamento si proietta in una rappresentazione mitica della natura e della pressione classista come potenze e in una conseguente serie di atteggiamenti rituali grafiticatori e compensativi. Non a caso nel culto di san Domenico il rapporto con il reale si aliena nelle forme di una mitizzazione della natura, anzi della natura direttamente sperimentata dal pastore e dal contadino povero (serpente, lupo), e non a caso nel culto di san Zopito si esplicita ritualmente la pressione della potenza sociale del notevole e del proprietario, omologati con la potenza mitologica (rituale della genuflessione del bue dinanzi ai palazzi dei notabili e dei proprietari).

Ma queste forme in cui si delinea storicamente l'ideologia si distanziano subito da quelle dell'ideologia religiosa del mondo egemone, tutta tesa a esprimersi in codici teologici e moralistici, in giustificazione dottrinale della violenza e dell'abuso, in repressione ed emarginazione dei localismi rituali e mitologici, in cancellazione delle identità culturali

regionali. Chi ha avuto modo di verificare nel lavoro su campo le dimensioni reali dell'ideologia non può non condividere le osservazioni più volte avanzate sul pluralismo dei cattolicesimi in Italia e sulla fondamentale diversità dei cattolicesimi contadini. Gramsci scriveva:

Ogni religione, anche cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitaria «superficialmente», per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contraddittorie: c'è un cattolicesimo dei contadini, un cattolicesimo dei piccoli borghesi e operai di città, un cattolicesimo delle donne e un cattolicesimo degli intellettuali anch'esso variegato e sconnesso. Ma sul senso comune (che in Gramsci è il modo popolare di filosofare, esprimendosi anche nelle rappresentazioni religiose) influiscono non solo le forme più rozze e meno elaborate di questi vari cattolicesimi, attualmente esistenti: hanno influito e sono componenti dell'attuale senso comune le religioni precedenti, e le forme precedenti dell'attuale cattolicesimo, i movimenti ereticali popolari, le superstizioni scientifiche legate alle religioni precedenti, ecc. ⁽¹⁰⁾.

La collocazione economica del contadino, le influenze profonde esercitate dai residui sovrastrutturali, la non-decodificabilità del cattolicesimo unificante egemone portano a un contesto mitico-rituale sui *generis* che, per alcuni aspetti, fu puntualizzato da E. Sereni:

La dipendenza del contadino dalle condizioni naturali della produzione resta così non certamente diminuita nei confronti del passato: e di questa dipendenza dovuta al basso grado di sviluppo delle forze produttive, si conserva quasi intatto il riflesso nella sua ideologia religiosa. All'indomani dell'unità (e in parte, del resto, ancora oggi, specie nel mezzogiorno) è facile scorgere nella religione del contadino, sotto il velo dei dogmi e del catechismo cristiano, gli elementi persistenti di una religione naturale che ha la sua sorgente anzitutto nel sentimento di impotente dipendenza che il contadino prova nei confronti delle potenze della natura. E' nei santi, soprattutto, che il contadino personifica queste forze... Certo, anche nell'ideologia religiosa del contadino dell'Italia settentrionale e centrale si riscontrano atteggiamenti analoghi: ma in queste regioni, ove i rapporti sociali sono già più evoluti e complessi, a determinare queste ideologie contribuisce assai più largamente il senso di dipendenza sociale del contadino... Nel mezzogiorno e nelle isole... prevalgono soprattutto, nella religione del contadino, gli elementi di una religione naturale: il prete non è per lui che un intermediario necessario, una sorta di mago, in fondo, che si chiama in determinate situazioni, che si paga per compiere certe misteriose cerimonie, capaci di incatenare le forze della natura, di cui egli solo conosce il segreto... Nell'ideologia religiosa del contadino meridionale, d'altra parte, si rispecchia fedelmente, anche dopo l'unità, l'isolamento e l'atomismo semif feudale dei grossi borghi dispersi per i latifondi del mezzogiorno. Tra Dio, la Madonna, i santi, il contadino siciliano e di molte altre parti del mezzogiorno ha stabilito, a suo modo, una sorta di gerarchia: Cristo vale più del Padre Eterno, Maria vale più di Cristo stesso; e S. Giuseppe, padre universale, vale più del Padre Eterno, di Cristo e della Madonna presi insieme. Ma più di Dio e di tutti i santi, vale il santo che,

dai lontani secoli del medioevo, gli abitanti di un dato borgo si sono scelti a patrono.., è il santo patrono il vero *deus loci*, la divinità del luogo, alla quale il contadino si rivolge nei casi più disperati (¹¹).

In sintesi e per fermarsi soltanto su alcuni punti del problema va detto che la religione rurale, per quanto riguarda le categorie e i tipi generali, può essere riportata a ogni altra forma di religione, anche di radice egemone. Senza scendere in ulteriori dettagli che qui servirebbero soltanto a riproporre un generico discorso storico-religioso e fenomenologico-religioso, si rileva anche nella religione contadina la nota dinamica mitorito. Nei campioni esaminati di livello mitico è ben rappresentato dalle leggende di fondazione che riguardano san Domenico, sant'Antonio abate e san Zopito, mentre il ricco livello comportamentale e cerimoniale appare distribuito negli atti rituali e principalmente nelle festività.

Per quanto riguarda, invece, i tratti specifici distintivi, contrapposti a quelli del modello religioso egemone, la religione contadina, nelle sue forme storiche regionali, esibisce subito una grande varietà di tematiche mitico-rituali di natura locale, che la qualificano per la molteplicità e peculiarità dei modelli, in ciò contrapponendosi alla tendenza unificante del cristianesimo egemone. Ci si riferisce a quella funzione dei patronati locali, del santo *deus loci* del quale parla E. Sereni nel passo riportato. I patronati locali, intorno ai quali si enucleano mito e rito, esplicitano una relazione di proprietà (o possesso o esclusività) del gruppo rurale sulla propria potenza mitica, la quale relazione non appare, per esempio, nel mondo cristiano egemone in rapporto a Cristo o a Dio. La stessa figura della Madonna si frammenta in una proliferazione ricchissima di madonne locali, con proprie funzioni protettive e spesso mitologicamente rappresentate come sorelle. I localismi culturali ingenerano particolari sistemi di contatti e solidarietà, ma anche forme di concorrenza fra gruppi rurali. Ogni gruppo è geloso dei suoi *sacra* ancestrali e quasi condivide con il proprio santo la specializzazione protettiva della quale egli è portatore (è, per esempio, il caso dei Cocullesi che godono l'immunità dai serpenti). Ma ogni gruppo si situa anche in una relazione *sui generis* con le potenze appartenenti agli altri gruppi, trasferendo nei propri comportamenti rituali e nelle narrazioni mitiche le regole sociali del mondo contadino: san Domenico è, per esempio, estraneo agli abitanti di altri paesi, che lo visitano in pellegrinaggio e lo considerano imparentato con le proprie figure potenti, visitate, a loro volta, dagli abitanti di Cocullo, secondo uno scambio cortese e un obbligo comportamentale dei ceti rustici, consolidati nell'etichetta dei rapporti profani del gruppo.

Altre volte, ed è il caso di sant'Antonio abate, il carattere localistico del culto non è qualificante e si tratta di modelli di ampia diffusione geografica, spesso europea. Concorrono, dunque, nella religione contadina forme culturali nettamente localizzate con forme culturali comuni a tutti i, gruppi rurali e spesso queste ultime in dipendenza del carattere universale di problemi economici ed esistenziali (sant'Antonio abate in dipendenza dell'allevamento di maiali e animali di cortile e in dipendenza della difesa delle stalle contro il fuoco }.

Queste forme, va tenuto presente, non si dispiegano mai secondo linee autonome e indipendenti dal modello religioso egemone, ma sono da esso contaminate in commistioni e sincretismi rilevabili di volta in volta nelle singole aree. In genere, allo stato attuale delle culture rurali residue, il contadino aderisce, fondandoli nella sua propria visione del mondo, a due diversi quadri religiosi. Per un lato egli segue la proposta mitica della religione cristiana unificante, frequentando, per esempio, la liturgia domenicale, partecipando ai rituali cattolici e anche ai nuovi esperimenti di liturgia comunitaria fortemente demitizzata e impegnativa; ma, per un altro lato, resta ancorato al suo universo mitico e rituale, proprio perché questo lo connette non già a una dimensione di dipendenza generica e amorfa (come è nel culto egemone), ma a una concretezza di esperienze economiche dirette e pressanti (il campo, il raccolto, la vendemmia, questa o quella malattia di uomini o animali, ecc.). Nel momento non egemone dell'attuale religione sincretistica residuano, con incidenza talvolta notevole, elementi culturali e mitologici non cristiani, per spiegare i quali l'ipotesi di *survivals* pagani e tardo-antichi non appare sempre convincente, salvo nei casi in cui la derivazione storica è documentata in forma evidente e diretta. Più utilmente una ricerca che intendesse portare chiarimenti in questo settore andrebbe condotta sugli aspetti della vita religiosa medievale e sulle presenze di componenti barbariche o più generalmente non cristiane (per esempio islamiche nel meridione e nelle isole) all'interno di essa.

La non-separabilità della religione rurale da quella egemone risulta, poi, dai processi di formazione delle mitologie contadine le quali quasi costantemente sono riutilizzazioni e modificazioni di modelli mitici egemoni, quasi decodificazioni di narrazioni che vengono adattate alla misura e alla realtà dei ceti subalterni delle campagne. Questi processi appaiono nel culto di sant'Antonio abate, nel quale un *hieros logos* di carattere aristocratico (quello relativo alla vita di Antonio nel deserto e alle rinunzie santificanti dei monaci orientali) viene capovolto e ridimensionato sulla base delle istanze

economiche e storiche delle plebi rustiche. Analogamente la narrazione originaria che riguarda san Domenico ripete un prototipo monastico di ambito benedettino, senza significati per le plebi rustiche, le quali lo vanificano e trasformano piegandolo alle dinamiche dei propri rapporti locali di produzione. Fenomeni che, del resto, si verificano in innumeri altre occasioni della storia subalterna e che ridanno corpo, sangue e sostanza reali alle immagini svanite dell'ideologia religiosa egemone. E' il caso, per esempio, di tutti i riti e canti popolari che si sono formati intorno alla passione del Cristo: in essi si dissolvono i teologemi della cristologia culta e il Cristo si ricostituisce in figura umana e sofferente, nella quale si identifica, con il riferimento a oggetti e a cose note (i chiodi, la lancia, il sangue, il sudore, il pianto della madre, ecc.), la condizione di quanti vivono all'interno della soggezione classista.

Infine va rilevato che la festa, come principale occasione rituale nella quale si esprime la religiosità rurale, assume significati che esigono una revisione semantica e una riproposta interpretativa. *Festa, festività, festivo*, tutti termini che ricorrono nelle analisi che seguono, evocano per noi un periodo di esultanza, di liberazione, di divertimento vissuto in connessione con talune ricorrenze di carattere religioso o civile. Nelle società arcaiche e tradizionali, cui la cultura contadina si collega, la festa è solidale delle specifiche fasi del ciclo di produzione, dei momenti, cioè, di disimpegno dalla rotazione coltivatoria, o anche, in una coincidenza ricca di conflittualità, dei momenti di maggiore tensione e attesa (periodi dell'inizio delle semine, della prima germogliatura, dell'imminenza delle mèssi, ecc.). Siamo nell'ambito di società nelle quali l'esposizione alle incertezze e ai rischi esistenziali in senso economico è ampia e continua, ed era tanto più incidente nei tempi cui ci riporta l'origine storica dei rituali studiati, quando i controlli tecnologici attualmente fruiti contro parte di quei rischi erano molto limitati o inesistenti. Il coltivatore della terra, proprietario di minuscole parcelle, colono, bracciante, fittuario o servo del signore feudale, avvertiva la materiale dipendenza del suo sopravvivere da un arco di alee indominabili che appartengono all'ordine della natura e della storia. Fattori climatici e naturali (eccesso o carenza di precipitazioni; scarso rendimento del seme; malattie delle colture; invasioni di parassiti, ecc.), componenti economico-strutturali (pressioni dei prelievi di rendita; fluidità delle situazioni contrattuali; imposizioni fiscali e dominicali, ecc.), elementi storico-politici, (invasione di milizie; servizio militare; crisi economiche; guerre, ecc.) determinavano una permanente e rinnovantesi insicurezza della propria situazione storica, che, d'altra parte, è presente, per motivi diversi, anche ora nella condizione contadina. In conseguenza il momento festivo diviene l'occasione della

liberazione dalle cariche angoscianti, conserva sicuramente tutti i significati positivi dell'incontro fra uomini, ha, cioè le valenze del gioco e del divertimento; ma sottende anche, in una tensione non quantitativamente indifferente e secondaria, il disagio e la sofferenza della propria condizione umana affidata alle alee non dominabili ora ricordate.

Un tale confuso emergere di malessere storico e di dolore di antiche radici si manifesta nei pellegrinaggi, nei quali l'esplosività festosa del gruppo quasi nasconde e comprime i rischi di cancellazione della propria presenza storica, le attese di soluzione dai mali esistenziali ed economici, come è risultato dall'analisi dei canti di pellegrinaggio di Cocullo. Sembra quasi esservi una differenza qualitativa tra festa egemone (e consumistica) e festa subalterna, e forse proprio alla seconda può essere applicato nel suo più pungente significato quanto Marx scriveva a proposito della religione in generale: «La miseria religiosa è, da un lato, l'espressione della miseria effettiva, e, dall'altro, la protesta contro quella miseria effettiva»⁽¹²⁾.

Cultura egemone e cultura subalterna

Il logico procedere di queste note ci porterebbe ora a riesaminare i temi e la metodologia interpretativa alla luce della dialettica egemone-subalterna, che abbiamo, del resto, tenuta costantemente presente nell'elaborazione dei materiali e che continua a costituire l'oggetto di un ampio dibattito e di numerosi interventi chiarificatori⁽¹³⁾. Ma, a evitare l'indebito ampliamento di un semplice avviamento alla lettura dei dati, ne presumiamo nel lettore un'informazione sufficiente e ci limitiamo ad alcune marginali osservazioni. L'ideologia egemone è espressa dalla classe dominante anche nelle forme religiose e in tali forme riflette frequentemente una giustificazione del potere e un'emarginazione delle istanze delle classi sfruttate. Vale a questo proposito un fondamentale e ormai usurato testo di Marx-Engels, secondo il quale

le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee... Gli individui che compongono la classe dominante posseggono fra l'altro anche la coscienza, e quindi pensano; in quanto dominano come classe e determinano l'intero ambito di un'epoca storica, è evidente che essi lo fanno in tutta la loro estensione, e quindi fra l'altro dominano anche come cose pensanti, come produttori di idee che regolano la produzione e la distribuzione delle idee del loro tempo; è dunque evidente che le loro idee sono le idee dominanti dell'epoca⁽¹⁴⁾.

Le forme popolari subalterne di coscienza e di ideologia divengono così un'occasione di autoidentificazione delle classi non dominanti, un modo a mezzo del quale le classi non

dominanti esprimono contemporaneamente la loro non-ricettività totale delle idee dominanti e la loro resistenza ad esse. Costituiscono, in sostanza, quella che Gramsci chiama una «visione del mondo» con particolari caratteri che qualificano in genere tutto il complesso di credenze e di comportamenti indicati come *folklore*:

«concezione del mondo e della vita», implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo «ufficiali». Concezioni del mondo non solo non elaborata e asistemica, perché il popolo (cioè, l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita) per definizione non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente organizzate e centralizzate nel loro sia pur contraddittorio sviluppo, ma anzi molteplice; non solo nel senso di diverso, e giustapposto, ma anche nel senso di stratificato dal più grossolano al meno grossolano, se addirittura non deve parlarsi di un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folklore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati ⁽¹⁵⁾.

E perciò, attraverso l'indicazione dei contenuti di tre culti popolari, abbiamo inteso presentare in effetti una «concezione del mondo» subalterna che veicola, nella sua storia, un dislivello classista, secondo la terminologia di Cirese⁽¹⁶⁾ e che insieme attesta la profonda ambiguità di tutti i fatti folkloristici, più volte indicata da Lombardi Satriani ⁽¹⁷⁾. I fatti religiosi, come dati isolati dal contesto di «visione del mondo», contengono gli elementi di una resistenza alla cultura egemone, ma proiettano anche, in una funzione mistificatoria e accomodante, l'adattamento del contadino povero, del pastore e in genere del sottoproletario alla realtà ingiusta dei rapporti di produzione e alla servitù classista. Il rituale della questua di sant'Antonio abate è, nella lettura marxistica che se ne può dare, l'esempio più impressionante di una sottomissione dell'uomo al male storico e un ricorso a meccanismi cerimoniali di rifondazione periodica dell'ingiustizia. Gli stessi rituali offertori relativi a sant'Antonio e san Zopito travestono i radicali processi di alienazione dei ceti rurali sottoproletari che considerano i prodotti del lavoro non come frutto della propria forza modificatrice della realtà, ma come beni appartenenti alla sfera di potenza della quale si avvertono dipendenti.

Al di là degli apporti che potrebbero derivare alle nostre ricerche dai risultati del dibattito post-gramsciano, si è delineato anche per noi il problema del perché questi rituali, questi miti, questi comportamenti, riflettenti rapporti reali di produzione almeno in parte superati, non solo siano persistenti ma appaiano vivacemente riproposti e riutilizzati, nelle zone visitate, anche ad operai di fabbrica e da proletari. E' vero che, per

la situazione statistica agricola che abbiamo descritta, vi è in molte parti dell'Abruzzo una condizione umana di povertà contadina che giustifica pienamente la persistenza dei rituali antichi. Ma non intendevamo riferirci a quella condizione e piuttosto abbiamo presente che i rituali di sant'Antonio e di san Domenico a Cocullo sono gestiti da uomini che lavorano ora in fabbrica e sono stati politicamente impegnati in grandi lotte operaie e contadine (per esempio l'occupazione dei terreni dei Torlonia o la lotta contro le fabbriche del Fucino). Del resto a rilievi analoghi sono giunti altri studiosi che hanno visitato aree subalterne in periodi festivi e partono da esperienze concrete di lavoro sul campo e non solo da consapevolezza teorica. Per esempio S. Portelli, reduce nel 1975 dalla festa della Santissima Trinità di Vallepietra presso Subiaco, scrive:

Se pensiamo, come abbiamo ragione di pensare, che la presenza di cento, duecentomila lavoratori ad una manifestazione sindacale sia un fatto di portata storica, non possiamo esimerci dai fare i conti con fenomeni che regolarmente, anno dopo anno, vedono la partecipazione di centinaia di migliaia di persone appartenenti nella quasi totalità alla classe operaia e contadina...: Il pellegrinaggio al Santuario della Santissima Trinità è appunto uno di questi momenti (¹⁸).

Il problema, credo, non può essere superficialmente eluso. Sappiamo che si verifica oggi in Italia una riappropriazione spontanea della cultura popolare da parte della classe operaia e, in alcune zone, delle classi contadine, soprattutto nelle forme della canzone politica, in diretto contrasto con la riutilizzazione consumistica che del folklore è fatta dai mezzi di comunicazione di massa. In tali momenti si rivela l'aspetto contestativo delle forme culturali popolari, con la grande capacità di adattare i modelli tradizionali alla realtà storica vissuta e partecipata. Ma l'alta frequenza alle feste religiose in centri non influenzati a gestiti dall'industria turistica - un significato ha, per esempio, la folla partecipante alla festa dei serpenti a Cocullo, un altro significato, banalmente consumistico, ha l'afflusso al santuario della Madonna di Pompei - corrisponde, nei crudi termini di una lettura materialistica, a un momento alienato o estraniato di quelle stesse classi che in altre occasioni di lotta e di resistenza dimostrano di avere piena coscienza della loro storia. Un'unica ipotesi, che dovrebbe essere sottoposta a molte verifiche e a molte cautele, è possibile. In fondo, nello stato attuale di sviluppo dei rapporti di produzione, le classi sfruttate, operai e contadini, si riconoscono, in aree molto avanzate, nelle forme di una nuova cultura proletaria, della quale si hanno annunci non ancora chiari e sostanziali. Ma quelle classi non esercitano ancora l'egemonia e quindi non fruiscono delle condizioni di dominazione delle strutture che sole consentono

l'espressione totale di una nuova visione del mondo. Contadini e operai restano tuttora inseriti in una serie di opprimenti relazioni con il sistema socio-economico, il quale opera non solo attraverso la fabbrica, ma anche attraverso i suoi potenti mezzi di comunicazione e le sue idee «dominanti» in senso marxiano. La consistenza attuale dell'ideologia dominante ha acquisito, nella sua fase postindustriale, quelle speciali caratteristiche che, attraverso la proposta consumistica, concretano un'imponente reificazione dell'uomo, una sua totale riduzione a oggetto, in una omologazione deidentificante imposta dalle stesse leggi del mercato consumistico, il quale esige, secondo un discorso che Pasolini aveva più volte fatto, l'eguaglianza amorfa di tutti in rapporto alla destinazione universale dei prodotti. L'operaio e il contadino sono coinvolti in tale degradazione dell'uomo: così che i ritorni alla festa non assumono il valore di una reviviscenza dei miti che sono dietro l'occasione festiva, ma quasi divengono il recupero di un'identità umana perduta e frammentata, un riattigliamento delle radici. E inoltre la frequente precarietà di molte stratificazioni contadine classiste, quale l'abbiamo ricordata, in corrispondenza di un'analoga precarietà economica di alcune aree operaie proletarie (crisi del sistema industriale capitalistico interno e internazionale), può sollecitare a scelte di lotta e di impegno proletario, ma può anche portare, come ci sembra avvenire nei casi in esame, a una ricerca di nuove garanzie e sicurezze alienanti: il che significa che le protezioni particolari subalterne di figure come san Domenico e sant'Antonio abate non hanno più corrispondenza nell'attuale posizione di classe di molti partecipanti alle feste - per loro, cioè, i serpenti o i cani rabbiosi o i maiali non sono più segni mitologici e economici leggibili, poiché è mutato il loro rapporto con le strutture - o tuttavia divengono le figure potenti che compensano, in forme più generiche, i vuoti dell'insicurezza, dell'emigrazione obbligata, dell'insufficienza dei salari, in una parola le contraddizioni della società industriale.

Alfonso M. di Nola

Note

¹ C. Daneo, *Agricoltura e sviluppo capitalistico in Italia*, Torino, 1969, 3.a ed., p. 13.

² Ho qui sostanzialmente seguito per la classificazione degli attuali strati contadini P. Calzabini, *Problemi per un'analisi delle classi in Italia*, in *Inchiesta*, vol. 3, n. 11, lug.-set. 1973, in particolare gli schemi di pp. 21 sgg. Ma la letteratura sul problema, anche nei suoi aspetti di proletarizzazione e di part-time, è ormai molto ricca. Si vedano: A. Serpieri, *La struttura sociale dell'agricoltura italiana*, Roma, 1974 (Inea); G. Orlando, *Decadimento dell'agricoltura e rivoluzione agricola*, in *Rivista di Economia agraria*, n. 3, 1967; G. Mottura e E. Pugliese, *Appunti preliminari per lo studio delle implicazioni sociali dello sviluppo scientifico tecnologico nell'agricoltura italiana*, in *Nuovi Argomenti*, n. 11, lug.-set. 1968; C. Barberis, *Operai contadini*, Bologna, 1969; C. Daneo, *Agricoltura e sviluppo capitalistico in Italia*, Torino, 1969, 3.a ed. 1973; V. D'Anna, *Gli operai contadini e la proletarizzazione*, in *Inchiesta*, vol. 1, n. 3, 1971; G. Mottura e

E. Pugliese, *Agricoltura capitalistica e funzione dell'inchiesta*, *ibid.*; C. Daneo, *Capitalismo e riformismo nelle campagne emiliane*, *ibid.*, vol. 2, n. 5, 1973; E. Pugliese, *Politica del lavoro e occupazione in agricoltura*, in *Rivista di Economia agraria*, 1972; P. Sylos Labini, *Sviluppo economico e classi sociali in Italia*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 4, ott.-dic. 1972; G. Bolaffi e A. Varotti, *Agricoltura capitalistica e classi sociali in Italia (1948-1970)*, Bari, 1973. Va particolarmente segnalata l'utile sintesi critica di M. G. Eboli, *Contributo per l'analisi delle classi in agricoltura*, in *Centro sociale*, 115-17, 1974. Ma che il problema della classificazione degli strati in agricoltura sia non solo italiano e non solo relativo all'attuale fase di sviluppo risulta, per esempio, dai dibattiti di K. Kautsky, *Die Agrarfrage*, Stoccarda, 1890 (trad. it., *La questione agraria*, Milano, 1959) e dagli scritti di Lenin sulla questione agraria (raccolti in traduzione italiana di Lenin, *Teoria della questione agraria*, a cura di F. Platone, Roma, 1972). Lo stesso Mao Tze-tung interviene sui problemi classificatori in uno scritto del marzo 1926 (*Analisi delle classi nella società cinese*, in Mao Tze-tung, *Antologia*, Milano, 1471, pp. 5-15).

³F. Engels, *Antidühring*, trad. G. De Caria, Roma, 2.a ed., 1950, pp. 342 sgg.

⁴ Il dibattito su tali problemi del metodo materialistico si è sviluppato in Italia in termini ben noti. Sintesi e documenti relativi ad esso si trovano, per esempio, in L. Colletti, *Ideologia e società*, Bari, 2.a ed., 1970; K. Marx e F. Engels, *Scritti sull'arte*, a cura di C. Salinari, Bari, 2.a ed. 1974; N. Merker, *Marxismo e storia delle idee*, Roma, 1974; tutte le quali fonti abbiamo proficuamente utilizzato in questi chiarimenti.

⁵ F. Engels a J. Bloch, in K. Marx e F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlino, 1953 pp. 502-04, trad. it. di K. Marx e F. Engels, *Sul materialismo storico*, Roma, 1949, pp. 75-78 (K. Marx e F. Engels, *Scritti sull'arte*, cit., pp. 63 sgg.).

⁶ A. Gramsci, *Il materialismo e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, 1971, p. 112.

⁷ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. F. Codino, introd. C. Luporini, Roma, 2.a ed., pp. 16, 27.

⁸ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 131.

⁹ Vedi, per esempio, i saggi di J. L. Boutillier (*L'enquête d'ethnologie économique*) e di J. Poirier (*Problèmes d'ethnologie économique*), in «Ethnologie générale», a cura di J. Poirier, Parigi; Encyclopédie de la Pléiade, 1968, pp. 214 sgg. (in particolare la definizione di «economia sacrale» data da Poirier appare a pp. 1555 sgg.).

¹⁰ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 140.

¹¹ E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne (1860-1900)*, Torino, 2.a ed., 1968, pp. 194 sgg.

¹² K. Marx, Introduzione alla *Critica della Filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, 1950, ristampa 1975, p. 395.

¹³ Per la letteratura ormai abbondante sulle tesi gramsciane si rimanda a P. Clementi, M. L. Meoni e M. Squillacciotti, *Aspetti del dibattito sul folklore nel primo decennio del secondo dopoguerra: materiali e prime valutazioni*, Università di Siena, Facoltà di Lettere e Filosofia, Siena, 1974-75, opera che contiene impegnati interventi e ampia bibliografia.

¹⁴ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 35 sgg.

¹⁵ A. Gramsci, *Osservazioni sul folklore*, in A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, 8.a ed. 1974, pp. 215 sg. Per quanto riguarda poi la religione, come aspetto particolare della visione del mondo subalterna e del «senso comune», si veda: «Nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama "folklore" è contenuta la filosofia spontanea, propria di "tutto il mondo" » (A. Gramsci, *Il materialismo storico*, cit., p. 3).

¹⁶ A. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, 1974.

¹⁷ fra i molti contributi di L. M. Lombardi Satriani su questo argomento si vedano: *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina, 1967; *L'antropologia culturale e il folklore come cultura di contestazione*, in *Rivista di*

Sociologia, vol. 5, n. 14, pp. 167-96; *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, in *Critica marxista*, vol. 6, n. 6, nov.-dic. 1968, pp. 66-68; *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina, 1968; *Folklore e profitto*, Firenze, 1973.

¹⁸ S. Portelli, *La SS. Trinità e la Cassa Integrazione*, in *I Giorni cantati*, Bollettino di informazione e ricerca sulla cultura operaia e contadina a cura del Circolo Gianni Bosio, Roma, n. 7, sett.-ott. 1975 pp. 19-22. Alla osservazione di Portelli rispondeva, respingendone la validità, P. Solinas, in *Nuova Cultura*, n. 6, 1975, provocando successivi chiarimenti dello stesso Portelli, in *I Giorni cantati*, n. 8, genn-febb. 1976, pp. 25 sgg.
