

TULLIO SEPPILLI

DOVE SONO FINITE LE STREGHE?

SCHEMI DI PACIFICAZIONE SOGGETTIVA DEL CONTRASTO FRA GLI ANTICHI  
E I NUOVI MODELLI NEI PROCESSI DI TRANSIZIONE CULTURALE

1. Nell'esame dei vissuti concreti in cui si manifestano i grandi processi di cambiamento culturale mi pare di un qualche interesse porre attenzione ad alcuni meccanismi che sembrano evidenziare, negli individui, un lavoro soggettivo volto a ridurre – di fronte agli altri ma anche dentro di sé – il peso del contrasto fra la propria precedente condivisione di “credenze” in passato largamente diffuse e l'odierna altrettanto diffusa opinione che tali credenze siano da ritenere del tutto false e superate: a tal punto da gravare, su chi non le abbia ancora integralmente ripudiate, come un indicatore di grave arretratezza, segno di ingenuità e ignoranza che suscita l'esplicita derisione delle più giovani generazioni. Ed è questo uno stigma tanto più doloroso, per gli anziani, quando esso si esplica, come spesso accade, nel proprio stesso contesto familiare o comunque nel proprio immediato contesto di riferimento; ancor più quando si accompagna con il complessivo rigetto di valori e mete su cui gli anziani avevano fondato il loro stile comportamentale, coltivato le loro attese, speso la loro intera esistenza.

Chi fra noi – nel ventennio del “grande rapido cambiamento”, tra la fine degli anni '50 e la metà dei '70 – ha tentato di documentare nel vecchio mondo contadino che stava scomparendo la cosmovisione tradizionale e la memoria delle pratiche e delle forme rituali che vi erano connesse, sa per propria esperienza che di queste “credenze” e di queste pratiche molto spesso gli anziani tendevano a non parlare, rispondendo, a chi li interrogava, di «non ricordare» o di «non aver mai saputo»: una chiusura, o meglio un'autocensura – tanto più netta allorché era presente qualche familiare della generazione successiva – per evitare di esporsi alla possibile irrisione da parte di noi che “avevamo studiato” e “venivamo dalla città” a fare domande che riaprono dolorosi conflitti, e anche per non sfigurare di fronte ai figli, che a sentire “quelle storie” li avrebbero guardati in tono ironico o condiscendente, o chiaramente critico, dall'alto di chi si sente “moderno” e ormai libero dalle antiche superstizioni. Talora ne risultavano affrettate dichiarazioni di «non credere a quelle vecchie stupidaggini»: tipico esempio, in questo caso, di un certo processo di

*colonizzazione culturale*<sup>1</sup> subito dagli anziani per opera delle fasce generazionali più giovani o dei moderni messaggi mediatici. Ma a ben guardare, una solo superficiale adesione al “nuovo” e, insieme, una seppur precaria autodifesa dall’isolamento culturale in una situazione segnata da troppo rapidi cambiamenti.

E tuttavia chi fra noi, in quegli anni, ha interrogato gli anziani contadini come un «cercatore di umane storie» – per usare un termine demartiniano –, mostrando effettivo rispetto per le antiche tradizioni, e un partecipe interesse, scevro di pregiudizi e reso evidente da una qualche palese dimestichezza con le usanze di un tempo, ha potuto sperimentare come sotto lo stimolo di domande puntuali i ricordi fluissero abbondanti, ricchi di infiniti dettagli, quasi come uno sfogo atteso e riparatore.

---

<sup>1</sup> Il termine *colonizzazione* è qui inteso nel senso di un processo attraverso il quale persone o gruppi sociali in condizioni di scarso potere giungono ad introiettare da altri soggetti (o agenzie di comunicazione) punti di vista e valutazioni che in qualche modo minano la loro immagine e la loro stessa autostima, ne riducono il ruolo e il peso sociale, propongono e giustificano una loro scarsa possibilità di esprimersi liberamente e di compiere scelte comportamentali autonome: un “etichettamento” subito, questo, e una assunzione di altrui attese e di una negativa immagine di sé che si traduce *anche a livello soggettivo* e dunque come cosa “ovvia” e “giusta”, in un progressivo quotidiano costume di autoinibizioni e autolimitazioni e, in definitiva, in una stabile condizione di subalternità. Grosso modo con questo significato, come è noto, il termine *colonizzazione* [*colonization*] – che rinvia inevitabilmente all’area più generale dei processi di *egemonia* e dei loro effetti di controllo sociale – è stato introdotto nel lessico antropologico da ERWIN GOFFMAN (*Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, New York, Doubleday, 1961 [ed. it.: *Asylums. Le istituzioni totali. La condizione sociale dei malati di mente e di altri internati*, introduz. di Franco e Franca Basaglia, Torino, Einaudi, 1968, 399 pp., cfr. pp. 89-90]) per indicare uno dei meccanismi di adattamento dei degenti manicomiali a fronte dello “staff” e delle regole istituzionali. Ma sono noti effetti del genere, ad esempio, nella soggettività e nello stile comportamentale di molte minoranze a fronte di gruppi dominanti.

Peraltro, proprio in riferimento alla condizione anziana, abbiamo riscontrato esemplari casi di *colonizzazione* nel corso di un’indagine effettuata a Perugia nel ’76, allorché si sono potuti confrontare gli “stili di comportamento in casa” delle coppie di anziani che vivevano per conto proprio con quelli delle coppie che vivevano con la famiglia dei loro figli. In merito, seppure in presenza di una diffusa attesa circa il dovere dei figli di accogliere nella loro casa i genitori anziani, e di una dichiarata preferenza degli anziani per questa opzione, è emerso abbastanza evidente che mentre le coppie domiciliate per conto proprio conservavano – compatibilmente con la loro condizione fisica – una marcata autonomia decisionale nello stile di vita e nell’uso della casa, quelle che vivevano con i figli si sentivano costantemente ospiti, preoccupate di “non pesare” e di svolgere incombenze “utili”, reprimavano i propri giudizi, taravano i propri orari in base alle “esigenze dei giovani” e cercavano, specialmente la sera, di “non disturbare la loro intimità” o il loro desiderio di vedersi “in pace” uno spettacolo televisivo, e di “scompare” prima possibile ritirandosi nella propria stanza. Questa indagine è stata da me condotta insieme a GRAZIETTA GUAITINI e i suoi risultati sono confluiti nella nostra relazione *La crisi del ruolo e dell’immagine dell’anziano nel quadro del mutamento sociale. I problemi di fondo e le basi di una strategia di intervento*, presentata nell’ambito del primo tema (*Anziani e società capitalista: stato attuale della problematica*) al Convegno regionale “Gli anziani in Umbria: analisi e prospettive di un problema” (Assisi, 3-4 dicembre 1976) promosso dal Dipartimento per i servizi sociali della Giunta regionale dell’Umbria (il testo alle pp. 33-45 in REGIONE DELL’UMBRIA, *Gli anziani in Umbria. Analisi e prospettive di un problema*, vol. I, Perugia, 1981, 114 pp. [Quaderni Regione dell’Umbria. Serie Sanità, 3.1]). L’indagine e questa relazione hanno costituito una parte del contributo affidato dalla Regione dell’Umbria al nostro Istituto di etnologia e antropologia culturale in vista della preparazione del convegno.

È in queste circostanze “etnograficamente perfette” che mi è occorso di osservare, talora, il manifestarsi di quei meccanismi di cui parlavo all’inizio: quando i protagonisti di una difficile e troppo rapida transizione culturale – a fronte di un interlocutore *esterno* con il quale appare possibile *ragionare insieme* – si avventurano a fare i conti con i conflitti aperti dentro di loro tra le vecchie e le nuove rappresentazioni della realtà, i vecchi e i nuovi valori, le vecchie e le nuove usanze, e costruiscono in qualche modo propri meccanismi di “pacificazione”.

Di questi meccanismi vorrei qui di seguito riportare due differenti “casi” che mi sembrano abbastanza emblematici e che mi si sono presentati nel corso di indagini sul campo di natura diversa, condotte entrambe in aree rurali del territorio umbro, seppure assai dissimili tra loro, una verso il volgere degli anni ’50 e una a metà anni ’70.

2. *Millenovecentocinquantasei*. San Pellegrino, un piccolo nucleo abitato nelle montagne di Norcia. Durante la notte della vigilia di Natale – l’unico momento in cui è sospeso il tradizionale assoluto divieto di rivelare il segreto dei poteri magici<sup>2</sup> – ero finalmente riuscito a farmi recitare, riuniti intorno al focolare nella casa di una delle informatrici, alcune vecchie formule destinate a proteggere da ogni pericolo o a curare particolari malattie: nove preziose formule, per l’esattezza. E mi era stato anche consentito di registrarle.<sup>3</sup>

Vale forse la pena, qui, compiere una piccola digressione sul seguito della vicenda, prima di addentrarci nel nostro discorso: potrà servirci per meglio delineare l’orizzonte culturale in cui ci si muoveva.

---

<sup>2</sup> La sospensione natalizia del divieto di rivelare gli scongiuri – pena, in ogni altro momento, la totale perdita dei poteri – è emersa a Norcia e in altri paesi del medesimo comune (Campi, Castelluccio, Sant’Andrea, Savelli) anche un decennio più tardi, nel 1966, in base alle interviste condotte da Mirella Lanzi per il suo lavoro di tesi nell’ambito di un vasto progetto di rilevazione della materia folclorica organizzata intorno al “ciclo della vita” e al “ciclo dell’anno”, nel territorio umbro, condotto dal nostro Istituto di etnologia e antropologia culturale (MIRELLA LANZI [candidata] – TULLIO SEPPILLI [relatore], *Le tradizioni popolari relative al ciclo della vita e al ciclo delle feste calendariali, e i canti che vi sono connessi, nella zona di Norcia (comuni di Norcia e Preci in provincia di Perugia, Umbria)*, Corso di laurea in lettere, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Perugia, 1966, vol. I, 117 pp., vol. II, documenti e interviste, voll. III-VI, documentazione fotografica, vedi in particolare vol. I, p. 108).

<sup>3</sup> La promessa di rivelarmi le formule magiche nell’unico momento consentito – appunto la notte della vigilia di Natale – l’avevamo avuta a San Pellegrino da alcune informatrici, agli inizi del dicembre 1956, quando vi avevamo fatto tappa (i giorni 9 e 10) nel corso di una prima campagna di rilevazioni etnomusicologiche sul territorio umbro, coordinata da me e da Diego Carpitella. Ero tornato dunque a San Pellegrino la notte della vigilia di Natale con un piccolo registratore Geloso e vi avevo potuto registrare le formule. Una ulteriore visita, come si vedrà, ebbe luogo il 12 maggio del ’57 per alcuni controlli dei testi registrati. Desidero ricordare, qui, chi era presente con me in queste rilevazioni: alla prima, Lilliana Bonacini Seppilli, Andrea Manna, Maurizio Mori e Ando Gilardi (quest’ultimo per la documentazione fotografica); alla seconda Andrea Manna, Raffaello Misiti e Maurizio Mori; alla terza, Nedo Guerrucci e Maurizio Mori.

Rientrato a Perugia, ascoltai dunque la registrazione e potei trascrivere i testi delle nove formule. Grosso modo, tutto risultava chiaro, anche il richiamo che in una di esse sembrava riferirsi a un “rito di origine” avvenuto in passato, quando chi ora pronunciava la formula era appena nato: si trattava dell’espressione «quando ero pagano», cioè prima del battesimo, e avevamo potuto interpretarla in base al confronto con un rituale da noi registrato in una località vicina, diretto appunto a far sì che il neonato – cui veniva fatto schiacciare in una manina un vermicciattolo –, una volta adulto, acquisisse poteri magici contro i cosiddetti “vermi”.<sup>4</sup> C’era però una parola, in un’altra formula, che non riuscivamo a trascrivere in modo certo: l’informatrice aveva detto “legno” oppure “regno”? La formula incitava il male ad andarsene: “al legno” oppure “al regno”? Entrambe le interpretazioni avevano senso. Da un lato, una vasta letteratura demologica documenta la credenza che il male può esser fatto defluire conficcando ritualmente un chiodo in un tronco d’albero o comunque in un simulacro in legno.<sup>5</sup> Dall’altro, si doveva considerare che un tempo oltre i monti di Norcia terminava il dominio temporale della Chiesa e iniziava un altro Stato, il Regno di Napoli, allora detto semplicemente “il Regno”: perciò il significato della formula poteva essere quello di liberarsi dal male lanciandolo oltre i monti in terra straniera, e dunque lontano. Propendevamo per questa seconda ipotesi, che si rivelò poi quella giusta: il male doveva andare “al Regno”. Così, per esserne certo e controllare il tutto ritornai dalla nostra informatrice, a San Pellegrino, nella successiva primavera, per l’esattezza il 12 maggio del ’57. Non sto qui a raccontare attraverso quale complessa e strana procedura riuscii – stante la proibizione di pronunciare le formule fuori dalla fatidica notte della vigilia di Natale – a concludere in modo definitivo quale fosse la versione giusta. Comunque, ci riuscii: non solo, ma poi, dopo una lunga negoziazione, ottenni anche una decima formula.

Ma torniamo alla notte della vigilia di Natale del ’56.

Registrate le formule, sempre intorno al focolare, avevamo continuato a conversare di magie, di fatture e di streghe. Le streghe tornavamo spesso in quei discorsi. Cercai allora di capire un po’ meglio cosa ne pensasse la mia

<sup>4</sup> La contrapposizione pagano-cristiano per indicare il “passaggio” di condizione del neonato prima e dopo il suo battesimo, è stata peraltro da noi attestata nell’area nursina anche un decennio più tardi, seppur riferita a una diversa situazione: quando cioè la madrina, compiuto il battesimo, consegna il neonato alla madre – che non ha potuto partecipare alla cerimonia stante la sua “impurità” e i vari conseguenti divieti: otto giorni dopo il parto a Ocrichio e a Sant’Andrea, un mese dopo a Castelluccio, quaranta giorni dopo a Campi. Pressoché in tutto il territorio, consegnando appunto il neonato alla madre, dopo il battesimo, la madrina dichiarava «Me l’hai dato pagano, te lo riporto cristiano» (si veda in merito la già citata tesi di laurea di Mirella Lanzi, in particolare al vol. I, pp. 43 e 44-45).

<sup>5</sup> Si veda ad esempio, in merito, GIUSEPPE BELLUCCI, *I chiodi nell’etnografia antica e contemporanea*, Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, 1919, 266 pp. [ristampa anastatica: Sala Bolognese [provincia di Bologna], Arnaldo Forni, 1980, VI+266 pp.], in particolare pp. 134-173. Più di recente è tornato sull’argomento PAOLO BARTOLI, *Tocca ferro. Le origini magicoreligiose delle superstizioni su fortuna e sfortuna*, Perugia, Protagon, 1994, 132 pp., in particolare *Chiodo*, pp. 125-129.

principale informatrice (nata lì, e allora cinquantacinquenne). Le chiesi se le streghe fossero donne del posto. «Sì – mi rispose – *ma adesso dicono che non ci sono più*». Un tempo sì, dunque, ora no: la cosa sembrava interessante. «Perché?» insistetti. Lei rimase un attimo soprappensiero e poi la risposta fu «*Si vede che adesso che ci sono tante medicine le streghe non vanno più...*».<sup>6</sup>

Comenteremo poi questa risposta, dopo il resoconto del secondo “caso”.

3. *Millenovecentosettantacinque*. Stavamo cercando di riesaminare organicamente, in un’ottica socio-antropologica, le tematiche e i meccanismi di egemonia e organizzazione del consenso messi in atto a suo tempo in Italia dal regime fascista nella sua complessa e articolata politica di controllo sociale totalizzante: un progetto di indagini convergenti condotte dal nostro Istituto di etnologia e antropologia culturale,<sup>7</sup> che insieme ad altre indagini, programma-

<sup>6</sup> Opinioni sulla scomparsa, o quasi delle streghe, e sulle relative cause, sono state in effetti da noi raccolte, in seguito, in tutta l’area nursina. Le streghe sono ora molto meno numerose ma qualcuna ancora esiste (a Sant’Andrea, vedi la già citata tesi di MIRELLA LANZI, vol. I: p. 49, vol. II: intervista n. 12); è una superstizione pensare che le streghe ci siano ancora (a Norcia, *ivi*, vol. I, p. 49, vol. II: intervista n. 8). Opinioni simili sono state da noi rilevate nella medesima epoca sempre in Valnerina e nei Monti Sibillini a proposito delle fate, giovani e bellissime, che si credeva un tempo abitassero nelle grotte e scendessero talvolta in paese, in piazza, per ballare mischiandosi agli abitanti (ma erano riconoscibili, scoccata la mezzanotte, perché, sotto la lunga gonna, avevano in realtà zampe di capra...). Sono scomparse perché ora le grotte sono chiuse, sono franate, sono maledette. Le grotte sono disabitate perché la gente, oggi, non crede più alle fate. Oggi le fate non ci sono più. Non si sa perché non ci sono più. Non ci sono mai state. Si dice che esistano ancora. Esistono ma non hanno più potere perché un papa le ha maledette. Sono scomparse per la vergogna quando qualcuno, alzando loro le vesti e vedendo i piedi di capra, scoprì la loro natura di bestie. Sono state disperse per il mondo insieme alla Sibilla. Se ne sono andate perché qualcuno le ha spaventate. Non si vedono più, perché hanno paura delle automobili. Col tempo le persone credono sempre meno a queste cose, e così, piano piano, queste scompaiono. Per tutta la questione dell’esistenza e della scomparsa delle fate si può vedere un’altra tesi di laurea condotta allora nel quadro di ricerche del nostro Istituto: ANTONELLA ANTONELLI PUCCI [candidata] – TULLIO SEPPILLI [relatore], *Ricerca sulle tradizioni magiche concernenti la Grotta della Sibilla e il Lago di Pilato (Monti Sibillini)*, Corso di laurea in lettere, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Perugia, 1968 [febbraio], vol. I, 193 pp., vol. II, materiali di intervista, 409 pp., vedi in particolare vol. I, pp. 110-111, 116, 121-126.

<sup>7</sup> Le varie indagini da noi prodotte in quell’occasione furono pubblicate in un’ampia edizione provvisoria, da me curata, alla cui stesura parteciparono venti collaboratori: *La organizzazione del consenso nel regime fascista. Contributi al Convegno “L’Italia e l’Umbria dal fascismo alla Resistenza: problemi e contributi di ricerca” (Perugia, 5-7 dicembre 1975) organizzato dalla Regione dell’Umbria (Consulta regionale per la celebrazione del XXX della Liberazione) e dalla Università degli studi di Perugia*, Perugia, Istituto di Etnologia e Antropologia Culturale della Università degli Studi di Perugia, dicembre 1975, III+[399] pp. Successivamente, alcune delle indagini uscirono, riviste, nella collana “SMAC. Studi e materiali di antropologia culturale” pubblicata dal nostro stesso Istituto: PAOLO BARTOLI – CATERINA PASQUINI ROMIZI – RICCARDO ROMIZI, *La organizzazione del consenso nel regime fascista: l’Opera Nazionale Balilla (O.N.B.) come istituzione di controllo sociale*, Perugia, 1983, 43 pp. (SMAC, 2); LORENZO HENDEL, *La organizzazione del consenso nel regime fascista: l’Ente Italiano Audizioni Radiofoniche (E.I.A.R.)*, Perugia, 1983, 121 pp. (SMAC, 3); LUCIANA BUSEGHIN – PAOLA FALTERI – CRISTINA PAPA, *La organizzazione del consenso nel regime fascista: modelli culturali e forme istituzionali nel controllo sociale sulla donna*, Perugia, 1983, 103 pp. (SMAC, 4); GIANCARLO BARONTI – PIERGIOORGIO GIACCHÈ, *La organizzazione del consenso nel regime fascista: la manipolazione ideologica della devianza criminale*, Perugia, 1983, 33 pp. (SMAC, 5). RAFFAELE RAUTY rivide il testo inizialmente

te dagli istituti di altri settori, dovevano costituire il contributo scientifico dell'Università di Perugia alle iniziative promosse dalla Regione dell'Umbria per la celebrazione del Trentennale della Liberazione.

Fu in tale prospettiva che ci avvenne di collaborare con i colleghi dell'Istituto di storia medievale e moderna, i quali – sempre in vista di quella celebrazione – stavano lavorando invece sulla Resistenza nelle campagne umbre, in particolare nell'Alta Valle del Tevere e in altre aree mezzadrili dove nel '43-'44 si era registrata una estesa mobilitazione antifascista.

In quei territori, nei primissimi anni '20, avevano avuto luogo drammatiche lotte agrarie guidate dalla Sinistra, ma i notevoli traguardi raggiunti allora con grandi sacrifici erano stati quasi subito azzerati in conseguenza del pesante appoggio offerto ai grandi proprietari dalle nascenti brigate fasciste, che erano riuscite con la violenza a scardinare le organizzazioni sindacali e le numerose amministrazioni comunali "rosse".<sup>8</sup> Volevamo perciò comprendere at-

---

predisposto con ANNA DI LELLIO, *La organizzazione del consenso nel regime fascista: l'Opera Nazionale del Dopolavoro (O.N.D.) e la politica di ricerca e di utilizzazione delle tradizioni popolari*, e lo pubblicò con il titolo *L'Opera Nazionale Dopolavoro nella politica di consenso e di controllo sociale del regime fascista* nel periodico «Università di Perugia. Annali della Facoltà di Scienze Politiche», vol. XVI, anno accademico 1979-1980 - «Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali», n. 3, pp. 79-108. La relazione di base predisposta da GRAZIETTA GUAITINI – TULLIO SEPELLI, *La organizzazione del consenso nel regime fascista: quadro generale*, fu invece rivista e pubblicata, alle pp. 145-179, in GIACOMINA NENCI (a cura di), *Politica e società in Italia dal fascismo alla Resistenza. Problemi di storia nazionale e storia umbra*, Bologna, Il Mulino, 1978, 479 pp. (questa relazione è ora pubblicata alle pp. 703-726 nel t. II degli *Scritti di antropologia culturale* di TULLIO SEPELLI, a cura di Massimiliano Minelli e Cristina Papa, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2008, 475-805 pp. [Biblioteca di «Lares», n.s., vol. LXII, t. 2]).

<sup>8</sup> Sul grande movimento di rivendicazioni mezzadrile sviluppatosi in Umbria soprattutto nell'Alta Valle del Tevere e nell'area del Trasimeno dopo la fine della Prima guerra mondiale, sui suoi caratteri, sulla sua struttura politica e sindacale, sui suoi obiettivi e sui traguardi che esso raggiunse, e sulla violentissima reazione fascista che ne seguì, sono almeno da vedere: GIUSEPPE BELLINI, *Note per la storia del movimento contadino umbro (1900-1921)*, in «Rivista Storica del Socialismo», anno II, fasc. 7-8, luglio-dicembre 1959, pp. 637-651; FRANCESCO ALUNNI PIERUCCI, *Il socialismo in Umbria. Testimonianze e ricordi (1860-1920)*, Perugia, Tipografia Giostrelli, 1960, 240 pp.: 196-203 [II ediz. riveduta e ampliata: *Il socialismo in Umbria (dalle origini all'avvento del fascismo)*, introduzione di Remigio Palini, Città di Castello, Tibergraph, 1985, XIV+232 pp.: 173-178]; FRANCESCO [ALUNNI] PIERUCCI, *Le lotte contadine in Umbria. Cronache di mezzo secolo (1900-1950)*, prefazione di Gino Galli, Umbertide, Tip. Caldari, 1977, 212 pp.: 103-146 e 197-211; FRANCESCO BOGLIARI, *Il movimento contadino in Umbria dal 1900 al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1979, 265 pp.: 131-195 e 220-255; DANIELA MARGHERITI – CARLA PERNAZZA, *Contadini in Umbria tra '800 e '900. Un territorio, una storia*, interviste e foto di Sandro Ronildo, prefazione di Raffaele Rossi, Foligno, Editoriale Umbra, 1983, 182 pp., 24 tavv. f.t. (Istituto per la Storia dell'Umbria Contemporanea. Testimonianze e materiali, 1) [tuttavia incentrato sull'area amerina]; ALVARO TACCHINI (con testi di Rosella Mercati e Maria Porcù), *Il movimento dei lavoratori nell'Alta Valle del Tevere: documenti e testimonianze*, presentazione delle Organizzazioni sindacali dell'Alta Valle del Tevere (Cgil-Cisl-Uil), prefazione di Giancarlo Pellegrini, Città di Castello, Tibergraph Editore, 1985, XVI+262 pp.: 77-81 e 83-94; RENATO COVINO – GIAMPAOLO GALLO, *Le contraddizioni di un modello*, pp. 73-133, in RENATO COVINO – GIAMPAOLO GALLO (a cura di), *L'Umbria*, Torino, Einaudi, 1989, XXVI+871 pp. (Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi): 97-105; GIACOMINA NENCI, *Proprietari e contadini nell'Umbria mezzadrile*, pp. 187-257, in RENATO COVINO – GIAMPAOLO GALLO (a cura di), *L'Umbria* cit., in particolare

traverso quali processi, nelle campagne apparentemente domate, si fosse preservata durante il lungo ventennio fascista la memoria dell'esito vittorioso di quelle lotte e la rabbia per la successiva cocente "rivincita dei padroni", tantoché nel '43 il movimento era riuscito rapidamente a risorgere e anche i più giovani, che di tali lotte non potevano conservare alcun diretto ricordo, avevano subito e largamente partecipato con una netta impronta di classe alla ribellione antifascista e alla guerriglia partigiana e avevano massicciamente aderito al partito comunista o a quello socialista, adottandone "naturalmente" gli obiettivi di lotta, i simboli e le pratiche organizzative.<sup>9</sup> Si trattava di capire, in sostanza, attraverso quali canali si era tramandata nel passaggio generazionale la memoria delle lotte e l'avversione al fascismo lungo tutto il periodo della dittatura e del suo monopolio dei mezzi di informazione.

Appunto in vista di questo obiettivo i colleghi storici ci proposero di condurre assieme, in Alta Valle del Tevere, una piccola indagine sul campo, e cioè un certo numero di colloqui con vecchi quadri sindacali di base della Federmezzadri, contadini o ex-contadini che avevano partecipato attivamente come "capilega" alle nuove grandi rivendicazioni degli anni '50, e che della Resistenza, di poco precedente, dovevano dunque avere diretto o quasi diretto ricordo.

Ed è appunto nel corso di uno di questi lunghi colloqui che ho potuto osservare un altro (e diverso) di quei meccanismi di "pacificazione" soggettiva fra presente e passato di cui scrivevo all'inizio, e che mi è parso interessante riportare qui.

---

pp. 230-236; RENATO COVINO, *Dall'Umbria verde all'Umbria rossa*, pp. 505-605, in RENATO COVINO – GIAMPAOLO GALLO (a cura di), *L'Umbria cit.*, in particolare pp. 552-570.

<sup>9</sup> Questa adesione dei mezzadri dell'Alta Valle del Tevere ai partiti della Sinistra, nel Secondo dopoguerra, è evidenziata dai risultati elettorali. Per le elezioni politiche si può vedere la tesi di laurea di ALBERTO SORBINI, di cui fui relatore, *Comportamento elettorale e struttura sociale nella provincia di Perugia. Saggio di confronto dei risultati elettorali relativi ai partiti di massa nelle elezioni politiche del 1953 e del 1976*, Corso di laurea in filosofia, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Perugia, 1977, 295 pp., in particolare la tabella a p. 188. Una sintesi della tesi, priva però della documentazione cartografica, fu pubblicata da ALBERTO SORBINI l'anno seguente: *Comportamento elettorale e trasformazioni socio-economiche nella provincia di Perugia*, in «Cronache Umbre» (Perugia), anno III, n. 4, aprile 1978, pp. 75-87, in particolare *Comprensorio dell'Alta Valle del Tevere*, pp. 79-80. Della massiccia adesione dei mezzadri dell'Alta Valle del Tevere ai partiti della Sinistra, nel Secondo dopoguerra, ho peraltro avuto molte esperienze dirette, allora, nel corso della mia attività di ricerca etnografica e, ancor più, in quelle di militanza politica (cui farò cenno poco più avanti). Ne ricordo qui una abbastanza significativa, accaduta nell'occasione di uno spoglio elettorale. In tali occasioni il Partito comunista usava realizzare, a scopo "precauzionale", una rapida e autonoma procedura diretta di controllo e trasmissione interna degli esiti delle votazioni condotta in parallelo a quella ufficiale (che faceva naturalmente capo alle prefetture e poi al Ministero dell'interno): si raccoglievano i dati nei singoli seggi elettorali e poi, nelle federazioni provinciali, si procedeva – in tempo quasi reale, diremmo oggi – alle sommatorie comune per comune, che venivano via via telefonate a "Botteghe Oscure", la sede nazionale del partito. Proprio in una di queste occasioni mi capitò di recarmi – incollato al sellino posteriore di una vetusta motocicletta – presso un seggio elettorale di campagna, un po' isolato, per sapere dal nostro "rappresentante di lista" come stesse andando lo spoglio: «bene – mi disse – ma il farmacista ci ha "sporcato" il seggio!». Si riferiva, così, al voto, anzi all'unico voto, facilmente attribuibile, che nel mare delle schede attribuite alla Sinistra era risultata contrassegnata con lo scudo crociato della Democrazia cristiana...

Ci trovavamo nei pressi di Umbertide, con un paio di colleghi storici.<sup>10</sup> Stavamo interrogando due vecchi “capilega” e conducevo soprattutto io il colloquio, sia per una nostra ormai consolidata “esperienza antropologica” nel ricorso alle fonti orali,<sup>11</sup> in particolare in queste campagne, sia perché – e credo importante sottolinearlo proprio sul terreno della riflessione etnografica – era questa una zona dell’Umbria in cui ero ben conosciuto dai militanti contadini *anche* come un dirigente del partito comunista: perciò, un intellettuale “dei nostri”.<sup>12</sup>

Si parlava appunto della continuità delle idee antifasciste nelle campagne altotiberine, durante il “ventennio”, e delle difficoltà di mantenerne viva e attiva la memoria a fronte della capillare rete di controllo repressivo costruita dal Regime: in particolare delle difficoltà di riunirsi senza più sedi pubbliche, nell’abitazione di qualche famiglia, per discutere della situazione, per valutare possibili iniziative, per celebrare ricorrenze significative come il primo maggio. Ma l’insediamento mezzadrile “a case sparse”, disseminate nei vari poderi, rendeva difficile spostarsi e accedere numerosi verso un qualsiasi luogo, anche una delle abitazioni, senza correre il rischio di venire osservati: a causa dell’impegno nei lavori agricoli le riunioni potevano aver luogo solo la tarda sera, e la sera gli spostamenti erano proibiti e ben poche persone circolavano,

---

<sup>10</sup> In particolare la collega Giacomina Nenci, allora docente di storia contemporanea nella nostra Facoltà di lettere e filosofia perugina, che coordinava appunto l’indagine per conto dell’Istituto di storia medievale e moderna.

<sup>11</sup> Eravamo appunto nel pieno degli anni ’70 e della attenzione, anche accademica, alle classi popolari e alla loro cultura; e gli storici – soprattutto in Italia e nel mondo anglosassone – avevano “scoperto” il possibile ricorso alle “fonti orali”. Si definiva così un nuovo e vivace ambito disciplinare, la “storia orale” (largamente connessa ai temi della “storia sociale”), e andava diffondendosi la pratica scientifico-politica delle registrazioni sonore, caratterizzata peraltro da frequenti raccordi con la ricerca etnomusicologica. In merito, sono da ricordare, almeno per l’esperienza italiana, i numerosi contributi di Luisa Passerini, di Cesare Bermani, di Alessandro Portelli. Così, gli storici contemporanei travalicavano i tradizionali confini di analisi del documento scritto o del manufatto oggettuale per avventurarsi in un rapporto dialogico con i protagonisti viventi del loro “campo di studio”, con tutte le implicazioni tecniche, metodologiche e filologiche che tali fonti comportavano. Ricordo ancora l’atteggiamento un po’ ironico e “superiore” con cui noi antropologi – eredi di un’esperienza e di una riflessione disciplinare di oltre un secolo di interviste e di ricerche sul campo – guardavano l’entusiasmo un po’ ingenuo e fiducioso con cui i nostri colleghi storici mettevano mano, come a una “novità” appunto, alle domande dirette e all’uso del registratore. Fu abbastanza ovvio, dunque, che in un lavoro interdisciplinare fosse affidato a noi di condurre, con i “toni giusti” i primi contatti e la conversazione con i contadini che si volevano intervistare.

<sup>12</sup> Per questa “apertura”, fondata sulla reciproca consapevolezza di un comune “punto di vista”, e per le implicazioni conoscitive che essa apre nel lavoro “sul campo”, non si può non ricordare una celebre formulazione stesa nel 1953 da Ernesto de Martino: «Ma io entravo nelle case dei contadini pugliesi come un “compagno”, come un cercatore di uomini e di umane dimenticate istorie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore, in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo. L’esser fra di noi “compagni”, cioè l’incontrarci per tentare di essere insieme in una stessa storia, costituiva una condizione del tutto nuova rispetto al fine della ricerca etnologica» (ERNESTO DE MARTINO, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», anno IX, n. 3, settembre 1953, pp. 313-342, cfr. pp. 318-319).



e lungo il cammino c'era l'incubo di "essere visti" e di conseguenti possibili delazioni da parte di qualche "servo dei padroni" (il fattore, un poliziotto, un attivista del fascio, una persona semplicemente "invidiosa", ...).

«E tuttavia – aggiunse un po' accigliato uno dei due capilega – i nostri timori avevano anche un'altra origine. Perché la strada che dovevamo percorrere di notte, per andare e venire dalla casa colonica in cui ci si riuniva, passava inevitabilmente di fianco al nostro camposanto. E sapevamo che di notte gli spiriti dei morti uscivano dalle tombe e vagavano nei dintorni». <sup>13</sup> Per cui i possibili cattivi incontri non riguardavano solo i servi dei padroni ma anche, quel che era peggio, questi spiriti dei morti!...

Poi il capolega si fermò a riflettere, come se qualcosa non gli tornasse. Questa idea degli spiriti dei morti che escono di notte dalle loro tombe a terrorizzare la gente – riemersa improvvisa alla sua mente da un passato ormai remoto sotto lo stimolo delle mie curiose domande – gli appariva ad un tratto assurda, incoerente con la concezione del mondo cui sentiva razionalmente di aderire. Lui, un vecchio dirigente sindacale, un militante comunista, come poteva davvero aver creduto quelle cose? eppure ricordava che sì, anche lui ci aveva creduto. Quella paura anche lui l'aveva condivisa. Ma era chiaro, ora, che trattenendo ciascuna famiglia serrata di notte nella propria casa, quella paura aveva fatto in pratica il gioco dei padroni. Si trattava di questo, dunque! Ed ecco, vidi il volto del capolega rischiararsi: il perché di quella vecchia assurda paura si poteva svelare in una chiave di classe, coerente con i modelli e i valori che avevano dato senso alla sua vita e alla sua acquisita dignità. Tutto tornava: *il terrore che di notte, intorno ai cimiteri, si aggirassero gli spiriti dei morti era stato solo una grande menzogna, inventata e messa in giro dai padroni per meglio controllare i contadini!*

4. Ho riportato qui sopra due differenti "casi" che mi sembrano aprire qualche evidenza empirica per una riflessione sulla tematica che avevo cercato all'inizio di delineare: quella, appunto, dell'esistenza di meccanismi soggettivi tesi a ridurre il peso – di fronte agli altri ma anche dentro di sé – del ricordo (e forse della persistenza) di una propria antica condivisione di credenze che si

---

<sup>13</sup> Per un esame delle varie forme di "ritorno dei morti" nella cultura tradizionale dei mezzadri altotiberini sono da vedere le pp. 167-174 nel classico lavoro di GIUSEPPE NICASI, *Le credenze religiose delle popolazioni rurali dell'alta valle del Tevere*, in «Lares. Bullettino della Società di etnografia italiana», vol. I, fasc. 2-3, 1912, pp. 137-176. Su questa tematica Nicasì conclude appunto: «[...] sono moltissime le località, dove di notte il colono passa con paura; perché sa che in quel punto "ci si vede" o "ci si sente" e gli tornano alla memoria le strane storie che ha sentito raccontare di lamenti misteriosi emessi dal suolo; di scrofe "arrampicantisi" sulle querce; di cani neri apparsi e scomparsi; di fiamme vaganti; di morti risorti [il corsivo è mio, TS]; e di mille altre spaventose fantasticherie». Peraltro, proprio nel corso delle nostre ricerche nell'area montana nursina (si veda il precedente paragrafo 2 e la relativa nota 2), abbiamo potuto rilevare la diffusa credenza nelle "processioni dei morti", che certe notti si vedevano percorrere silenziosamente le strade di campagna: processioni pericolose, che tuttavia non potevano varcare i confini dell'area "protetta" tutt'intorno al paese abitato: quella cioè entro la quale si riuscivano ad udire i rintocchi delle campane della chiesa.

considerano ora del tutto superate, tali ormai da apparire, in qualche modo, vergognose manifestazioni di ingenuità e ignoranza.

Il quadro storico in cui questi casi si inscrivono è evidentemente caratterizzato da assetti sociali in rapido cambiamento, da situazioni, cioè, nelle quali interi stili di vita e di cultura sono venuti disgregandosi insieme ai contesti e alle condizioni di esistenza che ne costituivano il materiale supporto e ne fondavano la logica di senso, mentre nuove modalità di esistenza e di senso dilagano e si vanno affermando sostituendosi al vecchio assetto: un cambiamento così veloce che ne risulta l'obsolescenza di significative configurazioni culturali *nell'arco temporale di una sola generazione*, con il conseguente prodursi di diffusi vissuti di *spaesamento*, in situazioni certamente assai meno disagiate rispetto a quelle precedenti, ma anche marcate da una penosa perdita di comuni e consolidati punti di riferimento.

In siffatte situazioni una parte della popolazione – nelle fasce anziane e/o nelle aree più marginali – si trova a vivere una soggettività in qualche modo incoerente: una soggettività, cioè, modernizzata, almeno in certa misura, sotto l'influsso dei processi di mutamento e delle nuove centrali di egemonia, e spinta comunque verso un rassicurante mimetismo nei confronti del mutato contesto, ma al tempo stesso legata ancora al ricordo della propria passata condivisione di rappresentazioni e concezioni del mondo che la nuova cultura rifiuta e più o meno esplicitamente stigmatizza.

Una soggettività, dunque, in cui convivono orientamenti di opposto segno introiettati in differenti momenti di un'esistenza segnata dai rapidi processi di cambiamento sociale, talché almeno alcune delle impronte di più antica data, più dissonanti rispetto ai nuovi modelli, risultano, nella vita di tutti i giorni, in qualche modo oblite, rimosse, o almeno taciute.

Ma appunto, in seguito a precise e avvertite domande, o a particolari stimoli, sembra che chi vive soggettivamente questo contrasto sia spinto a riconoscerlo e a "interpretarlo", a spiegare e a spiegarsi il perché del "cambiamento", al fine di ridurre nella misura del possibile un latente vissuto di incoerenza fra "il prima" e "il dopo".

I due casi che ho prima riportato mi paiono esempi significativi di due (e assai diverse) direzioni possibili di questo meccanismo interpretativo e "pacificatorio".

Nel primo caso, relativo all'esistenza delle streghe, si dichiara semplicemente la non contraddizione fra le due posizioni. *Il cambiamento culturale viene risolto in un cambiamento oggettivo*: le streghe, *prima*, effettivamente esistevano ed era dunque normale tenerle in conto e temere i loro intrighi, *oggi* invece non esistono più, ed è per questo che la gente ora non ci crede. I giovani le considerano solo stupide fantasie perché loro, i vecchi tempi non li hanno vissuti: loro, quando le streghe esistevano realmente, non erano ancora nati. Il problema si sposta semmai a un altro possibile quesito: perché, se un tempo le streghe c'erano, oggi non ci sono più? In merito, abbiamo visto come venga elaborata una risposta – «adesso ci sono tante medicine...» – in cui

“le medicine” assumono un trasparente valore metaforico: che rinvia alla condizione moderna e alle nuove moderne e più efficaci possibilità, per l’uomo, di scongiurare i rischi che lo circondano.

Più complesso, e forse più interessante, è il secondo caso: una reinterpretazione “laica” delle antiche paure folcloriche relative ai cimiteri, al possibile ritorno notturno dei morti che vi sono sepolti, e ai pericoli insiti nell’incontrarli allora sul proprio cammino. Interessante, perché qui *la fondatezza di queste credenze viene radicalmente negata anche per il passato, anche per quando “ci si credeva”*: “averci creduto” è stato appunto un errore, un grave e dannoso errore di ingenuità. Ma il ragionamento che sta dietro a questa autocritica a posteriori non si limita al semplice riconoscimento di un precedente errore, corretto alla luce di ormai acquisite posizioni “moderne”, a un mero ripensamento rispetto a quanto in passato si è potuto credere. *Questo ragionamento manifesta una specifica linea di modernizzazione della cultura contadina, una concezione della realtà maturata dall’esperienza di oltre mezzo secolo di lotte agrarie, in cui il conflitto sociale si è sempre giocato anche sul terreno delle coscienze: così, i moderni “modelli di classe” vengo messi in campo ribaltandoli all’indietro, semplificando la lunga, complessa e tortuosa storia delle “superstizioni popolari” in un solo quesito di fondo: a chi giovava questa paura?*

Certo, si tratta di due soli casi, raccolti quasi fortuitamente, fuori da ogni intenzionale progetto specifico di ricerca. E tuttavia, mi pare, sono casi abbastanza significativi: sufficientemente significativi, almeno, da giustificare questa breve nota stesa sul filo della memoria e degli appunti di allora, utile forse per aprire una possibile pista di indagine, un possibile tema di riflessione, una possibile suggestione interpretativa.

#### RIASSUNTO – SUMMARY

In questo articolo si cerca di focalizzare alcune modalità di interna elaborazione psico-culturale che nei periodi di rapido cambiamento, come dopo la metà del Novecento, si manifestano negli individui anziani che hanno condiviso, in passato, credenze ritenute in seguito – da loro stessi, in certa misura – come “assurde” e “vergognose”, espressioni di grave arretratezza e oggetto da parte delle generazioni più giovani di esplicita derisione.

Queste elaborazioni, di vario tipo, sembrano cercare una mediazioni “ragionevole” – o, se vogliamo, una interna “pacificazione” – soggettivamente accettabile e logicamente proponibile anche nel dialogo con chi li interroga, fra ciò che appariva “ovvio” in passato e le opposte opinioni oggi dominanti.

Alcune manifestazioni di questi soggettivi meccanismi di *adattamento al “nuovo”* vengono delineate in base a concrete esperienze di ricerca vissute dall’A. in contesti popolari rurali nell’Umbria tra la metà degli anni ’50 e la metà degli anni ’70 del Novecento.

This essay is focused on inner processes of psycho-social elaboration that occur in times of rapid change. In the second half of the 20<sup>th</sup> century, for instance, the elders needed to cope with the changed views on once shared beliefs that had become “absurd” and “shameful”. They had come to be seen – to a certain extent, by the elder themselves- as manifestations of a deep backwardness, and the younger generations explicitly mocked them.

These various kinds of psycho-social elaboration seem to be geared at finding “reasonable” mediations – or, if you will, an inner “appeasement” – that satisfy the subject and may be logically conveyed in the context of dialogues on beliefs that once were “obvious” and that today are generally opposed.

By making reference to concrete research experiences carried out from the mid-Fifties to the mid-Seventies in Umbria’s rural and popular contexts, we delineate some manifestations of such subjective processes of *adaptation to the “new”*.