

RIFLESSIONI INTORNO A UNA IEROFANIA E A MEMORIE DI PATRONATO

di Vittorio Dini

Molti luoghi, che conservano quasi intatti i segni di un simbolico magico-religioso arcaico, non sono in grado, anche per nostra incapacità di lettura e di corretta decodifica, di offrire il messaggio più profondo di quella culturalità della terra, delle acque, del buio labirintico, della caverna, giunta d'altronde fino a noi e alla nostra modalità di pensiero in termini abbastanza ambigui. Intendo riferirmi a tutti quei dati-documenti, di cui percepiamo il valore segnico, ma dei quali non riusciamo a decodificare chiaramente le voci lontane, in quanto l'antico messaggio è venuto a occultarsi per inevitabili sovrapposizioni, rigetti e sostituzioni.

La ricerca, che da molti anni conduco in zone limitrofe a quelle della Toscana, mi induce a utilizzare, in occasione della raccolta dei dati, una metodologia globalistica, in grado di tener conto dell'apporto di diverse discipline e in particolare di uno studio comparato fra la memoria storica (scritta e orale), l'atteggiamento (individuale e di gruppo) di fronte a un segno e l'immaginario collettivo. Infatti il riferimento alle valenze, componenti l'immaginario di base intorno a cui si riconoscono alcune persone (esposte al medesimo processo di inculturazione) può consentire di avviare un quadro cognitivo molto esteso nel tempo; la focalizzazione dei sistemi di sicurezza e di dipendenza, presenti ancora in alcune fasce generazionali (specialmente di origine agropastorale), permette di avviare lo smontaggio e la successiva ricodifica di tematiche cognitive di carattere esistenziale. Dal modo con cui avviene la ricostruzione dei sistemi di relazione fra vita materiale e architetture del simbolico, sarà possibile fare emergere gli indicatori fissi di soluzione dei bisogni magico-religiosi e del loro grado di credibilità¹.

Tali riflessioni nascono dagli studi di contesti simili ma comunque diversi; la mia presenza alle grotte di Blera ebbe luogo, purtroppo, per breve tempo, mentre parziale fu l'analisi degli elementi documentari emersi intorno alla ricostruzione della vita del santo patrono, del suo ritiro nella grotta di Norchia (prima dell'imminente morte), dei miracoli, della devozione popolare nella sua processualità storico-antropologica. Nonostante il lavoro di ricerca e di analisi documentaria finora effettuato nei diversi contesti disciplinari, emerge la necessità di leggere anche con altre griglie il dato posto sotto osservazione (visite pastorali, atti notarili, carte di famiglie gentilizie, ecc.), di approfondire (utilizzando livelli socioantropologici) gli studi sulla iconografia (anche popolare), sui diversi culti (delle pietre, delle rocce, dei boschi, delle sorgenti, dei pozzi, delle caverne, dei labirinti, ecc.) e i loro collegamenti (area toscolaziale, umbra e appenninica) nonché una più allargata rilettura del culto garganico e della devozione mariana nell'Italia centrale. Torna perciò a ripetersi il mio suggerimento per costruire interdisciplinarmente un progetto globale (a medio o lungo termine) con il fine di individuare per ogni specifico settore i possibili modi di intervento; a mezzo di un costrutto (anche grafico) potranno essere fissati tutti i temi dalla culturalità e come i diversi contenuti trattano dei luoghi sacri fondamentali (Blera, Norchia) e di quelli posti in aree vicine; in tale contesto assumeranno molto valore gli atteggiamenti (anche extra-canonici) espressi dalla memoria collettiva e individuale (rituali, cinesica e oralità votiva, forme di pellegrinaggio, modalità terapeutiche durante la permanenza nel luogo sacro e sui percorsi del ritorno). Obbligato anche un rilevamento cartografico e toponomastico delle zone di culto

(comprese le aree idro-orografiche) anche per la individuazione degli insediamenti neolitici fino alle loro presenze votive (insieme a quelle etrusche, romane, longobarde) nello stesso luogo sacro, considerando le ubicazioni del materiale raccolto e/o provvedendo a ulteriori sondaggi del terreno. Altri indicatori potranno emergere dalle fonti orali dei devoti di oggi, la cui storia devozionale e culturale richiede di essere ricostruita anche nei rapporti di dipendenza e nella soluzione magico-miracolosa dei bisogni.

Il procedimento sopra accennato ha consentito di individuare nella Toscana delle valli dell'Arno e del Tevere fino alla catena appenninica la persistenza di una culturalità millenaria che tuttora emerge dagli atteggiamenti devozionali in quello stesso luogo sacro ove gli uomini del neolitico consegnavano alla divinità del posto le loro modeste offerte di pietra lavorata. Un'attenta analisi dei dati raccolti e dei segni, apparentemente occultati in uno stesso luogo e nella medesima tradizione orale, ha condotto a comprendere come le figure protettrici della cristianità e tuttora venerate non fossero altro che figure sovrapposte alle precedenti divinità onde mantenere a una società agropastorale le stesse catene rassicurative e i sistemi simbolici di sicurezza, storicamente adottati per la risoluzione esistenziale. Numerose nell'area toscana le stipi votive, i segni del racconto orale e la toponomastica che hanno assegnato validità arcaica alle ipotesi di rilevamento².

Pietre, rocce, caverne, pozzi, sorgenti, corsi d'acqua, cunicoli, sono gli indicatori (fra loro sovente correlati) più evidenti di un messaggio culturale, anche se non sempre è presente l'elemento iconografico (descrittivo delle valenze protettive e miracolose), espresso da una scultura, da un grafito, da un affresco oppure da una

semplice pietra che ha assunto naturalmente (spesso per effetti climatici e atmosferici) forme caratteristiche. Certamente non tutte le acque, né tutte le rocce possiedono le stesse proprietà terapeutiche e miracolistiche. Una sorgente, un albero, una roccia entrano nella storia della mentalità di un gruppo e nella dimensione simbolica del sacro in quanto manifestano forze eccezionali, cioè punti di elevato riferimento collettivo, dotati di sicurezza, indispensabili alla psicoeconomia del gruppo. I sistemi di protezione e assicurazione risultano (in ogni cultura, di avere attraversato quasi indenni e per millenni il simbolico di tutti i popoli, mantenendo spesso intatte, in quanto integrati in uno spazio «sentito» come speciale, le ierofanie primordiali. Gli oggetti, diventando significazioni di una realtà trascendente, perdono infatti le loro delimitazioni materiali per integrarsi in un vero e proprio sistema simbolico (codice di gruppo); i simboli accettati servono alla costruzione di un cosmo ridotto (comunque ritenuto universale) che sanziona le tappe cicliche di quella data comunità durante le stagioni, il quotidiano collettivo e individuale nel rapporto fra status-ruolo e esercizio del potere.

Il processo delle manifestazioni sacrali abbisogna (per la sua validità nel tempo) di una persistenza del segno, che dovrà continuare a significare in quel dato luogo e nel tempo l'idea del sacro e denotare che certe aspettative di protezione-rassicurazione non saranno deluse. Per questo diventa indispensabile raccogliere, fin quando la tradizione delle fonti orali continua a trasmettere alcuni indicatori simbolici, i segni (spesso apparentemente inutili) della rete magico-religiosa del gruppo, delle cose e degli avvenimenti mai scritti che in maniera sottile appartengono al sistema di assicurazione-dipendenza. I luoghi hanno voci che la memoria agropastorale riuscirà a conservare ancora per qualche anno, poi i segni saranno quasi del tutto cancellati per la prepotenza di nuovi atteggiamenti culturali. La fiducia nella efficacia dei segni può essere modificata, rinforzata o indebolita, dall'attendibilità del segno stesso, tuttavia certe espressioni possono mantenersi

inalterate e richiamare intensa devozione, offrendo resistenza al rigetto anche quando i segni, non più attendibili a livello della nuova cultura e dei nuovi bisogni, sono mantenuti come legame indissolubile con la memoria storica del gruppo. Si tratta anche di un tentativo (prima che il luogo diven-

ti un elemento museale) di opposizione alla deculturazione totale del gruppo (tramite alcune fasce generazionali) affrontato non tanto come coscienza-conoscenza delle proprie radici simboliche ma come soluzione consuetudinaria dei problemi di carattere esistenziale e di assicurazione³.



Grotta di S. Vivenzio: percorso di risalita

NOTE

1) Per la disamina di una simile metodologia della ricerca sul campo, cfr. V. DINI, *Il potere delle antiche madri, fecondità e culti delle acque nella cultura toscana*, Torino 1980; V. DINI, L. SONNI, *Volksglaube in der Toskana. Vorstellungswelt und Realität in der agropastoralen Kultur*, Pfaffenweiler 1988.

2) Particolarmente emblematica è la recente verifica sull'area devozionale della Madonna del

Parto di Monterchi (Arezzo), affrescata da Piero della Francesca, circa la continuità sacrale del luogo, cfr. V. DINI, L. SONNI, *La Madonna del Parto. Immaginario e realtà in una cultura agropastorale*, Roma 1985.

3) AA.VV., *Luoghi e voci della memoria collettiva. Per un archivio dei saperi e dei vissuti della cultura valteriberina toscana*, Istituto di studi e ricerche della civiltà appenninica, Sestino 1990.