

Nel vuoto. Riti della memoria e culti alle anime del Purgatorio a Napoli

di *Stefano De Matteis*

I colpi si ripetono con un ritmo che sembra costruito, tanto sono precisi. Li accompagna una voce, tra il lamento e la nenia. Li seguo, mi faccio guidare dal loro richiamo e mi avvicinano. Sempre di più. Provengono dall'ultima stanza in fondo, la più piccola. Procedo in quella direzione. Il silenzio è assoluto tranne per i colpi e la voce. Sbircio da fuori. Si distingue chiaramente un gruppo di donne. Sono tutte in cerchio, quasi a racchiudere quella che è in centro davanti alla parete. Due più giovani, sulla trentina, e tre appena oltre i cinquanta. Almeno questa è l'impressione. Supero la soglia. E sono dietro di loro. Quella in centro sembra un po' più anziana. Almeno vista da dietro. Batte con il palmo della mano destra sul muro. Ripete i colpi con un'impressionante perfezione ritmica. E solo ora capisco le parole di quell'invocazione: «Aiutami», ripetuta ininterrottamente, senza soste.

La tensione è forte. Le donne sono costernate e partecipi. Si lanciano occhiate di sottocchi, scambiando segni di intesa. Si accorgono della mia presenza e si voltano a guardarmi. Una prima volta tutte assieme sorprese dal mio arrivo e poi un po' a turno, casualmente, per sottolineare la mia estraneità a quanto sta avvenendo. Ognuna mi vuole comunicare un messaggio diverso. Da «che ci fai qui» a «stai ancora qui», «perché non te ne vai...». Tanto che alla fine la sensazione di essere inopportuno vince sulla mia enorme curiosità e sulla necessità di aggiornare le mie ricerche. Desisto e pian piano mi allontanano. Esco. Ma resto nelle vicinanze per rubare qualche frase, per cercare di cogliere qualche parola. Per capire qualcosa.

Stop. Altro luogo, altra scena.

Nel grande camerone completamente spoglio si vedono solo le sagome di alcune donne. Stanno in piedi, ferme in punti diversi. Chi vicino

a una parete, chi nei pressi di un angolo. Faccio un giro cercando di non fare rumore, nel silenzio generale. Molto lentamente mi dirigo verso quella nell'angolo. Mi fermo a distanza di sicurezza per non disturbarla. Muove la testa e le labbra come se parlasse sottovoce. Faccio un altro passo. Mi vede e stringe gli occhi come per salutarmi. Si sposta leggermente per farmi spazio.

Dopo un po' apre la borsa e ne trae un fazzoletto. Perfettamente stirato. Lo apre di qualche piega e lo appoggia in un punto preciso della parete. Lo tiene fermo lì, lo sposta leggermente, allarga di poco lo spazio del contatto. Il tutto per qualche minuto. Poi lo mette in tasca. Porta la mano allo stesso punto, lo tocca e guida le dita alle labbra per un bacio silenzioso. Mi saluta con un cenno della testa e si allontana.

Quelle che ho appena raccontato sono due azioni rituali, simili ma diverse. Che vanno inserite nella stessa cornice. Il riferimento è al culto delle anime del Purgatorio. O, meglio, a quello che ne resta, o alla sua evoluzione (o, se si vuole, involuzione) ultima.

Credo sia indispensabile, per inquadrare e spiegare le azioni cui ho fatto riferimento con due esempi tratti dal mio recente diario etnografico, offrire dei brevi cenni sulle linee principali del culto.

Per più tempo e in varie riprese mi sono occupato della declinazione napoletana dei culti relativi alle anime del Purgatorio che hanno uno spettro ampio ed esteso all'Europa e al Mediterraneo.¹

Il culto partenopeo vive di luoghi e di materia prima scelta e selezionata localmente. E questi alimentano e supportano un immaginario tanto individuale quanto collettivo. Ipogei di numerose chiese e il Camposanto delle Fontanelle ne sono stati per anni i luoghi privilegiati. Si tratta di spazi dove erano stati raccolti i resti anonimi rinvenuti in aree e zone della città, i cui teschi venivano utilizzati come la rappresentazione terrena e tangibile di anime che la *pietas* devozionale collocava in Purgatorio a causa della 'cattiva' morte che aveva tolto loro nome e identità.

¹ Ho trattato ampiamente della storia del culto alle anime del Purgatorio, a partire da una prima indagine intitolata *Antropologia storica e simbologia religiosa: il culto delle anime del Purgatorio a Napoli*, in S. De Matteis, M. Niola, *Antropologia delle anime in pena. Il resto della storia: un culto del Purgatorio*, fotografie di A. Biasiucci, Argo, Lecce 1993, pp. 19-84; poi in *Mezzogiorno di fede. Il rito tra esperienza, memoria e storia*, D'Auria, Napoli 2013. Per i riferimenti europei rimando alle bibliografie raccolte nei volumi citati.

Il rito consisteva nell'*adozione* dei teschi da parte dei fedeli. Con tutte le implicazioni familiari e sociali che il termine comporta.

Ma va subito detto che il cranio, il teschio anonimo, si fa calamita di una polifonia di significati che, visti in azione, rappresentano essi stessi gli elementi che diversificano e separano, trasferiscono o accomunano, calamitano campi di esperienza che dalla vita quotidiana conducono al rito e da questo si reinseriscono, rimandano e ritornano nelle consuetudini giornaliere.

Il teschio diventa il riferimento primo che connette il fedele, la sua esperienza personale con l'aldilà. E questo seguendo più l'interpretazione di Turner che quella di Lévi-Strauss:

Lévi-Strauss ha perfettamente ragione nel sottolineare che *la pensée sauvage* contiene proprietà, quali le omologie, le opposizioni, le correlazioni e le trasformazioni, che caratterizzano il pensiero più elaborato. Nel caso degli Ndembu, tuttavia, i simboli che essi impiegano indicano che queste proprietà *sono avvolte in un involucro modellato dalla loro esperienza di vita*.²

Anche nel nostro caso – forse dovremmo dire soprattutto nel nostro caso – e per le ragioni che analizzeremo,

i simboli e i loro rapporti [...] sono anche [...] un complesso di strumenti evocatori destinati a suscitare, incanalare e addomesticare emozioni violente, come l'odio, la paura, l'amore, il dolore [...] *ogni elemento simbolico è in rapporto a qualche elemento empirico dell'esperienza*.³

Insisto sul dato empirico perché il tutto si svolge in maniera concreta e materiale: il teschio è il primo elemento che viene sottoposto alla manualità rituale. Che implica lo scambio, la relazione tra quell'atto e

² V. Turner, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 66 [corsivo mio] [ed. orig. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Aldine, Chicago 1969]. Per l'inquadramento generale dei riferimenti teorici tra Lévi-Strauss e Turner rimando al mio *Echi lontani, incerte presenze. Victor Turner e le questioni dell'antropologia contemporanea*, Montefeltro, Urbino 1995, in particolare pp. 142 e ss.

³ V. Turner, *Il processo rituale* cit., p. 67 [corsivo mio].

quell'oggetto, e l'esperienza condivisa che si costruisce in quel luogo e la storia personale.

Ma stringiamo il *focus* sulle azioni rituali. Il rito aveva la sua centralità nel lavoro con i teschi. Il lunedì, il giorno dedicato alle anime del Purgatorio, numerosi gruppi di donne si recavano negli ipogei a portare sollievo ai loro protetti. La diffusione devozionale era capillare. La scelta di dedicarsi alle anime poteva essere 'spontanea', nel senso che spinte dalla personale volontà devozionale, dettata ovviamente dalle coordinate culturali locali, alcune donne facevano il voto di «curare» un'anima e quindi si recavano negli ipogei dove, con l'aiuto della o del custode, sceglievano un'anima dai cumuli dei teschi lì depositati; oppure era stata l'anima a sceglierle: le aveva *chiamate*, nel più tradizionale dei modi della comunicazione folclorica, venendo loro in sogno e formulando una richiesta d'aiuto.

In entrambi i casi l'obiettivo era quello di dare cure, attenzioni, ristoro alle pene del Purgatorio, a cominciare con la minuziosa pulizia del teschio, e con l'offrire poi lumini, preghiere e messe in suffragio.

Il rito in sé e la comunicazione con il mondo dell'aldilà seguiva una linea essenzialmente matrilineare: mamme con figlie, nonne o zie con le nipotine, svolgevano intensamente la loro pedagogia rituale: in quanto educavano, facevano prendere confidenza, 'spratichivano' le future devote alla prassi rituale; facevano acquistare confidenza alle più giovani ricorrendo all'esercizio imitativo o guidandole nelle varie azioni prestabilite.

Nel mondo popolare del sottoproletariato campano, questo culto 'femminile' delle anime del Purgatorio viaggiava in parallelo e si intrecciava per linea parentale con il culto virilocale del grande pellegrinaggio alla Madonna dell'Arco, di cui accenneremo più avanti.⁴

A partire da questi primi dati materiali e concreti, potremmo in-

⁴ Sulla devozione a Madonna dell'Arco e sul relativo pellegrinaggio, rimando al mio *La madonna degli esclusi. Un'indagine su una cultura locale a partire dagli aspetti rappresentativi e performativi di un'azione rituale*, D'Auria, Napoli 2011. Sull'intreccio tra i due rituali rimando alla conferenza tenuta al *Columbia Seminar in Modern Italian Studies*, Italian Academy for Advanced Studies in America – Columbia University nell'ottobre 2015: *From the Anonymous Skulls to the Collective Trance. Ritual Representation in the Neapolitan Underclass*, ora pubblicato in «Illuminazioni», 48 (aprile-giugno 2019), pp. 277-306.

trovare la prima riflessione generale sul rito, definendolo come una *ortoprassi* a disposizione del devoto (da *orto*, dal greco ὀρθός, che significa genericamente «retto, diritto», ma utilizzato qui nell'accezione di «giusto, esatto, corretto, conforme alla regola o alla norma»; e *prassi*, dal greco πράξις, «azione, modo di agire», derivato di πράσσω «fare»).

Il rito come *ortoprassi* serve a offrire gli strumenti giusti, le procedure adeguate, le pratiche già selezionate dalla tradizione e necessarie per compiere concretamente l'atto (devoto, sacro o religioso) che si vuole realizzare. Tutte le persone che in passato ho potuto vedere in azione *disponevano di questo sistema, sapevano come comportarsi ed erano pratiche del meccanismo*.

Ciò crea un sistema di comunicazione culturale e operativo attraverso le generazioni che, nell'atto stesso in cui si compie, permette di operare con la storia e con gli eventi, in modo da trasferire sul piano umano e alla portata di tutti storie lontane e a volte dolorose, di trasformare in esperienza concreta la storia e di costruire e ricostruire la memoria.

Ed è proprio questo che ci porta a sottolineare una questione che è ancora più importante: la funzione centrale del training rituale. Quella che abbiamo chiamato *ortoprassi*, che molte devote hanno ricevuto dalle mamme, dalle zie e dalle nonne come base elementare della pedagogia rituale, aveva una doppia funzione: *mantenendo viva la pratica si procedeva a salvaguardarne anche la memoria*. Infatti è la pratica del rito che permette alla memoria di persistere: non si può parlare di memoria rituale lì dove il rito manuale è cancellato o inesistente. La memoria rituale esiste perché c'è il rito, anche se a praticarlo è rimasto un solo rappresentante di quella particolare manualità.

Per un verso l'esperienza individuale si fa spazio e si afferma nella relazione con i simboli (i teschi come rappresentanza delle anime *del* Purgatorio), che permettono e facilitano la comunicazione con l'aldilà (e con le anime *in* Purgatorio). E qui, gesto e parola si confondono nella pratica rituale, nell'*ortoprassi* del meccanismo che, in sintesi, ha un unico obiettivo: stabilire una reciprocità di risarcimenti.

Per un altro verso il tutto si regge comunque sulla comunicazione, sull'affermazione e sull'efficacia della tradizione che conferma la propria funzione di collante perché si consolidi la memoria 'storica'. Diventa qui utile richiamare Carlo Severi per l'analogia con i temi che stiamo trattando: «La memoria rituale, dunque, interpreta l'esperienza

privata riferendola alla memoria del gruppo, e così conserva le tracce di ciò che il mito non registra».⁵

Anche nel nostro caso la preghiera, la pulizia e le ripetute procedure manuali realizzate con il teschio non spiegano il passato, ma restano «invece legati al presente, all'*hic et nunc* dell'azione rituale».⁶

A questo punto credo che, con le dovute differenze e approssimazioni, possiamo applicare – o forse sarebbe meglio dire adattare – anche al nostro rituale le conclusioni che Severi trae dalla tradizione sciamanica amerindiana in merito alla funzione dell'esperienza e della memoria nell'analisi del rito, in quanto si tratta di una ritualità che mira,

più che alla ripetizione di uno schema originario, all'elaborazione di una memoria. Una memoria che solo l'azione rituale [...] sembra capace di preservare. Memoria che chiameremo dunque *rituale*: non soltanto perché si affida più che al contenuto di una narrazione, alla forma imposta, alla sua enunciazione. Ma anche perché, nel preservare, attualizzato nella follia di oggi, il ricordo di un passato doloroso, rinnova anche ciclicamente l'illusione di una vittoria futura.⁷

E qui sono tanti gli adattamenti e i riferimenti che si possono fare al nostro caso: si sceglie per esempio un teschio in sostituzione di un parente, marito o fratello scomparso (numerosi i casi per i dispersi della Seconda guerra mondiale), o genericamente per quei casi di cattiva morte, o per 'sostituire' coloro di cui si sono perse le tracce per migrazioni o spostamenti forzati o con la volontà di riconoscere in quel resto umano scelto in un ipogeo un parente seppellito altrove... è così che si concretizza il riconoscimento e la familiarizzazione, che porta ad adattare epoche e storie anche lontane a esperienze personali, locali e collettive. Il tutto rende concreta la vittoria dell'adozione e la possibilità di una 'nuova' familiarizzazione sull'anonimato, sulle angosce, sulle disperazioni.

Come secondo dato, c'è un'altra cosa che va sottolineata. I sogni, oltre alla funzione di *chiamata*, servivano per istituire una comunicazione

⁵ C. Severi, *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 19.

⁶ Ivi, p. 37.

⁷ Ivi, pp. 42-43.

continua tra i vivi e i morti. Per esempio, tramite essi l'anima «anoma» e sconosciuta poteva rendere nota la propria identità, poteva dare informazioni di altri morti o fornire identificazioni, indicazioni, consigli e suggerimenti. Tutte queste informazioni erano date individualmente, cioè fornite in sogno alla singola devota che aveva adottato quel particolare teschio. Solo che quando il lunedì la fedele si recava a trovare il 'suo' teschio nel sito prescelto, avviava una pratica di socializzazione di tutte le notizie che aveva ricevuto in sogno. In realtà questi luoghi cimiteriali si trasformavano in un'ampia e variegata *comunità narrativa* dove si diffondevano e si condividevano le 'ultime' notizie e, tramite queste, prendevano corpo quell'ampia quantità di storie, fatti e avvenimenti che avevano a che vedere con l'aldilà.

In questi due elementi possiamo individuare la sostanza del concetto di tradizione: si realizza la comunicazione di una *cosa*, che per compiersi deve avere a disposizione tanto *un luogo* quanto *un'occasione*. Se non ci sono queste condizioni, *la tradizione scompare insieme alle persone*. Il rito, cioè, si afferma nella possibilità *pratica e concreta* di operare il 'lavoro' e nella possibilità di *passare di mano in mano*, nel senso di comunicare quest'esperienza a qualcun altro seguendo così un tracciato prestabilito.

Il rito risulta quindi essere doppiamente intrecciato all'esperienza e alla biografia individuale, ma anche al lavoro artigianale e alla pratica manuale: per funzionare ci deve essere tanto *chi sa* quanto un luogo adatto, *dove si può*. E l'uno non può esistere senza l'altro.

Finché è stato possibile praticare il culto, e i luoghi erano agibili, chi aveva *esperienza personale* e *sapere acquisito* comunicava agli altri questa *memoria* e la *diffondeva*, la *condivideva* in modo che diventasse *una memoria condivisa*: si cominciava dai consanguinei più stretti e diretti, quasi sempre le figlie, ma la si offriva anche alla collettività dei fedeli. Infatti «come pratica sociale, la memoria è [...] una pratica comunicativa; in questo senso la narrazione della memoria è sempre collettiva».⁸

E proprio questo ci conduce all'ultima questione, non certo di minore importanza. In realtà, tutte le volte che mi sono trovato a lavorare su questi temi (affrontando questioni di identità locale, rappresentazio-

⁸ J. Fabian, *Memory Against Culture. Arguments and Reminders*, Duke University Press, Durham and London 2007, p. 93.

ne culturale, scambi simbolici, sistemi rituali e pratiche rappresentative), in particolare in ambito di culture popolari, ho sempre cercato di dimostrare come tradizione e memoria siano qualcosa di assolutamente *indisciplinato*: nel senso che la tradizione si afferma principalmente per negazione e dove la nuova riconfigurazione ha la funzione di rigenerare il passato. Si tratta di svolte, di cambiamenti, di capovolgimenti, di fusioni: tutte occasioni che riscrivono la storia, fuoriescono dai suoi binari abituali, invertono il corso delle produzioni normalizzate.

Tutto questo segue, inoltre, una linea assolutamente *popolare*, cioè di un qualcosa che è *pubblico* e *separato* nello stesso tempo, in quanto

il popolare, anche se pubblico nel senso di non privato, non è pubblico se con pubblico si intende ufficiale. La memoria popolare è popolare finché non viene raccolta, canonizzata o promossa da istituzioni o entità politiche.⁹

Da questo punto di vista, la memoria relativa ai culti delle anime del Purgatorio, pur essendo popolare, è stata ignorata per gran parte della sua storia. Non solo dagli studiosi, ma dalla Chiesa stessa che ha lasciato correre almeno fino al 1969, quando cioè ha deciso che i culti andavano vietati in quanto pratiche «arbitrarie, superstiziose e pertanto inammissibili». Trattandosi quindi di manifestazioni «indebite di culto», il Tribunale ecclesiastico della causa dei santi di Napoli con il decreto del 26 luglio 1969 stabilisce che «i resti umani che [siano] visibili sia pure dietro vetro siano rimossi e debitamente inumati».¹⁰

E qui si apre l'aspetto conflittuale: i fedeli si sono da subito opposti alla chiusura dei siti e sono riusciti a perpetuare le pratiche rituali, almeno fino al terremoto del 1980, quando una ragione superiore – e forse un pericolo reale – ne ha determinato la chiusura.

Da questa data in poi in alcuni luoghi è stato posto il divieto di culto, come per esempio alla chiesa di Santa Maria del Purgatorio ad Arco e al Camposanto delle Fontanelle. In altri, invece, si è creata una situazione altalenante di aperture e chiusure «a singhiozzo»: come è av-

⁹ Ivi, p. 104.

¹⁰ Ho pubblicato il decreto per intero in S. De Matteis, M. Niola, *Antropologia delle anime in pena* cit., pp. 138-39.

venuto alla basilica di San Pietro ad Aram e alla chiesa dei Santi Cosma e Damiano di Secondigliano, alle porte della città.

Rispetto al culto, si sono venute a delineare due storie completamente diverse. La Pia Associazione denominata Congrega e Chiesa del Purgatorio ad Arco da quegli anni ha fermato ogni pratica di culto, fino a riaprire con il nuovo secolo in forme come vedremo del tutto diverse; quasi lo stesso è avvenuto al Camposanto delle Fontanelle.

Questa interruzione ha permesso alle istituzioni – private nel primo caso o ecclesiastiche nel secondo – di raggiungere, forse in modo del tutto involontario, il risultato sperato: quello di cancellare un culto ritenuto inammissibile nella modernità, ma di cui sarebbe stato possibile utilizzare il racconto magico, misterico e folclorico finalizzandolo a fini turistici, così come accadrà.

È indubbio che il rito s'interrompe quando non c'è più disponibilità di azione, ma questo dato va tradotto nei suoi termini concreti: se il luogo di culto resta chiuso ed è inaccessibile ai fedeli per un lungo periodo, questo interrompe la linea di continuità *comunicativa* tra le generazioni, in quanto le persone non hanno più la possibilità di praticare il rito, né di insegnarlo e di renderlo attivo per gli altri. Nei casi ai quali ci stiamo riferendo, alla riapertura ufficiale avvenuta molti anni dopo, quel filo della comunicazione tradizionale era stato oramai completamente troncato: ammesso che quei devoti fossero ancora vivi, non hanno avuto la disponibilità dei luoghi e le occasioni di mettere in atto la pratica rituale e di comunicarla. Quelle persone non solo non hanno potuto *esercitare* il rito, ma non hanno potuto neanche *insegnare, tramandare, riprodurre* le tecniche di base del meccanismo rituale.

Nei decenni che hanno scandito la mia indagine è stata di fatto cancellata la possibilità di comunicare il rito e la sua memoria da una generazione all'altra. Anche perché parliamo di un rito 'giovane', nel senso che, nella forma definitiva, non possiamo assegnargli con certezza nemmeno cento anni di vita; parliamo di un rito che si innesta sull'esperienza personale di un gruppo specifico e limitato.

Cosa è sopravvissuto dunque in questi due luoghi? In estrema sintesi, possiamo dire che sono stati sostanzialmente «musealizzati».

L'ostacolare, l'impedire e il vietare ogni pratica rituale ha inevitabilmente portato al venir meno del rito. Le lunghe chiusure, l'inagibilità dei luoghi, le ristrutturazioni, i cambiamenti spaziali e ornamentali:

tutto questo ha senz'altro contribuito alla trasformazione ma, soprattutto, sono stati determinanti i cambiamenti materiali dei luoghi stessi; chi ha visto l'ipogeo di Santa Maria del Purgatorio fino agli anni ottanta non si raccapezza in una situazione completamente pulita e profilattizzata così come si presenta con il nuovo secolo alla riapertura, che è poi l'ambiente come lo si può vedere oggi.

Con l'affermarsi del racconto folclorico purgatoriale e del localismo del *very characteristic*, che le guide propinano ripetutamente ai visitatori, il rituale è diventato *il principale interdetto* di questi luoghi. Nessuna manualità, nessuna ortoprassi, nessuna lucidatura né pulizia dei teschi.

Tutto questo ha subito la scure della Chiesa e quella dei gestori locali dei luoghi (pubblici, privati o ecclesiastici che siano).

La contemporaneità chiede una profilassi del tutto diversa: biglietti per gruppi organizzati, il divieto assoluto di ingressi singoli, le voci anonime delle guide che raccontano la ridondanza del culto e mostrano le 'stranezze' del folclore locale: dalle grazie di Lucia per i fidanzamenti, matrimoni e figli all'eccezionale teschio che suda, alla costruzione e al sostegno di una leggenda estrosa e astrusa per mostrare, alla fine, di che materia è fatto un astratto popolo napoletano.

Se *il rituale è diventato il principale interdetto* di questi luoghi, cosa resta oggi oltre alle rappresentazioni un po' sfocate e troppo musealizzate? Nulla. O meglio, se prendiamo il caso del rione Sanità e del Camposanto delle Fontanelle ci troviamo attualmente a fare i conti con un cambiamento che mai si era visto prima: la strutturazione di quello che viene chiamato *il miglio sacro*, che dalle catacombe di San Gennaro a Capodimonte scende fino a San Gaudioso passando per le Fontanelle. Sull'appetibilissimo sito web, impera lo slogan «teniamo in vita il passato» e si incentivano visite guidate la cui ricaduta viene individuata esclusivamente nel turismo (ospitalità, B&B...).

Sia a Santa Maria del Purgatorio, sia alle Fontanelle mi sono mescolato ai gruppi organizzati, seguendo le visite da spettatore anonimo in più occasioni.

Entrambi offrono un servizio ineccepibile per organizzazione e puntualità. E, da ambo le parti, non si è mancato di sottolineare che il culto sotterraneamente vive. Gli *ex voto* a Lucia, nella chiesa dei Tribunali, qualcuno riesce ancora a portarli e a lasciarli davanti al suo altarinio (come «quelle fedine di fidanzamento, per esempio, che sono comparse

a nostra insaputa»). Il tutto espresso con un ragionamento che muove nell'ambito del folklore locale e mira anche a dimostrare che il popolo napoletano, in fondo in fondo – ma poi neanche tanto in fondo –, crede ancora a queste cose. E, naturalmente, lo stesso vale per numerosi teschi delle Fontanelle. Solo che qui essendo a libero accesso si assiste a una maggiore 'decadenza': una volta che viene a mancare il controllo popolare dettato dalla devozione e dalle sue regole rituali collettive e condivise, ecco che si lasciano monetine (come alla fontana di Trevi?) sui teschi o biglietti di autobus, e c'è perfino qualche burlone che infila una sigaretta tra i denti dei crani. Ma tutto questo è possibile perché del rito non c'è più alcuna traccia.

E negli altri due luoghi? A San Pietro ad Aram e a San Cosma e Damiano?

Si tratta dei due luoghi più combattivi nei confronti dell'ordine di chiusura. Nel primo, la custode dell'epoca aveva provveduto a coprire l'esposizione dei teschi con compensati (segretamente rimovibili a richiesta) in modo che i resti umani non fossero a vista. Nel secondo c'è stato un vero e proprio 'sciopero' dei fedeli contro la sepoltura forzata.¹¹

Tutta questa attività ha comunque impedito la chiusura per lunghi periodi e, benché non abbia evitato l'interruzione delle pratiche rituali, ha comunque mantenuto la comunicazione orale e la narrazione delle storie, che hanno avuto a loro volta un effetto importante e una ricaduta significativa sulla continuità del sapere rituale e culturale. E ciò ci ha permesso l'ulteriore verifica di un'altra delle caratteristiche della memoria popolare:

la memoria popolare [...] è estroversa, indisciplinata, strana, e anche indiscreta; la memoria popolare può essere «lunga» ancorché il suo discorso e le pratiche sono fugaci.¹²

Frequentare entrambi i luoghi significava essere messi a confronto continuamente con la loro storia: c'è chi racconta, chi spiega, chi ti fa

¹¹ Rimandiamo all'indagine più recente ed esaustiva su questi temi, presente in U. Van Løyen, *Neaples Unterwelt. Über die Möglichkeit einer Stadt*, Matthes & Seitz, Berlin 2018.

¹² J. Fabian, *Memory Against Culture* cit., p. 105.

‘vedere’ mostrandoti concretamente come erano disposti i teschi fino a quando non vennero messi sotto vetro, dopo il tentativo – fallito – di interrarli.

«Una volta non era così», mi dice la signora G. L’ho vista intenta a pregare in vari punti della cripta, e l’ho seguita a distanza nel suo tracciato.

Tutti i teschi stavano per terra lungo tutte le pareti del cimitero. Erano una folla. C’erano appena dei corridoi stretti stretti per camminare. E poi a terra era tutto coperto di cera, si scivolava e si cadeva. Poi negli anni settanta la cripta è stata chiusa per un sacco di tempo per lavori e quando l’hanno riaperta non c’era più niente perché avevano fatto come qua, venite a vedere.

Mi conduce giù in fondo, nell’ultima grande stanza dove sulla sinistra c’è un’intera parete di marmo che nasconde i teschi. La parete è piena di scritte, immaginette e fotografie di defunti, ma anche di fiori di plastica posti a fasci davanti al tumulo o fermati singolarmente a ogni appiglio o impurità del marmo poroso, allo stesso modo dei rosari che pendono da ogni chiodo, da ogni cavo elettrico, da ogni interruttore.

Mia madre è sempre stata una fedele delle anime del Purgatorio, tanto che le conosce una per una. È con lei che ci sono venuta le prime volte. Poi ho imparato. Vi stavo dicendo che quando poi fu riaperto ci fu come una rivolta: tutti i fedeli andarono a parlare col parroco e gli chiesero di mettere di nuovo i teschi a vista. Ma non era possibile perché lui ci aveva il divieto da parte della Chiesa. Disse: «Se li lascio liberi, voi cominciate un’altra volta a lisciarli e a lucidarli, a pregarli e adorarli e questo per la Chiesa non è possibile, è proprio sbagliato. Vanno trattati come morti in mezzo agli altri morti». Non fu una situazione facile, ma comunque si misero tutti d’accordo per una concessione: in due punti si apriva come se fossero delle finestre, in modo che si potevano vedere, tra chi stava dentro e chi stava fuori. E così fecero.

Infatti ci sono due punti, nel primo e nel secondo stanzone, in cui gli ossari sono aperti con delle ‘finestre’. Gli altri due ossari sono completamente chiusi. Su tutte le pareti sono incise dediche, richieste di gra-

zie che riguardano soprattutto la salute e moltissimi ‘impegni’ d’amore dove ai due nomi segue la scritta «per sempre». È raro trovare date.

Inoltre sono qui raccolti casualmente – perché ce li portano o vengono lasciati – una quantità di oggetti sacri dalla forma chiaramente ordinaria e abituale, dalla destinazione casalinga e domestica (immagini di madonne e cristi da camera da letto, crocefissi con luce dall’interno oramai fuori uso, terrecotte e ritratti di santi: c’è anche il volto santo che ti segue con lo sguardo ovunque ti muovi e se lo fissi chiude e apre gli occhi), cui si aggiungono pezzi e frammenti di statue di santi, cristi senza braccia o senza gambe, i più usuali cuori di Gesù in gesso dozzinale sbrecciati, che vengono poi ordinatamente disposti a definire il grande pantheon della devozione da pregare per le anime.

Nei loro tracciati devozionali i fedeli si occupano anche di controllare che ogni ‘pezzo’ sia al suo posto: lo cercano, lo risistemano, lo posizionano meglio, come se tutti contribuissero a costruire un’opera d’arte collettiva che rappresenta la mappa condivisa di un ipotetico paradiso del kitsch.

È il luogo stesso, l’emanazione positiva delle anime del Purgatorio a rendere sacro e santo ognuno di questi *objets trouvés*: quasi a trasformare lo spazio in un ricettacolo dell’anonimato, in un crogiuolo della rappresentazione spuria di una santità diffusa e minore ma collettivamente curata.

E poi su tutto domina la grande statua della Madonna posta alla destra del corridoio centrale, davanti alla quale ogni venerdì i fedeli si riuniscono e partecipano al rosario.

Numerosi cartelli fotocopiati ribadiscono il divieto di lasciare immagini di morti, quelle «pagelline» dei defunti che vengono diffuse tra parenti e conoscenti. A tutte queste è stata data una specifica destinazione. Ma i fedeli sono difficili da contenere: sul vetro che racchiude la grande statua mariana c’è addirittura il viso di un uomo, pare biondo e giovane, in un formato ridotto alla metà della fototessera che, appiccicato con lo scotch trasparente, guarda i fedeli che si riuniscono per il rosario.

A partire dall’ampia stanza con il grande ossario dalle tre ‘finestre’, andando in fondo si entra in un altro camerone con un secondo ossario, anche questo ‘aperto’. Sulla parete di fondo c’è un Cristo di gesso cui manca la vernice dalle mani, dal cuore e dal viso, completamente consumata perché toccata dai fedeli prima di segnarsi.

Preghiere della stessa intensità si rivolgono anche a semplici ritagli di un rotocalco a colori o di un giornale, entrambi appiccicati alle pareti, tra due 'finestre' che riproducono l'immagine di Cristo.

A queste due grandi stanze ne seguono altre della stessa larghezza ma divise da archi: in una c'è la Madonna e, sul fondo, l'ossario protetto dal marmo.

La signora G. conosce questi luoghi da quando era bambina: mi racconta di quando la mamma la portava lì, negli anni sessanta, e lei piccolissima cominciava a fare pratica rituale. Le chiedo come fa ora che non ci sono più i teschi a disposizione.

«Per me ci stanno sempre», mi risponde. «Io scendo di là e vado prima a trovare la sposa, poi attraverso questa parte e vado dal Maresciallo, poi qui in fondo dove stanno i gemellini. Vedete stavano proprio qui a terra. Per me è come se fossero ancora qui».

Il suo è un circuito della memoria, un percorso segnato da una storia fatta di stratificazioni: fin da bambina la mamma le ha insegnato come 'lavorare' con i teschi; poi si è aggiunta la sua ritualità personale che ora ripete anche in assenza dei crani, in una sorta di rappresentazione fatua ma per lei sicuramente efficace.

E questo corrisponde al secondo racconto «misterioso» con cui abbiamo aperto. Ed è relativo a quello che si vede nell'ipogeo cimiteriale della chiesa dei Santi Cosma e Damiano. Con il fazzoletto si raccolgono gli umori positivi del luogo, l'effetto benefico delle anime, per tenerlo con sé o per portarlo a qualche parente a casa.

Passiamo ora al primo dei racconti che riguarda la basilica di San Pietro ad Aram. Dopo l'intervento della custode che ha 'coperto' i teschi, i frati francescani minori hanno 'protetto' il culto dall'eccessiva diffusione riservandolo agli stretti fedeli e hanno reso difficili gli accessi con aperture rare e non sempre rispettate: si è passati dalla quasi totale chiusura all'apertura del solo ultimo lunedì del mese, a tutti i lunedì, per fare poi interventi di pulizia e di ristrutturazione. Le ultime aperture miravano infatti alla raccolta di offerte per il riallestimento. E questo si è rivelato controproducente per i loro fini. Mi spiego.

Per motivi di igiene, i teschi sono stati rinchiusi e sigillati in contenitori di ferro con le pareti di vetro che ne permettono la visione; quindi sono stati spostati dai loro posti ufficiali, storicamente noti e accalcati in questi armadi con le ruote. Una volta fatto questo, le aperture sono

state incrementate anche per raccogliere fondi per i lavori, e con le aperture sono aumentati i visitatori e sono riprese le frequentazioni abituali. E ciò ha alimentato il racconto, influenzando sul rilancio della produzione narrativa e rafforzando le presenze e le partecipazioni. L'attenzione però non si è rivolta tanto ai contenitori dove sono riposti i resti umani, quanto ai luoghi dove riposavano originariamente i corpi o i teschi delle anime più note e miracolose. Esattamente come faceva la donna del racconto che abbiamo posto in apertura, che chiedeva aiuto a una delle anime più note, il Capitano: e lo faceva battendo ripetutamente con la mano in prossimità del luogo dove una volta si trovava il teschio.

In entrambi i casi si tratta di pratiche che continuano a far rivivere il passato, solo che tutti ormai *agiscono la memoria nel vuoto*. La comunità narrativa ha preso il sopravvento come unica possibilità di realizzazione. Una volta cancellata la prassi culturale, esclusa la possibilità di uso rituale dei teschi, ciò che resta – almeno in questi due luoghi – è la pratica della memoria nello spazio vuoto.

Se devo paragonare la storia di questo culto alla versione maschile e virilocale del pellegrinaggio a Madonna dell'Arco, un rito altrettanto avverso e definito pagano e superstizioso per i risvolti di trance e di abbandono cui si assiste all'arrivo al santuario, mi trovo a evidenziare il motivo della grande differenza tra i due riti.

Proverei a dare una risposta ricorrendo a una parola: *indipendenza*. La cultura popolare vive nei margini e crea la propria autonomia nell'invenzione e nella libera rielaborazione di elementi codificati, così come avviene per entrambi i culti. I fedeli delle anime del Purgatorio riscrivono i loro rapporti con l'aldilà, con il Purgatorio e il Paradiso appunto, e mettono in atto pratiche di adozione verso teschi anonimi; ma tutto è inscritto *dentro* la logica e la configurazione religiosa della Chiesa: dalla declinazione del sistema rituale (adozione, famiglia) fino agli spazi in cui si svolge il rito (ipogei o cimiteri). Non è un caso che il culto sia ospitato *dentro* luoghi appartenenti a chiese, confraternite o associazioni, dove basta la semplice sostituzione del parroco a cambiare interamente il sistema di relazioni e a lasciare i fedeli fuori da una porta chiusa.

Il rito di Madonna dell'Arco si realizza su un altro livello di creatività che permette uno svolgimento completamente diverso. Innanzitutto si snoda nel luogo pubblico della strada: raggiungere il santuario significa conquistarsi diciotto chilometri di invenzioni e di rappresentazioni.

Opera tanto nel tempo quanto nello spazio: la strada diventa un palcoscenico, un luogo libero di azione e costruzione rituale e gli altarini spontanei sono i segnava di questo tracciato.

E poi, tenuto conto degli animatori, dei partecipanti e dei fedeli, si tratta di un culto *esclusivo* di quelle persone e di quei gruppi che ne hanno sempre avuto la gestione: appartiene totalmente a coloro che lo fanno. Un sottoproletariato marginale ed emarginato, liminale nella liminalità.

Nel caso delle anime del Purgatorio, come antropologo ho potuto 'travestirmi' da fedele e confondermi con loro, ho potuto fare 'l'estraneo' facendomi introdurre al culto, chiedere di raccontarmi le storie, ascoltare i loro sogni, familiarizzare con la custode per consigli e suggerimenti. Con Madonna dell'Arco non solo io come antropologo, ma tutti quelli che lo frequentano sono *estranei*, e abbiamo solo una *chance*: essere spettatori. Anche quando sono entrato nelle loro case, quando li ho intervistati, quando ci ho parlato, sono sempre stato solo uno spettatore.

Tutto questo potrebbe dipendere da una storia nascosta o forse scomparsa del rito che lo ricollega ai culti di Demetra e di Cerere. Ma non lo posso affermare con certezza. Posso solo dire che questo rito rappresenta il cuore antico di quel che resta di una tribù arcaica che ancora si difende, pur vivendo di abituale meticcio. E questa religiosità è l'unica forma di autonomia che li rappresenta, schiacciati come sono tra modelli di consumo e mancanza di alternative.

Forse è anche per questo che, nonostante la marginalità, ma forte di quella dose di paganesimo e di superstizione (proprio come scritto nel decreto del 1969), le anime del Purgatorio hanno trovato posto prima nella letteratura e nel teatro e poi nel cinema, mentre un rituale complesso e articolato come quello a Madonna dell'Arco non ha documentazione né citazione.

I fedeli di Madonna dell'Arco parlano ancora un linguaggio che risulta criptico e incomprensibile ai più, anche, più banalmente, nel senso di linguaggio 'parlato'. Nessuna agenzia di viaggi proporrebbe, ai turisti più spericolati e avventurosi, di travestirsi di bianco, mettersi a piedi nudi e intraprendere un pellegrinaggio fino al santuario nella speranza di cadere in trance. Inoltre, la visione di quelle scene non ha nulla di patinato, gustoso, degustativo, edulcorato: sono scene violente e feroci. Oggi è difficile sopportare il dolore, il malessere, l'infelicità degli altri; soprattutto quando questi lo urlano e lo sbraitano.

I fedeli delle anime si trovavano a lavorare in un territorio compromesso, avevano un luogo che gli era concesso, vivevano negli anfratti di una religione che li ha lasciati fare fino a un certo punto. Dopodiché ha chiuso la porta. Tagliando così le possibilità dell'esperienza e la comunicazione generazionale; sottraendo la materia prima e i simboli operativi. E chi ha potuto si è rifugiato a lanciare e a riattivare la memoria nel vuoto che gli è stato lasciato a disposizione.