

## “Dio è una cosa e la Chiesa è un'altra”. Religione e movimento operaio in Italia e in Appalachia. Una prospettiva comparata

Cristina Mattiello

“Guarda caso siete proprio dodici, ragazzi, ed è esattamente come gli apostoli di Gesù Cristo; ma spero che tra di voi non ci sia nessun Giuda, nessuno che tradirà i suoi compagni. Il lavoro che fate è per i vostri figli e per il vostro futuro; il vangelo che predicate è quello del pane, della casa e di un compenso più giusto in cambio della ricchezza che produce”

Mother Jones, Mount Hope, West Virginia, 1902.<sup>1</sup>

“E quando muoio io non voglio preti non voglio avemmarie né paternostri ma la bandiera rossa dei socialisti”

canto popolare italiano.<sup>2</sup>

Da questi due testi, che si riferiscono allo stesso lasso di tempo ma a due contesti geograficamente e culturalmente lontani – la West Virginia e l'Italia – emergono due concezioni radicalmente diverse del rapporto tra religione e mondo del lavoro.

La prima citazione è tratta dall'autobiografia di Mother Jones, la leggendaria *organizer* della United Mine Workers. Siamo a Mount Hope, in West Virginia, una zona ancora non sindacalizzata, come la maggior parte della regione, dove il solo organizzare un'assemblea può costare la vita. Gli uomini che si rivolgono a Mother Jones sono i primi a volersi iscrivere al sindacato. Il momento ha quindi una sua solennità, che Mother Jones enfatizza conferendogli una sanzione religiosa. È da osservare che già di per sé l'iscrizione al sindacato prevedeva un giuramento a sfondo religioso: un rituale sconosciuto alla tradizione italiana. Mother Jones va oltre questo, e collega esplicitamente la situazione contingente con l'immagine di Cristo e gli Apostoli. È un'immagine che, come sa bene, ha un forte impatto sui minatori che le sono accanto. Ma è anche un'immagine rivelatrice del suo modo di intendere il sindacato. Il legame che deve unire i lavoratori gli uni agli altri – e tutti al sindacato – è lo stesso, di dedizione totale, che legava gli Apostoli a Cristo. I rischi di “tradimento”, ben noti in una fase in cui il crumiraggio organizzato era uno degli strumenti principali di attacco alle lotte operaie, vengono efficacemente evocati attraverso il riferimento a Giuda. In questo quadro, l'*organizer* stessa assume la funzione redentrice di Cristo e il suo messaggio terreno è quello del Vangelo della giustizia sociale.

Nel canto socialista italiano, invece, l'opposizione tra religione e movimento operaio è radicale. Sia le preghiere sia i preti, quindi tutto il rituale ecclesiastico, sono rifiutati, persino nel momento cruciale della morte. Non è solo la Chiesa cattolica istituzionale ad essere respinta come “nemico di classe”: la fede stessa viene accomunata nella condanna. I

1. L'autobiografia di Mamma Jones. Vita di un'agitatrice sindacale americana, 1886-1920, Torino, Einaudi, 1977 (The Auto-biography of Mother Jones, 1925), p. 47.

2. “Nuovi stornelli socialisti”, cantati da Giuseppe Milano, in Avanti popolo alla riscossa. Antologia della canzone socialista in Italia, Dischi del Sole, DS 158/60/CL, ristampa del disco Emerson N. 2504, pubblicato negli Stati Uniti, circa 1908).

3. In Canada, l'inconciliabilità tra il giuramento sindacale e l'appartenenza cattolica aveva motivato la condanna dei Knights of Labor da parte della S. Sede (1884). James Gibbons, vescovo di Baltimora, per evitare un'analoga condanna per gli Stati Uniti, ottenne dal Grand Master dei Knights, Terence V. Powderly, l'assicurazione che non sarebbe stato richiesto un vero e proprio giuramento, ma un “pledge” non vincolante per la libertà di coscienza. Ottenuta anche la limitazione dell'uso dello sciopero, Gibbons poté perorare a Roma il diritto di iscrizione al sindacato per i cattolici americani. Il Memoriale da lui presentato nel 1887 costituisce il primo documento teorico organico della gerarchia cattolica statunitense sui rapporti con il mondo del lavoro.

Si veda in proposito: John T. Ellis, *American Catholicism*, New York, Image Books, 1965; Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Garden City, Double-day, 1985; Sidney Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven and London, Yale University Press, 1972; Henry J. Browne, Terence V. Powderly and Church-Labor Difficulties of

the Early 1880's, in "The Catholic Historical Review", vol. XXII, n.1, (Aprile 1946); Gerald P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Wilmington, Michael Glazier, 1985.

4. L'Appalachia è una zona montuosa che attraversa 7 Stati (West Virginia, Virginia, Kentucky, Tennessee, North Carolina, Alabama, Georgia), ma presenta caratteri specifici tali che vi si è sviluppato il senso di un'identità regionale. Terra di bianchi poveri, la sua storia, con le lotte dei minatori, è centrale per il movimento operaio; la sua cultura è caratterizzata da una feconda dialettica tra arcaicità e modernità, permanenza e cambiamento, regionalismo e dimensione nazionale. Vedi Annalucia Accardo a cura di, *Un'altra America. Letteratura e cultura degli Appalachi meridionali*, Roma, Bulzoni, 1991. Sulla religione appalachiana, vedi W.D. Weatherford, Earl D.C. Brewer, eds., *Life and Religion in Southern Appalachia*, New York, Friendship Press, 1964; W. D. Weatherford, *Religion in the Appalachian Mountains. A Symposium*, Berea, Berea Centennial Publication; Paul F. Gillespie, ed., *Foxfire 7*, Garden City Anchor Press/Doubleday, 1982; Eliza-beth Hooker, *Religion in the Highlands. Native Churches and Missionary Enterprises in Southern Appalachian Area*, New York, The Poligraphic Company of America, 1933; Jack E. Weller, *How Religion Mirrors and Meets Appalachian Culture*, in Max E. Glenn, ed., *Appalachia in Transition*, St Louis, The Bethany Press, 1970; Beryl B. Maurer, *Our Religious Heritage*, in Morgantown, Morgantown Printing and Binding co., 1974; Loyal Jones

lavoratori hanno la loro fede alternativa, rappresentata dalla bandiera rossa, il socialismo, attorno al quale si costruisce la comunità. È il funerale con la bandiera rossa, evocato dalla canzone, l'autentico "rito" proletario. L'inserzione dell'elemento religioso nell'atto di iscrizione al sindacato è inaccettabile non solo per i lavoratori socialisti, ma per la stessa Chiesa, che ritiene legittima l'instaurazione di un legame assoluto soltanto tra gli uomini e Dio, o la Chiesa stessa. Infatti, nell'ambito nordamericano, quello del giuramento fu uno dei principali ostacoli da superare per ottenere l'accettazione del sindacato da parte della gerarchia cattolica.<sup>3</sup>

Per un'analisi comparata del rapporto religione/mondo del lavoro nel contesto cattolico italiano e in quello protestante statunitense, l'Appalachia costituisce un punto d'osservazione privilegiato, perché, per un complesso di fattori storici, presenta, in un ambito circoscritto e in forma particolarmente evidente e spesso radicalizzata, i principali elementi caratterizzanti della religione statunitense. Inoltre, la regione ha una storia intensissima di lotte operaie e sindacali che, allo stesso titolo della sua religiosità, costituiscono un elemento distintivo della sua identità regionale. D'altra parte, il raffronto, oltre che con l'ambito nazionale, anche con una situazione lontana e radicalmente diversa quale quella italiana è utile anche all'analisi della religione appalachiana in sé. Solo con questa chiave interpretativa, infatti, si può evitare il duplice rischio costantemente presente negli studi del settore: evidenziare in modo eccessivo i tratti tipici, presentando queste esperienze come uniche, quasi avulse dalla realtà del paese, o, viceversa, il rischio di offuscarne gli aspetti peculiari per non cadere negli stereotipi.<sup>4</sup> Per gli obiettivi della nostra analisi sono necessari, per entrambe le esperienze in esame, alcune considerazioni teoriche e un sintetico quadro storico.

### Frontiera e revivalismo

Come tutti gli storici del settore hanno sottolineato, la "situazione di frontiera" ha avuto un'influenza determinante nello sviluppo della religione statunitense e delle peculiarità che la distinguono dalle corrispondenti espressioni europee. L'accentuazione dell'individualismo, delle autonomie locali, del peso dei laici nella conduzione delle chiese sono gli effetti più evidenti di questa condizione iniziale, caratterizzata dalla dispersione della popolazione su un territorio vasto e dall'assenza di apparati ecclesiastici costituiti.<sup>5</sup>

Un altro aspetto tipico è la forte carica emozionale con cui viene vissuta l'espressione della fede. Tutti insieme, questi elementi disegnano il profilo di quella religione revivalistica che, attraverso i due "Grandi risvegli", si impose tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, aprendo la via alla clamorosa affermazione del Metodismo e del Battismo che divennero in breve le prime due chiese del Paese, superando per aderenti quelle tradizionali europee, già presenti da tempo in territorio americano.<sup>6</sup> Solo i predicatori metodisti e battisti potevano, infatti, guidare quella specie di "cristianizzazione dal basso" che caratterizza il panorama nordamericano. Entrambi erano, all'occorrenza, in grado di agire al di

fuori di strutture istituzionali di sostegno ed erano addestrati alla gestione di momenti religiosi intensi, anche collettivi e di massa, non necessariamente inquadrati in schemi prefissati. Inoltre, a differenza delle denominazioni di origine puritana del New England, poggiavano sulla premessa della universalità della grazia piuttosto che sulla esclusività degli eletti. La loro predicazione anti-intellettualistica tendeva proprio a stimolare una espressione emozionale della fede e a suscitare il più possibile “vocazioni” immediate nel pubblico. Le potenzialità di questo approccio vennero esaltate in un contesto in cui la quasi totalità dei referenti, privi di istruzione e sottoposti a dure condizioni di vita e a un pesante isolamento, aveva bisogno di momenti religiosi occasionali, intensissimi e non istituzionalizzati.

L'Appalachia, che, per motivi geografici, costituiva una “situazione di frontiera” permanente, fu la terra d'elezione del culto revivalistico. Qui ebbero luogo i più noti “camp-meetings”, i raduni religiosi della durata di più giorni, in cui, in un crescendo emozionale, vari predicatori si alternavano senza soluzione di continuità, cercando di stimolare al massimo la partecipazione diretta del numeroso pubblico, fino all'apice della “chiamata” e della “conversione”.<sup>7</sup> E in Appalachia sono presenti chiese battiste separate di orientamento teologico radicale, con una forte connotazione regionale, come i Primitive Baptists e la Old Regular Baptist Church, e anche sviluppi estremi del Metodismo come le chiese Holiness.<sup>8</sup>

Il nodo del revivalismo è centrale per comprendere la pluralità dei possibili esiti socio-politici del protestantesimo statunitense. Il revivalismo, infatti, ha in sé una duplice valenza. Da un lato, proiettando nell'attesa millenaristica la speranza del riscatto, induce ad una svalutazione di tutto ciò che è terreno, e quindi ad un atteggiamento passivo nei confronti della vita: un rassegnato fatalismo accentuato dall'abbandono completo alla volontà di Dio, dalla quale ogni cosa terrena viene fatta discendere. La religione assume così una funzione inibente e consolatoria che la avvicina molto alla classica definizione marxiana di “oppio dei popoli”.

D'altra parte, il rifiuto della vita terrena può anche diventare rigetto consapevole ed attivo dell'ordine sociale esistente. Se il mondo è ingiusto perché non è conforme ai principi cristiani, il credente non solo può ma deve tentare di cambiarlo. La religione può così addirittura ispirare la protesta sociale.

Le radici teologiche di questa ambivalenza vanno ricercate, secondo la tesi di Ernst Troeltsch, in una duplice possibile accezione del concetto di Regno di Dio. In entrambi i casi, il Regno di Dio è sentito come la suprema meta cui tende tutta la vita terrena. Ma in un caso esso è esclusivamente proiettato nell'aldilà, e nella nostra vita terrena non possiamo fare altro che attenderlo. Nell'altro, invece, si deve anche costruire nel presente.<sup>9</sup>

Le due visioni possono anche coesistere. Nel popolarissimo inno *Farther Along*, scritto durante la crisi degli Anni Trenta, la consapevolezza dell'ingiustizia sociale è esplicita e ci si chiede il perché del suo susistere, salvo rinviare la risposta ad un indefinito e consolatorio aldilà.

---

in “Studying Mountain Religion,” in “Appalachian Journal” (Aut. 1977), pp. 125-30; John D. Photiadis, ed., *The Appalachian Theological, Social and Psychological Dimensions and Correlates*, “West Virginia University Series” 79, 2-1 (Aug. 1978).

5. Winthrop Hudson, *American Protestantism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961; Sidney E. Ahlstrom, *A Religious History*, cit.; Winthrop Hudson, *Religion in America*, New York, Charles Scribener's Sons, 1965; Willard L. Sperry, *The Shaping of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

6. Il Metodismo nasce a Oxford nel 1729. Al 1735 risale il viaggio in America del suo fondatore John Wesley. Nel 1739 arriva il noto predicatore George Whitefield, cui fanno seguito numerosi altri negli anni '60-70. Si aprono allora i primi “circuiti” e nel 1775 si tiene la I Conferenza annuale. Nel 1784 Wesley riconosce l'autonomia dei metodisti americani. Dal censimento del 1844, la chiesa metodista, con più di un milione di aderenti, risulta la maggiore del paese, posizione che ha tuttora (Winthrop Hudson, *Religion in America*, cit.; Winthrop Hudson, *American Protestantism*, cit.; Ahlstrom, *A religious History*, cit.). Una buona sintesi dell'esperienza metodista negli Stati Uniti è fornita da William Warren Sweet, *Methodism in American History*, New York, Methodist Book Concerns, 1933.

Il primo nucleo battista in America è quello del Rhode Island, fondato da Roger Williams, dopo la sua espulsione dal New England (1635), ma la crescita imponente, che, già dalla metà del secolo scor-

so, ha fatto di questa chiesa la seconda del paese, si ebbe nel periodo dei due Risvegli. Il principio dell'autonomia dei gruppi locali è all'origine dell'estrema differenziazione interna: molti dei circa cinquanta gruppi che ne fanno parte non riconoscono neanche la denominazione complessiva di "chiesa battista", ritenendo si debba parlare solo delle varie "chiese battiste". Per la storia complessiva dei battisti americani, vedi William Warren Sweet, *Religion on the American Frontier. The Baptists, 1783-1830*, Chicago, University of Chicago Press, 1931. Carl L. Button, in *The Rhetoric of Immediacy: Baptist and Methodist Preaching in the Trans-Appalachian Frontier*, Los Angeles, University of California, Unpublished PhD Thesis, 1972, analizza, nelle sopravvivenze moderne in Appalachia, le caratteristiche della retorica religiosa della frontiera.

7. Forme di predicazione all'aperto erano state introdotte in Inghilterra dai Metodisti, ma fu in America che si precisò e diffuse la modalità specifica del camp-meeting. In Appalachia avvennero i raduni più imponenti, tra cui quello di Cane Ridge (1801), cui parteciparono circa 25.000 persone, più di dieci volte la popolazione del maggior centro della zona, Lexington. Sul camp-meeting vedi John B. Boles, *Religion in Antebellum Kentucky*, Lexington, University Press of Kentucky, 1976; Ellen J. Lorenz, *Glory Halleluya! The Story of the Campmeeting Spiritual*, Nashville, Abingdon, 1978; Dickson D. Bruce, *And They All Sang Halleluya. Plain-Folk Camp-meeting Religion, 1800-1845*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1974.

Le tre strofe sono tutte costruite sull'opposizione fra il "noi"/"io" e "gli altri": *noi*, che siamo "provati", "muoriamo anzitempo", "faticiamo e soffriamo", dobbiamo lasciare la casa "soli ed impauriti", dobbiamo seguire un cammino "aspro e difficile", e *gli altri*, che, "benché peccatori", e "dalla parte del torto", "vivono nella prosperità" e "senza essere mai disturbati". Posta questa radicale domanda, il testo si limita a dire che: un giorno sapremo tutto.<sup>10</sup>

Per il Metodismo inglese, che è alla base del revivalismo americano, la possibilità di un duplice esito sociale è stata analizzata da E. P. Thompson. Il rigorismo morale metodista condanna in modo radicale la difesa dei diritti dei lavoratori, come incitamento all'ozio, dal quale discende il peccato. D'altro canto, come sottolinea anche Eric J. Hobsbawm, proprio il sistema metodista dei *class-meetings* ha fornito al Cartismo e al nascente movimento sindacale un modello organizzativo e spesso, al di là delle intenzioni wesleyane, anche un supporto attivo.<sup>11</sup>

I movimenti revivalistici, come osserva Lanternari, sono "legati a particolari condizioni di crisi socio-economica, politica, culturale, socio-psicologica della società" ed in essi gruppi emarginati "esprimono il loro malessere, la loro insoddisfazione per il presente e l'ansia di miglioramento".<sup>12</sup> È questa la chiave di lettura con cui anche Hobsbawm analizza diversi esempi di sette operaie, nate, significativamente, da quella che definisce la "linea metodista del dissenso" in Inghilterra. Tra queste, vengono considerate le chiese pentecostali e Holiness appalachiane, con particolare riferimento all'epico sciopero del 1929 nell'area di industrie tessili di Gastonia, North Carolina. Basandosi sul dettagliato studio di Liston Pope sul ruolo della religione in tale circostanza, Hobsbawm sottolinea che i pastori Holiness e pentecostali della zona, "nonostante il loro ascetismo (che implicava un atteggiamento ostile verso i sindacati) presero spesso le difese degli scioperanti semplicemente perché le loro chiese si identificavano in tutto con la classe lavoratrice".<sup>13</sup>

### Frammentazione contro centralizzazione

La tendenza a molteplici esiti sociali della religione statunitense è accentuata dalla sua diffusa attitudine revivalistica, ma è già propria del protestantesimo in sé.

Poiché il protestantesimo si fonda sugli aspetti personali e diretti del rapporto con Dio, piuttosto che sull'intermediazione di una chiesa istituzionale, al suo interno l'*interpretazione* è aperta e si possono avere *più* letture contrastanti dello stesso testo, la Bibbia, tutte considerate legittime e ciascuna assunta come l'unica valida nei singoli gruppi che l'accolgono. Un'accentuata frammentazione istituzionale, che è l'opposto della struttura centralistica cattolica, caratterizza inoltre il protestantesimo delle origini e di frontiera. In questo ambito, sono possibili fratture, con la conseguente nascita di nuove chiese, anche a livello di base e senza legittimazione istituzionale: le comunità locali, e perfino singoli individui, possono elaborare, per rapportarsi alla loro vita quotidiana, una propria interpretazione del testo e tutti si sentono ugualmente legittimati nella

loro fede e ugualmente vicini a Dio e allo spirito del testo biblico.

Per questo il protestantesimo può essere sia la religione dei lavoratori che la religione dei padroni, con entrambi che fanno riferimento allo stesso testo e lo rivendicano politicamente. E su questo si articola il conflitto. Come è stato osservato in relazione allo sciopero del 1931-32 a Harlan County, la religione è uno dei “significanti condivisi” (essendo l’altro la Costituzione americana) cui le due parti attribuivano “significati contrapposti”: “perciò la dimensione materiale dello scontro si intrecciò ad una durissima lotta per il controllo dei simboli e del significato”.<sup>14</sup>

La struttura centralistica della Chiesa cattolica, al contrario, tende ad uniformare l’approccio sociale. Poiché la Chiesa è *una* ed ha, nella sua visione, il compito e l’autorità di mediare il rapporto tra l’uomo e Dio, i testi religiosi hanno *una sola* possibile interpretazione, quella accreditata dalla gerarchia. D’altra parte, proprio perché la chiesa è una, tende ad assumere una posizione interclassista e un’attitudine solidaristica che le consentano di contenere tutti i suoi membri.

In questa prospettiva, i conflitti vanno, finché è possibile, prevenuti o mediati. Quando si pongono, però, la Chiesa si schiera – dà, cioè, la sua interpretazione del testo. E soltanto chi la accetta può restare dentro: gli altri sono, inevitabilmente, espulsi e quindi, nell’ottica della gerarchia, sono anche fuori della fede, non sono più legittimati come credenti. In altre parole, vengono espulsi anche dal testo. Devono quindi, per suffragare la loro posizione, assumere un altro testo, un diverso quadro di riferimento teorico. Nel caso della classe lavoratrice italiana, è stato storicamente il socialismo a svolgere questa funzione, con forti valenze anticlericali.

### Un testo, più interpretazioni

Nella storia statunitense sono evidenti, all’estremo, i due opposti esiti sociali del protestantesimo.

Fin dall’ultimo quarto dell’Ottocento, l’alleanza politica ed economica tra religione e Big Business è frequentemente sanzionata da entrambe le parti. Alle generose donazioni alle chiese da parte di molti industriali, fa riscontro una convinzione “teorica” diffusa, la cui formulazione più significativa è quella data dal magnate del carbone George F. Baer, secondo il quale “i diritti e gli interessi dei lavoratori saranno tutelati e curati non dagli agitatori sindacali, ma da quei cristiani cui Dio, nella sua infinita saggezza, ha conferito il controllo della proprietà in questo Paese”.<sup>15</sup> Anche John D. Rockefeller affermava di essere stato destinato dalla volontà divina a diventare così ricco; il suo era “l’oro di Dio” e le sue speculazioni senza scrupolo erano così giustificate: “Il mio piano era chiaro nella mia mente. Ed era giusto. Lo sapevo in coscienza. Era giusto, fra me e il mio Dio. Se dovessi rifarlo domani, lo rifarei alla stessa maniera – lo rifarei cento volte ancora”.<sup>16</sup>

Le chiese, dal canto loro, erano in grande maggioranza pregiudizialmente anti-sindacali e nella condanna degli scioperanti, bollati come “criminali nelle intenzioni e nei fatti”, raggiungevano spesso toni violenti.

8. Loyal Jones, “Old Time Baptist and Mainline Christianity”, in J. W. Williams, ed., *An Appalachian Symposium. Essays Written in Honor of Cratis Williams*, Boon, N.C., Appalachian State University Press, 1977, pp. 120-30; A. B. Cash, “Baptists in the Southern Highlands”, in Weatherford, cit., pp. 50-9; Hooker, cit., pp. 37-9; Gillespie, *Foxfire*, pp. 433-43.

Sull’esperienza Holiness in Appalachia, vedi Troy D. Abell, “The Holiness-Pentecostal Experience in Southern Appalachia”, in Photiadis, ed., cit., pp. 79-102, e *The Holiness-Pentecostal Experience in Southern Appalachia*, Purdue University, Tesi inedita, 1974; Gillespie, *Foxfire*, pp. 467-74; Kane, “Holiness Fire-Handling”, in Photiadis, ed., cit.; Elmert T. Clark, “The Small Sects”, in Weatherford, cit., pp. 98-102.

9. Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1960 (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, 1923).

10. Composta da W.B. Stevens e R. Baxter nel 1937.

11. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1978 (1968), pp. 40-50, 106, 164, 399; Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Manchester, University Press, 1959. Vedi anche Eric J. Hobsbawm, *Methodism and the Threat of Revolution in Britain*, “History Today”, febbraio 1957; Robert F. Wearmouth, *Some Working-Class Movements of the 19th century*, London, The Export Press, 1948.

12. Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. iv.

Il giornale religioso "Independent" così commentò il primo grande sciopero della storia del movimento operaio americano, quello dei ferrovieri nel 1877: "Se i manganelli dei poliziotti, spaccando la testa ai rivoltosi, saranno sufficienti, bene. Altrimenti, pallottole, fucili e mitraglie saranno l'unico rimedio e l'unico dovere del momento".<sup>17</sup>

Ma sono molti anche i casi in cui, dall'ambito protestante giungono per i lavoratori attestati di solidarietà e sostegni. Il movimento del Social Gospel, che si affermò tra il 1880 e il 1920, e che esprime una posizione liberale e illuminata, rappresenta l'esperienza più nota ed organica.<sup>18</sup> Ma a livello locale, spesso senza risonanza nazionale, si possono rintracciare anche numerosi esempi di atteggiamenti più radicali e di partecipazione diretta alle lotte operaie. Alcune esperienze cristiane radicali trovarono espressione in associazioni vicine alle posizioni del Socialist Party.

La peculiarità della situazione statunitense è stata riscontrata anche da Gramsci, che spiega il proliferare delle denominazioni religiose con l'assenza *di fatto* delle libertà politiche: "Negli USA legalmente e di fatto non manca la libertà religiosa (entro certi limiti, come ricorda il processo contro il darwinismo) e se legalmente, entro certi limiti, non manca la libertà politica, essa manca di fatto per la pressione economica e anche per l'aperta violenza privata. Da questo punto di vista assume importanza l'esame critico dell'organizzazione giudiziaria e di polizia, che lasciano impunte e spalleggiano le violenze private rivolte a impedire la formazione di altri partiti oltre quello repubblicano e democratico". In questo quadro, il continuo formarsi di nuove chiese, se da un lato è strumentalmente favorito, con ingenti finanziamenti, proprio dai gruppi industriali, dall'altro è frutto dell'impossibilità, da parte delle masse, di trovare organizzazioni politiche nelle quali esprimere liberamente i propri bisogni e le proprie aspirazioni.<sup>19</sup>

La religione, infatti, nel contesto statunitense può facilmente diventare il linguaggio dei lavoratori, spesso l'unico possibile, vista la marginalità di un linguaggio secolare specifico come quello socialista o marxista, che è stato invece quello dominante in Italia e in genere in Europa. Ecco perché sono i sindacalisti come Mother Jones, che si rivolgono ai lavoratori usando il loro stesso linguaggio, quelli che più facilmente possono poi avviare l'azione politica. Chi sottovaluta o rifiuta di considerare il fattore religioso è destinato al fallimento, come i comunisti della National Miners Union negli anni '30 a Harlan.<sup>20</sup>

### Una chiesa, una interpretazione

La Chiesa cattolica, invece, per la sua natura centralistica, ha articolato in modo diverso il suo rapporto con le masse popolari, soprattutto in quei Paesi, in particolare l'Italia, dove ha avuto una posizione centrale e istituzionalizzata. Il cristianesimo primitivo, era espressione delle istanze di emancipazione delle masse popolari.<sup>21</sup> Ma già nel Basso Impero si delinea l'alleanza con gli apparati istituzionali romani. Nel Medio Evo la Chiesa è ormai, nella definizione Gramsciana, "intellettuale organico dell'aristocrazia feudale", anche se continua a mantenere

13. Eric J. Hobsbawm, *I ribelli*, Torino, Einaudi, 1966 (*Primitive Rebels*, cit.), p. 172; Liston Pope, *Millhands and Preachers*, New Haven, Yale University Press, 1942.

14. Alessandro Portelli, "Con inni e bandiere: la lotta di classe culturale nello sciopero di Harlan e Bell (1931-32)", in Accardo et al., cit., pp. 94-5.

15. Joseph G. Rayback, *A History of American Labor*, New York, Macmillan, 1966, p. 211.

16. Citato in Richard O. Boyer, Herbert M. Morais, *Storia del movimento operaio negli Stati Uniti, 1861-1955*, Bari, Laterza, 1974 (*Labor Untold Story*, United Electrical, 1955) pp. 102-3.

17. "Independent", 2 Agosto 1877, citato in Henry F. May, *Protestant Churches and Industrial America*, New York, Octagon Books, 1963 (1949), p.16.

18. Sul Social Gospel, si veda C. Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*, New Haven, 1940; Ronald C. White e C. Howard Hopkins, *The Social Gospel: Religion and Social Reform in Changing America*, Philadelphia, 1976; Massimo Rubboli, a cura di, "Social Gospel". Il movimento del "Vangelo sociale" negli USA, 1880-1920, Torino, Claudiana, 1980.

19. Antonio Gramsci, *Qua-demi dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, vol. III, pp. 1666-7; Hugues Portelli, *Gramsci e la questione religiosa*, Milano, Mazzotta, 1976.

20. Vedi Alessandro Portelli, cit.

21. Per un'analisi della visione gramsciana della storia della Chiesa

un saldo legame con le classi popolari, soprattutto attraverso il rituale e i principi etici di cui è portatrice.

È con l'avvento del Rinascimento e della Riforma che la Chiesa di Roma compie una scelta netta in favore della istituzionalizzazione e dell'alleanza con il potere politico, che si precisa, nella Controriforma, con connotati apertamente repressivi. È proprio la "questione italiana" che nel Risorgimento, sancisce definitivamente il distacco dai settori liberali e progressisti della nascente società italiana.

Sulla questione sociale, la *Rerum Novarum*, nel 1891, articola una risposta organica, individuando un linea teorica di fondo che, fino ad oggi, ha guidato l'azione della Chiesa in questo campo. E non solo in Italia.

Negli Stati Uniti, in particolare, questa linea troverà un'espressione coerente, solo marginalmente modificata per adattarla al contesto. Il Memoriale sui Knights of Labor di Gibbons, presentato personalmente a Roma dal prelado pochi anni prima della pubblicazione della grande enciclica sociale, sembra anticiparne, oltre che la problematica, l'impostazione generale: discende da qui la politica sociale della Chiesa cattolica statunitense, fino ai nostri giorni, quando, in piena era regaliana, ha suscitato scalpore la Lettera pastorale "Giustizia economica per tutti".<sup>22</sup>

La *Rerum Novarum*, così come il Memoriale di Gibbons, pone due questioni di fondo: la condizione delle masse proletarie nella moderna società industriale e la nascita e la rapida diffusione del socialismo. Infatti, nonostante l'alleanza ormai consolidata con il potere politico, la Chiesa continua a considerare fondamentale il contatto con le masse popolari, che costituiscono negli Stati Uniti in modo evidente, ma anche in Italia, l'ampia maggioranza dei suoi fedeli. Come scriveva Gibbons: "Perdere le masse, significherebbe perdere il futuro". Ma per non perdere il contatto, e il controllo, bisogna tener conto delle reali esigenze degli strati popolari, quindi anche sostenere i loro diritti di base nel mondo del lavoro e sul piano sociale generale. L'obiettivo dichiarato è evitare che vengano attratte dal socialismo. Questa posizione ha una duplice conseguenza: da un lato, evita che la Chiesa cattolica, arrivi, come alcuni settori del Protestantismo, ad una posizione violentemente anti-operaia e anti-sindacale, dall'altro favorisce ulteriormente l'alleanza con l'*establishment*, che la sostiene proprio in quanto capace di contrastare la diffusione del socialismo negli strati popolari. Negli Stati Uniti è questo processo che apre la strada alla legittimazione della Chiesa cattolica come istituzione autenticamente americana.<sup>22</sup>

In Italia, con il Patto Gentiloni (1912), si ha l'ingresso ufficiale dei cattolici nelle dinamiche politiche a sostegno del blocco liberale-conservatore. Una posizione accentuata dal Concordato del 1929 con il fascismo, e il contemporaneo "abbandono" del Partito popolare.

Tutti questi fattori sono sufficienti a spiegare l'acceso anticlericalismo di larga parte del movimento socialista e sindacale italiano, un anticlericalismo che, quindi, ha le sue radici sia nella tradizione illuministica e positivista, sia nella concreta esperienza politica. Ed è accentuato dal fatto che la Chiesa dimostra fin dall'inizio di essere incline, sul terreno concreto dell'azione sociale, a superare l'assistenzialismo tradizionale

---

cattolica, vedi Hugues Portelli, La questione religiosa in Gramsci cit., capitolo II, parte I. Un'antologia dei passi di Friedrich Engels sul cristianesimo primitivo è in Karl Marx, Friedrich Engels, Scritti sulla religione, a cura di Marcello Fedele, Roma, Savelli, 1973, pp. 251-59; 353-76.

22. Il testo definitivo dal titolo Economic Justice for All, approvato dalla Conferenza episcopale americana nel Novembre 1986, è stato tradotto in italiano sia dalla agenzia di stampa "Adista" (Dossier 24, 12/18 febbraio 1987), sia dalle Edizioni Lavoro (Giustizia economica per tutti, Roma, 1987).

23. L'importanza della rete assistenziale cattolica (che nel 1910 trovò un coordinamento nazionale nella National Conference of Catholic Charities) come "ammortizzatore sociale", veicolo di americanizzazione e barriera contro il radicalismo fu colta anche da grandi industriali protestanti, tra i quali John Rockefeller, che la sostennero con propri finanziamenti (Ellis, cit., p. 102; Dolan, cit., pp. 324-29).

24. Carlo Prandi, Religione e classi subalterne, Roma, Coines, 1977, parte I e AA.VV., Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia, Torino, Claudiana, 1981. Per un'analisi dell'anticlericalismo del movimento operaio italiano, vedi Arnaldo Nesti, "Gesù socialista", Torino, Claudiana, 1974. Per il dibattito sulla natura di sindacato "cattolico" della CISL, vedi AA.VV. Lavoratori cattolici e sindacato, Roma, Edizioni Lavoro, 1979.

25. Robert Orsi, The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950, New Haven, Yale

per un impegno sindacale concorrenziale.<sup>23</sup>

La visione marxiana della religione come “oppio dei popoli” domina così la cultura socialista e sindacale italiana, anche se non mancano le eccezioni. D'altra parte, data la natura centralistica e universalistica della Chiesa cattolica, chi in essa non accetta le linee politiche prefigurate e si schiera su posizioni più radicali, rischia l'espulsione. Sul piano strettamente religioso, questo vuol dire restare “senza chiesa”, escluso, non essendo data, a livello teorico, come nel Protestantesimo, la possibilità di costruire una *propria* comunità ecclesiale su basi autonome.

Ecco perché Mother Jones può simultaneamente attaccare i pastori che appoggiano i padroni e parlare quasi come se fosse un leader religioso, mentre in Italia chi dice che Cristo era “socialista” e sta sempre dalla parte dei lavoratori si trova immediatamente in una posizione difficile rispetto agli organismi istituzionali.<sup>24</sup> Queste posizioni minoritarie, che dopo il Concilio Vaticano II hanno trovato una formulazione teorica nella teologia della liberazione e un terreno concreto d'espressione nel movimento delle comunità di base, conducono una lotta simbolica per il controllo del significato del testo, che non vogliono abbandonare. E quello che la gerarchia nega loro è appunto il diritto ad un'interpretazione diversa da quella ufficiale – in altri termini, il diritto di essere riconosciuti come cristiani, se non si uniformano. La rottura, in ambito cattolico, comporta sempre una profonda lacerazione personale, che spesso si consuma secondo una discriminante di genere e/o generazionale: il lavoratore comunista e la moglie cattolica; il figlio comunista e la madre cattolica.

In ambito statunitense, questo conflitto è efficacemente rappresentato nella letteratura che ha come oggetto le comunità di immigrati cattolici. Nel romanzo dell'italo-americano Pietro Di Donato, *Cristo fra i muratori*, il protagonista Paolino, alla fine della storia, ha sviluppato una consapevolezza politica che non può non implicare un rigetto violento dei valori tradizionali della *domus*,<sup>25</sup> espressi dalla figura della madre. Significativamente, lo scontro finale è sulla religione: “Io voglio giustizia qui! (...) Ora, ora! Voglio la salvezza ora!”, dice Paolino alla donna, che continua ad invocare un riscatto “nella vita futura”. Non sono possibili mediazioni o letture diverse del testo religioso. La rottura ideologica insanabile è sancita da un atto iconoclastico. “È una menzogna”, dice Paolino alla madre che gli porge il crocifisso; poi, vista la sua insistenza, alla fine lo spezza: un drammatico “rito di passaggio”, necessario per affermare la propria emancipazione culturale e politica, che implica non solo il rifiuto della chiesa istituzionale, ma anche il rigetto della fede.<sup>26</sup>

### Appalachia: passato e presente

Che “Dio è una cosa, la chiesa un'altra” era invece istintivamente chiaro ai minatori della West Virginia dell'inizio del secolo:<sup>27</sup> i loro conflitti con i pastori asserviti alle compagnie minerarie non producono in genere lacerazioni interiori, perché facilmente un'espressione di fede più congeniale può essere ritrovata nel contatto con altri pastori più solidali. Si può anche uscire dalla chiesa locale e fondare una nuova comunità,

University Press, 1985.

26. Pietro Di Donato, *Cristo fra i muratori*, Milano, Mondadori, 1973, Milano, Bompiani, 1944, traduzione di Eva Amendola (*Christ in Concrete*, New York, 1939), pp. 232-35.

27. David A. Corbin, *Life, Work and Rebellion in the Coal Fields. The Southern West Virginia Miners, 1880-1922*, Urbana, University of Illinois Press, 1981, p. 155.

28. Albert J. Raboteau, *Slave Religion. The “Invisible Institution” in the Antebellum South*, New York, Oxford University Press, 1978; Gayraud S. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism. An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, New York, Maryknoll, 1973. Per un quadro sintetico in italiano e per altri riferimenti bibliografici, vedi Cristina Mattiello, *Le chiese nere negli USA. Dalla religione degli schiavi alla teologia nera della liberazione*, Torino, Claudiana, 1993.

29. David Corbin, *Life Work and Rebellion*, cit., cap. VI.

30. Intervista realizzata a Highlander da Cristina Mattiello e Alessandro Portelli, in *I giorni cantati*, n.5, primavera '84, pp.36-40.

31. Elizabeth Hooker, *Religion in the Highlands*, cit., pp. 107-9; 188-89; 197-98 e capp. VII e IX; Henry D. Shapiro, *Appalachia on Our Mind. The Southern Mountaineers in the American Consciousness, 1870-1920*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1978; John C. Campbell, *The Southern Highlander and His Homeland*, Lexington, The University of Kentucky Press, 1969 (New York, 1921), pp. 174-5; 188-94; 271-5; Jack Weller, cit., pp. 130-39.

senza sentirsi per questo non legittimati nella propria fede. È interessante osservare l'analogia con la religiosità afro-americana nel periodo precedente la Guerra Civile e con la nascita delle chiese nere separate come risposta a quella che veniva sentita dai neri come un'alienazione del messaggio cristiano da parte dei bianchi.<sup>28</sup>

Se, come abbiamo visto, il revivalismo accentua la tendenza già insita nel protestantesimo a produrre esiti socio-politici opposti, è evidente perché in un'area come quella appalachiana, dove fino ad oggi questa modalità religiosa è stata dominante, tale fenomeno sia particolarmente visibile. La storia operaia in questa regione registra spesso, nella stessa situazione, sia pastori assoldati dalle compagnie che condannano e contrastano le lotte, sia predicatori che aiutano i lavoratori dando loro supporto psicologico e materiale; sia chiese che siano di proprietà della compagnia e addirittura utilizzate come prigione per i minatori, sia, viceversa, uniche sedi disponibili per le riunioni sindacali.<sup>29</sup>

Come ha spiegato Myles Horton, fondatore del centro di Highlander, e operatore sociale tra i più attivi della regione, "È interessante che non erano le chiese liberali, progressiste – gli unitari, gli episcopali – che ci sostenevano. Loro appoggiavano il sistema, dicevano belle cose, ma di fatto stavano con i padroni, con le compagnie. Perché quella era la loro base sociale. Invece poi ci sono le chiese Holiness, pentecostali, dove i ministri lavorano in fabbrica. Sono chiese che hanno una filosofia molto arcaica. (...) Erano loro che appoggiavano il movimento, erano loro che andavano a fare i picchetti, erano loro che sfidavano le ruspe e la polizia; erano loro che erano disposti ad andare in prigione. Non è una questione teologica, è una questione che riguarda gli operai e la classe media. È una divisione di classe."<sup>30</sup>

La distanza tra le chiese esterne, giunte in Appalachia sul finire del secolo scorso, e la realtà locale fu chiara fin dall'inizio. Queste chiese, nello "scoprire" l'Appalachia, assunsero un'attitudine colonizzatrice simile a quella delle compagnie minerarie che, nello stesso periodo, penetravano nella regione, o, in campo letterario, a quella degli scrittori di colore locale. L'Appalachia venne considerata "una strana terra con strana gente" e, nel caso delle chiese, un'area "non cristianizzata", nonostante l'intensa religiosità diffusa: una regione parte dell'America solo geograficamente, non culturalmente, una terra da "civilizzare" dall'esterno. Le loro "missioni interne" presso i "bianchi di montagna" cercarono di imporre modalità di culto istituzionalizzato estranee alla cultura locale. Non sorprende quindi che nei momenti drammatici delle lotte sindacali non potesse crearsi un rapporto positivo, mentre facilmente i predicatori della "Old Time Religion", radicati nel contesto, potevano identificarsi con i minatori e sostenerli.<sup>31</sup>

La posizione che i ministri delle chiese esterne assumono nei confronti degli appalachiani è quella di una chiesa nazionale sostanzialmente estranea, che fa calare dall'alto le sue decisioni. Al contrario, per i predicatori della Old Time Religion in Appalachia la sanzione religiosa viene dal basso. E poiché i predicatori appartengono al contesto, la religione finisce con l'assumere anche la valenza di una identità regionale e di classe, in

32. Malcomb Ross, *Machine Age in the Hills*, New York, 1933, citato in Corbin, *Life, Work and Rebellion*, p. 155.

33. I testi sono riportati in Philip S. Foner, a cura di, *Mother Jones Speaks. Collected Speeches and Writings*, New York, Monad Press, 1983, pp. 163-215.

34. Vedi nota 28 e Cristina Mattiello, "Leadership politica e leadership religiosa nella tradizione afroamericana", in AA.VV., *Dialogo su Malcolm X*, Roma, manifestolibri, 1994. Dale Fetherling, *Mother Jones: The Miners' Angel. A Portrait*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1974, p. 29.

35. Frank Adams, with Myles Horton, *Unearthing Seeds of Fire: The Idea of Highlander*, Winston-Salem, N.C., John F. Blair, 1975; John Glen, *Highlander: No Ordinary School, 1932-1962*, Lexington, University Press of Kentucky, 1988; John Glen, "Like a Flower Slowly Blooming: Highlander and the Nurturing of an Appalachian Movement", in Stephen L. Fisher, ed., *Fighting Back in Appalachia. Traditions of Resi-stance and Change*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

36. Adams, *Unearthing Seeds*, cit., pp. 1-35; Anthony P. Dunbar, *Against the Grain. Southern Radicals and Prophets, 1929-59*, Charlottesville, The University Press of Virginia, 1981, pp. 5; 14; 41-45; 259. Così Don West ha parlato della sua religiosità: "Non posso fare a meno di predicare l'unico Gesù che conosco, che è un rompiscatole, e mi mette spesso in crisi. A volte mia moglie vorrebbe che io avessi incontrato l'altro Gesù, quello che la maggior parte delle chiese hanno incas-

opposizione a chi viene dal di fuori con un'ottica colonizzatrice.

Se consideriamo la storia dei minatori appalachiani in questa chiave, troviamo connessioni con il problema religioso in ogni episodio. Liston Pope e David A. Corbin hanno fornito nei loro libri citati l'analisi più dettagliata sia del modo di sentire dei minatori in merito al rapporto religione/problematiche del lavoro, sia dell'approccio del sindacato al contesto appalachiano (il Distretto 17, nei loro schemi organizzativi).<sup>31</sup> La UMW era spesso sentita dai minatori come una chiesa: un'immagine che veniva incoraggiata dagli *organizers* attraverso riferimenti espliciti simili a quelli usati da Mother Jones. Nel linguaggio e nella musica popolare Cristo veniva spesso ricordato, da entrambe le parti, come un lavoratore egli stesso, solidale con le ragioni dei minatori, difensore, e a volte fondatore, del sindacato stesso.

Era opinione diffusa che la posizione pro-lavoratori di Dio si potesse evincere dalla stessa Bibbia, non solo per il suo generale richiamo all'uguaglianza, ma anche per il contenuto di singoli passi. Fra questi, il più citato era Ecclesiaste 4:10-12, dove viene sottolineata l'importanza dell'amicizia e della solidarietà. Tanto che un sindacalista, a Mingo County, arrivò a dire: "Perché voi ministri del culto non andate a predicare come faceva Cristo? Non lo fate perché avete paura dei padroni e dei loro dollari. Voi giocate con la filosofia di Cristo, ma non la portate avanti veramente".<sup>32</sup>

Tra tutti gli *organizers* della UMW, Mother Jones è quella che più efficacemente utilizzava un linguaggio religioso, quando si rivolgeva, sia pubblicamente che a livello personale ai minatori. Le ragioni di questo approccio si possono ritrovare in una sua personale inclinazione e nella sua attitudine ad instaurare un rapporto affettivo e psicologico intenso con le persone con cui svolgeva il lavoro politico. Significativamente, era proprio in Appalachia che i riferimenti religiosi nel suo linguaggio si facevano più frequenti. Anche nei famosi cinque discorsi da lei tenuti a Cabin Creek e Paint Creek durante la durissima crisi del 1912-13 – tra i suoi più "militanti" e radicali – la religione ha un luogo rilevante. E i minatori che la ascoltavano, come riporta fedelmente la trascrizione effettuata in diretta, interagivano costantemente con il tipico intercalare antifonale ricorrente nella prima fase del camp-meeting: "Amen", "Ci aiuti il Signore", "Tu lo hai detto", ecc.<sup>33</sup>

Ancora una volta, l'analogia con la retorica nera è impressionante: anche in questo ambito il leader politico è al tempo stesso un leader religioso. Dopo un toccante discorso di Mother Jones a 700 minatori in West Virginia, uno di loro gridò al sindacalista che la accompagnava: "Non venirci a dire che questa è Mother Jones. È Gesù Cristo che è tornato sulla terra e fa finta di essere una vecchia, così può venire qui a parlare a noi poveri diavoli. Dio, solo Dio – nessun altro sa così quello che soffrono i poveri".<sup>34</sup>

In Appalachia, anche in tempi recenti, la religione ha dimostrato la sua potenziale carica di protesta sociale in vari campi, oltre che nelle lotte operaie. L'esperienza più significativa è quella della scuola popolare di Highlander.<sup>35</sup> Fondata nel 1932 da Myles Horton, è stata da allora

---

tonato nel vetro. Ma io non l'ho mai trovato, mentre sono legatissimo a quello che ha mobilitato la gente", citato in *ibid.*, pp. 211-12.

37. Le citazioni sono tratte da materiali illustrativi del CORA stesso. Il racconto di un'esperienza recente del CORA a sostegno di un significativo momento di lotta di minatori si trova in Jim Sessions, Frank Ansley, "Singing Across Dark Spaces. The Union/Community Takeover of Pittston's Moss 3 Plant", in Stephen Fisher, *Fighting Back*, cit., pp. 195-224.

38. Il testo della Lettera pastorale è edito dal Catholic Committee of Appalachia, Prestonsburg, Ky.

39. Intervista a cura di Alessandro Portelli, effettuata a Harlan, il 24/10/1988.

---

un punto di riferimento essenziale per la mobilitazione di base nella regione. Negli anni Highlander ha dato un importante contributo, in termini sia di formazione che di supporto organizzativo, a molte battaglie dei lavoratori al movimento per i diritti civili negli anni '50 e poi alle lotte per l'ambiente contro i nuovi, distruttivi metodi di estrazione del carbone a cielo aperto (*strip mining, auger mining*). Anche se il suo impegno ha sempre avuto una connotazione laica dominante, le origini di Highlander sono religiose.

Myles Horton avviò l'esperienza come scuola biblica per conto della chiesa presbiteriana, anche se non era personalmente un ministro del culto. Il suo progetto, fin dall'inizio di più ampio respiro, era stato discusso a lungo con il teologo liberale Reinhold Niebuhr presso lo Union Theological Seminar di New York. Il modello era l'esperienza delle scuole popolari danesi, a base religiosa. Tra i più stretti collaboratori di Horton, Don West aveva già studiato teologia quando giunse in Appalachia e divenne sul posto un predicatore Holiness, oltre che un attivista sindacale; James Dombrowski era vicino agli ambiti religiosi politicamente radicali ed aveva scritto un libro su questa tradizione, *The Early Days of Christian Socialism in America*.<sup>36</sup> Nella scuola biblica iniziale, Horton riuscì a far incontrare e parlare la gente, aiutandola a prendere coscienza dei problemi comuni e facendo emergere una sensibilità sociale attraverso il discorso religioso. E un fondo religioso è sempre rimasto nelle attività di Highlander. Lo stesso Horton ha sempre mantenuto stretti contatti con i predicatori locali e con esponenti della teologia della liberazione, come il pedagogista Paulo Freire.

Recentemente, la possibilità di un esito sociale della fede si è realizzata in Appalachia soprattutto sul terreno, politico ed ecologico insieme, della lotta contro lo *strip-mining*. Molte comunità religiose, con i loro predicatori, hanno partecipato in modo attivo alle lotte via via intraprese nelle singole situazioni. La Commission on Religion in Appalachia (CORA) ha fornito un coordinamento a tutte queste spinte di base. La sua esperienza ecumenica è di per sé molto significativa. Fondata nel 1965, comprende 17 diverse denominazioni religiose, tra cui la chiesa cattolica locale. Fortemente radicata nel territorio, si pone come metodo il lavoro a livello di base "con la gente dell'Appalachia", partendo dai suoi reali bisogni e in collegamento con i gruppi laici impegnati nella stessa ottica. Obiettivi di fondo sono la costruzione della comunità e la lotta alla povertà nella regione, "al di là dei sintomi, fino al livello delle cause dell'ingiustizia".<sup>37</sup>

### I cattolici in Appalachia

Anche la Chiesa cattolica locale fa parte del CORA, al cui interno lavora con un approccio di base, ecumenico e decentralizzato, che sarebbe difficile immaginare in Italia. La Lettera pastorale redatta nel 1965 dai vescovi di 26 diocesi dell'area, dal significativo titolo "This Land is Home to Me", unisce, in una prospettiva specificamente appalachiana, gli assunti di fondo del Vaticano II con la tradizione del cattolicesimo sociale

statunitense.<sup>38</sup> I vescovi, dopo aver analizzato storicamente i problemi sociali della regione, individuano per la Chiesa, anche sul piano teologico, il dovere dell'impegno. Esortano quindi i cattolici appalachiani a lavorare per una ricostruzione della identità regionale sulla base di condizioni dignitose di vita e di lavoro. Richiamano esplicitamente la tradizione locale di lotte operaie ed esprimono un duro giudizio sulle condizioni attuali e in particolare sull'introduzione dei nuovi metodi di estrazione del carbone.

---

Per rapportarsi al contesto appalachiano, la chiesa cattolica ha dovuto infatti riassetare la sua struttura. La Lettera pastorale e l'impegno del CORA rappresentano due casi in cui questo sforzo si è risolto positivamente, ma non sempre ciò è stato possibile. Il modello cattolico centralizzato entra infatti inevitabilmente in conflitto con la religiosità di stampo revivalistico dominante nella regione. Sister Mary Cummen, una suora francescana giunta a Harlan nel 1972 dal Minnesota, spiega così queste difficoltà: "La chiesa cattolica è arrivata tardi sulle montagne. Le aree carbonifere avevano già le loro chiese, i predicatori si proponevano da soli, sentivano intimamente che erano chiamati a predicare e la gente li accettava. Quando, quarant'anni fa, arrivò la Chiesa cattolica, il prete era itinerante, doveva coprire molti posti. Veniva a Harlan una volta al mese e celebrava la messa nelle case.

Poi, con fondi esterni, è stata costruita una chiesa, la Holy Trinity Church che si vede adesso. Io credo che sarebbe stato meglio non costruirla, una chiesa così grande qui. Per la gente del posto, è una cattedrale. Le loro chiese, le chiamano *churchhouses*, sono fatte con le scorie del carbone, sono piccole e stanno in posti in cui la gente le può raggiungere a piedi. Ecco perché sono così tante. I poveri non possono essere cattolici, a Harlan County. Non hanno la macchina e non possono andare in chiesa tutte le domeniche perché non hanno i vestiti adatti".

Gli altri problemi di fondo sono l'identità personale del prete e la gestione del potere all'interno della chiesa stessa: "I preti non erano mai di qui, venivano in genere dalla costa orientale. E anche il denaro arrivava da fuori e i parrocchiani non sapevano da dove. I conti venivano pagati e non si sapeva come. Questo modo di fare era sentito come estraneo. Erano contenti di avere un prete e le messe, ma avrebbero voluto avere anche la proprietà della parrocchia, se avessero avuto una sufficiente disponibilità economica. Ma questo è difficile comunque, perché sono sempre i livelli superiori della struttura ad avere il potere. Non ce l'ha mai la gente. E dato che non possono confrontarsi su questo in modo diretto, alla fine abbandonano".<sup>39</sup>