

Francesco Campenni

ETHOS E CONTESTO. LE CULTURE POPOLARI FRA RITO E STORIA: L'EREDITÀ DELL'ANTROPOLOGIA STORICA (POSCRITTO A UN LIBRO RECENTE)*

DOI 10.19229/1828-230X/59072023

SOMMARIO: L'antropologia storica italiana degli anni Settanta aveva sperimentato una circolarità di temi e metodi tra storici e antropologi che lavoravano a indagare, in una ricerca di terreno, l'evoluzione storica e le trasformazioni della cultura popolare. In linea con le prospettive dell'antropologia culturale britannica e con la scuola francese delle «Annales» che si interessa delle mentalità collettive, quella tradizione aveva coltivato la storia culturale unitamente alla storia politica. I successivi indirizzi storiografici italiani perdono quel legame stretto, che nasceva da un confronto più fitto della storiografia con l'antropologia culturale, che invece prosegue fuori d'Italia. La prospettiva di alcuni più recenti temi di ricerca che pongono al centro dell'attenzione la morfologia dei rituali, dei miti e dell'ethos, rapportata al sapere giuridico, all'economia dei mestieri, alla vita religiosa, all'iconografia, alla cultura della rivolta e alla conflittualità cetuale in antico regime, tuttavia suggeriscono il recupero di quella grande eredità, l'apertura alla storia comparata e il dialogo tra storiografia, antropologia e altre scienze sociali per una contestuale lettura, nel contesto storico dato, dei comportamenti culturali e delle dinamiche politiche.

PAROLE CHIAVE: cultura popolare, pietà popolare, folklore, livelli culturali, letteratura popolare, ethos, contesto storico, rito, festa e rivolta, mentalità, simbolo, antropologia storica, stregoneria, faida, vendetta di sangue, stereotipo.

ETHOS AND CONTEXT. POPULAR CULTURES BETWEEN RITUAL AND HISTORY:
THE LEGACY OF HISTORICAL ANTHROPOLOGY (POSTWRITING TO A RECENT BOOK)

ABSTRACT: The Italian historical anthropology of the 1970s had experienced a circularity of themes and methods between historians and anthropologists who worked to investigate, in a ground-based research, the historical evolution and transformations of popular culture. In line with the perspectives of British cultural anthropology and with the French "Annales" school which is interested in collective mentalities, that tradition had cultivated cultural history together with political history. Subsequent Italian historiographical directions lose that close link, which was born from a closer comparison of historiography with cultural anthropology, which instead continues outside Italy. The perspective of some more recent research topics that place the morphology of rituals, myths and ethos at the center of attention, in relation to legal knowledge, the economy of professions, religious life, iconography, the culture of revolt and class conflict in the ancient regime, however suggest the recovery of that great legacy, the openness to comparative history and the dialogue between historiography, anthropology and other social sciences for a contextual reading, in the given historical context, of cultural and political behaviors.

KEYWORDS: popular culture, popular piety, folklore, cultural levels, popular literature, ethos, historical context, rite, festivals and revolt, mentality, symbol, popular literature, witchcraft, blood feud, stereotype.

Tra gli anni Sessanta e Settanta dello scorso secolo gli storici culturali incrociarono temi d'indagine e metodologie con gli antropologi sociali. La circolarità di motivi continuò in molti casi negli anni Ottanta. Centrale fra questi temi fu quello del «dislivello di culture» (la

definizione è di Cirese) ovvero del controverso rapporto tra cultura «popolare», o «folklorica» (come si preferì aggettivarla per ovviare a una genericità terminologica), in quanto espressione delle classi subalterne, e la cultura «dotta», «ufficiale», ovvero delle élites e delle istituzioni egemoni. Un rapporto che fu indagato spaziando dalla storia sociale a quella religiosa, considerando diversi approcci e terreni d'indagine, come la cultura della morte, la pluralità degli ordinamenti giuridici, il rapporto confessionale/magico, quello tra «arcaismo alienante» e livello contestativo, tra città e campagna, tra oralità e scrittura, più in generale tra morfologia e storia; ma declinando queste relazioni, generalmente, secondo la categoria interpretativa della conflittualità tra cultura egemone e subalterna, al punto da individuare «due» distinte culture, con codici valoriali e strategie di affermazione autonome.

In Italia questa prospettiva prende corpo negli anni Cinquanta a partire dalla suggestione delle riflessioni di Gramsci sul folklore e la letteratura nazionale, in cui si introduceva un'opposizione binaria in termini di egemone/subalterno, ufficiale/folklorico, colto/semplificata¹. L'ulteriore specificazione in Gramsci di sottoculture subalterne e la possibilità stessa di un «folklore moderno», laddove esso complicava la «tradizione»², si tradussero nell'esortazione a una ricerca sul campo che verificasse quelle premesse teoriche in situazioni socio-economiche storicamente determinate, inaugurata negli anni Cinquanta per il Mezzogiorno dalle «spedizioni etnologiche» di Ernesto de Martino³. Dalla suggestione gramsciana prese le mosse tra gli anni Sessanta e Settanta, sviluppandola secondo autonomi percorsi teorici ed empirici, una generazione di antropologi sociali italiani (tra i maggiori, Alberto Mario Cirese, Vittorio Lanternari, Diego Carpitella, Luigi M. Lombardi Satriani e altri più direttamente legati alla scuola demartiniana, come Annabella Rossi e Clara Gallini) che interagirono fittamente con i colleghi storici culturali, anche questi procedenti secondo percorsi e con esiti autonomi (da Carlo Ginzburg, a Gabriele De Rosa, Giuseppe Galasso, Rosario Villari, tra i più attenti al tema della cultura di popolo in Italia). Ancora dalla lezione di Gramsci, si intese indagare sulla specificità del Mezzogiorno nel contesto storico italiano e di quest'ultimo nel contesto dell'Occidente europeo. Ciò avvenne – in quella temperie culturale degli anni Settanta oggi così stigmatizzata per la carica

¹ A. Gramsci, *Osservazioni sul folclore*, in Id., *Letteratura e vita nazionale*, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 265-274; Id., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma, Editori Riuniti, 1971. Cfr. G.B. Bronzini, *Come nacquero le Osservazioni sul folclore di Gramsci*, in «Lares», 68, 2002, n. 2, pp. 195-224.

² A. Gramsci, *Osservazioni sul folclore* cit.

³ R. Di Donato, *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999; C. Gallini, a cura di, *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli, Liguori, 2005.

ideologica che ne impostava il quadro teorico – in un'apertura sinergica agli apporti delle diverse scienze umane, al confronto fra etno-antropologi, sociologi delle religioni, storici culturali e in una circolarità di temi tra studi italiani e di altre scuole europee, specie di lingua francese e inglese.

Le posizioni gramsciane non mancarono di influenzare l'impostazione teorica degli studi sulla cultura popolare anche in Europa, a cominciare dalla prima sintesi storica di Peter Burke allargata a vaste aree del continente⁴. Ma già in Italia, negli stessi anni Settanta, se ne avvertiva ormai l'inadeguatezza, specie rispetto alla troppo rigida equazione fra le nozioni di «popolare» e «subalterno», che sempre più saltava man mano che la verifica sul campo riscontrava contesti regionali in lenta evoluzione, «varianze» dei rapporti di produzione, rispetto alle registrazioni ottocentesche, che ancora informavano la riflessione gramsciana⁵.

La maggior parte dell'indagine sul «popolare» verteva in quegli anni sulla specificazione della «cultura religiosa popolare», del rapporto confessionale-magico e del problema dei «dislivelli di cultura»⁶ in relazione agli specifici contesti socio-economici costituiti dalle regioni storiche⁷. Anche in questo campo, i diversi «cattolicismi» elencati da Gramsci risultavano ora insufficienti a classificare le forme popolari di religione. Lo stesso livello residuale-magico, intriso di arcaismi, si caricava di momenti di consapevolezza politica e di scambi tra sovrastruttura e struttura, nella direzione della prima sulla seconda; esso registrava anche esperienze di utilizzo dal basso verso l'alto di significati religiosi a scopi di lotta sociale, come nei movimenti contadini e in alcune rivolte urbane del Novecento, per analizzare i quali il livello marxiano e gramsciano veniva corretto (così ad esempio nella prospettiva di Lombardi Satriani e di Cirese) ricorrendo alle teorie di Engels a proposito delle guerre

⁴ P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, New York University Press, 1978, trad. it. *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Introduzione di C. Ginzburg, Milano, Mondadori, 1980.

⁵ Cfr. E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne*, Torino, Einaudi, 1968²; A.M. di Nola, *Varietà degli oggetti della cultura subalterna religiosa del Meridione*, in F. Saija, a cura di, *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Napoli, Guida, 1978, pp. 35-59; frutto di una ricerca sul campo (compiuta in Abruzzo) e di una lettura laica del fenomeno religioso, Id., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1976, rist. Bollati Boringhieri, 2001.

⁶ A.M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo, Palumbo, 1971; Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino, Einaudi, 1976.

⁷ Una messa a punto della questione è nel contributo di L. Gambi, *I valori storici dei quadri ambientali*, in *Storia d'Italia*, vol. I. *I caratteri originali*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 3-60.

contadine dell'età preindustriale⁸. Inoltre, e su tutto, si avvertiva l'esigenza di tracciare modelli comparati più ampi, che indagassero una stratificazione mediterranea ed europea, esigenza avvertita tanto nel campo dell'etno-antropologia⁹ che della storiografia culturale, tesa in quegli anni a un lavoro di storicizzazione del folklore¹⁰.

Lo scopo di queste pagine è evidenziare gli scambi teorici e tematici tra studiosi delle scienze sociali di quegli anni e sottolinearne, al di là della "rivoluzione culturale" da loro promossa – ma direi anche grazie allo sprone morale di essa –, il grande dispiegamento di dati raccolti dalla "ricerca sul campo" per vaste aree regionali, l'attenzione comparativista e interdisciplinare, e alcune intuizioni anticipatrici, in seguito – più o meno consapevolmente – riscoperte (ad esempio sul rapporto tra categoria del "popolare" e "cultura di massa"). In campo storiografico un'esigenza di maggior "concretezza" portava a diffidare delle categorie della «mentalità», ridimensionando al tempo stesso l'esigenza comparativista su larga scala (cui tendeva, almeno concettualmente, la storiografia italiana degli anni Settanta, come quella francese)¹¹. Atteggiamento, questo, che se ha portato a un affinamento filologico della ricerca, divenuta più sistematica per tipologie di fonti, e a un'enucleazione di nuove questioni storiografiche, d'altro canto, per la prevalente dimensione riconosciuta al "politico" e per l'ancoraggio a contesti storici dal tempo breve, ha indotto a sacrificare la dimensione morfologica dei fenomeni culturali e le comparazioni spazio-temporali ampie, come se i due motivi di attenzione (storico-politico e storico-simbolico) non potessero viaggiare insieme e fornire più articolate risposte alla ricerca¹².

⁸ Il riferimento era a F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, Roma, Edizioni Rinascita, 1949; e a Id., *Sulle origini del cristianesimo*, Prefazione di A. Donini, Roma, Editori Riuniti, 1975. Ripeteva la lezione di Engels per definire la complessità di rapporti tra struttura e sovrastruttura, L.M. Lombardi Satriani, *Analisi marxista e folklore come cultura di contestazione*, in «Critica marxista», VI, 1968, n. 6, pp. 64-88, poi in D. Carpitella, *Folklore e analisi differenziale di cultura. Materiali per lo studio delle tradizioni popolari*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 351-388. Sui significati civili del fenomeno religioso popolare, A.M. Cirese, *Riforma religiosa e scontro di classi*, in «Il Giorno», 7 luglio 1974.

⁹ Apre la ricerca sul campo al confronto tra più ambiti regionali (dall'Abruzzo a Molise, Lucania, Puglia), A.M. di Nola, *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*, Torino, Boringhieri, 1983.

¹⁰ A questa tendenza nella storiografia si può ricondurre, per l'area italiana, il pionieristico volume di G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano, Mondadori, 1982.

¹¹ Ripropone alla storiografia italiana i percorsi e le acquisizioni della metodologia comparativista, M. Petruszewicz, *Il ritorno della Storia Comparata*, in «Miscelanea di studi storici», XII, 2002-2003, pp. 79-90.

¹² Questa esigenza comparativa prosegue invece negli studi etno-antropologici, nella direzione di confrontare risultati ampiamente documentati per il Sud (su

L'abbandono in area italiana di temi connessi alla storia della cultura popolare e al contrario la loro fortunata continuazione nel contesto delle contemporanee scienze sociali in Francia, Inghilterra, Germania, Stati Uniti¹³ (ma mi riferisco anche, per altre aree, come l'India, ai *post-colonial studies*)¹⁴, denota per certi aspetti una peculiarità della storiografia italiana: essa alla tematica del popolo è andata dedicando una rinnovata attenzione pressoché soltanto nel solco di una storia politica, come testimonia il più recente filone di studi sul periodo rivoluzionario, sul problema della scoperta del popolo come soggetto politico, sulle insorgenze e i brigantaggi, che complicano positivamente il quadro delle domande e obbligano di nuovo a una prospettiva di comparazione, quantomeno su scala europea.

Il contributo di queste pagine vuole altresì mostrare come dal recupero di temi e domande abbandonate la ricerca italiana stia riguadagnando in prospettiva, per alcuni particolari ambiti, sul terreno di una già auspicata «nuova storia politica, tra antropologia e storia»¹⁵. Mi soffermerò, senza pretese esaustive, su alcune tematiche più dibattute negli ultimi decenni in argomento di «culture popolari», le quali meglio si sono prestate a mostrare l'inscindibile intreccio di ragioni morfologiche e storiche: rapporti tra «alto» e «basso» dei fenomeni culturali; religione istituzionale e pietà popolare; dimensione festiva e magico-religiosa; cultura della morte; ritualità della violenza/vendetta/rivolta. La prospettiva di una storia che all'intreccio delle ragioni politiche unisca il protagonismo della tradizione col suo peso formalizzante, è quella che suggerisco, attorno a temi di cultura popolare analizzati in fasi tumultuarie della storia del Mezzogiorno, nel mio recente volume *Tele rosse, glebe nere*¹⁶, cui si fa riferimento nel titolo e rispetto al quale queste pagine costituiscono una sorta di teorico *post-scriptum*.

magia e religiosità popolare) in una più vasta cornice italiana: L.M. Lombardi Satriani, a cura di, *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Firenze, Sansoni, 1971; A. Rivera, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Prefazione di V. Lanternari, Bari, Dedalo, 1988.

¹³ Cfr. O. Niccoli, *Cultura popolare: un relitto abbandonato?*, in «Studi Storici», 56, 2015, n. 4, pp. 997-1010.

¹⁴ Cfr. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

¹⁵ Così auspicava, all'inizio del nuovo millennio, M.A. Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, Viella, 2002, p. 44.

¹⁶ F. Campenni, *Tele rosse, glebe nere. Sguardi e linguaggi del ribellismo popolare nel Sud (secoli XVII-XIX)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2022.

Lombardi Satriani e Ginzburg: il folklore contestativo e la cultura popolare d'Europa

Sulla menzionata circolarità di temi e metodi tra antropologi e storici, vorrei di seguito prendere a esempio le ricerche di Luigi M. Lombardi Satriani, tra gli anni Sessanta e Settanta, e quelle di Carlo Ginzburg e di altri storici europei, sui rapporti tra cultura alta e bassa: a cominciare dalla definizione di “cultura popolare”, sulla cui ambiguità lo stesso rapporto dominatori/dominati forniva conferme, trovando esso campi di applicazione trasversali alle classi, e all'interno della stessa società degli umili, ad esempio nei rapporti di genere. Non a caso i principali gruppi subalterni indagati sono i contadini e le donne¹⁷: gruppi sessuali e sociali «senza voce», «muti della storia», che avevano lasciato poche tracce nella documentazione scritta e di cui si cercava di recuperare credenze e visioni autonome del mondo. Per l'antropologo questa operazione si traduceva in un lavoro sui simboli che tatuano il fatto folklorico (come lettura di un testo, nell'ottica di Lombardi Satriani); per lo storico in un recupero di tracce del pensiero dei subalterni del passato attraverso le fonti scritte prodotte dalla cultura dei dotti (nella prospettiva di Ginzburg)¹⁸.

Nella progressiva definizione del folklore come «cultura di contestazione delle classi subalterne», Lombardi Satriani prende le mosse dall'impostazione teorica di Gramsci sul rapporto tra cultura dei dotti e cultura degli umili nella storia italiana. Lo fa tuttavia rilevando momenti di consapevolezza anche alla cultura popolare e riconoscendo la possibilità di una mutua modificazione nel rapporto discendente o ascendente tra le due culture, alta e bassa. La rivendicazione della specificità della cultura popolare da parte dei suoi stessi attori, è ciò che determinava in maggior misura la sua carica contestativa e giustizialista¹⁹: «economia morale» è la categoria interpretativa messa a punto in quello stesso momento dallo storico britannico Edward Palmer Thompson per descrivere il formarsi della classe lavoratrice inglese dal XVII al XVIII secolo e le sue rivendicazioni di fronte

¹⁷ A. Momigliano, *Linee per una valutazione della storiografia nel quindicennio 1961-1976*, in «Rivista storica italiana», LXXXIX, 1977, n. 3-4, pp. 596-609.

¹⁸ Cfr. la discussione di H. Geertz, K. Thomas, *An Anthropology of Religion and Magic*, I-II, in «The Journal of Interdisciplinary History», 6, 1975, n. 1, pp. 71-89, 91-109.

¹⁹ L.M. Lombardi Satriani, *Il folklore come cultura di contestazione*, Peloritana, Messina 1966; riedito in Id., *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rimini, Guaraldi, 1974, pp. 115-129. Sull'eredità di Gramsci e de Martino e sul suo superamento nella riflessione teorica di Lombardi Satriani, un primo bilancio critico di F. Faeta, *Non ombre visitanti, né ombre visitate. Ricordare e ripensare Luigi Maria Lombardi Satriani*, in «L'Uomo», XII, 2022, n. 1, pp. 291-314.

all'affermazione di un'economia capitalistica e di un mercato libero-scambista²⁰.

Contestazione andava intesa nel senso di «addurre testimonianze contrapposte». Lombardi Satriani ne distingue il senso dall'accezione di cui in quegli anni si caricava la lotta studentesca contro il "Sistema": il folklore non vuole scardinare un sistema valoriale condiviso, ma respingerne le ingiustizie, le mistificazioni, o più semplicemente coopera in modo autonomo alla sua costruzione. Da queste concettualizzazioni deriva un'idea dinamica, storicista, a tratti "politica" del folklore, non statica, primitiva, atemporale, riaffiorante nella sua arcaicità solo grazie alle fratture del tempo storico. L'ispirazione marxiana-engelsiana²¹, anzi, consentiva a Lombardi Satriani di studiare e cogliere terreni di condivisione tra cultura egemone e subalterna, entro specifici contesti storici: il caso del Mezzogiorno d'Italia nell'Ottocento postunitario²². I documenti folklorici dell'epoca, forniti in abbondanza dai demologi tardo-ottocenteschi, raffrontati ai dati della ricerca sul campo, stavano ad attestare un'estraneità delle classi agro-pastorali del Sud ai programmi dello Stato unitario, subendone i provvedimenti e i problemi, stendendo una «linea di resistenza all'integrazione»²³.

Al tempo stesso però, e ben presto, egli dimostrò l'insufficienza dell'equazione «folklore-cultura di contestazione», una categoria – scrive – che già subiva «il logoramento inflitto dalla moda culturale-

²⁰ E.P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, 2 voll., Milano, Il Saggiatore, 1969; Id., *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in «Past and Present», n. 50, 1971, pp. 76-136, trad. it. *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII*, in Id., *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, a cura di E. Grendi, Torino, Einaudi, 1981, pp. 57-136.

²¹ L.M. Lombardi Satriani si rifà in particolare all'opera di K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, con Introduzione di C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1958, 1967.

²² Sul concetto del folklore dinamico, che acquista momenti di consapevolezza politica, come all'indomani dell'Unità d'Italia e ancora nelle rivolte contadine del Novecento, insiste la sua successiva produzione: L.M. Lombardi Satriani, *Folklore uno e due*, «Il Ponte», maggio 1966, pp. 669-674; Id., *Reggio Calabria. Rivolta e strumentalizzazione*, Vibo Valentia, Qualecultura, 1971; Id., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Palermo, Sellerio, 1979.

²³ L.M. Lombardi Satriani, *Realtà meridionale e conoscenza demologica. Linee per una storia degli studi demologici dagli anni postunitari alla conquista della Libia*, in «Problemi del Socialismo», quarta serie, XX, 1979, n. 16, pp. 41-66. Un problema, quello dei dislivelli culturali, che la «struttura duale» dello Stato unitario poneva con urgenza agli intellettuali, ad esempio negli studi di Lombroso. Il tema viene sviluppato da allievi di Lombardi Satriani: V. Teti, *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale*, Roma, manifestolibri, 1993; Id., *Maledetto Sud*, Torino, Einaudi, 2013; M.T. Milicia, *Lombroso e il brigante. Storia di un cranio conteso*, Roma, Salerno Editrice, 2014.

politica»²⁴ e che corresse nella più malleabile forma del «folklore ambivalente»: riconoscere il carattere ambivalente dei fatti folklorici significava coglierne non solo la carica contestativa, ma anche i valori conformistici rispetto all'ordine sociale, la loro disponibilità all'interiorizzazione di temi e valori della cultura egemone²⁵.

La teoria del folklore come cultura di contestazione elaborata da Lombardi Satriani viene ripresa da Carlo Ginzburg, il quale in quel periodo studia la stregoneria, la superstizione, la magia come ingredienti della «pietà popolare», un'espressione particolare della «cultura popolare» per cui lo storico cerca una meno generica definizione che ne salvaguardi il carattere di autonomia, oltre l'ottica diffusa da Bachtin²⁶ e respingendo il concetto di «mentalità collettive» di Lucien Febvre e delle «Annales» per la sua ambiguità interclassista. Questa pietà popolare diventava oggetto nel corso del XVI-XVII secolo di una massiccia aggressione da parte della dottrina egemone, espressione della Chiesa istituzionale, che intendeva disciplinarla sradicandone le derive più autonomistiche, mettendone però involontariamente a nudo la carica contestativa e al tempo stesso le inconsapevoli forme di un sostrato antico, probabilmente precristiano. Nello schema teorico elaborato da Ginzburg sulla scorta dei processi inquisitoriali per stregoneria, quest'ultima, espressa nella cultura demoniaca del sabba, si declinava come «un'arma di difesa e di offesa nelle contese sociali», laddove padroni sfrattavano dalle loro terre famiglie contadine esponendole al rischio della miseria, a soprusi. Il linguaggio degli imputati rivelava chiaramente «l'aggressività sociale della stregoneria», con le sue più tipiche manifestazioni attestate a lungo dalla fonte processuale come dalla documentazione folklorica (ad esempio le streghe che per invidia alla vista delle messi rigogliose, segno di un benessere inattuabile alla loro condizione di contadine povere, invocano le forze demoniache per farvi abbattere una tempesta distruttiva)²⁷. La simbologia del sabba rivelava infatti una sovrapposizione conflittuale di strati culturali eterogenei, di origine dotta e popolare, matrici ormai fuse inestricabilmente nei processi inquisitoriali del Cinquecento, in cui l'intervento

²⁴ L.M. Lombardi Satriani, *Attuale problematica della religione popolare*, in F. Saija, a cura di, *Questione meridionale, religione e classi subalterne* cit., pp. 9-33, p. 27.

²⁵ Id., *Contenuti ambivalenti del folklore calabrese: ribellione e accettazione nella realtà subalterna*, Messina, Peloritana, 1968.

²⁶ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979.

²⁷ C. Ginzburg, *Stregoneria e pietà popolare: Note a proposito di un processo modenese del 1519*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», serie II, vol. 30, 1961, n. 3-4, pp. 269-287; poi in Id., *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 3-28.

dottrinale di teologi, demonologi e inquisitori andava stereotipizzando sotto la categoria demonologica del sabba credenze, culti agrari della fertilità e altre più antiche espressioni della mitologia popolare, di cui andavano pertanto setacciate le superstite tracce²⁸.

Ginzburg accetta la definizione di cultura folklorica, scrive: «A patto però di precisare che “folklore” significa “cultura delle classi subalterne” (come ribadiva recentemente Lombardi Satriani)», una posizione che avrebbe consentito di ricostruire l'intreccio complesso dei rapporti di classe anche sul piano dell'ideologia (o sovrastruttura) entro una società determinata, intreccio fatto di assimilazioni forzate o spontanee, di scontri impliciti ed espliciti tra alto e basso²⁹. Ma nel frattempo egli spostava l'attenzione dai meccanismi di funzionamento della stregoneria in rapporto al contesto sociale (ovvero dalla persecuzione)³⁰, alle credenze degli accusati e all'orizzonte mitico di più antica stratificazione che vi faceva da sfondo³¹. Dunque una sostituzione, nella prospettiva dello storico, della superiorità culturale dello sguardo con un'attenzione alla cultura dal basso e, in taluni casi, all'autonoma appropriazione e interpretazione di elementi della cultura dotta e scritta da parte della cultura bassa, come nella storia del contadino Menocchio, che sapeva leggere e raccontare³². In questo quadro ginzburghiano, il carattere oppositivo della cultura popolare si stemperava dunque nell'idea di una circolarità dei modelli culturali³³.

²⁸ Id., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989; in particolare l'Introduzione, pp. XIII-XLV, p. XXV; Id., *Folklore, magia, religione*, in *Storia d'Italia*, vol. I. *I caratteri originali* cit., pp. 603-676.

²⁹ Id., *Stregoneria, magia e superstizione in Europa tra medioevo ed età moderna*, negli Atti della Tavola rotonda internazionale su *Religione e religiosità popolare* (Vicenza, 25-26 ottobre 1976), «Ricerche di storia sociale e religiosa», VI, 1977, n. 11, pp. 119-133.

³⁰ Così era in particolare negli studi dell'antropologia storica britannica: H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, London, Penguin, 1969; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, New York, Charles Scribner's Sons, 1971, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971, trad. it. *La religione e il declino della magia*, Milano, Mondadori, 1985.

³¹ C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

³² Id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, 1999.

³³ Contro chi gli attribuiva, in maniera imprecisa, «l'idea dell'assoluta autonomia e continuità della cultura contadina», come P. Zambelli, «Uno, due, tre, mille Menocchio»? *Della generazione spontanea (o della cosmogonia 'autonoma' di un mugnaio cinquecentesco)*, in «Archivio Storico Italiano», 137, 1979, n. 1, pp. 51-90, p. 59; o di contrapporre troppo nettamente cultura degli inquisitori e cultura degli inquisiti, come A. Tenenti, *Una nuova ricerca sulla stregoneria*, in «Studi Storici», VIII, 1967, n. 2, pp. 385-390.

Lombardi Satriani si dichiara fin dai suoi primi scritti contro la «necessità del neutralismo scientifico»³⁴: il documento folklorico, in quanto denuncia quotidiana dell'insopportabilità della vita del popolo, chiamava piuttosto in causa l'impegno morale del ricercatore, che non poteva rimanere neutrale e doveva pertanto contribuire all'affermazione di un «folklore progressivo» teso, secondo la nozione di de Martino, a emancipare i riflessi più vivaci e le aspirazioni contemporanee del mondo popolare³⁵. Allo stesso modo, non era sufficiente cogliere le modalità rituali in rapporto storico con la loro funzione culturale, ma occorreva «materiarci» nella «dimensione del vissuto» per osservare il rito «con i protagonisti della fascia folklorica e non soltanto per loro»³⁶.

Lo spostamento della prospettiva visuale dalla ricostruzione delle relazioni socio-culturali storicamente date, al vissuto, allo sguardo «dall'interno del mondo studiato», corrispondeva sul versante storiografico alla contestuale esigenza avvertita da Ginzburg. Il suo tema di studio implicava, oltre al cimento dello storico con testimonianze orali alla stregua dell'antropologo, sia pure registrate in forma scritta, l'aspetto dell'identificazione emotiva con i soggetti indagati³⁷. Lo stesso Ginzburg scrive della suggestione esercitata su di lui dalla lettura giovanile di *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi: «penso di aver imparato che distacco intellettuale e partecipazione emotiva, passione per la razionalità e rispetto per la diversità culturale sono atteggiamenti non solo compatibili ma tali da potersi alimentare a vicenda»³⁸.

³⁴ L.M. Lombardi Satriani, *Analisi marxista e folklore* cit., p. 86.

³⁵ Sulla nozione demartiniana di «folklore progressivo», E. de Martino, *Il folklore progressivo*, in «L'Unità», 28 giugno 1951; e la conclusione a Id., *Sud e magia*, Introduzione di U. Galimberti, Milano, Feltrinelli, 1959, 2001, p. 184. La visione di un Mezzogiorno arcaico e subalterno di de Martino, come quella di Cocchiara e Scotellaro, veniva a metà degli anni Cinquanta pesantemente attaccata, nei termini di «populismo folklorizzante», da storici come il giovane Giuseppe Giarrizzo e critici letterari meridionali come Carlo Muscetta e Mario Alicata, che rigettavano lo stesso concetto gramsciano di folklore polemizzando con Cirese, Lanternari, Carpitella, accusati di essere «intellettuali organici». Cfr. G. Giarrizzo, *Intellettuali e Mezzogiorno nel secondo dopoguerra*, in «Studi Storici», 20, 1979, n. 1, pp. 91-110. Sull'aspro dibattito di quegli anni, F. Benigno, *Giuseppe Giarrizzo e la storia "meridionale" d'Italia: il filo ininterrotto di una riflessione*, in «Rivista storica italiana», CXXIX, 2017, n. 3, pp. 1022-1057, pp. 1026-1036.

³⁶ L.M. Lombardi Satriani, *Attuale problematica della religione popolare* cit., p. 28 (i corsivi nel testo).

³⁷ Sul tema dello sguardo, C. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 270-280. Con diverso punto di vista, molto critico, era intervenuto sull'analogia inquisitore/antropologo R. Rosaldo, *Guardando fuori dalla tenda: l'etnografo e l'inquisitore*, in J. Clifford e G.E. Marcus, a cura di, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997, pp. 111-134.

³⁸ C. Ginzburg, *Streghe e sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce* cit., pp. 281-293, p. 284. Cfr. Carlo Levi: *rilettura*, «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», 53, 2005.

La priorità sul dato quantitativo era assegnata a quello qualitativo della significanza di specifiche fonti dalla natura «dialogica», quei processi cioè che rivelavano meglio il contrasto tra mentalità dotta degli inquisitori e sistema di credenze degli umili³⁹. Era la consapevolezza degli aspetti testuali della ricerca sul campo, che si ponevano per lo storico come per l'etno-antropologo⁴⁰.

Questi «parallelismi» tra storici e antropologi attivi dalla fine degli anni Sessanta muovevano da nuove esigenze, da una metodologia che manifestava insoddisfazione crescente verso i criteri dell'antropologia funzionalista.

Accanto alla problematica dello sguardo, il metodo comparativo apriva l'analisi di contesti circoscritti a una geografia morfologica dei fenomeni culturali più vasta e diffusa, ricca di possibili connessioni⁴¹. Perlomeno nelle sue prove più originali, l'apporto italiano sui temi della cultura popolare di quegli anni accompagnava la revisione epistemologica della ricerca sui fenomeni culturali di Clifford Geertz che definiva il nuovo campo dell'antropologia interpretativa⁴². Fuori d'Italia la ricerca sulle forme di espressione autonoma delle classi popolari – o «history from below» – specie di fronte ai processi di industrializzazione del XVIII secolo, trovava, anche sulla suggestione dei coevi processi indipendentistici dei popoli del Sud-Est asiatico, una vasta attenzione degli storici britannici di ispirazione marxista in una prospettiva comparata, come nella riflessione di Richard Cobb, di George Rudé, di Eric J. Hobsbawm⁴³ e del già citato Edward P. Thompson⁴⁴.

³⁹ C. Ginzburg, *Introduzione a Storia notturna* cit., p. XXIV.

⁴⁰ Id., *L'inquisitore come antropologo* cit., pp. 274-276. Successivamente sarà Jack Goody a riprendere la riflessione sui rapporti di forza nella documentazione storico-etnografica, mostrando nelle pratiche della scrittura legate alla liturgia religiosa e alla conservazione della memoria, uno strumento di differenziazione sociale: J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino, Einaudi, 1988; Id., *Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

⁴¹ C. Ginzburg, *Storia notturna* cit., pp. 185-295. C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1966.

⁴² C. Geertz, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987. Sull'ampia influenza di Clifford Geertz sulle scienze sociali, W.H. Sewell Jr., *Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation*, in «Representations», 59, Summer 1997, Special Issue: *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, pp. 35-55.

⁴³ R. Cobb, *Polizia e popolo. La protesta popolare in Francia (1789-1820)*, Bologna, il Mulino, 1976; G. Rudé, *La folla nella storia, 1730-1848*, Roma, Editori Riuniti, 1984; E.J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 1966, 2002. Su tutti, l'influenza dell'antropologia culturale di Victor Turner, che conia la categoria di «dramma sociale»: V. Turner, *Antropologia della performance*, Bologna, il Mulino, 1993.

⁴⁴ Oltre quanto già citato, E.P. Thompson, *Rough music: lo charivari inglese*, in Id., *Società patrizia, cultura plebea* cit., pp. 137-180; Id., *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, London, Merlin Press, 1991.

Forma e funzione: il folklore dinamico

Sul punto della coscienza/incoscienza della cultura popolare e dei suoi rituali Lombardi Satriani si era da tempo distaccato dalla matrice gramsciana, tracciando un percorso parallelo a quello degli storici culturali menzionati. Nel teorizzare l'oppositività della cultura popolare egli sottolinea la compresenza di elementi inconsapevoli e consapevoli, dunque un rapporto asimmetrico tra forme e funzioni o significati delle manifestazioni folkloriche, mostrando grande attenzione all'aspetto cronologico, per cui il folklore popolare dimostra il suo dinamismo e opera le sue «microscelte».

Qui si affronta una profonda revisione del concetto di «relietto folklorico», di «sopravvivenza». Molte affermazioni di Lombardi Satriani vanno nella direzione di un folklore vivente⁴⁵, di un'evoluzione del significato/funzione delle manifestazioni folkloriche, per cui un significato nuovo vivifica una pratica culturale sostituendovi il significato vecchio: il folklore ha cioè un margine di presente consapevolezza perché risponde ai bisogni che le congiunture storiche pongono sul terreno. In un saggio sui riti di fondazione della città e della casa⁴⁶, osserva come la ripetizione del mito lo ri-attualizzi in tutti i suoi fini. Dato il loro carattere dinamico, mistificante è l'operazione conservatrice sulle tradizioni popolari che viene portata avanti dal regime fascista⁴⁷: ma allo stesso modo il folklore si proietta oltre la connotazione ideologica che contrassegna il periodo storico vissuto dallo studioso di folklore. Il folklore come cultura di contestazione sparirà con il superamento (rivoluzionario?) della società classista, ma potrebbe continuare a vivere trasformato nella società egualitaria (o «cultura di massa») come cultura autonoma di determinati gruppi, o entro forme

⁴⁵ L.M. Lombardi Satriani, *Analisi marxista e folklore* cit., p. 80: «Il passato, così, non soltanto viene conservato, ma viene inquadrato in una prospettiva presente che, lungi dal lasciarlo vivere a livello vegetativo come semplice sopravvivenza, lo utilizza qui ed ora per contestare la cultura ufficiale».

⁴⁶ Id., *La casa dell'uomo. Sacrificio, fondazione, memoria*, in F. Faeta, a cura di, *L'architettura popolare in Italia. Calabria*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 177-194, p. 181.

⁴⁷ Id., *Analisi marxista e folklore* cit., p. 85. Sull'utilizzazione da parte del Fascismo, del folklore e delle culture regionali italiane, cfr. S. Puccini, M. Squillacciotti, *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre*, in P. Angelini, F. Aperi, et al., *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, Milano, Franco Angeli, 1980, pp. 67-93, con le Appendici, pp. 201-239; e *Antropologia italiana e fascismo. Ripensare la storia degli studi demoetnoantropologici*, a cura di F. Dimpflmeier, «Lares», LXXXVII, 2021, n. 2-3, *Note introduttive*, pp. 177-181, dove tuttavia si schiaccia acriticamente la rifondazione degli studi demo-etno-antropologici italiani del secondo dopoguerra sull'esperienza del folklore fascista.

di attaccamento emotivo, deprivate della connotazione di inferiorità: dialetti, pietanze e tradizioni culinarie, ad esempio⁴⁸.

La riflessione sul destino del folklore, sulla possibilità della sua strumentalizzazione socio-politico-economica⁴⁹, o sul raggiungimento di quelle aree residuali di conservazione da parte della massificazione dei consumi culturali, anticipa dagli anni Settanta temi che saranno con nuova intensità scoperti venti anni più tardi. Prima che Fabio Dei aggiornasse i percorsi di una tradizione italiana di studi antropologici sulla «cultura popolare», che si presentava al principio del nuovo millennio pressoché esaurita o frammentata⁵⁰, il quadro delle questioni era in realtà già allora delineato sulla tematica dell'impatto tra «cultura di tradizione» e «cultura di massa». Soprattutto gli interrogativi sulla sorte del folklore, che mutava la sua «rappresentatività socio-culturale»⁵¹, o sull'incontro tra pratiche magico-simboliche e innovazione tecnica⁵², furono posti dopo dagli antropologi del Nord Italia e del Nord Europa rispetto alla scuola meridionale di Cirese e Lombardi Satriani⁵³. L'antropologia «della tradizione», assieme al gruppo dei più diretti allievi di de Martino, aveva in realtà da tempo definito il campo di un folklore allargato⁵⁴, in trasformazione nell'incontro con i processi della modernizzazione, che iniziava a comporre, dopo i fenomeni migratori da campagna a città sotto l'impulso dell'industrializzazione, percorsi inversi di estensione delle categorie dell'urbanesimo verso la dimensione rurale-contadina.

⁴⁸ L.M. Lombardi Satriani, *Analisi marxista e folklore* cit., pp. 86-88, nota 35.

⁴⁹ Id., *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Rimini, Guaraldi, 1973.

⁵⁰ F. Dei, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi, 2002. Cfr. la più recente ricostruzione di una categoria che tuttavia si conferma di lunga durata, in Id., *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna, il Mulino, 2018.

⁵¹ Si veda anche P. Clemente, F. Mugnaini, a cura di, *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001; R. Bauman, *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-centered Handbook*, New York, Oxford University Press, 1992.

⁵² H. Bausinger, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, a cura di L. Renzi, Napoli, Guida, 2005.

⁵³ Sul tema dell'incontro tra magia e tecnologia, L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Precarietà esistenziale ed esorcizzazione del rischio nella cultura folklorica marinara tradizionale del Sud Italia*, in G. Mondardini Morelli, a cura di, *La cultura del mare. Centri costieri del Mediterraneo fra continuità e mutamento*, Roma-Reggio Calabria, Gangemi, 1985, pp. 153-164, p. 156.

⁵⁴ Su temi di storia del cristianesimo occidentale e i processi di acculturazione del Terzo Mondo, V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960; Id., *Occidente e Terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967; Id., *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi, 1974.

L'esigenza di una vasta comparazione nasceva come conseguenza dell'avanzamento della ricerca su singole aree regionali che presentavano una serie di affinità formali, sollecitando il dibattito sul rapporto tra morfologia e storia, tra impostazione sincronica e diacronica. Tanto Ginzburg che Lombardi Satriani si richiamano non a caso alle teorie del folklorista russo Wladimir J. Propp nella sua indagine sulle radici storiche dei racconti di fate, le quali si scoprivano come più antiche del feudalesimo e del capitalismo, di cui recavano riflessi ma che non le avevano prodotte, evidenziando come il mutamento della struttura produttiva non influisse sulla sovrastruttura: una morfologia che creava la diacronia⁵⁵. Lo stesso concetto che attorno ad alcuni miti diffusi nella cultura europea, come quelli della «caccia selvaggia» e dell'«esercito furioso», artolerà la lettura di Ginzburg sul rapporto asimmetrico tra forme e funzioni della ritualità popolare come nello charivari, probabile discendenza genealogica di un antico culto agrario dei morti⁵⁶. Il mito tracciava dunque geografie vaste e complesse, una diacronia nella sincronia testuale del documento folklorico: il mito folklorico della caccia selvaggia si ritrovava nella credenza cristianizzata delle processioni notturne delle anime purganti, su cui proprio allora Lombardi Satriani e Mariano Meligrana, ne *Il ponte di San Giacomo*, raccoglievano diffuse testimonianze anche per l'Italia meridionale⁵⁷.

Il rifiuto del concetto di sopravvivenza, accentuando la sincronia sulla diacronia nelle forme culturali, viene ribadito in quegli stessi anni Settanta da larghi settori della ricerca storico-antropologica europea. Jean-Claude Schmitt, che, riprendendo Jacques Le Goff, allarga il concetto di «religione popolare» al contesto sociale, come patrimonio collettivo e non retaggio di una classe, vi ancora, anche rispetto alle manifestazioni più anomale (come la magia), funzioni culturali storicamente operanti, preferendo il termine di «cultura folklorica»⁵⁸.

⁵⁵ V.J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Introduzione di A.M. Cirese, Torino, Bollati Boringhieri, 1985; Id., *Morfologia della fiaba, Con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore*, Torino, Einaudi, 1966.

⁵⁶ C. Ginzburg, *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in «Quaderni storici», XVII, 1982, n. 49/1, pp. 164-177. La suggestione frazeriana di Ginzburg è recepita attraverso la raccolta di postille all'opera di Frazer di Ludwig Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.

⁵⁷ L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli, 1982, pp. 55-83. Allo stesso ordine di concettualizzazioni si richiamava la definizione di «tempo folklorico» di J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1977, p. 294.

⁵⁸ J.-C. Schmitt, «Religione popolare» e cultura folklorica, negli Atti della Tavola rotonda su *Religione e religiosità popolare* cit., «Ricerche di storia sociale e religiosa», VI, 1977, n. 11, pp. 9-27.

Scrive: «non c'è niente di sopravvissuto in una cultura, tutto è vissuto o non esiste affatto»⁵⁹. Nella direzione della scuola francese delle «Annales» e della categoria storica delle «mentalità collettive»⁶⁰, si ponevano contestualmente importanti studi di storia antropologica in lingua inglese sugli atteggiamenti religiosi popolari nell'Europa attraversata dalla Riforma. Natalie Zemon Davis concepisce le manifestazioni del folklore popolare in senso dinamico, come parte di un patrimonio culturale collettivo che patteggia i suoi spazi al livello istituzionale e nello scontro confessionale⁶¹. Stessa prospettiva anima gli studi sui movimenti popolari della Germania riformata dello storico australiano Robert W. Scribner, che spostano l'attenzione sui comportamenti del «simple folk»⁶². Per l'Inghilterra nella rivoluzione del Seicento, il mondo contadino e artigiano della dissidenza religiosa, il carattere contestativo della ritualità da «mondo alla rovescia», erano descritti da Christopher Hill⁶³ nei termini paralleli in cui, per l'universo simbolico del Sud italiano, si era espresso Giuseppe Cocchiara⁶⁴.

Ethos nobiliare e popolare

Questione centrale del dibattito storico-antropologico era dunque il tema dei rapporti tra le due culture, tra alto/basso della società, tra struttura e sovrastruttura. Una fondamentale convergenza di prospettive dimostra ancora la tesi di Peter Burke, che trasferisce per primo il tema della cultura popolare dalla scala regionale a quella europea, sottoponendo al criterio comparativo una mole di dati raccolti su una

⁵⁹ *Ivi*, p. 18. La problematica è ripresa nella successiva raccolta di scritti, Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

⁶⁰ Cfr. P. Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989*, Cambridge, Polity Press, 1990; A. Burguière, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris, Odile Jacob, 2006.

⁶¹ N. Zemon Davis, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*, in Ch. Trinkaus, H.A. Oberman, eds., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion: Papers from the University of Michigan Conference*, Leiden, Brill, 1974, pp. 307-336; Ead., *The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon*, in «Past and Present», n. 90, 1981, pp. 40-70; Ead., *From "popular religion" to religious cultures*, in S. Ozment, ed., *Reformation Europe: a guide to research*, St. Louis, Center for Reformation research, 1982, pp. 321-341.

⁶² R.W. Scribner, *For The Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Id., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London-Roncheverte, Hambledon Press, 1987.

⁶³ Ch. Hill, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981.

⁶⁴ G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Paolo Boringhieri, 1963.

pluralità di contesti locali. Egli riprende dall'antropologia sociale di Antonio Gramsci e Robert Redfield la separazione tra una cultura «alta» e una «bassa» o dei «semplici», ovvero tra una cultura delle élites urbane e un'altra delle popolazioni rurali, e la precisa (secondo i termini di Redfield)⁶⁵ descrivendo una «grande tradizione» come cultura chiusa, a sola partecipazione dell'élite e in particolare della sua minoranza colta, e una «piccola tradizione» aperta, dove oltre al basso popolo, al popolo «ricco» o «aristocrazia contadina», prende anche parte l'élite per la sua contiguità di vita con i ceti subalterni in molte aree d'Europa⁶⁶. Su questo punto in particolare l'impianto teorico di Burke, derivato dalla tradizione antropologica britannica, incontra in Italia mozioni critiche da Ginzburg (che scrive nel luglio 1979 l'*Introduzione* all'edizione italiana) e da Piero Camporesi.

Il primo gli rimprovera di desumere il significato dei messaggi culturali a partire dai simboli rituali, e non dalle strutture socio-economico-istituzionali, di cui quei simboli erano il prodotto⁶⁷; il secondo gli contesta di definire un folklore popolare «in discesa», residuale e periferico, insomma di scindere con taglio troppo netto le due culture e di trascurare la specificità del modello culturale agrario, osservato nella prospettiva urbanocentrica⁶⁸.

In verità, Burke traccia le linee di contesti culturali a partecipazione sociale complessa, dove le culture alta e bassa convivono esprimendo la diversità dei ruoli sociali vissuti, ma anche operando in una possibilità di scambi. Le forme espressive simboliche, oggetto della sua interpretazione, comprendono la vasta gamma dei documenti folklorici: «performances» (cerimonie, feste, rituali), o meglio «happenings», come le definisce Burke, in cui una parte è fissata dal ritmo tradizionale ma come una sorta di canovaccio in cui agisce anche l'improvvisazione dei partecipanti; e manufatti («artifacts») come abiti, utensili, abitazioni, immagini, produzioni dell'arte popolare. I dati folklorici comparati

⁶⁵ R. Redfield, *The Little Community: Peasant Society and Culture*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1967, trad. it. *La piccola comunità. La società e la cultura contadina*, Introduzione di L. Scaraffia, Torino, Rosenberg & Sellier, 1976.

⁶⁶ P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna* cit., pp. 31-33.

⁶⁷ C. Ginzburg, *Introduzione* a P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna* cit., pp. I-XV, pp. X, XIII. Ginzburg fa riferimento al concetto di folklore regionale in rapporto alle strutture produttive locali, come ad esempio nell'impostazione di Giovanni Levi, *Regioni e cultura delle classi popolari*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, n. 41/2, pp. 720-731; Id., *Centro e periferia di uno Stato assoluto. Tre saggi su Piemonte e Liguria in età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1985; Id., *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino, Einaudi, 1985, e con una nuova prefazione dell'autore, Milano, Il Saggiatore, 2020.

⁶⁸ P. Camporesi, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, in *Storia d'Italia*, Annali 4. *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 79-157, pp. 82-83.

costituivano un bagaglio culturale comune, un «common stock» o «code», un insieme di strutture simboliche di cui si sostanziano i diversi contesti regionali esaminati. Dunque non solo la grande tradizione partecipava nelle sue forme più goliardiche alla piccola, ma quest'ultima, specie nelle sue frange benestanti, attingeva ai modelli alti⁶⁹. Dal metodo iconologico di Aby Warburg, desumeva indicazioni per indagare le diverse manifestazioni d'arte popolare nei loro intrecci simbolici, tematici, estetici con la cultura alta⁷⁰. Lungo i loro porosi confini, le due culture si potevano dunque incontrare. Ma il secondo XVI e il XVII secolo inaugurano «the reform of popular culture», ovvero quel progressivo movimento che porterà in tutta Europa la classe egemone a rigettare la «culture of the crowd», a separarsene e a convertirne i valori entro l'ordinata visione del mondo della cultura alta: il processo è simbolicamente riassunto da Burke nella formula del «trionfo della Quaresima sul Carnevale», festa, quest'ultima, che costituisce nella ricostruzione dell'autore il cardine dell'intero ciclo festivo annuale cui detta il proprio codice simbolico⁷¹. Del resto la cultura popolare viene scomposta da Burke nell'articolato mondo delle «sub-culture»⁷² (come ad esempio nel caso dei marinai) dotate di linguaggi autonomi nel contesto sociale. Anche questo fondamentale carattere della sua ricostruzione si rifà alle indicazioni di Gramsci sull'esistenza di più «sottoculture» subalterne⁷³.

In Italia il tema dei rapporti tra i due ethos, signorile e subalterno, tra mondo rurale e urbano, alimenta dagli anni Settanta agli Ottanta la riflessione di Piero Camporesi e di Lombardi Satriani. Diversi aspetti della loro analisi sulla «cultura agraria» (dizione preferita, ancora una volta, al più generico termine di «cultura popolare») si intrecciano, incrociando ancora la prospettiva di Ginzburg e di Burke. Per Camporesi i modelli culturali agrari sono alla radice della civiltà dell'Occidente europeo, precedono la nascita di una cultura urbana e anche quando

⁶⁹ Sul concetto di «aristocrazia popolare», dal punto di vista dei consumi culturali, Burke si rifaceva a P. Jeannin, *Attitudes culturelles et stratifications sociales: réflexions sur le XVII^e siècle européen*, in L. Bergeron, dir., *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Actes du colloque (École normale supérieure, 7-9 mai 1966), Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 67-137.

⁷⁰ A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, raccolti da Gertrud Bing, Firenze, La Nuova Italia, 1966, pp. 174. Cfr. C. Ginzburg, *Da A. Warburg a E. H. Gombrich. Note su un problema di metodo*, in Id., *Miti emblematici* cit., pp. 29-106.

⁷¹ P. Burke, *Cultura popolare* cit., pp. 203 ss, 228 ss.

⁷² Sulla categoria di «subcultura», *ivi*, p. 44.

⁷³ L.M. Lombardi Satriani, *L'esistenza subalterna e lo sguardo egemone*, in L. Mazzacane, L.M. Lombardi Satriani, *Perché le feste. Un'interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*, con un intervento di G. Fofi, Roma, Savelli, 1974, pp. 15-36.

i centri urbani avranno raggiunto la loro autonomia economica dall'agricoltura, grazie alle industrie e ai commerci, la «lunga ombra proiettata dalle campagne sulle città» continuerà a condizionarne il modo di pensare, di mangiare, di comunicare. Nella storia dei rapporti tra cultura alta e bassa non è dunque il rapporto città/campagna a introdurre una dinamica di divergenza, ma il ruolo della scrittura rispetto all'oralità, più precisamente il passaggio dall'età della parola manoscritta a quella della scrittura a stampa. Dal XVI e XVII secolo, il controllo confessionale e statale amplificato dallo strumento della carta stampata su ogni aspetto e categoria sociale della vita comunitaria renderà sempre più difficili i momenti di circolarità culturale tra alto e basso producendo viceversa «una serie di culture distrutte o scomparse», stigmatizzate ed emarginate⁷⁴. Il folklore, tuttavia, si colora proprio a questo punto della sua funzione di cultura resistente, espressione della «paura della storia della società subalterna» ma anche della sua volontà di esorcizzarla in ogni ambito dell'esistenza: la «reazione folklorica» è dunque vitale e dinamica, sempre pronta a riaffiorare contro gli emissari della cultura intellettuale controriformista e assolutista. Questo rapporto tra arcaismo dei modelli agrari e loro continuità oltre l'età confessionale, si riproduce grazie all'opera di particolari figure di mediatori socio-culturali che consentono ancora, come per il passato, una certa circolarità di saperi e forme tra grande e piccola tradizione: i ciarlatani, buffoni, cantori di strada, e grazie a momenti di ritualità collettiva come soprattutto il Carnevale, «festa omogeneizzante». Queste figure e momenti esprimono nel codice del comico e del riso la cifra fondante della cultura folklorica quale strategia di resistenza, di sopravvivenza, ma anche il suo carattere equivoco, polisemico⁷⁵.

Lombardi Satriani accosta la lettura dello spazio abitativo popolare, segnato da una simbologia mitico-sacrale che codifica la strategia folklorica della presenza nel mondo⁷⁶, con un filone d'indagine sulla cultura aristocratica nella sua dimensione domestico-spaziale. Ripercorrendo la storia degli studi demologici meridionali tra Otto e Novecento Lombardi Satriani nota l'appartenenza sociale dei folkloristi all'aristocrazia terriera o alla media borghesia rimaste estranee al Sud, come

⁷⁴ P. Camporesi, *Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, in *Storia d'Italia*, Annali 4 cit., in particolare pp. 83-99 per le diverse citazioni testuali riportate.

⁷⁵ In questa direzione, sul canone comico meridionale: R. De Simone, A. Rossi, *Carnevale si chiamava Vincenzo. Ritualità di Carnevale in Campania*, Roma, De Luca, 1977; D. Scafoglio, L.M. Lombardi Satriani, *Pulcinella. Il mito e la storia*, Milano, Leonardo, 1990, nuova ed. *Pulcinella*, Napoli, Guida, 2015.

⁷⁶ In particolare L.M. Lombardi Satriani, *La casa dell'uomo* cit.

le classi subalterne oggetto della loro attenzione, ai contemporanei «processi di ristrutturazione dell'organizzazione capitalistica»⁷⁷.

Questo implicava una maggiore vicinanza culturale di questa classe egemone con le classi subalterne, agropastorali e contadine. Struttura e sovrastruttura in questo contesto storico dato vivono un rapporto asimmetrico, con differenze radicali a livello della struttura (differenza di classe, divisione delle risorse) ma più sfumate al livello della sovrastruttura (temi e valori comuni): nel Mezzogiorno italiano del secondo Ottocento e oltre operò una «cultura di tipo agrario» – la definisce Lombardi Satriani – che accomunava signori e contadini molto più di quanto, nelle aree caratterizzate dalle fasi capitalistica e neo-capitalistica, potessero mai essere vicini capitalisti e proletari, padroni e operai.

La scelta dei documenti “storico-folklorici” diventava pertanto fondamentale, in un rapporto empirico fra scavo archivistico, studio degli oggetti e dei manufatti artistici, che avvicina Lombardi Satriani agli storici della cultura. I suoi scritti sull'ethos aristocratico meridionale apparsi negli anni successivi (1988-1996)⁷⁸ portavano alla verifica dell'indagine sul contesto storico (la società meridionale del secondo Ottocento) e a una più compiuta ricostruzione delle relazioni tra alto e basso includente la considerazione dell'altro versante del rapporto, la sua prima teoria del folklore contestativo. Come le classi subalterne plasmavano di simboli la realtà del mondo, per garantirne il senso ed esorcizzarne il rischio di smarrimento, così la cultura signorile ingaggiava la sua lotta contro il tempo e il suo potere di erosione della vita utilizzando simboli e metafore, in cui l'individuo trascendeva la sua transitorietà esistenziale entro il corpo immortale del lignaggio. Simboli e metafore documentati da precisi *corpora di fonti/testi*, come lui stesso li definisce: dalla eloquenza architettonica dei palazzi gentilizi, con le loro facciate e le loro «stanze della memoria», ai ritratti degli antenati, alle epigrafi funerarie, agli elogi funebri dati alle stampe, ai testamenti aristocratici.

⁷⁷ L.M. Lombardi Satriani, *Realtà meridionale* cit., p. 62. Cfr. anche Id., «La Calabria»: sguardo demologico e società calabrese sul finire dell'Ottocento, in Id., *Lo sguardo dell'angelo. Linee di una riflessione antropologica sulla società calabrese*, Rende, Centro Editoriale e Librario, Università degli Studi della Calabria, 1992, pp. 55-72.

⁷⁸ Id., *Stanze della memoria. Società agraria e vita nobiliare nel Mezzogiorno*, in F. Faeta, M. Miraglia, a cura di, *Sguardo e memoria. Alfonso Lombardi Satriani e la fotografia signorile nella Calabria del primo Novecento*, Milano-Roma, Mondadori – De Luca, 1988, pp. 38-51, poi in Id., *Lo sguardo dell'angelo* cit., pp. 73-101; Id., *La sfida del tempo. Pietre, tele, parole nella cultura dei signori di Calabria*, in C.A. Augieri, a cura di, *Simbolo, metafora e senso nella cultura contemporanea*, Atti del Convegno internazionale (Lecce, 27-29 ottobre 1994), Lecce, Milella, 1996, pp. 131-144.

Una riproposizione del problema dei rapporti tra «cultura contadina» e culture non contadine all'interno di una più generale rimodulazione della categoria del «popolare», viene avanzata da Giuseppe Galasso nella sua raccolta di scritti dal titolo significativo *L'altra Europa*, apparsa nel 1982⁷⁹, che porta la riflessione italiana e internazionale sul tema alla necessità di una decisa svolta storicista. Il popolare viene qui inteso non soltanto in una declinazione classista, ma come più generale «confine di umanesimo» o «zona d'ombra interna»⁸⁰ alla cultura sociale nel suo complesso, e nell'ottica di un riposizionamento della storia culturale del Mezzogiorno entro l'area mediterranea e oltre come parte d'Europa. Gli studi storico-antropologici apparsi dagli anni Cinquanta agli anni Settanta, dedicati alla società contadina nei suoi rapporti con la società che la ingloba, poggiavano su un comparativismo dilatato, non solo transregionale ma transculturale, che prescindeva per Galasso da una considerazione propriamente storica, di cui al contrario occorreva recuperare la centralità⁸¹.

In Italia, le ricerche-inchieste di Manlio Rossi Doria⁸², di Michele Lacalamita⁸³, di de Martino⁸⁴, di sociologi come Edward C. Banfield⁸⁵, che descrivevano un mondo meridionale preistorico e pagano, immobile nelle sue strutture materiali e morali, inserivano la condizione contadina in una dimensione metastorica e continuavano una tradizione intellettuale che aveva provincializzato il Mezzogiorno rispetto al quadro italiano ed europeo⁸⁶. Obiettivo specifico di Galasso era

⁷⁹ G. Galasso, *L'altra Europa* cit.. Nel titolo di questo mio scritto seguo la preferenza accordata da Galasso al termine «antropologia storica» rispetto a «storia antropologica», cfr. *ivi*, *Introduzione. Antropologia storica o storia antropologica*, pp. 5-9, p. 6.

⁸⁰ L'espressione era usata in rapporto a zone molto sviluppate nell'Europa moderna da E. de Martino, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962, seconda ed. con Introduzione di L.M. Lombardi Satriani, Milano, Feltrinelli, 1980.

⁸¹ Galasso si riferiva a P. Laslett, *The World We Have Lost*, New York, Charles Scribner's Sons, 1965; a F.G. Friedmann, *The World of «La Miseria»*, in «Partisan Review», 20, 1953, n. 2, pp. 218-231; a H. Mendras, *Sociétés paysannes: éléments pour une théorie de la paysannerie*, Paris, Armand Colin, 1976; a R. Redfield e al suo modello di «piccola comunità contadina» (vedi sopra).

⁸² M. Rossi Doria, *Dieci anni di politica agraria nel Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1958; su cui S. Misiani, *Ossò e polpa. Manlio Rossi-Doria e la riforma agraria*, in «Storia economica», XV, 2012, n. 1, pp. 233-260.

⁸³ M. Lacalamita, *La civiltà contadina*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1959.

⁸⁴ Specie il de Martino di *Sud e magia*, che Galasso definisce addirittura «la meno riuscita ed accettabile tra le sue analisi della realtà del Mezzogiorno» (G. Galasso, *L'altra Europa* cit., p. 457) e dove si sosteneva che la credenza meridionale nella magia e nella iettatura fosse un'implicazione culturale del mancato sviluppo di una borghesia moderna nel Sud.

⁸⁵ E.C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, il Mulino, 1976.

⁸⁶ G. Galasso, *L'altra Europa* cit., pp. 431-452.

dunque sprovincializzare il Mezzogiorno italiano: riportare al centro della questione sulla cultura contadina meridionale i suoi nessi con il contesto storico-sociale di cui era espressione, con l'area storica mediterranea, con l'Europa, di cui era parte a un tempo simile e diversa⁸⁷. «Società» e «cultura», categorie d'indagine dell'antropologia storica, andavano ancorate al «contesto»: ovvero quell'unico sistema costituito dall'ambito storico della cultura-società di cui i singoli elementi di mentalità, comportamento, cultura materiale, rapporti produttivi, istituzionali erano tutti espressione. Pertanto il problema non era ricostruire i reciproci influssi delle culture bassa e alta, insomma la dialettica classista, ma la determinazione ideologica del mondo subalterno, la sua autonomia funzionale nella società storica e dunque (come pure sosteneva Camporesi) l'estensione delle concezioni contadine fuori del loro ambito naturale, la campagna, verso la città e i suoi gruppi economici non soltanto agrari.

Nello specifico della gerarchia classista, poi, occorreva ribadire la storica funzione politica di tutela dell'ordine comunitario detenuta dall'elemento popolare (elemento già fortemente richiamato da Thompson); ma al tempo stesso la presenza di valori, vocazioni, atteggiamenti (come l'ancoraggio alla terra, il senso dell'onore, la tradizione magica, la religiosità) trasversali alla stratificazione gerarchica e riconducibili al comune contesto mediterraneo. Per questo «ancestrale» legame fra terra e civiltà il Mezzogiorno assomigliava al resto dell'Europa rurale⁸⁸, fino a che la rivoluzione industriale non sarebbe giunta a spezzarlo⁸⁹. L'insieme del «popolare», pertanto, non è il risultato di una specificazione classista, ma viene adoperato in

⁸⁷ In questa direzione andavano, secondo Galasso, J. Davis, *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1980; ed E.P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea* cit. Sul Mediterraneo come categoria degli storici e degli antropologi e per la bibliografia successiva al classico lavoro di Fernand Braudel, cfr. F. Benigno, *Mediterraneo*, in Id., *Parole nel tempo. Un lessico per ripensare la storia*, Roma, Viella, 2013, pp. 221-244.

⁸⁸ G. Galasso, *Cultura materiale e vita nobiliare in un inventario calabrese del '500*, in «Rivista storica italiana», XC, 1978, pp. 769-774, poi in Id., *L'altra Europa* cit., pp. 284-311. Galasso rinvia su questo punto agli studi di J.P. Labatut, *Le nobiltà europee dal XV al XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 1982; R. Moro, *Il tempo dei signori. Mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese di Antico regime*, Milano, Savelli, 1981.

⁸⁹ Allo stesso modo di Lombardi Satriani, Galasso afferma: «Il sistema di valori di una società pre-industriale (o, meglio, se si vuole, pre-moderna) nelle sue espressioni egemoniche più alte e più avanzate è più vicino, più congeniale a quello della "cultura contadina" tradizionale che non a quello di una società moderna, dell'epoca industriale»: G. Galasso, *L'altra Europa* cit., p. 448; cfr. anche le sue considerazioni conclusive, *ivi*, pp. 453-462. Cfr. la lettura di L. Donvito, *Mutamento storico e dimensione antropologica. Note in margine a "L'altra Europa" di Galasso*, in «Società e storia», 23, 1984, pp. 195-201.

un'accezione categoriale «psicologica» preferita appunto, nell'opzione galassiana, per meglio definire (anche rispetto al concetto di «mentalità») il rapporto ethos/contesto.

«Religione popolare», «religiosità», «pietà»: un intreccio di fili dagli anni Settanta

La contraddittorietà che è stata rimproverata alla tradizione di studi sulla cultura popolare⁹⁰, ovvero la ricorrenza di due caratteri opposti messi in luce in tutte le prospettive fin qui richiamate, quello dell'arcaicità e quello del carattere dinamico-contestativo, accentuatosi nel passaggio all'età moderna per effetto dell'aggressione della cultura dei sapienti, trova già in realtà una spiegazione in quella stessa tradizione di studi, riassumibile nell'efficace formula di Lombardi Satriani sull'«ambivalenza» del folklore, arcaico e moderno assieme, contestativo ma anche “condivisivo” rispetto ai valori della società nel suo insieme. Questa contraddittorietà di caratteri del folklore emerge soprattutto nella particolare declinazione di esso attraverso gli studi sulla «religione popolare» o «religiosità» del mondo agrario.

La contraddizione si accentuava, per paradossalmente sparire, nella constatazione del fatto che il folklore religioso e festivo, con la sua ritualità arcaizzante, resisteva e trovava anzi nuova partecipazione popolare (survivalismo e revivalismo) proprio nell'età dell'industrializzazione e della massificazione culturale che teneva dietro quella dei consumi⁹¹; così come, al suo interno, la cifra magico-sacrale si enfatizzava, secolarizzandosi in un rinnovarsi di forme che ne attestavano la perdurante funzionalità nel presente, ad esempio nei movimenti giovanili di protesta, neoevangelici, avventisti diffusisi in Europa e in Italia, o più in generale in risposta a concreti bisogni sociali che non trovavano soddisfazione né nella dilazionata prospettiva ultraterrena

⁹⁰ Su questa linea, l'utile messa a punto sulla storiografia dedicata al tema, di F. Benigno, *Cultura popolare*, in Id., *Parole nel tempo* cit., pp. 79-114.

⁹¹ Numerosi studi di antropologia religiosa documentano la persistenza di pellegrinaggi, riti e credenze di magia popolare e un incremento di partecipazione in tempi di modernizzazione: A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969; C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari, Laterza, 1971; V. Teti, *Il pane, la beffa e la festa. Cultura alimentare e ideologia dell'alimentazione nelle classi subalterne*, Firenze, Guaraldi, 1978; L. Mazzacane, *Struttura di festa. Forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali*, Milano, Franco Angeli, 1985; M. Boggio, G. Bucaro, L.M. Lombardi Satriani, *Come una ladra a lampo. Madonna della Milicia. Sacro e profano*, Roma, Meltemi, 1996; L.M. Lombardi Satriani, a cura di, *Madonne, pellegrini e santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio*, Roma, Meltemi, 2000.

della religione confessionale né nelle possibilità misurate del sapere scientifico⁹². Anche sul terreno storiografico, l'azione congiunta della Chiesa controriformista e dello Stato assolutista volta a disciplinare la «religiosità popolare» e a estirparne le forme più eterodosse, dal XVI al XVIII secolo, testimonia la persistenza della componente magico-folklorico-devozionale e una risposta sociale sul terreno della “normalizzazione” religiosa a velocità diverse in rapporto ad ambiti cetuali e spaziali diversi, dove il mondo urbano e delle élites abbandona prima (già nel corso del Cinquecento) una comunanza di pratiche socialmente condivise, ben espresse dalla categoria della «mentalità collettiva», per lasciarle via via come eredità tradizionale al solo mondo rurale o plebeo (si pensi alle forme di partecipazione sociale al pellegrinaggio religioso, al momento festivo, ai cerimoniali esequiali)⁹³. Osserveremo qui di seguito alcune posizioni più significative sul complesso terreno degli studi in argomento.

Una singolare tavola rotonda internazionale sul rapporto tra *Religione e religiosità popolare* si svolse nell'ottobre 1976 a Vicenza, tra storici e antropologi di diverso orientamento. Quella occasione rappresentò una messa a punto e un confronto delle diverse prospettive storiografiche fino ad allora emerse sull'argomento dell'interazione tra popolare e istituzionale del momento religioso. Al modello di storia religiosa in senso oppositivo tra livelli culturali, la prospettiva di Ginzburg, ma anche di Gambasin, Gallini e altri, aggiungeva l'esigenza dell'analisi dei contesti storici (oltre che testuali) dalla quale emergeva la complessità di un quadro di pietà popolare che permeava settori vasti della società e che soltanto nell'avanzata modernità, fra Sei e Settecento, avrebbe conosciuto un'emarginazione netta del magismo nella suddivisione dei rispettivi ambiti tra religione e scienza⁹⁴.

⁹² Cfr. R. Cipriani, a cura di, *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979. Sull'opera di Cipriani e la sua scuola, C. Corradi, a cura di, *Cultura popolare, religione diffusa, analisi qualitativa: un sociologo italiano a cavallo tra due secoli. Studi in onore di Roberto Cipriani*, Perugia, Morlacchi, 2017. L'antropologia sociale statunitense ha indagato particolarmente le prospettive evolutive culturali della magia e la sua persistenza nel presente: si veda la recente idagine di L.J. Matthews, W.B. Hertzog, T. Kyritsis, R. Kerber, *Magic, Religion, and Science: Secularization Trends and Continued Coexistence*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 62, 2023, n. 1, pp. 5-27, e la relativa bibliografia.

⁹³ Cfr. per questi aspetti, E. de Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1975, pp. 116, 118. Più di recente, G. Vitale, *Pratiche funerarie nella Napoli aragonese*, in F. Salvestrini, G.M. Varanini, A. Zangarini, a cura di, *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima età moderna*, Firenze, Firenze University Press, 2007, pp. 377-440; G. De Sandre Gasparini, *La morte nelle campagne basso-medievali*, ivi, pp. 65-95.

⁹⁴ C. Ginzburg, *Stregoneria, magia e superstizione in Europa*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», VI, 1977, n. 11 cit.; C. Gallini, *Forme di trasmissione orale e scritta nella religione popolare*, ivi, pp. 96-108; A. Gambasin, *Gerarchia e popolo dei fedeli tra il Concilio di Trento e il Vaticano primo*, ivi, pp. 53-95.

In contrasto allo schema di una dialettica tra religiosità e religione, si andava contrapponendo un paradigma di storia religiosa in senso culturale secondo una nozione estensiva che accentuava i caratteri della continuità e della organicità collettiva del sentimento religioso, rappresentato in particolare dagli interventi di Schmitt, Poulat, Revell, Vovelle⁹⁵. Infine, trovava espressione in quel confronto un paradigma ecclesiale, teorizzato da Gabriele De Rosa⁹⁶ e costruito, sulla scia di Jean Delumeau⁹⁷, sull'opposizione di un Medioevo cristiano paganeggiante e di una modernità della rifondazione cattolica e sui conseguenti processi di interazione tra livello istituzionale e popolare del fenomeno religioso, avvertibili dal XVI al XVIII secolo anche per una profonda periferia rurale come il Mezzogiorno italiano, dunque parte d'Europa nel rifletterne lo stesso volto del cattolicesimo tridentino⁹⁸.

La metodologia storico-sociale introdotta da De Rosa nello studio della religione popolare, si contrappone alla visione della «questione meridionale» di de Martino⁹⁹ e prima ancora di Gramsci¹⁰⁰ e concentra la ricerca sulle strutture della chiesa controriformista nel Mezzogiorno, dimostrando che non esisteva tanto una frattura fra Nord e Sud d'Italia ma una «diversità di condizioni storiche»¹⁰¹; veniva così presentata una storia della spiritualità del Sud Italia «istituzionalizzata» nelle forme della pietà collettiva, parte inscindibile della vita

⁹⁵ J.-C. Schmitt, *“Religione popolare” e cultura folklorica* cit.; É. Poulat, *Pour une notion extensive de religion populaire*, ivi, pp. 45-52; J. Revel, *Superstizione e magia nell'età moderna*, ivi, pp. 134-140; M. Vovelle, *Pratique religieuse et niveaux sociaux à l'époque moderne*, ivi, pp. 193-206.

⁹⁶ G. De Rosa, *Conclusioni*, ivi, pp. 177-192.

⁹⁷ J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, trad. it. *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano, Mursia, 1976. G. Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1979.

⁹⁸ G. De Rosa, *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*, Napoli, Guida, 1971. Nel 1979 il numero monografico *Religioni delle classi popolari*, a cura di C. Ginzburg, «Quaderni storici», XIV, 1979, n. 41/2, presentava una nuova occasione di incontro su un oggetto di indagine che sempre più era declinato al plurale. Lo schema della dicotomia alto/basso è assunto anche da Adriano Prosperi, che tuttavia lo va specificando nell'esclusività del ruolo istituzionale della Chiesa, rispetto allo Stato, nella conquista della «coscienza popolare»: A. Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia*, Annali 4. *Intellettuali e potere* cit., pp. 159-252; Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

⁹⁹ E. de Martino, *La terra del rimorso*, Milano, il Saggiatore, 1961, p. 27. Su de Martino storico, si veda G. Galasso, *Ernesto De Martino*, in Id., *Croce Gramsci e altri storici*, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 222-335.

¹⁰⁰ A. Gramsci, *La questione meridionale*, a cura di F. De Felice e V. Parlatto, Roma, Editori Riuniti, 1966, pp. 151-152.

¹⁰¹ G. De Rosa, *Tempo religioso e tempo storico. Saggi e note di storia sociale e religiosa dal Medioevo all'età contemporanea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, pp. 301-311.

civile¹⁰². In questa nuova prospettiva di ricerca risultava fondamentale l'opera dell'episcopato diocesano e lo studio dei documenti che attuavano i canoni tridentini: sinodi, visite pastorali, relazioni *ad limina* cui era affidato lo sforzo di riorganizzazione delle diocesi e delle parrocchie, e che si rivelavano fonti importanti anche sul terreno entografico. La religione popolare era così risultato di una storia pastorale di formazione del basso clero, organico alle masse contadine, reclutato nelle parrocchie e nel modello rurale delle chiese «ricettizie», e di catechizzazione delle campagne. La dialettica tra pastoraltà della controriforma e religiosità popolare, specie nelle sue forme più «arcaiche» del magismo, espressione della miseria contadina, dava luogo a sincretismi per cui il popolare entrava nell'istituzionale (molta attenzione veniva data al ruolo delle confraternite e alla funzione creditizia degli enti ecclesiastici)¹⁰³.

Alla fine degli anni Sessanta anche Mario Rosa proponeva una nuova metodologia nella ricerca sulla vita religiosa del Mezzogiorno, lamentando una carenza negli studi di sociologia religiosa, troppo concentrati sull'aspetto pastorale, studi che piuttosto egli indirizzava verso una prospettiva di regionalismo storico comparato che approfondisse gli assetti socio-economici¹⁰⁴. La «questione religiosa meridionale» e la dicotomia Nord-Sud della storia italiana andava per Rosa piuttosto riportata alla recessione economica meridionale di fine Cinquecento, causa principale del rallentamento della Riforma cattolica al Sud, a differenza di un Nord che applicò con maggior successo le misure tridentine¹⁰⁵. La lezione di Rosa e De Rosa formava in quegli anni una vera e propria scuola, i cui metodi erano condivisi da altri studiosi dell'istituzione ecclesiastica, come Antonio Cestaro¹⁰⁶, Carla

¹⁰² Id., *Vescovi, popolo e magia nel Sud* cit., p. 283.

¹⁰³ G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 1978. Sul percorso storiografico di De Rosa, L. Donvito, *Dalla polemica antidemartiniana alla "modernizzazione": un itinerario di studi di storia socio-religiosa del Mezzogiorno*, in «Società e storia», VII, 1984, n. 26, pp. 909-915; A.L. Coccato, a cura di, *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele De Rosa*, Vicenza-Roma, Istituto per le ricerche di storia sociale e religiosa - Istituto «Luigi Sturzo», 1997.

¹⁰⁴ Di cui offriva allora un'ottima prova la monografia di G. Galasso, *Economia e società nella Calabria del Cinquecento*, Napoli, L'Arte Tipografica, 1967, poi Milano, Feltrinelli, 1975, e Napoli, Guida, 1992.

¹⁰⁵ Cfr. M. Rosa, *Geografia e storia religiosa per l'Atlante storico italiano*, in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976, pp. 17-74; in particolare sulle province storiche pugliesi, Id., *Diocesi e vescovi nel Mezzogiorno durante il Vicereame spagnolo. Capitanata, Terra di Bari e Terra d'Otranto dal 1545 al 1714*, in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 331-380.

¹⁰⁶ A. Cestaro, *Studi e ricerche di storia sociale e religiosa (dal XVI al XX secolo)*, Venosa, Osanna, 1996.

Russo¹⁰⁷, Romeo De Maio¹⁰⁸, Luigi Donvito¹⁰⁹, e proseguiti più di recente da una seconda generazione di allievi, tra gli altri da Giuseppe Maria Viscardi¹¹⁰.

Negli anni Novanta questa prospettiva di una Chiesa della Contro-riforma che trova consenso popolare, in particolare a Napoli, è ribadita da più parti. Jean-Michel Sallmann reintroduce il tema delle due Italie, quella del Nord sempre più vicina a un'Europa settentrionale scristianizzata e quella del Sud, che imbocca nella prima metà del Seicento la via del sottosviluppo ma anche la sua rivoluzione culturale con la penetrazione della Riforma tridentina (di cui il culto dei santi barocchi fu la strategia vincente), e dove neppure la conquista francese riesce ad affievolire il predominio della cultura cattolica¹¹¹. Nel campo della storiografia sulla religione popolare, la direzione sviluppata negli anni più recenti a partire dall'impostazione del De Rosa maturo è un concetto di Chiesa non solo istituzionale e gerarchico ma da intendere come "comunità di credenti", inestricabilmente intrecciata alla società in tutti i suoi ordini, e che pertanto offriva terreno di ascesa sociale, che univa coralmemente nei suoi riti nobili, borghesi e plebei, che in molte sue articolazioni istituzionalizzate era formata da laici e non da chierici, che subiva costantemente nella gestione di carriere, benefici, luoghi pii una formidabile pressione delle forze civili, che infine non contemplava, salvo eccezioni minoritarie fino a tempi recenti, zone

¹⁰⁷ C. Russo, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli, Università di Napoli, Istituto di Storia medioevale e moderna, 1970; Ead., a cura di, *Società, Chiesa e vita religiosa nell'«Ancien Régime»*, Napoli, Guida, 1976; G. Galasso e C. Russo, a cura di, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, 2 voll., Napoli, Guida, 1980-1981.

¹⁰⁸ R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1971; Id., *Religiosità a Napoli, 1656-1799*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997.

¹⁰⁹ L. Donvito, *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1987.

¹¹⁰ G.M. Viscardi, *Tra Europa e "Indie di quaggiù". Chiesa, religiosità e cultura popolare nel Mezzogiorno (secoli XV-XIX)*, Premessa di G. De Rosa, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; Id., a cura di, *La religione popolare tra storia e scienze sociali*, numero monografico di «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLVI, 2017, n. 89; A. Cestaro, a cura di, *Chiesa e società nel Mezzogiorno moderno e contemporaneo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995; G. Brancaccio, *Il trono, la fede e l'altare. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Mezzogiorno moderno*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996; E. Novi Chavarria, *Monache e gentildonne. Un labile confine. Poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani (secoli XVI-XVII)*, Milano, Franco Angeli, 2004.

¹¹¹ J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, trad. it. *Santi Barocchi. Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*, Lecce, Argo, 1996.

sociali di non-credenza. Laddove invece la questione del cattolicesimo o non cattolicesimo, della “destra” e della “sinistra”, più in generale dell’atteggiamento religioso o agnostico della storiografia sulla cultura religiosa, viene chiamata in causa per i suoi occhiali deformanti, responsabili di rappresentazioni «populistiche», mentre l’assunzione nel punto di vista del ricercatore della consapevolezza di studiare società di credenti, sia pure tali in una complessa morfologia fenomenica, torna ad avere il suo giusto peso storiografico¹¹².

Filoni di storia delle mentalità: la morte e i giovani, feste e rivolte, faida e vendetta

Dai primi anni Ottanta il quadro metodologico ed ermeneutico che aveva dato origine al concetto di mentalità collettiva – nella quale andava a collocarsi la categoria di cultura popolare –, elaborato dalla prima scuola francese delle «Annales» e diffuso in Italia, viene sottoposto a dura critica dagli storici statunitensi e britannici. Messa in dubbio è l’ermeneutica oppositiva (alto/basso, oralità/scrittura, arcaismo/modernità) di quella prospettiva, ritenuta anacronistica e applicata dall’alto alla realtà indagata: alla sua metodologia ricognitiva di *corpora* testuali, di valori e atteggiamenti da ascrivere alla categoria del “popolare” e alle sue tesi sull’acculturazione, si preferisce ora l’attenzione ai meccanismi di diffusione, utilizzazione e trasformazione di quegli oggetti culturali nella società¹¹³.

¹¹² Per una rassegna storiografica, che porta gli studi sulla religione popolare verso questa nuova prospettiva, cfr. D. Zardin, *La “religione popolare”: interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca*, in «Memorandum», 1, 2001, pp. 41-60. Sull’interazione tra modelli religiosi proposti dal “centro” e mentalità religiosa delle “periferie”, Id., *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*, Milano, Vita e Pensiero, 2010. Anche la ricerca di Massimo Cattaneo sui rapporti tra Chiesa romana e popolazione dell’Urbe e dei territori pontifici tra Sette e Ottocento, incrocia la prospettiva dal basso, dei ceti «subalterni», e dall’alto, della strategia di disciplinamento operata dalle istituzioni ecclesiastiche: M. Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*, Napoli, Federico II University Press, FedOAPress, 2022. La plebe romana è inquadrata nella rete associativa devozionale, come le confraternite di Trastevere, che le forniscono la base organizzativa antirivoluzionaria nei moti del febbraio 1798 contro la neonata Repubblica romana: Id., *L’opposizione popolare al «giacobinismo» a Roma e nello Stato pontificio*, in A.M. Rao, a cura di, *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell’Italia giacobina e napoleonica*, Roma, Carocci, 1999, pp. 255-290.

¹¹³ Cfr. S.L. Kaplan, ed. by, *Understanding Popular Culture* cit., *Preface*, pp. 1-4; S. Clark, *Acculturation by Text*, in Id., *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1999; J. Wirth, *Against the Acculturation Thesis*, in K. von Greyerz, *Religion and Society in Early Modern Europe*,

Anche nella prospettiva degli storici italiani la categoria della mentalità collettiva suscita dubbi: sul terreno della storia della morte, privilegiato, assieme a quello delle feste, per lo studio delle mentalità, la linea impostata, tra gli altri, da Adriano Prosperi, preferisce una maggiore concretezza di temi spostando l'attenzione dal sentimento collettivo¹¹⁴ a quello dei comportamenti quotidiani, in rapporto ai diversi gruppi sociali (nobiltà/borghesia/plebe) e ai contesti spaziali (città/campagna), al contrasto tra consuetudini e nuova disciplina imposta dalle Riforme, con una maggiore articolazione del campo delle fonti: accanto a testamenti e visite pastorali, fonti iconografiche, letterarie, demografiche¹¹⁵.

Questa revisione di prospettiva evidenziava al principio degli anni Ottanta quella tendenza storiografica tutta italiana che si accentuava nei decenni successivi, discostandosi su questo terreno da altre tendenze storiografiche fuori d'Italia, ed ovvero una troppo netta contrapposizione tra le categorie della storia politico-sociale, da un lato, e della mentalità, della morfologia rituale, dall'altro. Altri studi italiani dagli anni Ottanta ai primi Duemila riprendono dall'antropologia storica francese e britannica¹¹⁶ l'attenzione ai giovani come gruppo esclusivo nelle società di ordini, alla loro funzione contestativa, alla licenza rituale, anche spesso col ricorso alla violenza che viene loro riconosciuto dal mondo degli adulti, al loro simbolico impersonare il regno dei morti¹¹⁷.

1500-1800, London, Allen & Unwin, 1984, pp. 66-78. Per una ricostruzione della «svolta» ermeneutica, F. Benigno, *Cultura popolare* cit., pp. 95-99.

¹¹⁴ O «inconscio collettivo», nella definizione di Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, 1. *Le temps des gisants*, 2. *La mort ensauvagée*, Parigi, Seuil, 1977, trad. it. *L'uomo e la morte dal medioevo ad oggi*, Bari, Laterza, 1980.

¹¹⁵ A. Prosperi, a cura di, *I vivi e i morti*, «Quaderni storici», XVII, 1982, n. 50/2, pp. 391-628. Un primo bilancio italiano degli studi francesi sulla morte in L. Donvito, *Ricerche e discussioni recenti in Francia su un tema di storia della mentalità: gli atteggiamenti collettivi di fronte alla morte*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1977, pp. 376-389. Per un bilancio recente, A. Destemberg, B. Moulet, *La mort. Mythes, rites et mémoire*, in «Hypothèses», 10, 2007, n. 1, pp. 81-91.

¹¹⁶ Ad esempio, N. Zemon Davis, *Le ragioni del malgoverno* cit.; H. Hours, *Emutes et émotions populaires dans les campagnes du Lyonnais au XVIII^e siècle*, in «Cahiers d'histoire», IX, 1964, pp. 137-153.

¹¹⁷ C. Ginzburg, *Saccheggì rituali. Premesse a una ricerca in corso*, in «Quaderni storici», XXII, 1987, n. 65/2, pp. 615-636; É. Crouzet-Pavan, *Un fiore del male: i giovani nelle società urbane italiane (secoli XIV-XV)*, e N. Schindler, *I tutori del disordine: rituali della cultura giovanile agli inizi dell'età moderna*, in G. Levi, J.-C. Schmitt, a cura di, *Storia dei giovani*, vol. I. *Dall'antichità all'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994, rispettivamente pp. 211-277 e pp. 303-374; O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia fra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1995; M.A. Visceglia, *La città rituale* cit., pp. 60-63; G. Ricci, *I giovani, i morti. Sfide al Rinascimento*, Bologna, il Mulino, 2007.

Al contrario, Francesco Benigno ha criticato queste letture per la loro presunta «sottovalutazione degli elementi contingenti e di contesto che spiegano le valenze politiche dei movimenti di piazza»¹¹⁸, dimenticando però quella morfologica e storica funzione dell'ordine popolare nelle società di antico regime (che peraltro egli stesso enfatizza in alcuni suoi studi: ovvero la difesa dell'equilibrio mitico-politico-economico del governo collettivo)¹¹⁹, che poneva in continua relazione tempo rituale e tempo contingente della storia.

Nel mio recente volume *Tele rosse, glebe nere*, cui mi permetto di rinviare sulla prospettiva della relazione fra tempo rituale e tempo storico, ho osservato come il folklore delle feste, che unisce ragioni devozionali e ragioni economiche (poiché il ciclo festivo ricalca il ciclo del lavoro), si sovrappone in situazioni di tensione sociale ad azioni tumultuarie tra parti già in latente conflitto. Ciò avviene particolarmente quando i ceti popolari, organizzati per gruppi di mestiere, si contrappongono alle élites urbane e terriere: in tali congiunture le feste, con i loro cortei di corporazioni bardate di tutto punto degli attrezzi del lavoro e spesso armate, con i loro giochi che nel superamento di una prova (cacce o battaglie simulate) simboleggiano il rinnovamento dei ruoli gerarchici e delle prerogative di gruppo, vedono alla fine la scelta popolare di capi del rito – re pecoroni, re galli, re del Carnevale, re dei pescatori – cadere affatto casualmente sulla testa dei *leaders* cospiratori e agitatori di masse lavoranti. Questa coincidenza è stata ribadita in diversi studi di rivolte popolari, a cominciare da *Il carnevale di Romans* di Emmanuel Le Roy Ladurie¹²⁰.

La carica contestativa popolare contro le ingiustizie sociali o contro l'alterazione di equilibri economico-agrari tradizionali a opera di particolari gruppi d'interesse, diventa in via preliminare fortemente allusiva nella simbologia del Carnevale. Questo riscontro ha alimentato sul terreno storiografico studi che, dagli anni Settanta ai Novanta, enfatizzano la connessione stretta tra momento della festa e momento della rivolta. Ancora una volta la spiegazione sta nella prospettiva di osservazione dal basso dell'ethos popolare, che nella festa ha il suo momento ricapitolativo e di conferma dell'ordine cosmico e comunitario, ed è pertanto in quel momento sacrale che vanno corrette o vendicate le alterazioni all'economia morale. L'attenzione dell'antropologia storica sulla cultura popolare si è misurata non per caso sulla festa del Carnevale, non soltanto perché riconosciuta come cardine dell'intero ciclo festivo, ma soprattutto perché più di ogni altra mette in mostra la dimensione partecipativa di tutti i gradi gerarchici, che vi si dividono la scena. Il quadro

¹¹⁸ F. Benigno, *Cultura popolare* cit., pp. 123-125 (la citazione dalla nota 27, p. 124), con particolare riferimento a Ginzburg e a Ricci.

¹¹⁹ Id., *Favoriti e ribelli. Stili della politica barocca*, Roma, Bulzoni, 2011.

¹²⁰ E. Le Roy Ladurie, *Il Carnevale di Romans*, Milano, Rizzoli, 1981.

interpretativo di Burke sul Carnevale viene infatti confermato da altre letture di contesti propizi allo slittamento dal rituale festivo a quello di rivolta, come per Yves-Marie Bercé¹²¹, Edward Muir ed altri¹²².

L'influenza su questa storiografia dell'etno-antropologia del rito di Max Gluckman e Victor Turner¹²³ è evidente, e tuttavia il nesso festa-rivolta portava questi storici a un ulteriore sviluppo del problema del significato da attribuire al termine «popolare», specie sul terreno dei conflitti civili e religiosi nell'Europa della prima età moderna. Si deve a Edward P. Thompson e a Natalie Zemon Davis¹²⁴ la più articolata definizione dell'azione popolare, dal rito al tumulto, nei termini di una consapevole rivendicazione di diritti, azione cui il repertorio rituale-festivo offriva mezzi espressivi e occasione per rompere il tempo ordinario dell'ingiustizia. Nel basso popolo si scopriva dunque il deposito di una tradizione politica e morale che lo costituiva garante di legittimità, e non un relitto arcaico, che sfoga o viceversa soffoca nei suoi riti istinti e paure ancestrali. Nell'ambito degli studi italiani, Angela De Benedictis introduce su questo piano una prospettiva originale, già utilizzata per l'area germanica¹²⁵, ovvero quella dell'elaborazione

¹²¹ Y.-M. Bercé, *Fête et Révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1976, trad. it. *Festa e Rivolta*, Introduzione di D. Scafoglio, Cosenza, Pellegrini, 1985.

¹²² E. Muir, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli During the Renaissance*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1993. Sul Carnevale come "mondo alla rovescia" e occasione di rivolta sociale, D. Fabre, *Le monde du Carnaval*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», 31, 1976, n. 2, pp. 389-406; B. Scribner, *Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down*, in «Social History», 3, 1978, n. 3, pp. 303-329; J. Lafond, A. Redondo, *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires*, Paris, J. Vrin, 1979; più di recente, R. Muchembled, *Une histoire de la violence: De la fin du Moyen-Age à nos jours*, Paris, Seuil, 2008.

¹²³ Cfr. M. Gluckman, *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1977; V.W. Turner, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*, Brescia, Morcelliana, 1976.

¹²⁴ Cfr. N. Zemon Davis, *The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France*, in «Past and Present», n. 50, 1971, pp. 41-75, trad. it. *Le ragioni del malgoverno*, in Ead., *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 130-174; Ead., *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth Century France*, in «Past and Present», n. 59, 1973, pp. 51-91, trad. it. *I riti della violenza*, in Ead., *Le culture del popolo cit.*, pp. 210-258. Su Thompson, vedi sopra. Sul nesso tra folklore e azione politica popolare, anche R. Chartier, *Culture populaire et culture politique dans l'Ancien Régime: quelques réflexions*, in *The French Revolution and the creation of modern political culture*, 4 voll., Oxford, Pergamon Press, 1987-1994, vol. I. *The Political Culture of Old Regime*, ed. by K.M. Baker, 1987, pp. 243-258.

¹²⁵ Cfr. H. Schilling, *Identità repubblicane nell'Europa della prima età moderna. L'esempio della Germania e dei Paesi Bassi*, in P. Prodi, W. Reinhard, a cura di, *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Convegno internazionale di studio*, Bologna, Clueb, 2002, pp. 241-264.

popolare di un «diritto di resistenza» normato da una miriade di fonti statutarie delle comunità, puntando sullo studio della letteratura giurisprudenziale¹²⁶. Nelle rivolte, il popolo si appella a quelle norme consuetudinarie concernenti l'impunità per la comunità che si ribella in armi a ministri tirannici, stabilite e concesse a sua tutela dalla stessa potestà del principe, le quali sono presenti alla coscienza dei tumultuanti, tanto da configurare un «sapere sociale», una coscienza identitaria su basi politiche, che il popolo rivendica nei rituali¹²⁷.

L'attribuzione di una consapevolezza politica alle iniziative del popolo, al suo tramutare la festa in rivolta, si lega all'idea della strutturazione classista del tumulto: ancora una volta, come al livello della produzione culturale, di una prevalente contrapposizione alto/basso nei conflitti sociali di antico regime. Benigno (2013) ha considerato questa tradizione storiografica come ormai conclusa e superata, rimanendo oggi, a suo dire, degli studi di Muir e di Le Roy Ladurie sui Carnevali di sangue la sola evidenza di un conflitto fazionale¹²⁸. E senz'altro la logica fazionale viene evidenziata, oltre che in quegli stessi studi, anche nei successivi¹²⁹. Eppure è un fatto che la contrapposizione generale di quelle lotte sociali del XVI e XVII secolo sia tra ceti bassi ed élites; ciò che non esclude, proprio come conseguenza del vivere nello stesso contesto in un movimentato gioco delle parti, spaccature interne ai ceti. È ancora un fatto che nella storiografia italiana in tema di rivolta popolare, il tentativo della storiografia europea di riconoscere un'autonomia politica alle azioni tumultuarie e ai codici simbolici delle plebi¹³⁰, venga distorto all'interno di un'opzione pola-

¹²⁶ A. De Benedictis, *Identità comunitarie e diritto di resistere*, in P. Prodi, W. Reinhard, a cura di, *Identità collettive* cit., pp. 265-294; Ead., *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2013; Ead., *Neither Disobedients Nor Rebels: Lawful Resistance in Early Modern Italy*, Roma, Viella, 2018.

¹²⁷ Di questo argomento mi sono occupato in F. Campenni, *La patria e il sangue. Città, patriziati e potere nella Calabria moderna*, prefazione di M. Petruszewicz, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 2004. Cfr. anche R. Villard, *Du bien commun au mal nécessaire: tyrannies, assassinats politiques et souveraineté en Italie, vers 1470-vers 1600*, Rome, École française de Rome, 2008.

¹²⁸ Cfr. F. Benigno, *Violenza*, in Id., *Parole nel tempo* cit., pp. 115-139, p. 121. Benigno teorizza una lettura secondo la prevalente logica fazionale delle rivoluzioni del Seicento europeo: Id., *Lotta politica e sbocco rivoluzionario: il caso di Messina (1674-78)*, in «Storica», n. 13, 1999, pp. 7-56; Id., *Ripensare le «sei rivoluzioni contemporanee». Considerazioni sul conflitto politico nel Seicento*, in «Nuova Rivista Storica», XCVI, 2012, n. 3, pp. 783-816; Id., *Rivoluzioni. Tra storia e storiografia*, Roma, Officina Libraria, 2021, pp. 73-84.

¹²⁹ F. Bianco, *1511. La «crudel zobia grassa». Rivolte contadine e faide nobiliari in Friuli tra '400 e '500*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1995.

¹³⁰ Per una discussione teorica sul soggetto della folla in armi, R.J. Holton, *The Crowd in History: Some Problems of Theory and Method*, in «Social History», 3, 1978, n. 2, pp. 219-233.

rizzata: e cioè o il popolo rivela nei suoi riti di violenza un substrato arcaico e irrazionale, che può soltanto essere strumentalizzato da elementi delle classi egemoni, oppure la sua azione acquista l'unico possibile margine di autonomia nella «compenetrazione tra la politica delle élites e quella dei soggetti subalterni»¹³¹.

La posizione più rappresentativa di quest'ultima opzione è espressa, sul tema del ribellismo nel Mezzogiorno spagnolo, da Rosario Villari¹³². Questa prospettiva, mentre consente a Villari di classificare quella di Napoli come rivoluzione politica dai tratti patriottici (contro altre posizioni storiografiche che ne facevano una classica rivolta sociale antifiscale)¹³³, apre a una cultura politica autonoma del popolo, nelle sue frange superiori, solo in una dinamica di relazione di esso con la cultura delle élites (borghesie urbane, nobiltà)¹³⁴. La plebe urbana, la massa contadina, il popolo del Carnevale e del folklore festivo, resta dunque incapace di una cultura politica, di quel ruolo attivo nella difesa dei comuni confini della patria-comunità, che invece gli vengono più spesso riconosciuti fuori d'Italia. Se sul terreno del conflitto la contrapposizione in senso verticale è spesso predominante, sia pure entro quadri di fratture e solidarietà trasversali alla gerarchia, sul piano rituale e simbolico le forme della violenza delineano un orizzonte comune ai ceti, una condivisione di valori e significati, più che una frattura culturale. È ciò che emerge dal particolare filone di studi sulla storia della lotta politica dedicato al tema della faida e della vendetta di sangue¹³⁵.

¹³¹ La citazione è da F. Benigno, *Violenza cit.*, p. 117.

¹³² Tutta la produzione di Villari si attiene a questa prospettiva, in cui il profetismo astrologico rappresenta parte di quel fenomeno di circolarità di motivi culturali delle classi alte presso le classi popolari, che preparano il tentativo rivoluzionario di metà Seicento: R. Villari, *Congiura aristocratica e rivoluzione popolare*, in «Studi Storici», VIII, 1967, n. 1, pp. 37-112; Id., *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585-1647)*, Bari, Laterza, 1967; Id., *Il banditismo meridionale alla fine del Cinquecento*, in *Il fenomeno del brigantaggio nella storia del Mezzogiorno*, Atti del IV Convegno nazionale di storiografia lucana (Pietragalla, 26-29 settembre 1974), «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», XLII, 1975, pp. 31-42; Id., *Rivoluzioni periferiche e declino della Monarchia di Spagna*, in «Cuadernos de Historia moderna», *La crisis hispánica de 1640*, n. 11, 1991, pp. 11-199; Id., *Per il re o per la patria. La fedeltà nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1994; Id., *Politica barocca. Inquietudini, mutamento e prudenza*, Roma-Bari, Laterza, 2010; Id., *Un sogno di libertà. Napoli nel declino di un impero, 1585-1648*, Milano, Mondadori, 2012.

¹³³ J.H. Elliott, *Revolts in the Spanish Monarchy*, in R. Forster, J.P. Greene, eds., *Preconditions of Revolution in Early Modern Europe*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 1970, pp. 109-130.

¹³⁴ Cfr. la sintesi di A.M. Rao, *Rosario Villari e la storia delle rivolte*, in «Studi Storici», 54, 2013, n. 2, pp. 288-307.

¹³⁵ Sulla distinzione tra faida e vendetta: J. Black-Michaud, *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*, with a foreword by E.L. Peters, New York, St. Martin's Press, 1975; S. Carroll, *Blood and Violence in Early Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Le ricerche su faida e vendetta in Italia hanno prevalentemente riguardato il Centro-Nord¹³⁶, considerando poco il Mezzogiorno tanto nei suoi studi sulla vendetta che nei suoi contesti storici.

Sulla definizione del rituale per descrivere specifici gesti e pratiche sociali, il dibattito storiografico degli anni Ottanta-Novanta oscilla tra posizioni di debolezza e di forza: su questo secondo versante, ad esempio, si colloca la lettura di Élisabeth Crouzet-Pavan della società veneziana tardo-medievale, dove ogni gesto e parola apparivano fortemente codificati¹³⁷. In altri casi di studio, la vendetta privata, che spesso si prolungava nella faida attraverso più generazioni, appare caratterizzata da un basso livello di formalizzazione e nel complesso non assurge a sistema di regolazione dei rapporti sociali (anche a fronte di un forte intervento dello Stato in materia di giustizia), mentre si riconosce una ritualizzazione forte nel caso di vendette politiche consumate pubblicamente (in piazza, in chiesa), dove predominante è la simbologia corporea, con mutilazioni (taglio della testa, delle dita, dei genitali), atti cannibalici e altre forme archetipiche della vendetta, che si riservano in particolare dal popolo al traditore, all'*hostis publicus*, al magistrato corrotto e immorale¹³⁸.

¹³⁶ O. Raggio, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, Torino, Einaudi, 1990; C. Povolo, *La conflittualità nobiliare in Italia nella seconda metà del Cinquecento. Il caso della Repubblica di Venezia. Alcune ipotesi e possibili interpretazioni*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CLI, 1992-93, pp. 89-139; M. Bellabarba, *La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna*, Bologna, il Mulino, 1996; A. Zorzi, *Consigliare alla vendetta, consigliare alla giustizia. Pratiche e culture politiche nell'Italia comunale*, in «Archivio Storico Italiano», 170, 2012, n. 2, pp. 263-284. Connesso, come parte del ciclo della faida, è il tema della pacificazione: M. Gluckman, *The Peace in the Feud*, in «Past and Present», n. 8, 1955, pp. 1-14; M. Bellabarba, *Pace pubblica e pace privata: linguaggi e istituzioni processuali nell'Italia moderna*, in M. Bellabarba, G. Schwerhoff, A. Zorzi, a cura di, *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia: pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo e prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 189-213.

¹³⁷ É. Crouzet Pavan, *Violence, société et pouvoir à Venise (XIV^e-XV^e siècles): forme et évolution de rituels urbains*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», 96, 1984, n. 2, pp. 903-936. Cfr. anche S. Carroll, ed., *Cultures of Violence: Interpersonal Violence in Historical Perspective*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007. Sulla categoria rituale, J. Goody, *Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic*, in S. Falk Moore, B.G. Myerhoff, ed. by, *Secular Ritual: A Working Definition of Ritual*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1977, pp. 25-35; L. Martines, *Ritual Language in Renaissance Italy*, in J. Chiffolleau, L. Martines, A. Paravicini Bagliani, a cura di, *Riti e rituali nelle società medievali*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 59-76; G. Fele, P.P. Giglioli, *Il rituale come forma specifica di azione e di pratica sociale*, in «aut aut», n. 303, 2001, pp. 13-35.

¹³⁸ M. Gentile, *La vendetta di sangue come rituale. Qualche osservazione sulla Lombardia fra Quattro e Cinquecento*, in *La morte e i suoi riti cit.*, pp. 209-241. Sulle modalità pubbliche della vendetta politica, con coinvolgimento di popolo, L.

Nelle situazioni di un potere politico inadeguato o lontano e affidato a cattivi ministri, il popolo rivendica un «diritto di supplenza» dell'autorità pubblica e mette in atto rituali di una giustizia compensativa che, anche in presenza di atti estremi d'insubordinazione e violenza, si pretendono legittimi e impunibili¹³⁹.

Questi scenari di violenza pubblica (di cui le cronache cittadine tramandano i racconti) assimilano nei gesti rituali i villani e i signori, diversi nei loro ruoli sociali ma «fratelli culturali» – per usare un'efficace espressione di Le Roy Ladurie – per la coabitazione in un ambiente comune. Antony Pagden descrive il cannibalismo simbolico come attitudine ambigua degli Europei della prima età moderna, in particolare di quegli ambienti sociali che, esclusi dagli apparati statali della giustizia, si fanno giustizia da soli. Esso è culmine di un atto purificatorio della comunità, di un cerimoniale sacro, specie nelle guerre di religione¹⁴⁰.

Poco dopo, William Beik teorizza per la folla in tumulto il concetto di «giustizia retributiva» (*culture of retribution*), formula della partecipazione politica del *menu peuple* alla storia europea dalla prima modernità alla Rivoluzione¹⁴¹.

La logica della faida, nel linguaggio delle parti, non viene meno a questa prospettiva autolegittimante e autogiustificativa, all'indomani

Martines, *La congiura dei pazzi. Intrighi politici, sangue e vendetta nella Firenze dei Medici*, Milano, Mondadori, 2004; M. Gentile, a cura di, *Guelfi e ghibellini nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Viella, 2005.

¹³⁹ Cfr. A. Zorzi, *Ritualità di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII-XV)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993), Rome, École Française de Rome, 1994, pp. 395-425.

¹⁴⁰ A. Pagden, *Cannibalismo e contagio: sull'importanza dell'antropofagia nell'Europa preindustriale*, in *I vivi e i morti cit.*, pp. 533-550. Sul cannibalismo dei Francesi, cattolici e ugonotti, N. Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays*, Stanford, Stanford University Press, 1975; F. Lestringant, *Catholiques et cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des guerres de religion*, in *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Actes du colloque de Tours, mars 1979, Tours, Centre supérieur de la Renaissance, 1982, p. 233-245; Id., *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994; D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des guerres de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 1990; C. Gantet, *La guerre des cannibales. Représentations de la violence et conduite de la guerre de Trente ans (1618-1648)*, in P. Hassner, éd., *Guerres et sociétés. États et violence après la Guerre froide*, Paris, Karthala, «Recherches internationales», 2003, pp. 23-48.

¹⁴¹ W. Beick, *Urban Protest in Seventeenth-Century France: The Culture of Retribution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Id., *The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution*, in «Past and Present», n. 197, 2007, pp. 75-110.

della vendetta di sangue. L'antropologia storica ha lungamente approfondito il tema, che unisce, anche in questo caso, i comportamenti delle élites e quelli dei ceti popolari. La «feuding society» è una società che pratica, come suo meccanismo costitutivo, la vendetta di sangue e in alcuni approcci la sua graduale scomparsa è stata interpretata come un indicatore di modernità, nei contesti in cui questa forma di «giustizia distributiva» è sembrata più rapidamente scalzata dal sistema democratico e statale della pena¹⁴². Marta Petruszewicz obietta a questa impostazione il fatto che faida e vendetta perdurassero oltre l'Ottocento e come andassero considerate le connivenze tra il sistema giuridico popolare “pre-moderno” e l'affermazione “moderna” di uno Stato centralizzato¹⁴³. La stessa dimensione di contestualità arcaico/moderno che la letteratura antropologica meridionalista aveva negli anni precedenti ampiamente messo in luce anche sulla tematica del diritto popolare¹⁴⁴.

La storiografia degli anni Ottanta-Novanta ignora, tuttavia, la prospettiva meridionalista e il suo decisivo contributo conoscitivo, dagli anni Sessanta ai Settanta, al codice della vendetta di sangue e al sistema giuridico popolare, in particolare nella Sardegna barbaricina e in altre regioni del Mezzogiorno italiano, come la Calabria, in cui l'istituto della vendetta ha una prolungata vigenza. Le indagini-inchieste di Franco Cagnetta, Antonio Pigliaru, Gonario Pinna per la Barbagia sarda definirono una società tradizionale dotata di un grado tecnicamente avanzato di elaborazione giuridica, in cui la vendetta costituiva un «rapporto giuridicamente cogente» per i membri della comunità¹⁴⁵.

¹⁴² S. Wilson, *Feuding, Conflict and Banditry in Nineteenth-Century Corsica*, New York, Cambridge University Press, 1988.

¹⁴³ Si veda la recensione al libro di Wilson di M. Petruszewicz, *Corsica: Old Vendetta and the Modern State*, in «Journal of Interdisciplinary History», XXI, 1990, n. 2, pp. 295-301; Ead., *Society against the State: Peasant Brigandage in 19th Century Southern Italy*, «Criminal Justice History», VIII, 1987, pp. 1-20. In questa direzione, J. Davis, *Conflict and Control: Law and Order in Nineteenth-Century Italy*, London, Macmillan & Co., 1988.

¹⁴⁴ Sulla coesistenza o esistenza parallela di plurimi regimi o ordinamenti di giustizia (popolare/statale), M. Meligrana, *La vendetta di sangue: dimensione simbolica e statuto normativo*, in «Quaderni sardi di filosofia e scienze umane», III, 1979, n. 4-5-6, pp. 107-113, che riprende A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè, 1970; L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Diritto egemone e diritto popolare. La Calabria negli studi di demologia giuridica*, Vibo Valentia, Qualecultura, 1975. Su Pigliaru, P. Clemente, *L'attualità di Antonio Pigliaru: note introduttive*, in «Lares», 79, 2013, n. 1, pp. 5-10.

¹⁴⁵ Oltre la citata opera di Pigliaru, F. Cagnetta, *Banditi a Orgosolo*, Introduzione di A. Moravia, Firenze, Guarraldi, 1975, poi con Prefazione di L.M. Lombardi Satriani, Nuoro, Ilisso, 2002; G. Pinna, *Il pastore sardo e la giustizia. Taccuino d'un penalista sardo*, Cagliari, Editrice Sarda Fratelli Fossataro, 1971.

In queste ricerche la donna ha una funzione centrale nel ciclo della vendetta. Come scrive Meligrana, che studia la vendetta di sangue in Calabria, la donna si fa custode della «memoria di sangue», fa giurare ai figli vendetta, ma essa è più in generale custode della «pedagogia familistica», mediatrice della memoria culturale tra i vivi e i morti¹⁴⁶. In quanto la comunità arcaica non è semplice società di viventi, ma «include costitutivamente i morti»¹⁴⁷, vive dell'equilibrio tra tempo simbolico, metastorico, e tempo storico.

Rito versus politica? Ethos e contesto: una prospettiva

La grande eredità degli studi degli anni Settanta, nel campo che Galasso definì dell'«antropologia storica», sta nel lascito di una nuova «storia culturale», attenta al rapporto tra ideologie, pratiche e strutture economico-sociali, alla mediazione della dimensione morale e dei sistemi di valore, secondo un approccio che muovendo dalla prospettiva teorica marxiana, la sottopose a una sperimentazione sul terreno e a una riformulazione critica negli aspetti che si rivelavano via via più carenti rispetto all'analisi delle società storiche e rispetto alle nuove domande del tempo presente. La prospettiva empatica del rapporto tra scienziato sociale e soggetti indagati o attori storici, speculare alla questione del confronto tra fonti culturali «alte» e «basse», è la sua eredità epistemologica, sottoposta più volte a forti obiezioni critiche, ma assieme conservata e replicata per la grande possibilità di comprensione che essa dischiude. La tensione morale (orientamento ideologico o ispirazione ideale, che la si voglia intendere) giocò il suo forte ruolo sia tra gli storici (intesi a ritrovare le voci degli umili), sia tra gli antropologi (votati in quegli anni a rendere più consapevole e unitaria l'identità di classe dei gruppi subalterni – ruolo ad esempio rivendicato da Lombardi Satriani per i contadini del Mezzogiorno, accanto agli operai del Nord): ma essa si tradusse, alla fine, in metodologia empirica, nell'acquisizione di un'importante mole di dati documentari che resero possibile la prospettiva comparata e interdisciplinare degli studi, e anche spesso una specializzazione, se non una radicale revisione, dei quadri strumentali e teorici da cui si era partiti.

¹⁴⁶ M. Meligrana, *La vendetta e l'ideologia arcaica della morte nella società meridionale italiana*, in *La mort en Corse et dans les sociétés méditerranéennes*, «Études corses», VII, 1979, n. 12-13, pp. 313-330, p. 320. Per un altro contesto di «società arcaica» in cui il codice della vendetta di sangue è rigidamente formalizzato, cfr. P. Resta, *Pensare il sangue. La vendetta di sangue in Albania*, Roma, Meltemi, 2002.

¹⁴⁷ M. Meligrana, *La vendetta e l'ideologia arcaica* cit., pp. 320-321.

Dopo quella stagione, che proseguì con ulteriori aggiornamenti negli anni Ottanta e Novanta meglio specificando attorno a concrete tematiche la categoria delle mentalità collettive, gli studi italiani più recenti hanno spostato l'attenzione alle forme della politica, ai rapporti di potere, mostrando un crescente scetticismo nei confronti della categoria della cultura popolare, con le sue simbologie e i suoi rituali. Ciò mentre nel frattempo il tema continuava ad avere grande fortuna fuori d'Italia, e lungo vari filoni tematici¹⁴⁸: in particolare viene studiato il rapporto tra cultura popolare e letteratura popolare (ballate, scritti radicali, stampe popolari, fogli volanti, almanacchi e altre pubblicazioni effimere)¹⁴⁹.

Rapporto che investe, a sua volta, il problema dei livelli di alfabetizzazione tra le classi popolari e quello della relazione dinamica fra diverse forme comunicative, fra oralità, immagine e scrittura¹⁵⁰, quelle «circolazioni fluide» già richiamate da Roger Chartier¹⁵¹; e ancora lo studio di figure per eccellenza mediatrici di cultura, diffusori di «opinione pubblica», come barbieri, ciarlatani, cantastorie, con particolare riferimento all'area italiana¹⁵².

Al termine di questa rassegna dell'antropologia storica sulle culture popolari, vorrei ritornare sul decisivo contributo portato da Francesco

¹⁴⁸ Per un parziale aggiornamento delle opere collettanee come di specifici contributi di ricerca, O. Niccoli, *Cultura popolare* cit.

¹⁴⁹ J. Barry, *Literacy and Literature in Popular Culture: Reading and Writing in Historical Perspective*, in T. Harris, ed. by, *Popular Culture in England, c. 1500–1850*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 1995, pp. 69-94; M. Dimmock, A. Hadfield, eds., *Literature and Popular Culture in Early Modern England*, London, Routledge, 2009; J. Raymond, ed. by, *The Oxford History of Popular Print Culture*, Volume 1. *Cheap Print in Britain and Ireland to 1660*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

¹⁵⁰ In riferimento al contesto italiano: U. Rozzo, *La strage ignorata. I fogli volanti a stampa nell'Italia dei secoli XV e XVI*, Udine, Forum, 2008; G. Petrella, *Fra testo e immagine. Edizioni popolari del Rinascimento in una miscellanea ottocentesca*, Udine, Forum, 2009.

¹⁵¹ R. Chartier, *Lecture e lettori nella Francia di Antico Regime*, Torino, Einaudi, 1987, p. VIII.

¹⁵² D. Gentilcore, *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2006; F. de Vivo, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milano, Feltrinelli, 2012; B. Richardson, *Manuscript Culture in Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; il numero speciale *Oral Culture in Early Modern Italy: Performance, Language, Religion*, «The Italianist», 34, 2014, n. 3; R. Salzberg, *Ephemeral City: Cheap Print and Urban Culture in Renaissance Venice*, Manchester, Manchester University Press, 2014; L. Degl'Innocenti, M. Rospocher, R. Salzberg, eds., *The Cantastorie in Renaissance Italy: Street Singers between Oral and Literate Cultures*, «Italian Studies», 71, 2016, numero speciale.

Benigno al revisionismo storiografico in tema di rivoluzioni e culture popolari del dissenso¹⁵³.

Benigno appare, anzi, come il più deciso tra gli storici italiani contemporanei nell'abbandonare la prospettiva della cultura popolare, perlomeno nelle linee secondo cui essa è stata affrontata nei decenni scorsi. Egli si contrappone all'interpretazione dei puri aspetti rituali della violenza popolare di P. Burke e W. Beik: a entrambi contesta di sottovalutare «le tensioni sotterranee della politica che legano gruppi e strati diversi»¹⁵⁴.

Una critica che negli stessi termini Villari aveva rivolto a Burke¹⁵⁵, per aver concentrato l'attenzione ai primi dieci giorni della rivoluzione napoletana del 1647, cioè a una fase d'intenso simbolismo sacrale-plebeo sotto la guida di Masaniello, quando proprio il rituale fece da collante alle masse, rispetto alle successive fasi in cui, per la concorrenza di diversi gruppi in cerca di spazio politico, il moto si sfaldò e si divise¹⁵⁶. Ma Benigno affronta ancora in più occasioni, prima e dopo di *Parole nel tempo*, il tema dell'identità (politica?) dei gruppi contestativi popolari. In un articolo apparso su «Meridiana» (2021)¹⁵⁷, studia l'origine degli stereotipi di categorie sociali antagoniste (volta a volta *frondeurs, lazzaroni, ranters, streghe, Irish Travellers, briganti*) come incarnazione del male, oggetto di stigma da parte della cultura egemone¹⁵⁸, stereotipo di cui esse stesse finirebbero per servirsi a scopi politici contingenti: aveva già rilevato questo processo di circolarità culturale nel caso dei lazzari napoletani, nel loro farsi protagonisti della

¹⁵³ Oltre al più recente *Rivoluzioni* cit., cfr. Id., *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli, 1999.

¹⁵⁴ F. Benigno, *Violenza* cit., p. 126.

¹⁵⁵ R. Villari, *Masaniello: Contemporary and Recent Interpretations*, in «Past and Present», n. 108, 1985, pp. 117-132, poi tradotto in Id., *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 81-106.

¹⁵⁶ P. Burke, *The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello*, in «Past and Present», n. 99, 1983, pp. 3-21. Sulla categoria storiografica del «dramma sociale» e sull'approccio performativo nello studio dei rituali, Id., *Performing History: The Importance of Occasions*, in «Rethinking History», 9, 2005, n. 1, pp. 35-52; Id., *Cultural History, Ritual and Performance: George L. Mosse in Context*, in «Journal of Contemporary History», 56, 2021, n. 4, pp. 864-877. Sul potere dei simboli, P. Bourdieu, *Sur le pouvoir symbolique*, in «Annales. Economies, sociétés, civilisations», XXXII, 1977, n. 3, pp. 405-411.

¹⁵⁷ F. Benigno, *Tra storia e scienze sociali: la costruzione sociale del male*, in «Meridiana», n. 100, 2021, pp. 97-118.

¹⁵⁸ Si richiama al sociologo statunitense Jeffrey C. Alexander e alla sua teoria del «posizionamento simbolico» degli individui o gruppi nelle società: J.C. Alexander, *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, il Mulino, 2006. Ma la teoria dello stigma sociale era stata già affrontata da Kai T. Erickson, *Streghe, eretici e criminali. Devianza e controllo sociale nel XVII secolo*, Roma, Carocci, 2005.

scena pubblica in situazioni di vuoto di potere, forti dell'identità loro appiccicatasi nel tempo, dal 1647 al 1799¹⁵⁹.

L'attribuzione di identità dei gruppi antagonisti, potremmo dire subalterni, in questa prospettiva diventa un processo forte quanto inconscio, o meglio frutto di una coscienza delle classi al potere, nel solo riferimento alle quali i ceti plebei riescono a maturare una coscienza "politica" di sé, e addirittura a servirsene (inconsapevolmente?) come riflesso stereotipato. Si può in prima battuta affermare che in determinati frangenti il protagonismo popolare, e la sua maschera simbolica, non inverassero solo lo stereotipo ma fossero una realtà¹⁶⁰, che verrebbe però consapevolmente strumentalizzata in una maglia di rapporti fra strati e gruppi in senso verticale, trasversale, orizzontale, che dir si voglia.

Ora, non si può però dire che l'identità sia leggibile in soli termini di contesto politico contingente: lo stesso stigma poggia su una stratificazione diacronica dell'osservazione e della descrizione (da parte della cultura dotta) degli atteggiamenti dei gruppi popolari. Ma d'altra parte anche i gruppi popolari hanno, evidentemente, una memoria di sé, portato di una tradizione in senso dinamico. Esiste dunque una morfologia sociale, un ethos sedimentato, una cultura simbolica – io dico consapevole, nel senso che vi si ricorre sotto l'incalzare degli eventi –, e una storia. Di entrambe (che meglio definirei "storia simbolica" e "storia politica") va tenuto conto, come aspetti del medesimo fluire del tempo storico: la prima, infatti, offre forma espressiva alla seconda, che detta i contenuti, ma le fornisce anche strumenti interpretativi che a volte ne orientano il corso.

Faccio oggi senz'altro mia la risposta di Burke ai rilievi di Villari: «that the political and the symbolic are the two variables with which anthropology is essentially concerned»¹⁶¹.

È frutto di quella temperie culturale se negli anni Ottanta Anna Maria Rao introduceva nello studio della rivoluzione napoletana del 1799 una contestuale lettura dei comportamenti culturali accanto a quella dei comportamenti politici, grazie alla suggestione dell'antologia di saggi su *Diritto egemone e diritto popolare* composta a quattro

¹⁵⁹ F. Benigno, *Trasformazioni discorsive e identità sociali: il caso dei lazzari*, in «Storica», 31, 2005, pp. 7-44. Cfr. anche Id., *Il popolo che abbiamo perduto. Note sul concetto di cultura popolare tra storia e antropologia*, in «Giornale di Storia costituzionale», 18, 2009, n. 2, pp. 151-178.

¹⁶⁰ Vorrei ricordare, del resto, F. Benigno, *Il berretto della libertà*, in F. Benigno, L. Scuccimarra, a cura di, *Simboli della politica*, Roma, Viella, 2010, pp. 223-245.

¹⁶¹ P. Burke, *Masaniello: A Response*, in «Past and Present», n. 114, 1987, pp. 197-199. Cfr. anche Id., *Popular Culture Reconsidered*, in «Storia della storiografia», XVII, 1990, pp. 40-49.

mani da Lombardi Satriani e Meligrana (1975)¹⁶². Per il contesto italiano di fine del Settecento, la «dimensione antropologica» della ricerca dà spazio all'ingrediente della mentalità popolare per comprendere a fondo il fenomeno delle insorgenze, il rapporto tra azione delle folle e coscienza politica¹⁶³, offrendo un altrettanto ineludibile terreno d'analisi accanto alle dinamiche istituzionali e di conflitto tra poteri locali¹⁶⁴.

A questo punto, l'aver inteso ripercorrere alcune fra le tappe più significative del dialogo storico-antropologico, soprattutto nella fortunata stagione degli anni Settanta, ci servirà a meglio mettere a punto, conclusivamente, qualche considerazione di prospettiva. Se il termine di «cultura arcaica», allora molto usato, può oggi apparire superato, la definizione che ne dava al principio degli anni Ottanta Mariano Meligrana mi sembra ancora molto utile: arcaico non doveva cioè equivallere a inesistente, o a un'esistenza fossile, ma doveva significare il «rapporto con la tradizione»; e la tradizione, conseguentemente, doveva essere intesa come un rimanere nella storia.

Così definita, la tradizione, di cui miti e riti sono componenti essenziali, è portatrice di utilitarismo, di tecniche di permanenza nella società storica, oltre le «crisi di presenza» che la storia stessa pone di fronte agli uomini. Di qui, pertanto, la funzione e funzionalità sociale del rituale. Nelle società europee di antico regime, rituale è innanzi tutto disposizione, gioco di parti, spesso secondo linee di contrasto. Appartiene agli ordini gerarchici della società, ma è significativo che ciascun ordine, tanto popolare che nobiliare, immagini il proprio sistema di valori come universale, comune a tutta la gerarchia, terrena e cosmica. I termini di lettura di un sistema rituale e simbolico, dunque, non possono che disporsi entro le due fondamentali coordinate del vivere sociale: l'*ethos* e il *contesto*. Il primo definisce i comportamenti, le norme, i ruoli, reciprocamente diversi, di ciascun gruppo sociale; il secondo è il contenitore storico che produce il *pattern* o dominio culturale, ovvero il sistema valoriale di ancoraggio dei gruppi e degli strati ai comuni spazi di appartenenza, che sono innanzi tutto

¹⁶² A.M. Rao, *La repubblica napoletana del 1799*, in *Storia del Mezzogiorno*, diretta da G. Galasso e R. Romeo, vol. IV/2. *Dagli Angioini ai Borboni*, Roma, Edizioni del Sole, 1986, pp. 469-539, pp. 501-504, 535 in nota.

¹⁶³ La questione, com'è noto, fu posta originariamente da Georges Lefebvre, *Foules révolutionnaires*, in «Annales historiques de la Révolution française», 11, 1934, n. 61, pp. 1-26; cfr. Id., *La Grande Peur de 1789: Suivi de Les Foules Révolutionnaires*, Presentation de J. Revel, Paris, Armand Colin, 1988; Id., *Folle rivoluzionarie. Aspetti della Rivoluzione francese e questioni di metodo storico*, Introduzione di M. Vovelle, Roma, Editori Riuniti, 1989².

¹⁶⁴ A.M. Rao, *Folle controrivoluzionarie. La questione delle insorgenze italiane*, in Ead., a cura di, *Folle controrivoluzionarie cit.*, pp. 9-36.

luoghi abitativi, ma anche modi di economia, spazi di religione. Da questa constatazione deve derivare la modalità di approccio ai livelli di cultura sociale¹⁶⁵.

Occorre però tener presente un altro elemento fondamentale del rapporto culturale fra i diversi ceti sociali: il contesto storico, di cui si è detto, è realtà sociale in movimento. La società di antico regime, come del resto ogni società, è movimentata da processi ascensionali (e anche talvolta discensionali), da una mobilità socio-economico-politica (nonostante l'esclusività delle norme che i ranghi aristocratici si vanno attribuendo dal XVI secolo al XVII), e pertanto una famiglia nobile affermata sulla scena pubblica in un dato periodo, poteva darsi che fosse appartenuta, appena due generazioni prima, all'ordine popolare: il suo codice culturale risente certo di questa mobilità, ne assume i passaggi.

Lo stesso ragionamento si può applicare al campo religioso e alla Chiesa istituzionale, terreno privilegiato delle strategie laiche di avanzamento sociale. Due elementi vanno pertanto riportati al centro della riflessione su alto/basso della cultura: 1) la mobilità sociale; 2) il rapporto stretto privato/pubblico della partecipazione ecclesiastica, come della vita civile.

Vorrei concludere sulla ritualità. In situazioni di conflittualità verticale, come tumulti e rivoluzioni a sfondo sociale, e nelle faide, che segmentano orizzontalmente, e non solo verticalmente, la società gerarchica, la "guerra culturale", fatta di segni, simboli, gesti, si gioca sullo stesso terreno, le armi semantiche del popolo colpiscono nel segno, i messaggi sono riconosciuti e il sangue che scorre, o la testa che cade, hanno lo stesso significato per i fronti in lotta. In tutti questi casi, non si tratta di una lotta di culture, ma di una lotta di posizione, dettata dai ruoli economico-sociali, dentro un sistema culturale contestuale, in cui i messaggi hanno diversità di direzione, ma identità di significati.

La riprova della forza culturale unitaria del *contesto* nella sua relazione dialettica con l'*ehtos*, è data dal fatto che così non funziona tra sistemi culturali diversi che si incontrano/scontrano: si pensi – tra i primi esempi che mi vengono in mente – al triste dialogo fra Cortés e Moctezuma, o alla fatale mediazione di Magellano coi capi indigeni delle Filippine. All'interno di un contesto storico determinato, il rituale, specie quello pubblico, è presa d'atto della realtà, segno della

¹⁶⁵ Il pericolo di un'assunzione «isolazionistica» della cultura popolare, che non tenesse conto del dominio culturale, era stato ad esempio evidenziato da M. Meligrana, *Il «delinquente» nella cultura e nella concezione popolare del diritto al Sud*, in «Classe. Quaderni sulla condizione e sulla lotta operaia», n. 10, giugno 1975, pp. 75-92.

consapevolezza collettiva di essa, della presenza e della posizione in essa delle parti. Pertanto è comunicazione ufficiale dell'ordine reale, sua *certificazione* e dunque, sul piano politico, sua *sanzione*: in primo luogo così funziona un corteo processionale o altri rituali religiosi che consegnano al divino, sacralizzandolo, l'ordine reale con le sue presenze e gerarchie. Il rituale è dunque funzione eminentemente *politica* e accompagna l'ordine *événementiel*, lo conferma, lo indirizza, lo fa mutare e lo conserva nel momento in cui arriva a sanzionarne il volto, ciò che in altre parole è la presa d'atto della fattualità da parte dei contemporanei.