

Daniele Di Bartolomeo

FESTE E RIVOLTE IN ETÀ MODERNA: UN BILANCIO STORIOGRAFICO*

SOMMARIO: Gli storici da almeno mezzo secolo sono attratti dalla commistione tra feste e rivolte in età moderna, ovvero da quelle suggestive e enigmatiche forme di protesta o di violenza che avvengono nel tempo o nelle forme della festa, a cui partecipano specifiche figure sociali (il popolo) o generazionali (i giovani). Questo articolo propone una rassegna critica di alcuni tra i più importanti studi dedicati all'argomento, con l'obiettivo di riflettere sul rapporto tra il repertorio discorsivo e simbolico dei riti festivi e l'identità dei diversi attori che vi prendono parte.

PAROLE CHIAVE: Rivolte, Feste, Violenza, Popolo, Storiografia, Napoli.

FESTIVALS AND REVOLTS IN EARLY MODERN AGE: AN HISTORIOGRAPHICAL OVERVIEW

ABSTRACT: For more than fifty years now, historians have been intrigued by how festivals and revolts blended together in the early modern period. These enthralling and enigmatic forms of protest or violence took place either during festivals or in the form of festivals. The participants were from specific social or generational segments: the people, for example, or the youth. This article provides a critical review of some of the most important studies on the topic, with the aim of probing the relationship between the discursive and symbolic repertoire of the festival rites and the identity of the various actors who took part in them.

Keywords: Revolts, Festivals, Violence, People, Historiography, Naples.

1. Premessa

La festa è il momento in cui si rappresentano e mettono alla prova gli equilibri su cui si regge l'amministrazione (politica e religiosa) e l'economia di ogni comunità, urbana e rurale. Chi vi partecipa, indipendentemente dal ruolo sociale, è consapevole di trovarsi a contatto con gli ingranaggi, di solito nascosti o inaccessibili, che regolano il funzionamento della società. Durante le cerimonie festive e, più in generale, nel corso dei rituali civici e religiosi, tale rappresentazione si anima con processioni e sfilate in cui si delineano vividamente i profili

* Il testo è la rielaborazione di un mio intervento al Seminario "La *Route of Baroque* tra Italia e Spagna: linguaggi, modelli ed esperienze a confronto", svoltosi a Teramo dal 14 al 17 aprile 2014. L'incontro è stato organizzato da Francesco Benigno, Nicoletta Bazzano e Massimo Carlo Giannini a conclusione del progetto E.N.Ba.C.H. (European Network for Baroque Cultural Heritage): un progetto di ricerca finanziato dall'U.E. nell'ambito del Programma Cultura 2007-2013, a cui ho preso parte in qualità di assegnista di ricerca.

ed i rapporti di forza delle figure sociali e si tracciano le gerarchie dello spazio cittadino¹. La festa, perciò, offre da un lato la possibilità di aderire e convalidare lo status quo, dall'altro l'occasione per criticarlo². Finché una cerimonia pubblica si svolge regolarmente, quindi, essa è un modo efficace per convalidare l'equilibrio sociale, economico e politico vigente. Quando, però, si verificano incidenti, contestazioni o addirittura vere e proprie insurrezioni, la cerimonia diventa lo spazio in cui è possibile contestare quell'equilibrio³.

Gli storici da almeno mezzo secolo sono attratti da questa commistione suggestiva tra festa e politica⁴. Diverse sono le ragioni di questo interesse e diverse sono le interpretazioni di questa relazione instabile tra le strutture di un rito, che per definizione si vuole ripetitivo, e l'infrazione più o meno violenta dell'ordine pubblico⁵. Tant'è che molti studiosi hanno interpretato le contestazioni e le esplosioni di violenza che avvengono in concomitanza con particolari ricorrenze del calendario come l'estrema ratio praticata da chi ha come unico obiettivo il ristabilimento dell'ordine turbato illegalmente da qualche rappresentante del potere. Cosicché da negare all'avvenimento rivoluto di natura popolare la qualifica di evento, ovvero di azione che interrompe l'andamento ciclico e apparentemente ripetitivo della vita sociale.

I concetti di "rivolta" e "festa" hanno alla spalle un diverso peso e percorso storiografico; un percorso che però si è intrecciato in modo, potremmo dire ufficiale, nel titolo di un noto libro pubblicato nel 1976

¹ Su questo si vedano le considerazioni introduttive e conclusive di Robert A. Schneider, *The Cerimonial City. Toulouse observed, 1738-1780*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

² F. Benigno, *Gruppi sociali e contesto politico: rileggere il cerimoniale dalla periferia*, in Id., *Favoriti e ribelli. Stili della politica barocca*, Bulzoni, Roma, 2011, pp. 121-146.

³ P. Burke, *Co-memorations. Performing the past*, in K. Tilmans, F. Van Vree, J.M. Winter (a cura di), *Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2010, p. 108.

⁴ «Sans doute, l'insurrection est violence et danger, et la fête surabondance de plaisir et de joie. L'une et l'autre semblent s'opposer terme à terme. Tout semble les dénoncer comme contraires. Cependant, en dépit de sens ou de contenus fort différents, elles laissent constater de profondes affinités [...] L'insurrection, du coup, présente de très réels caractères de fête»: R. Pillorget, *Les mouvements insurrectionnels de Provence entre 1596 et 1715*, Éditions A. Pedone, Paris, 1975, p. 402. Negli studi più recenti il rapporto tra festa e rivolta è stato affrontato nell'ambito della più generale riflessione sui rituali della violenza: a tal proposito, si veda A. Wood, *Collective violence, social drama and rituals of rebellion in late medieval and early modern England*, in S. Carroll (a cura di), *Cultures of Violence. Interpersonal Violence in Historical Perspective*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2007.

⁵ In tal senso, è interessante ricordare come la scelta da parte di Michel Vovelle di affrontare il tema della festa provenzale tra XVIII e XIX secolo è spiegata dal grande storico francese con l'intenzione di intrecciare il «tempo lungo della festa» ed il «tempo breve dell'evento rivoluzionario»: *Le metamorfosi della festa: Provenza 1750-1820* (1976), Bologna, Il Mulino, 1986, p. 5.

da Yves-Marie Bercé, intitolato per l'appunto *Fête et révolte*. Se leggiamo per intero il titolo di Bercé (*Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*), però, si capisce come il nesso tra festa e rivolta sia possibile solo attraverso un terzo elemento di congiunzione: la mentalità popolare, per l'appunto, che si esprime attraverso atti di violenza rituali sprovvisti però di una qualsiasi carica sovversiva. È come se quella particolare, enigmatica e suggestiva forma di protesta o di violenza che avviene nel tempo o nelle forme della festa richieda la partecipazione di specifiche figure sociali (il popolo) o generazionali (i giovani). Festa, rivolta, popolo e giovani⁶, dunque.

Si tratta di parole che hanno una certa attualità nel nostro dibattito storiografico⁷. Il concetto di rivolta, ad esempio, che fino a qualche tempo fa sembrava in disuso, oggi è tornato in auge sull'onda dell'insurrezioni arabe⁸ e con riferimento ai nuovi studi sulle rivolte e le rivoluzioni in una prospettiva globale⁹. Anche la festa, dal canto suo, conserva un certo *appeal* legato all'attenzione odierna per i luoghi della memoria¹⁰, al *revival* del barocco¹¹ e al crescente interesse degli studiosi per concetti affini come quelli di popolo¹² e di emozioni¹³. Da qui forse l'utilità di stilare un bilancio storiografico che, senza pretesa di esaustività, ha come obiettivo quello di ragionare attorno al rapporto tra il repertorio discorsivo e simbolico dei riti festivi ed il protagonismo politico delle diverse figure sociali che vi prendono parte.

2. Relazioni pericolose

A partire dalla lettura di alcuni tra i libri e gli articoli più interessanti dedicati al tema oggetto della nostra analisi è possibile stilare una sorta di elenco dei rapporti intercorsi tra festa e rivolta in età moderna (o almeno di quelli identificati dagli storici).

⁶ G. Levi, J.-Cl. Schmitt (a cura di), *Storia dei giovani* (1994), 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 2000; P. Dogliani, *Storia dei giovani*, Mondadori, Milano, 2003; F. Benigno, *La meglio gioventù: l'idea di generazione tra discussione scientifica ed esperienza del proprio tempo*, «Storica», 39 (2007), pp. 7-27.

⁷ F. Benigno, *Parole nel Tempo. Un lessico per pensare la politica*, Viella, Roma, 2013.

⁸ J.-L. Chappey, B. Gainot, G. Mazeau, F. Régent, P. Serna, *Pourquoi faire la Révolution*, Marseille, Agone, 2012.

⁹ S. Desan, L. Hunt, W. Nelson (a cura di), *The French Revolution in Global Perspective*, Cornell University Press, Ithaca, 2013; G. Parker, *Global Crisis. Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven-London, 2013.

¹⁰ P. Nora (a cura di), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1984.

¹¹ A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Editrice Salerno, Roma, 2000.

¹² G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, 2 voll., Viella, Roma, 2011-2012.

¹³ S. Ferente, *Storici ed emozioni*, «Storica», 43-45 (2009), pp. 371-392.

Per prima cosa, occorre partire da un'osservazione ovvia: il tempo della festa, momento in cui non si lavora e ci si ritrova in tanti in uno spazio ristretto ed altamente simbolico, è per definizione un'occasione propizia per incidenti e scontri. I luoghi della festa, infatti, sono di solito le piazze in cui si svolgono fiere e mercati, in cui si trovano riuniti i palazzi del potere e soprattutto gli uffici delle tasse. Si tratta di posti in cui possono venire a contatto le élites, i ceti popolari, le corporazioni cittadine e le milizie urbane. Soprattutto, il tempo ed i luoghi della festa sono appannaggio dell'irruenza giovanile, che spesso sfocia in incidenti e disordini. Di solito, si tratta di eventi di poco conto e senza conseguenze gravi per la collettività, che si esauriscono dentro lo spazio temporale e simbolico della festa.

Esiste, però, come ha notato lo storico francese René Pillorget, una corrispondenza evidente tra la cronologia delle «*émotions populaires*», dei «*phénomènes insurrectionnels*» ed il «*calendario liturgico*»¹⁴. La festa, quindi, è prima di tutto una dimensione spazio-temporale in cui si possono verificare fatti più o meno violenti: un set di azioni pubbliche che vanno dalle semplici zuffe paesane ai più gravi fatti di violenza che possono innescare anche un'insurrezione. La festa, però, precisa lo stesso Pillorget, non costituisce solo la scenografia della rivolta, poiché accade anche che quest'ultima non si svolga durante una festa, bensì come una festa. Una cerimonia, in altre parole, può anche fornire ai rivoltosi una sceneggiatura e un repertorio di simboli e discorsi. In tal caso, siamo in presenza di una rivolta che non accade necessariamente durante una cerimonia pubblica, ma che si svolge come una festa, ovvero mutuando o assumendo le sue forme rituali o più semplicemente i suoi simboli¹⁵. Il caso cui fa riferimento Pillorget è la rivolta dei *Cascaveaux*, avvenuta nel 1630 ad Aix-en-Provence. Il nome di quest'insurrezione, consumatasi al tempo di Richelieu, deriva da un tipo di sonaglio o campanello usato dai rivoltosi.

C'è un'altra possibile relazione tra festa e rivolta ampiamente studiata dagli storici, ed è quella che si ha quando scoppia un conflitto tra autorità governative e comunità locali (ma anche all'interno di quest'ultime) attorno alla liceità di praticare alcuni tipi di cerimonie festive o con riferimento ai modi in cui esse andrebbero celebrate. Più che sulle misure attuate in età moderna dalle autorità religiose e civili per controllare e disciplinare le feste e la partecipazione popolare (si pensi,

¹⁴ R. Pillorget, *Les mouvements insurrectionnels de Provence* cit., p. 398.

¹⁵ «Early modern historians have recognized that legal procedures and forms of local government organization strongly influenced the behavior of rebels and rioters»: A. Wood, *Collective violence, social drama and rituals of rebellion*, p. 101.

¹⁶ C. Bernardi, *La drammaturgia della settimana santa*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

¹⁷ D. Underdown, *Revel, riot, and rebellion: popular politics and culture in England, 1603-1660*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1987.

ad esempio, agli sforzi profusi dalla Chiesa controriformista per irregimentare la partecipazione delle Confraternite e soprattutto dei ceti artigiani alle processioni della Settimana Santa)¹⁶, vorrei soffermarvi brevemente su quanto accaduto in una paese protestante come l'Inghilterra, con riferimento alla persistenza delle festività cattoliche.

Il caso inglese, per come lo presenta uno specialista del periodo rivoluzionario come David Underdown¹⁷, è significativo poiché l'autore non si limita ad annotare gli innumerevoli esempi di competizione (anche violenta) attorno alla persistenza dei rituali festivi tradizionali e di uso delle cerimonie per protestare contro la censura caldeggiata e spesso attuata dai puritani. Underdown, infatti, ipotizza addirittura che ci sia un nesso tra gli atteggiamenti assunti dalle comunità locali con riferimento alla tradizione festiva cattolica¹⁸ ed il posizionamento degli strati popolari durante la guerra civile¹⁹.

Quindi, da un lato, abbiamo la possibilità che durante una festa accadano disordini di vario genere e perfino rivolte o che si verifichino scontri sulle modalità di svolgimento delle cerimonie tradizionali; dall'altro, c'è l'eventualità che un movimento di contestazione adotti simboli festivi o si svolga in forme rituali, anche al di fuori del calendario festivo.

Accade però anche che nel corso di una rivolta si tengano feste o cerimonie rituali secondo il calendario festivo tradizionale o create ex novo. In tal caso, ci troviamo al di là della situazione delineata da Underdown, che ha concentrato la sua attenzione sugli anni che precedono la prima rivoluzione inglese, durante i quali anche attraverso le varie modalità di partecipazione ai rituali festivi si sarebbe delineata la geografia politica della futura rivolta. Ci troviamo, invece, nella situazione in cui la festa si svolge nel corso di una rivoluzione.

In tale scenario, di solito, il compito principale della festa è la commemorazione dell'evento simbolico o della giornata insurrezionale che ha dato il via alla rivoluzione. Si tratta, quindi, della celebrazione di un anniversario, che a volte diventa anche l'occasione per rimettere in scena e quindi per reinventare l'atto fondativo della rivoluzione. È il caso delle feste e delle cerimonie commemorative svoltesi durante le rivoluzioni americana e francese. È utile ricordare come i patrioti di fine Settecento non abbiamo utilizzato tali riti solo per costruire e rinalzare lo spirito rivoluzionario e repubblicano, ma anche per altre

¹⁸ «A civic or parish ritual – a mystery play, a Rogationtide procession – or a festive gathering – a midsummer revel, a football match, an election riot – may reveal important features of the social and religious, and even perhaps the political, identity of a community»: Ivi, p. 44.

¹⁹ Emblematica a tal proposito è la quarta di copertina: «Underdown relates political diversity to cultural diversity, and shows that local differences in popular allegiance in the Civil War coincided with regional contrasts in the traditional festive culture».

finalità. Nel caso francese, ad esempio, gli anniversari delle giornate rivoluzionarie sono stati usati per contestare i propositi unanimisti delle fazioni di volta in volta al potere. Nel caso americano, invece, le feste sono diventate da subito uno degli ambiti privilegiati in cui si è svolto e attraverso cui si è strutturato lo scontro politico tra Democratico-Repubblicani e Federalisti.

Per quanto riguarda la Francia, il riferimento è ovviamente il libro di Mona Ozouf sulla *Festa rivoluzionaria* (pubblicato tra l'altro nel 1976, immediatamente dopo l'uscita del testo di Bercé)²⁰. La festa, in questo caso, soprattutto con riferimento a quella della Federazione del 14 luglio 1790, è un modo per riscrivere e reinventare la storia stessa della Rivoluzione, mediante una messa in scena che si tiene nel giorno del suo primo anniversario. Per quel giorno, l'Assemblea Nazionale organizza una maestosa cerimonia al Campo di Marte a cui prendono parte le delegazioni della Guardia nazionale provenienti da tutto il regno. Lo spettacolo è imponente: migliaia di persone assiegate sotto la pioggia in attesa di vedere il re e di acclamare i deputati. Quello stesso popolo che un anno prima spadroneggiava per le vie della Capitale, ora, è relegato al ruolo di spettatore. A trionfare oggi è La Fayette e i fautori della monarchia costituzionale. In questo caso, quindi, la festa è uno strumento usato dai moderati per ripristinare in modo simbolico l'ordine nel regno e portare a termine in modo indolore la Rivoluzione. Se pensiamo che la Federazione del 1790 è stata preceduta da tante feste federative tenutesi a livello locale a partire dall'autunno del 1789, ci rendiamo conto che i *leaders* parigini hanno adottato una sorta di teoria omeopatica: bloccare i fermenti rivoluzionari che continuavano ad agitare il regno in occasione di manifestazioni rituali più o meno violente, tramite la celebrazione di un unico e definitivo patto federativo. Occorre ricordare, infatti, come le cerimonie federative organizzate in provincia spesso non servivano solo a normalizzare i fatti rivoluzionari dell'estate dell'Ottantanove o a ripristinare l'ordine, ma ne erano anche una pericolosa o potenziale prosecuzione a livello locale²¹.

Questi dati di fatto ci invitano a ripensare l'opposizione tra novità e tradizione, cambiamento e ripetizione²², poiché accade spesso che il ritmo incalzate e progressivo tipico di una rivoluzione conviva con

²⁰ In questo stesso anno viene pubblicato il libro di M. Vovelle, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*, Aubier-Flammarion, Paris, 1976, che abbiamo già citato dall'edizione italiana.

²¹ Ma sulle federazioni e sulla Federazione si veda almeno, oltre allo studio della già citata M. Ozouf (*La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 44 e ss.), il contributo di J.-P. Bois, *Histoire des 14 Juillet, 1789-1919*, Éditions Ouest-France, Rennes, 1991.

²² M. Ozouf, *Space and Time in the Festivals of the French Revolution*, «Comparative Studies in Society and History», 17/3 (Jul., 1975), pp. 372-384.

quello ciclico del calendario festivo²³. È il caso delle feste tenutesi dal 1789 in poi, durante le quali i rivoluzionari hanno fatto ampio ricorso a forme rituali mutuata dal repertorio festivo tradizionale, a simboli e scenografie tratte da eventi del passato mediante i quali hanno pensato e messo in pratica il cambiamento²⁴.

Il caso americano ci consente di parlare di un'altra modalità di relazione tra festa e rivolta²⁵. Per prima cosa, è necessario ricordare come uno dei fatti che anticipano e per certi versi segnano l'inizio della stessa Rivoluzione americana sia stato il Boston Tea Party (16 dicembre 1773): il celeberrimo episodio che vide protagonisti coloni mascherati da indiani mohawk che, nel più classico degli schemi di inversione e dissimulazione, in segno di protesta contro la politica commerciale della madrepatria, gettarono in mare il carico di tè trasportato in una nave dalla Compagnia delle Indie. In relazione all'esempio americano, prendo come riferimento il libro di Simon P. Newman, *Parades and the Politics of the Street: Festive Culture in the Early American Republic* (1997). L'obiettivo dell'autore è ambizioso e, allo stesso tempo, emblematico del ruolo decisivo che alcuni storici attribuiscono ai momenti festivi:

What was their connection to the frenzied politics of the 1790s, and did they contribute to the drawing of partisan lines and the creation of the republic's first political parties? This book represents my attempt to address these questions, by means of a description of the full range of public ritual and festive culture in the years between 1789 and 1801²⁶.

Per Newman, quindi, feste, parate e rituali sono un terreno privilegiato dove rintracciare la genesi della cultura politica e partitica americana. A tal proposito, più precisamente, l'autore parla di cultura popolare (che definisce come «a shared political language»), poiché a suo dire le esperienze festive hanno il pregio di coinvolgere a vario titolo l'intera nazione. Di nuovo il popolo, quindi. Newman ritiene che sia stato lo spazio festivo post-rivoluzionario a creare un'arena pubblica accessibile a tutti i cittadini americani, seppur con vari gradi di partecipazione a seconda della posizione sociale, etnica o di genere²⁷. Egli

²³ S. Perovic, *The Calendar in Revolutionary France. Perceptions of Time in Literature, Culture, Politics*, Cambridge University Press, New York, 2012.

²⁴ Ma su questo punto mi permetto di rinviare a D. Di Bartolomeo, *Nelle vesti di Clio. L'uso politico della storia nella Rivoluzione francese (1787-1799)*, Viella, Roma, 2014.

²⁵ W. Pencak, M. Dennis, S. P. Newman (a cura di), *Riot and Revelry in Early America*, Pennsylvania University press, University Park, 2002.

²⁶ S. P. Newman, *Parades and the Politics of the Street: Festive Culture in the Early American Republic*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997, p. 4.

²⁷ Ivi, pp. 6-9.

sostiene che la rivoluzione abbia concesso un'arena al popolo e le feste degli anni Novanta del Settecento ne abbiano al contempo ratificato e disciplinato il ruolo nella sfera pubblica:

By participating in the rites and symbols of these festivals, many ordinary Americans collaborated in the creation of a new way of practicing political and inventing new political parties. While on the one hand this new, shared language of political activity bound Americans together, on the other it furnished them with the means to wage partisan political warfare against one another in the streets and public places of the new republic. The process whereby public ritual and festive culture became part of a new, national discourse of political activity might best be described as the regulatization of popular political culture²⁸.

È particolarmente interessante una notazione di Newman riguardo i resoconti giornalistici che consentono ad un'esperienza non discorsiva per eccellenza, come quella del protagonismo popolare nella festa, di assumere una valenza letteraria e quindi di circolare e di essere discussa, ripetuta e imitata. Al di là dell'alterazione giornalista, precisa l'autore, i giornali diffondono un repertorio di azioni e identità, trasformandole in memorie condivise che tramandano esempi di partecipazione e mobilitazione politica ad un pubblico che egli definisce popolare²⁹.

Il processo di trasmissione e trasfigurazione dell'evento insurrezionale, che inizia nel corso degli eventi ad opera dei suoi primi protagonisti e commentatori, è destinato poi a proseguire negli anni successivi nei libri di storia e nei discorsi di attori politici che li usano per imbastire, commentare e immaginare nuove rivolte e rivoluzioni.

A tal proposito, è necessario ricordare un'altra tipologia di relazione tra festa e rivolta, ovvero quella che ha consentito agli storici di definire una rivolta come una festa. È evidente come il punto di vista dello storico sia sempre determinante nel definire l'esistenza di un nesso tra festa e rivolta o la portata che essa svolge nell'avvio o nel delinarsi di un'azione politica violenta. In tal senso, vale la notazione di Bercé, il quale ricorda come di solito un'insurrezione vittoriosa culmini con un rito festivo, il che a volte consente agli osservatori di interpretare l'in-

²⁸ Ivi, p. 186.

²⁹ Ivi, pp. 187-189. Con riferimento alla Francia di Antico regime, anche William Beik, di cui parleremo tra poco, evidenzia il ruolo della memoria nel tramandare i gesti di protesta: «When crowds rallied to protest an abuse they often acted upon prior commonly held beliefs concerning the wrongness of the threat they faced. Their behavior could fall into patterns learned from common talk or previous experience» (W. Beik, *The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution*, «Past and Present», 197 (nov. 2007), pp. 75-110, p. 78).

³⁰ Y.-M. Bercé, *Fete et révolte. Des mentalités populaires du XVIIe au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris, 1976, p. 55.

tera vicenda come una festa-rivolta³⁰. Ma vi è un caso specifico in cui tale meccanismo è ancora più cogente. Ciò avviene quando una rivolta viene interpretata dai commentatori e/o dagli storici come un rito festivo allo scopo di minimizzarne il valore rivoluzionario, etichettandola come una farsa: è il caso notoriamente della Fronda. Sono infatti ancora in molti a pensare che la celebre rivolta di metà Seicento sia stata nient'altro che un inconcludente gioco politico. È evidente come tali interpretazioni sfruttino la presenza di simboli e rituali festivi adottati dai rivoltosi o iscritti addirittura nel nome della festa-rivolta (la parola fronda, come si sa, evoca un pericoloso ma pur sempre fanciullesco gioco)³¹. Può accadere, però, come emerge da un caso di studio proposto da Mona Ozouf, che il carattere rituale di un'insurrezione diventi una giustificazione per chi come i rappresentanti inviati dall'Assemblea Costituente nell'inverno del 1790 nel Quercy, a seguito di un'ondata insurrezionale, intende minimizzare l'illegalità dell'accaduto e assolverlo come una sorta di «cerimonia tumultuosa»³².

Prima di concludere questa parte, è utile ricordare come alcune tipologie di feste prevedano anche la simulazione di scontri armati tra gruppi in costume. Ispirate a varie sceneggiature, in cui non di rado si confondono temi mitologici, biblici e storici, tali rituali spesso si svolgono all'interno di quadri scenografici di cui sono protagonisti fantocci giganti e "macchine" festive³³. In teoria, queste rappresentazioni avrebbero come intento quello di replicare quasi sempre uno scontro vittorioso avvenuto in un passato più o meno recente. In pratica, invece, come è noto, esse sopravvivono grazie ad un processo continuo di attualizzazione e di immedesimazione dei partecipanti. Lo scontro, in altre parole, viene interpretato dagli attori e letto dal pubblico attraverso una pluralità di schemi conflittuali che coesistono in una stessa scena. Sulla semplice rivalità tra i gruppi in costume, che facilmente possono oltrepassare in modo più o meno grave i limiti della finizione, si possono innestare nuovi e vecchi dissidi fazionali o religiosi che, nei casi più gravi, danno il via ad una rivolta. Si pensi, ad esempio, agli scontri tra Mori e Cristiani che spesso hanno luogo durante le feste in onore della Madonna o del santo protettore in Italia meridionale e Spagna³⁴. Si

³¹ F. Benigno, *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Donzelli, Roma, 1999, pp. 105-198.

³² M. Ozouf, *Entre émeute et fête: l'hiver 1790 en Quercy*, in Ead., *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 54-66.

³³ D. Di Bartolomeo, *Giants in European Festivals and Processions: A Short Note*, in P. Salva (a cura di), *Polish Baroque, European Contexts*, E.N.Ba.C.H., Warszawa, pp. 193-202.

³⁴ Per il caso dell'Italia meridionale, sono stati stilati diversi inventari di tali feste. Si vedano, ad esempio: S. Mancini, *Mamma, li Turchil*, Carabba, Lanciano, 1985; R. Perricone (a cura di), *Mori e cristiani nelle feste e negli spettacoli popolari*, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo, 2005.

tratta, in generale, di rappresentazioni simboliche del trionfo della fede cristiana sull'Islam, spesso ottenute mediante l'ibridazione tra il *topos* della Battaglia di Lepanto e qualche avvenimento locale (più o meno romanzato) che, sull'esempio del celebre scontro navale, avrebbe visto protagonisti un manipolo di Turchi invasori, alcuni valorosi resistenti e l'intervento miracoloso della Madonna o del patrono. Tali messe in scena di solito sono permeate dagli umori cittadini e dalle più complesse dinamiche politiche internazionali. Affronteremo più avanti il caso emblematico della rivolta di Masaniello (che prende il via proprio durante uno scontro simulato tra figuranti Mori e Cristiani). Per ora è forse utile segnalare l'esempio di quelle feste che ancora oggi si tengono nel Sud della Francia e soprattutto in Spagna (ad esempio a Barcellona e Toledo), a cui prende parte un curioso mostro gigantesco, la *Tarasca*, di cui si rievoca la sconfitta ad opera di Santa Marta e sul cui dorso è posto il fantoccio di Anna Bolena³⁵. In questo caso, una sceneggiatura biblica (che prevede l'addomesticamento di una creatura demoniaca ad opera di un Santo o di un eroe come David) viene aggiornata all'attualità dello scontro confessionale in atto nell'Europa della Controriforma attraverso l'introduzione di una figura additata dalla propaganda della Chiesa come simbolo del protestantesimo e dell'eresia.

3. Tradizione, violenza e cambiamento: festa e rivolta nella storiografia

Dopo aver elencato e discusso brevemente le varie tipologie di nesso tra festa e rivolta identificate dagli storici, passiamo ad analizzare le più influenti interpretazioni di questa pericolosa e multiforme relazione. Tali riflessioni, al cui centro spesso c'è il momento del Carnevale e più in generale i riti di inversione³⁶, ruotano attorno alle tre parole chiave (festa, rivolta e popolo) evidenziate nel titolo del libro di Bercé. L'intromissione del popolo si spiega in ragione del fatto che la festa è considerata come il suo l'unico spazio di espressione "politica". Molti storici, infatti, non si rassegnano a descrivere il popolo esclusivamente come attore dello spazio microstorico e ne ricercano l'essenza nei margini della grande storia, in quello spazio di intersezione tra la festa (un

³⁵ L. Dumont, *La Tarasque*, Gallimard, Paris, 1951.

³⁶ «Le geste carnavalesque, échappé à son contexte calendaire, joué pour lui-même, accède au statut de langage. L'appareil du Carnaval, mis en scène en dehors de sa date, vient servir à l'agression d'un ennemi commun. Dans cet appareil, spécialement le déguisement d'hommes en femmes semble une des plus fréquentes occurrences. Il montre que la révolte était très souvent conçue comme un jeu, une réjouissance légitime»: Y.M. Bercé, *Fete et révolte* cit., p. 73. Sul Carnevale si veda il classico di E. Le Roy Ladurie, *Le carnaval de Romans. De la Chandeleur au Mercredi des cendres 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979.

fatto tipicamente popolare) e la rivolta (un evento eminentemente politico).

Gli storici che con più successo hanno contribuito al dibattito sulla cultura e sulla violenza popolare si sono giovati delle riflessioni antropologiche,³⁷ ed in particolare del concetto di *social drama* elaborato da Victor Turner con riferimento al caso di studio africano³⁸. Si è venuta a creare così una convergenza singolare tra chi studia la storia dei popoli “senza storia” e chi si affanna a ricostruire la storia sfuggente del popolo in Occidente. Eduard Miur, autore di un importante volume sui rituali in età moderna uscito nel 1997, ha fatto notare però come mentre Max Gluckman ed il suo allievo Victor Turner hanno proposto un’interpretazione del rituale e della violenza festiva come una conferma dell’ordine sociale, come una «valvola di sfogo», storici sociali come Natalie Zemon Davis, le cui riflessioni risalgono alla prima metà degli anni Settanta³⁹, lo considerino come un’occasione per criticare e non per restaurare l’ordine costituito⁴⁰.

Quasi tutti gli studiosi sono concordi nel ritenere che esista una forma specifica della politica popolare, che quest’ultima si esprima durante la festa e/o attraverso i rituali carnevaleschi e che tale struttura condizioni o predetermini gli esiti dell’azione contestataria. A tal proposito, è interessante soffermarsi sulla posizione eterodossa espressa da William Beik in un libro del 1997 (*Urban Protest in Seventeenth-Century France. The Culture of Retribution*⁴¹) ed in un articolo uscito dieci anni dopo su *Past & Present* (*The Violence of the French Crowd from Charivari to Revolution*). Lo storico americano, infatti, ritiene al contrario che esista una distinzione netta tra rivolte popolari e rivolte fazionali: le prime sarebbero espressioni di rabbia (*anger*) spontanea, aventi come obiettivo non solo il ristabilimento dell’ordine tradizionale violato (come voleva E.P. Thompson⁴²), ma soprattutto la

³⁷ Per valutare l’incidenza della riflessione antropologica maturata in Africa sulla storiografia, si veda J. Goody, *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

³⁸ V. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester, 1957.

³⁹ N. Zemon Davis, *The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France*, «Past & Present», 59 (May, 1973), pp. 51-91; Ead., *Society and culture in early modern France: eight essays*, Stanford University Press, Stanford, 1975.

⁴⁰ E. Miur, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1997, pp. 90-92.

⁴¹ Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Su cui si veda F. Benigno, *Specchi della rivoluzione* cit., pp. 46-51.

⁴² Beik, in particolare, critica la posizione di E. P. Thompson e propone una visione alternativa: «The element of vengeance distinguishes the ‘culture of retribution’ from E.P. Thompson’s concept of the ‘moral economy of the crowd’ in that it highlights the desire to punish the audacity or negligence of people who should have known better, whereas the moral economy emphasizes the crowd’s reimposition of traditional norms and pro-

punizione dei colpevoli; le altre, invece, avrebbero un fine politico perseguito da un'élite che a tale scopo fomenta e manipola il popolo⁴³. Beik ha un'idea duale e distinta dell'azione contestataria d'Antico regime, secondo cui le rivolte politiche o fazionali si distinguono da quelle popolari non solo per la provenienza sociale degli attori e per il carattere politico di tali movimenti, ma anche per le modalità distinte in cui esse si esprimono⁴⁴. Contrariamente a quanto ci aspetteremmo e a quanto di solito sostengono gli altri studiosi, Beik ritiene infatti che sia proprio l'adozione o meno di un repertorio festivo a distinguere la rivolta fazionale, con intenti politici, da quella popolare, di tipo semplicemente risarcitorio (da qui la formula *culture of retribution*). In altre parole, l'idea è che laddove si faccia ricorso ad elementi simbolici non si abbia per definizione una contestazione squisitamente popolare, ma bensì un movimento politico orchestrato da qualche fazione.

Più propriamente, invece, si dovrebbe dire che lo spazio festivo e le sue risorse simboliche sono uno repertorio condiviso, che non è né interamente popolare né interamente elitario; ognuno, infatti, vi accede e se ne serve come può, in modo certo diseguale, ma non esclusivo. La tesi di Beik, tuttavia, potrebbe essere utile per sciogliere il nesso festivo-rivolta-popolo, ovvero per mostrare come esistano anche altri contesti rituali di tipo non festivo (come i funerali) in cui si hanno contestazioni che coinvolgono un pubblico più ampio senza passare attraverso l'anticamera preparatoria della violenza teatralizzata.

È curioso come Yves-Marie Bercé, nella postfazione alla riedizione del suo libro datata 1994, ripensando al nesso tra festa e rivolta stabilito vent'anni prima, sentenzi quasi all'opposto di Beik che «les rites politiques et ceux de la fête peuvent voisiner officiellement dans un même jour, mais ils ne se conjuguent guère»⁴⁵. Originariamente, invece, l'obiettivo di Bercé, maturato negli anni della contestazione giovanile, era stato quello di «décrire parmi les rites des fêtes ceux qui ouvraient la voie à des violences collectives»⁴⁶.

La discutibile separazione, in termini di obiettivi e forme espressive, tra cultura popolare e cultura fazionale proposta nel 1997 e reiterata dieci anni dopo da Beik, ha come corollario l'identificazione di una spe-

cedures [...] The riot was not simply an attempt to oppose a novelty or correct an abuse. It was a focused and very dynamic move to humiliate or harm the responsible parties» (W. Beik, *The Violence of the French Crowd* cit., p. 77).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ F. Benigno, *Parole nel Tempo* cit., pp. 126-127. Per un approccio diverso da quello di Beik, si veda anche E. Muir, *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993.

⁴⁵ Y.M. Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle* (nouvelle édition avec postface originale), Hachette, Paris, 1994, p. 198.

⁴⁶ *Id.*, *Fête et révolte* cit., p. 8.

fica *agency* popolare, ovvero di uno spazio di azione predefinito dall'appartenenza sociale, che condiziona e limita i contenuti dei movimenti di contestazione violenta promossa dal popolo⁴⁷. Ad ogni modo, sia che si pensi come Beik che festa e rivolta popolare sono incompatibili, sia che si ritenga come Bercé che la festa è l'unico linguaggio attraverso cui si esprime il protagonismo popolare⁴⁸, resta il fatto che l'azione politica del popolo appare strutturalmente costretta entro i limiti del suo universo mentale o della sua condizione sociale. A tal proposito, in un articolo del 2000 Guy Lemarchand afferma addirittura che «si la fête peut fournir des cadres d'organisation et des schémas d'action [...] le matériel festif est lui-même remodelé et conditionné par le conflit de classe»⁴⁹.

Questa affermazione di Lermarchand conferma l'idea che gli storici ritengono quello della festa-rivolta un momento decisivo per indagare gli equilibri sociali e politici d'Antico regime e le possibilità d'azione dei ceti popolari. C'è anche chi, però, pensa che il repertorio festivo costituisca ancora un'opportunità. Sophie Wahnich, una storica della Rivoluzione francese⁵⁰, in un recente articolo ha auspicato, sull'onda delle rivolte arabe, che in futuro le rivoluzioni popolari possano e debbano contenersi entro i limiti di una festa non violenta⁵¹. Di nuovo, quindi, torna l'idea che appartenga al popolo una modalità di contestazione politica di tipo insurrezionale necessariamente legata al linguaggio festivo. A tal proposito, è interessante soffermarsi su un caso di studio recentemente rivalutato da Déborah Cohen.

Nell'inverno del 1783, nel sud-ovest dell'Ardèche, nella catena montuosa delle Cévennes, ha luogo la rivolta detta delle "Masques armés", che ha come obiettivo la punizione di procuratori e notai accusati di

⁴⁷ «At the same time, as Wood notes in a recent article [A. Wood, *Subordination, solidarity and the Limits of Popular Agency in a Yorkshire Valley*, «Past and Present», 193 (nov. 2006), pp. 41-72], the power structure within which common protesters operated limited their chances of success. Agency was limited by class» (W. Beik, *The Violence of the French Crowd* cit., p. 108).

⁴⁸ «Ce langage corresponsait à leur identité, faisait partie d'eux-mêmes. Il était leur meilleure affirmation par rapport aux innovations des siècles modernes, mais de cela ils n'avaient certes pas conscience. Enfin, pour tout dire, s'ils recouraient à ces gestes, à ces agressions en forme de fêtes, à ces vexations traditionnelles, à ces dévouement coutumiers, c'est tout bonnement qu'ils ne connaissaient pas, qu'ils n'imaginaient pas d'autre manière de faire et de dire»: Y.M. Bercé, *Fête et révolte* cit., pp. 86-87.

⁴⁹ G. Lemarchand, *Troubles et révoltes populaires en France au XVIe et XVIIe siècles. Essai de mise au point*, «Cahier des Annales de Normandie», 30 (2000), pp. 139-140.

⁵⁰ S. Wahnich, *La longue patience du peuple: 1792, naissance de la République*, Payot, Paris, 2008.

⁵¹ Ead., *La foule, l'émeute, la fête entre révolte et révolution. France révolutionnaire 1789-1792, émeutes françaises de 2005, Tunisie-Égypte, 2011*, «L'Homme et la société», 187-188 (2013), pp. 63-87.

disonestà. I rivoltosi, gente del popolo, piccoli artigiani e borghesi, agiscono mascherati e vestiti da donna. Gli atti di violenza sono pochi. In compenso, però, i protagonisti della rivolta, il cui numero cresce passando di villaggio in villaggio, assalgono in armi le abitazioni dei corrotti e procedono, ci ricorda la Cohen, ad una sorta di tassazione risarcitoria: «vol de linge, extorsion d'argent et de denrées alimentaires»⁵². Le abitazioni degli uomini di legge ritenuti colpevoli vengono saccheggiate e i documenti notarili ammassati e bruciati per strada. L'*émeute* dura tre settimane e si conclude con l'identificazione di duecento persone e l'arresto di trenta rivoltosi.

Con riferimento alle vicende delle Cevennes, Cohen nota giustamente come la festa-rivolta non sia l'occasione in cui assumono forma politica soggiacenti identità sociali, ma «un espace de réception» in cui tali identità si creano. La festa-rivolta, precisa Cohen, è uno spazio di contaminazione sociale piuttosto che l'arena in cui si esprime una rivolta tipicamente popolare:

On aimerait montrer ici que, dans l'épisode des Masques armés, l'unité sociale de l'émeute est incertaine et que les archives témoignent moins d'une culture protestataire populaire que de l'inexistence d'une arène publique où celle-ci pourrait se configurer, ainsi que des tentatives pour la faire advenir⁵³.

Cohen parte dal presupposto che mentre i più ricchi trovano dei mezzi alternativi per arginare le angherie del potere pubblico ed esprimere il loro dissenso, il resto della società è costretto a trovare nella rivolta in forme rituali lo spazio per inscenare la propria protesta. A differenza di Lemarchand, tuttavia, come abbiamo già rilevato, Cohen esclude lo schema della contrapposizione sociale a base classista:

Incapables de se protéger seuls, inaudibles sur une scène politique qui n'est pas constituée pour les écouter et ne voit pas dans leur ruine le principal problème de l'enrichissement fabuleux des procureurs, paysans et artisans ruraux vont certes chercher, par l'émeute, à constituer une autre scène où ils pourraient être entendus. Néanmoins, ce ne sera pas l'aspect social et communautaire de leur regroupement qu'ils mettront en avant⁵⁴.

L'omegenità della rivolta non dipende tanto dalla comune appartenenza sociale dei suoi attori, quanto piuttosto dalla rappresentazione che ne danno le vittime in sede giudiziaria. Descrivere la rivolta come un'azione materiale, carnevalesca, agita e non parlata, è sì possibile in

⁵² D. Cohen, *Les répertoires de l'action: logiques sociales des acteurs ou contraintes de l'espace de réception? L'exemple de la révolte des "masques armés" (1783-1785)*, «Annales historiques de la Révolution française», 377 (juillet-septembre, 2014), p. 10.

⁵³ Ivi, p. 11.

⁵⁴ Ivi, p. 15.

ragione di evidenze fattuali, ma è soprattutto un modo per depotenziarne i contenuti e per fomentare/giustificare la repressione: è una spiegazione in sé della rivolta e del suo fallimento. Cohen fa notare invece come nello spazio della rivolta delle *masques armés* si muovano attori popolari e componenti dell'élite e che tra di loro si instauri un rapporto bi-direzionale che implica sì una certa influenza dei più ricchi, ma anche la possibilità di un loro sfruttamento da parte del popolo. L'adozione di un rituale carnevalesco è quindi un espediente che rende possibile una rivolta altrimenti illegittima e, soprattutto, inaudibile. È come se il popolo andasse in cerca di un'arena in cui muoversi grazie all'ausilio di qualche portavoce⁵⁵. Il popolo, quindi, ha bisogno di spazi simbolici e discorsivi per esprimersi, anche prendendo a prestito la voce di altri. In questo caso è evidente il debito di Cohen verso Jacques Rancière⁵⁶. Con la sola differenza che la storica francese allude anche alla possibilità di una strumetalizzazione a contrario della parola, ovvero alla possibilità che sia il popolo ad usare i suoi *porte-parole* e non quest'ultimi ad inventare il suo discorso.

Lo spazio festivo come tema costrittivo dell'azione ci riporta ad un ragionamento che oggi ci è abbastanza congeniale, e cioè l'idea che esistano delle coordinate spazio-temporali in cui si iscrive l'azione politica: una certa immagine dello spazio, una certa visione del tempo tra esperienza e aspettativa, un certo orizzonte simbolico. La festa, quindi, intesa come uno scenario spaziale e simbolico, come una risorsa identitaria e politica, è sì un'occasione del protagonismo politico popolare ma è anche un limite, che depotenzia la rivolta popolare o ne limita gli obiettivi ed i risultati. L'adozione di un discorso, di uno spazio per immaginare la realtà o per modificarla è un'opportunità, che consente di attivare processi di ibridazione delle identità, ma è anche un limite all'espressione delle rivendicazioni popolari.

Cohen conclude dicendo che non è l'essenza della rivolta ad essere socialmente unitaria, ma sono gli spazi discorsivi e simbolici di ricezione della protesta popolare a castrarla e quindi a renderla impossibile: «Ce qui porte le plus fortement la marque du social, ce ne sont donc pas les acteurs mais les institutions et les formes de l'espace public»⁵⁷.

È forse utile soffermarsi da ultimo su un fatto evidenziato dalla Cohen: una volta repressa la rivolta, Luigi XVI ordina un'inchiesta nelle Cevennes per ascoltare gli abitanti, che prevede anche lo svolgimento di feste. Cosicché ci troviamo nella situazione in cui ad una rivolta in

⁵⁵ Ivi, pp. 16-21.

⁵⁶ J. Rancière, *Le parole della storia*, Il Saggiatore, Milano, 1994.

⁵⁷ D. Cohen, *Les répertoires de l'action* cit., p. 28.

maschera fa seguito un tentativo di fornirne un'interpretazione definitiva e rimuoverne della memoria collettiva i tratti più insidiosi ricreando uno spazio discorsivo, quello della festa, simile a quello in cui essa si era svolta. Un procedimento, conclude la Cohen, che finisce per togliere di nuovo la parola al popolo, per squalificarla e ridicolizzarla⁵⁸.

Il ragionamento di Cohen è interessante almeno per due motivi. Per prima cosa poiché evidenzia bene il nostro nuovo modo di affrontare le rivolte, ovvero la capacità degli storici di oggi di valorizzare il carattere performativo e per certi versi costrittivo dei discorsi⁵⁹. D'altro canto, però, la proposta di Cohen subisce il fascino del popolo e rappresenta un tentativo, seppur raffinato, di ricomporre sul piano sovrastrutturale quel carattere socialmente e irrimediabilmente duale dello scontro politico, che la stessa autrice ritiene inefficace per comprendere l'avvio e lo svolgimento della rivolta.

Per concludere possiamo dire che per gli storici a limitare gli esiti delle contestazioni popolari sono, per un verso, gli obiettivi conservatori della protesta (il ripristino dello status quo illegittimamente violato), per l'altro, le forme simboliche o i linguaggi festivi prescelti. Più in generale, quindi, ci si ritrova dinanzi all'opposizione tra la possibilità del cambiamento insito in ogni rivolta e le forme tradizionali e ripetitive in cui essa si svolge o è costretta a svolgersi⁶⁰.

4. Il caso di Napoli

Il caso più noto di intreccio tra festa e rivolta si ha a Napoli nel 1647. Si tratta di un esempio di rivolta che, come si sa, per poco non sancì il passaggio del vice-regno sotto l'influenza dei francesi. Una rivolta, soprattutto, che ha avuto inizio nel corso e attraverso un rito festivo, in concomitanza con i preparativi per la festa della Madonna del Carmine.

Prima di passare a Napoli, però, è utile tornare per un po' in Francia, all'epoca della Fronda, spostandoci quindi geograficamente, ma rimanendo comunque nella stessa temperie storica. Questo *detour* ci consente di parlare di festeggiamenti che si svolgono durante la rivolta e non di una festa che muta in rivolta.

Siamo all'inizio del 1651. Il 6 febbraio Mazzarino, sconfitto dalla Fronda dei principi, fugge da Parigi. A Bordeaux, dove è in corso la

⁵⁸ Ivi, pp. 23-27.

⁵⁹ K.M. Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

⁶⁰ R. Koselleck, *Repetitive structures in language and history*, in K. Tilmans, F. Van Vree, J. M. Winter (a cura di), *Performing the Past* cit., pp. 51-66.

rivolta detta dell'*Ormée* e nella non lontana Agen, una cittadina della Guienne, i festeggiamenti per la sconfitta temporanea di Mazzarino si mischiano al carnevale del 1651. Seguiamo l'evolversi dei festeggiamenti nel racconto dello storico Pierre Mateu: «Vaincu, Mazarin dut fuir à son tour en février 1651. Agen fête l'événement dans la plus grande allégresse»⁶¹. Mateu intitola significativamente il suo articolo *Fête et révolte à Agen pendant la Fronde*, con un evidente riferimento al libro di Bercé. I festeggiamenti di Bordeaux, in particolare, sono definiti da Mateu come una «mazarinade en action»: «Le peuple des villes et des campagnes sut retrouver les rites de son folklore pour mimer, danser et illustret son opposition au Ministre, et en Guyenne, au duc d'Epéron»». La festa prosegue nei mesi successivi. Particolarmente interessante è il resoconto dei festeggiamenti indetti dalla autorità il 2 giugno 1651:

Les commissaires de la cour accorderent au menu peuple une journée de réjouissances: ce fut le 2 juin. Deux mille pains furent distribués et le vin coula à flots dans la fontaine. Des feux d'artifices et la représentation d'Andromède menacée par un monstre dévorant et délivrée par le vaillant Persée clôturèrent la journée. L'allégorie était claire: la belle Andromède c'était Agen et toute la Guyenne, le monstre: Mazarin relayé par d'Epéron et Persée: le Prince de Condé. Les chansons à boire rappelaient les temps bibliques de la délivrance d'Israel des mains de Pharaon noyé dans le mer Rouge [...] Pharaon c'était Mazarin, 'le cruel tyran', 'le monstre de Sicile' la cause de tant de maux, rejeté par toute la province⁶².

Nel caso di Agen appena descritto, la festa è lo spazio simbolico in cui viene rappresentata la rivolta vittoriosa della Fronda guidata da Condé; la festa, in altre parole, è l'occasione per riscrivere in tempo reale la storia della rivolta, trasformando tale riscrittura in un'esperienza visiva, concreta e collettiva. Per Mateu, quindi, la festa, nel caso della Fronda e di Agen, è uno dei modi privilegiati in cui il popolo viene fatto partecipare alla rivolta e alla sua legittimazione a posteriori.

Mentre ad Agen e a Bordeaux, la festa segue la rivolta, è il mezzo attraverso il popolo vi prende parte in un'atmosfera "raffreddata", è lo strumento per spiegarla, il caso di Napoli, invece, ci racconta della più pericolosa e allo stesso tempo ambigua delle relazioni tra la festa e la rivolta: lo scoppio della rivolta durante la festa.

L'intreccio tra festa e rivolta a Napoli nel 1647 è divenuto un caso storiografico internazionale. Il tutto è iniziato con un articolo di Peter Burke su "Past & Present" del 1983, a cui ha fatto seguito un accesso

⁶¹ P. Mateu, *Fête et révolte à Agen pendant la Fronde*, «Revue de l'Agenais», CVI/4 (1979), pp. 299-300.

⁶² Ivi, p. 304.

dibattito tra lo stesso autore ed uno dei maggiori storici italiani del Seicento e della rivolta napoletana. È stato infatti Rosario Villari a replicare sulla stessa rivista due anni dopo⁶³. A seguire c'è stata una breve nota conclusiva di Burke (pubblicata nel 1987). I fatti di Napoli ed il punto di vista dello storico di Cambridge, che ispirandosi alle teorie di Victor Turner li ha interpretati come un *social drama*, sono stati efficacemente riassunti da Franco Benigno:

Burke punta l'attenzione soprattutto sul rituale della festa della Madonna del Carmine, durante la quale un castello di legno eretto nella piazza del Mercato era oggetto di una finta battaglia tra squadre di ragazzi armati di frutti e canne. Alcuni di questi fanciulli, vestiti alla moresca e con le facce dipinte di nero, rappresentavano gli alarbi o arabi, gli altri i cristiani. Masaniello, forse in contatto con i congiurati [...] dirigeva una di queste squadre. Il 7 luglio, dieci giorni prima della festa della Madonna, in occasione di un tafferuglio scoppiato in piazza sul pagamento della gabella della frutta, furono gli alarbi a guidare la prima manifestazione di rivolta, che si concluse con un'incruente irruzione della folla tumultuante a Palazzo Reale. Per Burke si è in presenza perciò della trasformazione di un rituale festivo, di un gioco, della mimesi di una battaglia, in un conflitto vero [...] Per Burke, comunque, questi moduli dissacratori sono correlati a rituali consacratori [...] è ancora una volta il rituale a consentire il passaggio dal gioco alla realtà, a esprimere significato, a legittimare e a organizzare l'azione collettiva⁶⁴.

Per Burke, quindi, è l'intersezione esplosiva tra un luogo particolare (la Piazza del Mercato), un provvedimento amministrativo impopolare (la gabella sulla frutta) ed un momento festivo altrettanto significativo (la ricorrenza di Santa Maria della Grazie e della Madonna del Carmine, rispettivamente ricadenti il 7 ed il 16 luglio) a fornire ai rivoltosi una scenografia ed una sceneggiatura capaci non solo di legittimare la contestazione e di assicurarne il successo, ma anche di mutarla in rivolta⁶⁵.

La conclusione di Burke, infatti, è che sarebbe stato proprio il rituale festivo a consentire di esprimere, legittimare ed organizzare in modo efficace la contestazione, assicurando l'appoggio e la partecipazione del popolo e quindi la prosecuzione della rivolta:

⁶³ R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma-Bari, 1987 (riprende la replica a Burke: *Masaniello: Contemporary and Recent Interpretations*, «Past & Present», 108 (August, 1985), pp. 117-132).

⁶⁴ F. Benigno, *Specchi della rivoluzione* cit., pp. 238-239.

⁶⁵ P. Burke, *The Virgin of Carmine and the Revolt of Masaniello*, «Past & Present», 99 (May 1983), p. 10.

What, to sum up, were the functions of ritual in these ten days of revolt? They were essentially threefold. In the first place, there was the expressive function [...] In the second place, rituals had a legitimating function [...] In the third place, rituals had an organizing function [...] We may be sure that the crowd as a whole did not know what was about to take place. It has been pointed out that the coherence of crowd action depends on the 'shared expectations' which participants have of each other. How can people learn what others expect of them? [...] A popular ritual is just what is needed in the circumstances, because it is a co-ordinated semi-spontaneous group action. Because it is familiar, everyone knows what to do. In this sense the crowd action, unrehearsed as it was, did have a script. In other words, the rituals both expressed community cohesion and created it⁶⁶.

La risposta di Villari rigetta categoricamente l'invito di Burke a valorizzare il ruolo del rituale nell'avvio e nel consolidamento della rivolta⁶⁷, preferendo interpretare il protagonismo di Masaniello come un caso esemplare di dissimulazione politica pensata per esibire e instaurare un «collegamento tra direzione politica e movimento popolare di protesta». Villari accusa Burke di trascurare e minimizzare «i contenuti politici, la loro diffusione, la forza di mobilitazione e di aggregazione che essi ebbero»: «La conseguenza è inevitabilmente quella [...] di riproporre una visione molto riduttiva della rivolta e di dare per scontati [...] i luoghi comuni e gli stereotipi sulla mancanza di struttura, di organizzazione cittadina e di dignità collettiva nella Napoli del XVII secolo»⁶⁸.

Una critica, quest'ultima, che Burke non ritiene pertinente, poiché a suo dire il ruolo centrale, anche se non esclusivo, della dimensione rituale non inficierebbe il suo carattere politico⁶⁹.

Questo dibattito tra Burke e Villari evidenzia come attorno al tema della festa si ritrovino questioni complesse che riguardano il rapporto tra la storia di una città, il suo immaginario sociale e la costruzione di nuove esperienze e identità politiche.

⁶⁶ Ivi, p. 19.

⁶⁷ «Tuttavia, malgrado l'importanza del culto della Madonna nel mondo cattolico mediterraneo e in specie di quella del Carmine nella religiosità napoletana, mi sembra, a dir poco, esagerata l'affermazione che, nel passaggio dall'iniziale tumulto alla fase organizzativa del movimento, 'la necessaria continuità fu assicurata dalla Vergine'. La formazione di un elemento decisivo della rivoluzione e che si mantenne unita e disciplinata per alcuni mesi, non può essere spiegata senza una analisi approfondita della storia sociale e politica della città e del Regno in tutto il periodo spagnolo»: R. Villari, *Elogio della dissimulazione* cit., p. 93.

⁶⁸ Ivi, p. 88.

⁶⁹ «Ritualized actions had a political aims; the Virgin of the Carmine was seen as a political ally [...] The 'social drama' approach cannot be dismissed as unpolitical *a priori*, as Villari appears do»: P. Burke, *Masaniello: A Response*, «Past & Present», 114 (Feb., 1987), p. 198.

5. Conclusioni

Non è facile formulare conclusioni dopo un'analisi così rapida e cursoria del dibattito storiografico sul tema dei rapporti tra festa e rivolta. C'è un elemento, però, che forse merita di essere approfondito ed è il rapporto tra discorsi, rituali ed eventi di natura contestataria.

La storiografia negli ultimi decenni si è molto interessata al peso che la dimensione discorsiva e simbolica riveste nello svolgimento degli eventi e nella costruzione delle figure sociali e politiche che vi prendono parte⁷⁰. Nel nostro caso è evidente come la festa offra spazi, identità e parole d'ordine che servono ad interpretare e a criticare l'attualità. L'obiettivo di chi usa il repertorio festivo non è sempre o esclusivamente quello di ristabilire attraverso un rito d'inversione l'ordine violato, ma è anche quello di introdurre qualche cambiamento attraverso la ripetizione/reinterpretazione di gesti e discorsi dotati di una peculiare legittimazione.

Gli storici, ormai, non si interrogano più soltanto sulla compatibilità tra una rivolta che adotta linguaggi e schemi ripetitivi e la possibilità di innovare la società e la politica. Oggi, infatti, siamo molto più intrighati dagli effetti inattesi e per certi versi costrittivi che tali schemi possono avere sugli esiti di un evento politico e sull'identità dei suoi protagonisti. Non siamo più afflitti dal dubbio se un'insurrezione sia rivolta al passato o al futuro o se una rivolta sia popolare o meno, bensì siamo interessati a capire in che misura i discorsi ed i rituali che gli attori storici scelgono per immaginare il futuro, inscenare una contestazione o fare una rivolta ne condizionino la fisionomia. In altre parole, siamo attratti dalle conseguenze esercitate sugli eventi politici dall'ambientazione simbolica e della veste discorsiva attraverso cui essi vengono immaginati e messi in atto. In tal senso, oggi potremmo dire che non è tanto il carattere popolare e/o passatista di una contestazione a limitarne gli esiti, ma è piuttosto il carattere performativo di simboli, discorsi e scenografie festive. Il problema oggi non è stabilire se una rivolta sia popolare o meno, ovvero stilare un inventario delle rivolte popolari, quanto piuttosto studiare quei casi in cui si realizza un allargamento della partecipazione politica ai ceti inferiori e quali sono le conseguenze di tale processo in termini di ristrutturazione del campo politico. È la *performance* pubblica (e le sue conseguenze)⁷¹, che nel

⁷⁰ F. Benigno, *Trasformazioni discorsive e identità sociali: il caso dei lazzari*, «Storica», 31 (2005), pp. 7-44.

⁷¹ Per un'analisi critica del *performative turn*, si vedano i lavori di P. Burke: *Performing History: The Importance of Occasions*, in «Rethinking History», 9/1 (March 2005), pp. 35-52; *Co-memorations. Performing the past*, in K. Tilmans, F. Van Vree, J.M. Winter (a cura di), *Performing the Past* cit., pp. 105-118.

nostro caso corrisponde ad una festa o alla commemorazione di un evento accaduto di recente, ad attirare la nostra attenzione.

Dato che la rivolta è un momento di trasformazione della società e di creazione di nuove identità politiche e sociali, non dobbiamo sorprenderci se essa abbia spesso a che fare con la festa. Quest'ultima, infatti, è uno degli spazi e dei momenti più adatti per iniziare una contestazione, poiché offre un certo grado di legittimazione, o per giustificarne gli esiti, poiché consente di spiegarli ad un pubblico ampio, magari rimettendo simbolicamente in scena la rivolta depurata degli aspetti indesiderati. Ma oltre ad essere un'occasione⁷², sembrano ormai concordare gli storici, la festa è anche un limite. Essa è un limite non solo perché la sua sceneggiatura codificata e la tipologia di attori che vi prendono parte possono condizionare in termini di intensità e durata la rivolta, ma anche perché l'attivazione strumentale di gruppi e identità popolari ad opera delle élites cittadine può provocare conseguenze inattese e almeno temporaneamente ingovernabili.

Abbiamo fin qui ragionato su come gran parte della storiografia ritiene che esista in età moderna un nesso evidente tra festa, rivolta e identità popolare. Questo assunto ha come corollario l'idea che la rivolta (popolare) nasca necessariamente da un rito festivo e che quindi il momento della festa-rivolta sia il luogo privilegiato per studiare la cultura popolare e la sua essenza violenta: la festa-rivolta, in altre parole, sarebbe l'occasione in cui il popolo si rileva come entità autonoma, attraversando il confine della legalità e della legittimità ad agire e parlare politicamente mediante un procedimento di tipo osmotico che passa dalla violenza mimata come gioco a quella agita con finalità politiche più o meno rilevanti. Nel concordare con chi ritiene che le cose non stanno esattamente così, e cioè che non è possibile dissociare il protagonismo popolare dalla lotta politica che coinvolge le élites urbane e rurali e dalle complesse dinamiche fazionali che ne prevedono un uso strumentale⁷³, possiamo però forse immaginare di ristudiare il coinvolgimento popolare nelle rivolte come l'attivazione di un'identità codifi-

⁷² «Customary practices, rites and rhetoric were therefore crucial not only to the creation and expression of community was legitimated and defended. The enduring tradition of disguise and rebellion to which historians have recently drawn attention is a potent reminder that disorder itself was itself a customary component in the field of force of power relations. Recognition of the essential creativity of popular protest restores agency to the actions of the powerless and provides a corrective to accounts of popular festivals which emphasise only the escape of steam controlled by the powerful. Rituals of paternalism and deference might well have cloaked the realities of power and authority, but they were aware of the potential of the custom of disobedience» (S. Hindle, *The State and Social Change in Early Modern England, 1550-1640*, Palgrave, Basingstoke, 2000, p. 202).

⁷³ F. Benigno, *Cultura popolare*, in Id., *Parole nel Tempo* cit., pp. 80 e ss.

cata. Cosicché la festa potrebbe essere riletta più correttamente non come una condizione necessaria per la rivolta e per il protagonismo del popolo, ma come un'opportunità di allargamento del conflitto a soggetti solitamente esclusi dalla normale dinamica politica. Dopodiché, sempre tenendo a mente che ad attivare i simboli e le identità associate al popolo e alla plebe cittadina sono generalmente i ceti privilegiati per finalità dissimulate⁷⁴, sarà forse più interessante scoprire come questa opportunità sia stata utilizzata dai diversi attori che partecipano al rito festivo. Solo considerando il protagonismo dei ceti inferiori come parte della più ampia dinamica politica si può forse fare luce su quell'enigmatica e sfuggente figura che è il popolo. Se è vero, come è stato scritto, che la plebe è «il nome di un'esperienza», la «memoria» di una soggettività politica espressa dai ceti inferiori nel corso di un evento del passato che viene tramandato⁷⁵, occorre sempre ricordare come tale memoria, come ogni ricostruzione a posteriori, è soggetta a invenzioni, trasformazioni e appropriazioni dagli esiti spesso inattesi.

⁷⁴ Id., *Violenza*, in Ivi, pp. 121-123.

⁷⁵ M. Breugh, *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*, Columbia University Press, New York, 2007, pp. XV-XXIV.