ALESSANDRO TESTA

IL CARNEVALE DELL'UOMO-ANIMALE

Le dimensioni storiche
e socio-culturali di una festa appenninica

LOFFREDO EDITORE

Hanno contribuito finanziariamente alla pubblicazione di questo libro
l'Università di Pardubice (progetto di ricerca CZ.1.07/2.3.00/30.0021)
e l'Associazione Culturale "ArcheoIdea".

Proprietà letteraria riservata

Impaginazione:
Spazio Creativo Publishing - Napoli

ISBN 978-88-7564-675-2

© 2014 by LOFFREDO EDITORE s.r.l.
Via Kerbaker, 19 Napoli
http://www.loffredo.it E-mail: semi.loffredo@libero.it

SOMMARIO

Ringraziamenti ..... p. 11

Nota deontologica ..... » 13

INTRODUZIONE

Capitolo I
Interpretare la festa ..... » 17

STORICA

Capitolo II
Castelnuovo al Volturno e il suo contesto ambientale, storico e socio-economico ..... » 123
1. Il contesto ambientale ..... » 124
2. Lineamenti di storia generale e politica ..... » 131
3. Le condizioni di vita ..... » 149
4. Lineamenti di storia economica ..... » 162

Capitolo III
Carnevale ..... » 179
1. Un modello ..... » 179
2. Aspetti del carnevale popolare europeo ..... » 186
3. Politiche dell'inversione carnevalesca ..... » 202

Capitolo IV
Il carnevale castelnovese: le fonti ..... » 225

Capitolo V
Il carnevale castelnovese: analisi ... p. 243
1. Descrizione ... » 243
2. Aspetti generali ... » 252
3. Morfologia delle maschere ... » 269
4. La struttura simbolica ... » 284
5. La struttura rituale ... » 298
6. Conclusioni ... » 312

Capitolo VI
Il carnevale castelnovese: messa a punto critica ... » 323

Capitolo VII
Il carnevale castelnovese: interpolazioni ... » 351

ETNOGRAFICA

Capitolo VIII
Prolegomena ... » 369
1. La festa di Castelnuovo al Volturno oggi ... » 370
2. Problemi di teoria della pratica etnografica ... » 379

Capitolo IX
Spazi e tempi nel paese ... » 389

Capitolo X
Istituzionalizzare: dal recupero alla patrimonializzazione » 405
1. Gli sviluppi di un processo ... » 406
2. In che misura è possibile parlare di patrimonializzazione ... » 415
3. Dal rito allo spettacolo ... » 427

Capitolo XI
Immaginari globali, sentimenti locali ... » 437
1. Sentimenti locali ... » 438
2. Immaginari globali ... » 449
3. Circolazione e bricolage ... » 457

Capitolo XII
Autorappresentazioni ..... p. 467
1. Festa e identità ..... » 467
2. Località e vicinato ..... » 473

Capitolo XIII
Emiche, etiche e poetiche della festa ..... » 489
1. Intrusioni e reazioni ..... » 489
2. Dallo spettacolo alla ritualizzazione ..... » 499
3. L'ethos festivo ..... » 511

Capitolo XIV
Politiche della festa ..... » 521

Capitolo XV
Conclusioni ..... » 537

Appendice: scene da un'etnografia ..... » 551

Bibliografia ..... » 559
1. Bibliografia generale ..... » 559
2. Bibliografia particolare ..... » 603

Dedico quest'opera ai miei fratelli, Paolo e Stefano,
a mia sorella, Laura,
e alla memoria dei miei nonni materni,
Giuseppe Cimorelli e Amalia Ciccone.

RINGRAZIAMENTI

Durante gli anni consacrati alle ricerche che hanno portato alla scrittura di questo libro, ho contratto debiti morali e intellettuali con diverse persone, che qui ricordo con affetto, gratitudine e stima.

In primis, i membri della mia famiglia, per il loro costante supporto materiale e immateriale. In secondo luogo, Francesco Faeta, per l'altrettanto costante sostegno scientifico.

Un ringraziamento sincero rivolgo ai maestri e ai colleghi con cui ho interagito fecondamente in momenti e luoghi diversi nel corso del mio Dottorato e, successivamente, nei mesi che hanno preceduto la pubblicazione di quest'opera: Giovanni Casadio, Ezio Pellizer, Claude Calame, Pietro Cobetto Ghiggia, Giordana Charuty, Berardino Palumbo, Sergio Botta, Filippo Delpino, Joël Noret, Jacques Poucet, Timothy P. Wiseman, Patrick Laviolette, Carlo A. Cubero, Francisco Martínez, Ellen Hertz, Carlo Peretto, David Zbíral, Ben Marsden, Ralph J. O'Connor, Luigi Bonaffini, Letizia Bindi, Vincenzo Lombardi, Gabriella Di Rocco, Jean-Sébastien Noël, Giuseppe Lembo, Ettore Rufo e i colleghi della rivista *ArcheoMolise* e dell'Associazione Culturale "ArcheoIdea". Ricordo inoltre gli istituti accademici che mi hanno ospitato, a vario titolo, durante gli studi dottorali: l'Università di Messina, l'École Pratique des Hautes Études di Parigi e l'Estonian Institute of Humanities dell'Università di Tallinn.

Non meno determinante è stato l'apporto dell'istituzione accademica a cui sono affiliato mentre questo libro va in stampa,

l'Università di Pardubice. Ringrazio, in special modo, i colleghi della Facoltà di Filosofia Lale Yalçın-Heckmann, Tomáš Petráň, Michal Tošner, Tomáš Ryška, Monika Černá.

La mia riconoscenza va anche a Ernest Carracillo e all'Associazione Culturale "Il Cervo" di Castelnuovo al Volturno, ad Antonia Izzi Rufo, a Mario Lombardi e alla Provincia di Isernia, a Mauro Gioielli, Franco Valente, Nicola De Luca, Tommaso Laurelli, Letizia Laurelli e Dino Ricci, a Michele Paolantonio e all'Istituto Molisano di Studi e Ricerche, ad Antonietta Caccia, Angelo Bavaro e al Circolo della Zampogna. Offro inoltre i sentimenti della mia amicizia e simpatia a tutti i Castelnovesi e a tutti coloro non ricordati precedentemente ma che, in qualità di amici, collaboratori o informatori, hanno contributo al buon esito della ricerca.

L'apporto della totalità di queste persone, in diverse misure, è stato determinante per la realizzazione di quest'opera, la responsabilità per i contenuti della quale, tuttavia, ricade soltanto sullo scrivente.

NOTA DEONTOLOGICA

Nel portare avanti il mio lavoro di ricerca e nella disseminazione dello stesso per il tramite di produzioni scientifiche di vario genere (comunicazioni per convegni, lezioni, pubblicazioni, etc.), ho tenuto conto delle indicazioni metodologiche e deontologiche (o "etiche", come preferiscono dire gli studiosi americani) di due documenti: il "Codice Deontologico" dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche (AISEA) e il "Code of Ethics" dell'American Anthropological Association (AAA)[1]. In particolare, in riferimento al mio lavoro di ricerca etnografica, dichiaro quanto segue:

– In relazione ai principi generali n. 2 e 3 del codice dell'AISEA, all'articolo 10 dello stesso codice e ai punti A.1 e A.2 del codice del'AAA, dichiaro di non aver arrecato danni fisici o morali, né direttamente né indirettamente, a persone o animali, né di aver causato danni a cose o aver leso la proprietà altrui.
– In relazione al principio generale n. 5 del codice dell'AISEA, all'articolo 13 dello stesso codice e ai punti A.2, A.3 e A.4 del codice dell'AAA, dichiaro di aver sempre rispettato la riservatezza dei miei informatori e delle persone coinvolte, a

[1] In bibliografia: Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche 2000 e American Anthropological Association 2009.

vario titolo, nella ricerca etnografica. Al riguardo è necessario precisare che, sebbene non abbia ritenuto di dover assicurare l'anonimato del paese in cui la mia ricerca si è svolta, considerato l'alto grado di riconoscibilità e visibilità mediatica della sua festa di carnevale (in particolare su internet), ho al contrario assicurato l'anonimato di buona parte degli informatori e degli abitanti del paese menzionati nella mia ricerca attraverso l'uso di pseudonimi.

– In relazione al punto B.4 del codice dell'AAA, dichiaro di aver sempre esplicitato in modo veritiero e quanto più comprensibile la natura e gli obiettivi della mia ricerca, e ciò tanto a coloro che me ne facevano esplicita domanda quanto a coloro con cui per ragioni diverse mi trovavo ad interagire in maniera più confidenziale. Ciononostante, devo in questa sede constatare che mio malgrado i miei intenti e le mie attività risultavano non sempre comprensibili, o lo erano spesso in modo soltanto parziale, ciò che, mi sia permessa la digressione, mi sembra essere una constatazione indicativa del livello di comprensibilità e traducibilità sociale dell'antropologia e del mestiere di antropologo.
– In relazione agli articoli 1, 2 e 3 del codice dell'AISEA, dichiaro inoltre di aver tentato di utilizzare, per quanto nelle mie possibilità, procedure metodologiche e schemi teorici quanto più chiari, coerenti e aggiornati, e di aver formulato ipotesi o proposto interpretazioni, a partire dai dati da me etnograficamente prodotti, in modo critico e auto-critico.

Qualora, nonostante il mio tentativo di rispettare le linee guida dei due codici summenzionati e nonostante quanto da me dichiarato in questa nota, io abbia – involontariamente – leso la dignità o la riservatezza delle persone con cui ho interagito e che, per di più, mi hanno gentilmente accolto nella loro comunità, qui me ne scuso francamente e pubblicamente.

INTRODUZIONE

I

INTERPRETARE LA FESTA

> "Si potrebbe cominciare un libro di antropologia nel modo seguente: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare 'animali', quali nutrirsi, ecc., ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare e si potrebbero chiamare 'rituali'"[1].

In questa ricerca confluiscono concetti e strumenti di lavoro plasmati da diverse sensibilità. Quella degli studi classici che hanno orientato la mia formazione liceale e in parte quella universitaria, quella delle scienze storiche, della storia delle religioni e di quel particolarissimo metodo di investigazione definito microstoria; quelle dell'antropologia e dell'antropologia storica. Sensibilità, queste, che hanno caratterizzato la mia personale storia intellettuale e che ho già reso trasversalmente produttive negli anni della mia formazione. D'altronde, come risulterà evidente anche a una lettura superficiale di queste pagine, l'interesse e l'attenzione per la storia e le sue problematiche sono una conseguenza non solo delle mie personali scelte di metodo, ma anche della natura stessa dell'oggetto di studio e del suo contesto: lavorare in società così grandemente permeate di storia (e, soprattutto, storiografia)

[1] Wittgenstein 1975 (1931-1948): 26.

come quelle europee rende immancabile l'incontro con i temi, i metodi e i paradigmi teorici della storia e delle sue ramificazioni disciplinari.

La mia ricerca di Dottorato, di cui questo libro costituisce il prodotto maggiore, si è dunque mossa all'interno di questo composito schema epistemologico, pur interpellando le priorità di un'indagine antropologica. Ritengo pertanto che i presupposti, i modi di procedere e i risultati di quest'opera non possano essere compresi nella loro pienezza se non tenendo conto della più ampia (e personale) parentesi culturale in cui sono maturati.

Prima di delineare il panorama teorico e concettuale all'interno del quale sono state pensate e utilizzate le nozioni e le categorie operative di quest'opera, è però opportuno introdurre brevemente l'oggetto (o meglio gli oggetti) della stessa e le procedure di raccolta dei dati storici ed etnografici[2].

L'oggetto a partire dal quale la mia ricerca ha preso le mosse, sotto forma di spiccata curiosità a partire dal 2006, poi in modo sistematico dal 2009, è il carnevale di Castelnuovo al Volturno, piccolo borgo che sorge sull'appennino molisano, al confine con il Lazio e l'Abruzzo. Divenuto oggetto della mia ricerca di Dottorato, il mio obiettivo è diventato presto quello di discernere e interpretare tutte le possibili interrelazioni tra contesto ambientale e storico, contesto sociale, e dinamiche e caratteristiche della festa etnograficamente osservabili e/o storicamente ricavabili. Il fine, che spero di aver raggiunto, quello di evidenziare tendenze e dinamiche storiche e socio-culturali che trascendano la specificità del mio caso per rappresentare invece un più ampio orizzonte di fenomeni e processi, cioè di far interagire, in modo storicamente e antropologicamente convincente, il mio caso particolare con una stratigrafia di contesti e problemi più ampi, allo scopo di

[2] Si tratta di una presentazione molto breve e funzionale soltanto alle ragioni di questa introduzione. Non entro quindi nel merito degli strumenti e metodi di interpretazione dei dati raccolti, strumenti e metodi che saranno invece esaustivamente discussi nel seguito di questa introduzione e nelle successive parti dell'opera.

renderlo rappresentativo o meglio di mostrarne la natura "eccezionale normale", per usare la suggestiva e stimolante espressione di Edoardo Grendi[3].

Ho assistito a questa festa una prima volta, ancora ragazzo, alla fine degli anni '90. La nascita del mio interesse scientifico ha luogo con le prime osservazioni più attente – anche se non ancora etnograficamente orientate – nel 2006 e nel 2007, e quindi con le prime letture su argomenti relativi al carnevale e alla storia locale di Castelnuovo. In particolare, il 2009 segna l'inizio della raccolta di dati documentari e la stesura di una prima versione di quello che sarebbe in seguito divenuto il mio progetto di ricerca dottorale.

I primi dati etnografici raccolti in modo sistematico risalgono al 2010 e riguardano tanto il carnevale che altri momenti dell'anno rituale castelnovese. Tuttavia, il 2010 è anche l'anno d'inizio dei miei studi dottorali e per questo esso fu dedicato quasi esclusivamente all'"aggiornamento" metodologico e alla riflessione teorica, e quindi alla lettura intensiva di letteratura antropologica e di studi generali inerenti agli argomenti legati al mio caso specifico, come l'analisi storica, sociale e culturale dei micro-contesti, la storia dei carnevali italiani ed europei, la questione meridionale italiana, l'antropologia "domestica", la patrimonializzazione e il riuso delle tradizioni. Sono soltanto alcuni tra gli argomenti più rilevanti (altri potrebbero esser citati), tutti abbordati da una prospettiva sempre attenta alla componente diacronica e a quella comparativa.

Dopo una breve parentesi all'estero (periodo di perfezionamento presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes di Parigi), nel febbraio 2011 iniziò il mio lavoro di ricerca etnografica intensiva, allorquando mi trasferii a Castelnuovo, dove vissi ininterrottamente – a escludere alcune brevi assenze per ragioni personali o accademiche – fino alla fine del mese di ottobre dello stesso anno.

Le procedure di raccolta di dati etnografici originali sono state

[3] Grendi 1977: 512.

principalmente quelle, ormai canoniche, prescritte in ogni attuale ricerca di carattere etnografico: l'osservazione diretta e "partecipata", la raccolta di note sul campo, la somministrazione di questionari a domande "aperti" o "chiusi", la testualizzazione di altre forme di interazione verbale pre-definite od occasionali, la produzione di materiale fotografico o audio-video[4].

Con il 2012, durante (ma soprattutto in seguito a) un secondo, più lungo periodo di studio, ricerca e insegnamento all'estero (presso l'Università di Tallinn), ha inizio la sistematizzazione, messa in ordine e riscrittura dei dati etnografici, e quindi dei questionari somministrati, delle note di campo e delle evidenze di vario genere raccolte nei tre anni precedenti, ma anche delle fonti archivistiche, dei materiali iconografici e multimediali, delle citazioni e delle osservazioni sporadiche e asistematiche. Questo articolato e per nulla lineare o pacifico processo di sistematizzazione, poi di redazione definitiva, è stato inframezzato, saltuariamente, da brevi ritorni a Castelnuovo utili a integrare i dati etnografici e da ulteriori ricerche bibliografiche e archivistiche.

Va inoltre aggiunto, a conclusione di questa breve presentazione, che nella parentesi temporale entro cui è stata intrapresa la mia ricerca di Dottorato ho presentato numerosi contributi

[4] Più che seguire un *vademecum* procedurale predefinito, ho costruito il mio personale *modus operandi* gradualmente e seguendo fondamentalmente tre direttive primarie: la prima, intuizionistica, cioè basata sulla mia sensibilità e sulle reazioni, in buona parte imprevedibili, sollecitate dalle situazioni contingenti in cui di volta in volta mi venivo a trovare "sul campo", cioè nelle circostanze intellettuali, ma anche umane, del mio *fieldwork*; la seconda, letteraria, cioè basata sulle riflessioni relative alle esperienze (de)scritte nelle monografie di antropologia o nelle opere dedicate alla storia e alla teoria della pratica etnografica; la terza, didascalica, cioè basata sulle indicazioni operative e metodologiche presenti nel manuale di Mariano Pavanello *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica* (Pavanello 2010). Trattandosi della mia prima ricerca etnografica, ho ritenuto che una sinergia consapevole tra queste diverse coordinate mi avrebbe permesso di controllare – o quantomeno di concettualizzare in modo critico, quindi "riflessivo" – quell'elemento di aleatorietà e arbitrarietà pure intrinseco e per così dire immanente a ogni ricerca sociale di carattere partecipativo e qualitativo.

scientifici ad essa attinenti, sotto forma di comunicazioni per congressi, lezioni e pubblicazioni.

In rapporto al problema della festa, in questa ricerca si discuterà molto di "tradizione"[5], un termine-concetto stratificato, abusato persino, già definito "problematico e polisemico"[6], "ambiguo e fuorviante"[7] o addirittura "urticante"[8]. Sarà quindi d'uopo definirne meglio i contorni teorici e gli usi che lo caratterizzano nella storia degli studi.

È certo che il termine-concetto di tradizione sia caratterizzato da un indice di storicità genetico: nel passaggio dal latino alle lingue neo-latine (ma anche al Tedesco e all'Inglese), il termine ha mantenuto pressoché intatto il suo significato principale e basilare: "ciò che si tramanda"[9]. Dunque l'etimologia suggerisce che la tradizione, così come le cose da essa emanate, le tradizioni, sarebbero fenomeni privilegiati con i quali e a partire dai quali studiare le dinamiche sociali che si situano sull'asse della diacronia. Per l'appunto, non è un caso che, oltre a esser state sempre presenti nel lavoro degli antropologi, la tradizione e le tradizioni siano oggetti di studio che da sempre suscitano particolare interesse presso gli storici e gli studiosi afferenti a discipline alla frontiera tra storia e altre scienze sociali, come la storia culturale,

[5] La tradizione, nella sua accezione classica e canonica, è stata variamente considerata come una componente culturale tra le altre oppure come una causa, un effetto, una *conditio sine qua non* o come l'essenza stessa della cultura. Sulla tradizione, sia in quanto oggetto di studio che come concetto euristico, la bibliografia è molto ampia. Utili introduzioni generali sulla tradizione e in particolare sulle forme e i modi di interazione tra cultura e tradizione sono – o si trovano in – Boyer 1989a, 1989b e 1990, Clemente, Mugnaini 2001, Dei 2002, Handler, Linnekin 1984, Heesterman 1985, Hobsbawm, Ranger 2002 (in particolare Hobsbawn 2002a), Pouillon 1975 e 2007.

[6] Dei, Simonicca 1998b: 109.

[7] Faeta 2011c: 136.

[8] Palumbo 2009: 48.

[9] Il termine proviene dal verbo latino *tradere*, che, tra le altre cose, vuol dire "trasmettere", "tramandare".

il folklore (o la demologia, per utilizzare la dicitura italiana), la storia delle religioni.

In Europa, o meglio per ciò che concerne gli studi sulle società europee, la tradizione ha sempre conservato uno statuto epistemologico e un ambito di applicazione euristica relativamente ristretti e attinenti principalmente ai fenomeni legati al folklore e alla c.d. "cultura popolare", nonostante l'uso, comunque diffuso, sebbene non predominante, di riferirsi con l'espressione "società tradizionali" sia alle culture orali non-europee che alle società europee rurali caratterizzate, nel tempo e nello spazio, da modi di produzione pre-industriali e dall'assenza della scrittura (o da un basso tasso di alfabetizzazione). Si può anzi affermare che in Italia, come in Europa, lo studio della tradizione e delle tradizioni sia da sempre – o sia stato per lunghissimo tempo – caratteristicamente legato agli studi sul/di folklore, alla demologia e alla "storia delle tradizioni popolari" (in gergo universitario italiano), ambiti/metodi di studio tanto convergenti da non esser sempre chiaramente distinguibili[10]. In effetti, per "studio delle tradizioni", in Italia come in Europa, si intende sostanzialmente "studio delle tradizioni popolari".

A questo riguardo, e ai fini della stessa ricerca che qui si introduce – che riguarda per l'appunto quella che potrebbe essere definita una "tradizione popolare" – è qui necessario dedicare spazio alla scoperta della cultura popolare, di cui per l'appunto le tradizioni popolari sarebbero un epifenomeno. Tale scoperta costituisce un momento scientifico e intellettuale di grande rile-

[10] "Folklore is the science of tradition", ha scritto uno dei padri del folklore (in quanto metodo di studi), Edwin Sidney Hartland (Hartland 1891: 11). Sul folklore, come oggetto e insieme metodo di studi, cfr. l'ancora utile Cocchiara 1971 e l'ottima introduzione Dundes 1994. Sui rapporti tra folklore e storia, cfr. Burke 2004 e Watkins 2004, tra folklore e antropologia Clemente, Mugnaini 2001 (in particolare Clemente 2001a), Dei 2002 e Faeta 2011c. Sulla demologia, termine che ha avuto un successo parziale e temporalmente circoscritto in Italia, e pressoché nullo all'estero, cfr. Cirese 1966, 1973, Faeta 2011b e la letteratura italiana precedentemente citata sulla questione folklore e (o come) antropologia.

vanza nelle scienze sociali. Le condizioni di tale scoperta sono da individuarsi nell'esito dell'affinamento degli strumenti analitici reso possibile dalla teoresi di diversi studiosi – primo fra tutti Antonio Gramsci – riguardante il folklore, i dislivelli culturali e l'egemonia culturale[11].

Sulla base della speculazione di Gramsci, a sua volta ampiamente debitrice del pensiero di K. Marx, a partire dagli anni '50 si andò sviluppando un paradigma strutturale dicotomico che, seppure fu, come tutti i paradigmi, poco dinamico e semplificante nella sua formulazione originaria, costituì la base per ulteriori, fecondi approfondimenti nello studio di quell'insieme di fatti sociali (da allora percepito come vero e proprio sistema di pensiero) che si cominciò a definire convenzionalmente "cultura popolare". Secondo questo paradigma, che è anche una tesi storica, nello sviluppo storico di determinate società si sarebbe verificato un processo di differenziazione sociale e culturale, innescato da disuguaglianze materialisticamente determinate, che avrebbe portato a una vera e propria divaricazione culturale basata su – e latrice di – "concezioni del mondo" dialetticamente antitetiche: l'una "folklorica", popolare e "bassa", l'altra "ufficiale", dotta e "alta". Come ha scritto Alberto Mario Cirese,

> "i fatti demologici (come del resto ci ha insegnato Gramsci) sono tali non per una qualsiasi qualità intrinseca o essenza, ma solo perché si distinguono da (e si contrappongono a) concezioni e comportamenti coevi di diverso livello. […] Ciò che di un qualsiasi fatto culturale fa un fatto demologico (o meglio un dislivello di cultura) non è dunque una qualità metastorica ma invece la collocazione (la relazione) storica nel proprio contesto: la sua divergenza e la sua distanza dalle concezioni e dai comportamenti ufficiali (e 'colti') di una data società"[12].

[11] Per quanto riguarda Gramsci, tali considerazioni si trovano, in forma sparsa e asistematica, tanto nei celebri *Quaderni del carcere* che in *Letteratura e vita nazionale* (Gramsci 2007 e 1991).

[12] Cirese 1966: 248.

Gli effetti di questo processo di divaricazione culturale, tuttavia, non sarebbero rimasti isolati alla concezione del mondo, alle tradizioni orali, ai simboli, ai riti e ad altri aspetti culturali cosiddetti "immateriali"[13]; ben al contrario, tali effetti avrebbero coinvolto anche la sfera del potere: le classi partecipi della cultura alta (rappresentate dalla borghesia o, in epoca pre-borghese, dall'aristocrazia), in quanto detentrici dei mezzi materiali e intellettuali per accedere al – e mantenere il – potere, sarebbero state "egemoniche" nei confronti di quelle basse (le classi sfruttate della società), per l'appunto "subalterne"[14].

Questo modello, che a dire il vero fu originariamente utilizzato come metodo per lo studio dei dislivelli culturali delle società contemporanee e dei prodotti culturali delle "culture subalterne" (come le tradizioni popolari), fu presto mutuato e discusso da molti altri studiosi, specie da quelli interessati allo studio della cultura, delle tradizioni e delle religioni popolari europee in epo-

[13] La definizione di cultura immateriale è auto-evidente, non fosse che per esclusione nei confronti del suo corrispettivo, l'altrettanto auto-evidente cultura materiale. Queste definizioni, come la loro comune genitrice, "cultura", hanno perlomeno il merito di evitare lunghe parafrasi. Sulla cultura immateriale cfr. Cirese 2002 e Nas 2002.

[14] Artefice del modello così concepito fu, sostanzialmente, A. M. Cirese (Cirese 1966, 1973 e 1976). Sulla stessa linea teorica (e politica) si collocò, poco dopo, L.M. Lombardi Satriani (Lombardi Satriani 1974). La riflessione di E. de Martino su Gramsci, altrettanto feconda di quella di Cirese, diverge significativamente da questa (de Martino 1976b [1957]) e le è precedente (de Martino 1976a [1951]). Gli anni '70 costituirono il periodo di sistematizzazione teorica di questo modello (cfr. Clemente, Meoni, Squillaciotti 1976, di Nola 1976, Lanternari 1976, Padiglione 1978). Per un punto critico e storiografico molto acuto sulla questione – sebbene ormai datato – con particolare riguardo nei confronti del rapporto tra cultura popolare e religione popolare, cfr. Isambert 1982: 62-72. Per il più recente stato dell'arte, cfr. Burke 2009, Cuisenier 1999, Dei 2002, Faeta 2011c, Fiske 1989, Strinati 1995, Watkins 2004. In questa ricerca, con l'espressione "cultura popolare" mi riferirò sempre a questa tradizione di studi, tenendo conto delle indicazioni metodologiche e dei fondamentali aggiustamenti critici presenti nella letteratura citata in questa nota, nelle quattro precedenti e nelle sei successive.

ca medievale e moderna[15]. Uno dei maggiori risultati raggiunti grazie allo studio siffatto della cultura popolare fu dunque di carattere squisitamente storico: il modello gramsciano e ciresiano permise di gettare una nuova luce sulla problematica dei confini e dei dislivelli culturali e di classe osservabili nelle società pre-industriali europee, confini e dislivelli la cui importanza non andrebbe mai sottovalutata[16]. Non è qui necessario approfondire tale aspetto storiografico (ma più avanti vedremo perché questo modello non solo può essere utile ai fini dell'indagine storica ma è anzi utile *soprattutto* ad essa). Per ora basti tenere a mente che, grazie alle riflessioni di Gramsci, degli studiosi italiani di folklore e degli storici che presto iniziarono a interloquire con loro, le tradizioni, anche se di epoche diverse e lontane, iniziarono finalmente a essere studiate su basi teoriche più solide di quelle su cui poggiavano gli studi di folklore classici. L'esperienza intellettuale di Ernesto de Martino, di cui si discuterà più avanti in questa introduzione e successivamente negli altri capitoli di questa ricerca, contribuì ugualmente a questa stagione italiana di profonda e feconda teoresi sulla cultura popolare. Pietro Clemente ha recentemente portato un giudizio fortemente positivo su questa stagione, compendiandone alcuni tra i più significativi esiti intellettuali:

[15] Gli studi sulla religione popolare europea dal medioevo a oggi sono quelli che hanno giovato maggiormente dell'applicazione di questo modello, oltreché, probabilmente, i più numerosi: Burke 1978: 23-64 e 2009, Ginzburg 1972 e 2009: XII-XXXI, Le Goff 2000b, Schmitt 1976 e 1988a. Sui motivi per i quali il determinarsi della macro-dicotomia culturale individuata dal paradigma cultura egemonica/cultura subalterna va individuato, per ragioni strutturali economiche, politiche e sociali, nel medioevo – in particolare nella congiuntura alto-medievale – cfr. Le Goff 2000c, Schmitt 1988b e 1988d e, con parziali rettifiche a quanto argomentato da Schmitt, Testa 2013a: 80-84.

[16] Questa nuova sensibilità metodologica è in realtà un tratto coerente all'interno di una più generale temperie intellettuale legata a quella rivoluzione metodologica che si è soliti definire con l'espressione "la scoperta del popolo" negli studi storici (in particolare di storia sociale e culturale), questione molto ampia e complessa a cui qui non si potrà accennare che *en passant*. Al riguardo, la letteratura è ricca ed è stata efficacemente e recentemente compendiata e discussa in Burke 2008.

> "sintetizzando ciò che accomuna gli studi italiani di de Martino, Cirese e gli altri studiosi che negli anni 50 innovarono la ricerca: l'analisi storico dinamica del folklore, il carattere relazionale, mobile, socialmente definito delle culture popolari, il rifiuto di una idea arcaicizzante della tradizione, il valore della analisi e della critica documentaria, della ricerca diretta e senza mediazioni sul campo, il rilievo del contesto storico e culturale dei fenomeni studiati"[17].

Il giudizio di Clemente è ampiamente condivisibile. Ancora oggi, i risultati raggiunti grazie all'applicazione del modello strutturale forgiato sulla scorta delle riflessioni di Gramsci e della nozione (anch'essa teoricamente riconfigurata) di egemonia culturale costituiscono un traguardo scientifico di grande importanza[18].

Gli anni '50 e '60 furono gli anni in cui queste riflessioni si svilupparono e maturarono, mentre gli anni '70 furono quelli della sistematizzazione teorica e dell'implementazione agli ambiti più disparati. A partire dagli anni '80, tuttavia, le consapevolezze e i risultati di cui si è discusso cominciarono a incrinarsi, poi a vacillare. Infatti, alla constatazione, di carattere storico, del valore e della realtà della categoria di cultura popolare, si cominciò da diverse parti a obiettare con osservazioni di carattere antropologico: la cultura popolare, se pure esisteva, era introvabile. Se, come scriveva ancora nel 1974 Luigi Lombardi Satriani, "il folklore si presenta come una subcultura prodotta dalle classi subalterne delle società divise in classi"[19], a partire dagli anni '80 quella

[17] Clemente 2005: 248.

[18] Come è evidente, le considerazioni e conclusioni di Gramsci sono state discusse, analizzate e utilizzate da studiosi afferenti a discipline anche molto diverse tra loro. La letteratura su questi argomenti e sul Gramsci teorico sociale è molto ampia, soprattutto grazie al fatto che la teoria sull'egemonia/subalternità culturale ha conosciuto, negli ultimi due decenni, una grande popolarità, anche oltreoceano, da dove, per il tramite delle pubblicazioni americane, si è diffusa grandemente. Essa è oggi ampiamente presente negli studiosi provenienti da dipartimenti di antropologia o *cultural studies* (cfr. Crehan 2002 e Testa 2014a).

[19] Lombardi Satriani 1974: 56.

"subcultura" e il mondo di cui essa era un prodotto non esistevano più, o erano in avanzato stato di decomposizione in tutte le aree d'Europa. Per giunta, era sempre più difficile immaginare e studiare le classi sociali stesse alla stregua di quei solidi e ben delineati costrutti sociali conformi alla teorie sociali del '900 e, soprattutto, ai diversi marxismi[20]. Le società tradizionali europee, la cultura popolare, i dislivelli di cultura, la subalternità, le classi sociali erano nell'arco di pochi anni divenute realtà, e concetti, non più o non del tutto pertinenti, da ridefinire, da riconcettualizzare. Realtà e concetti che arretravano di fronte a fenomeni completamente nuovi, imbrigliati nelle maglie delle reti di un mondo ormai posteriore a se stesso (post-moderno, post-coloniale, post-industriale, post-capitalista), sempre più massificato, globalizzato, interconnesso e in cui la mobilità sociale e delle classi sociali era paragonabile solo a quella dei capitali e delle merci.

Negli ultimi vent'anni, infine, la difficoltà di applicazione di quei concetti e paradigmi interpretativi è diventata del tutto pa-

[20] Per un'introduzione alle diverse teorie sulle classi sociali, cfr. Gallino 2005. Per quanto riguarda l'antropologia e la sua riflessione sulle classi e su altre tipologie di definizione, formalizzazione e oggettivazione delle relazioni tra gruppi di individui all'interno di una data comunità, fondamentali restano le speculazioni di P. Bourdieu sulla riproduzione delle classi e delle strutture sociali (Bourdieu 2001 e 2009) e le conclusioni del celebre studio di E. P. Thompson *The Making of the English Working Class* (Thompson 1963), libro in cui per la prima volta, e in modo convincente, si sosteneva che ciò che noi definiamo classi fossero meno l'epifenomeno di un'immanente struttura sociale che l'esito, spesso magmatico e dagli incerti confini, di concrete relazioni di potere tra individui, relazioni a loro volta basate tanto sulle disuguaglianze generate dai rapporti di produzione quanto su sistemi di valori, tradizioni, visioni del mondo diverse e spesso contrastanti. La mossa teorica decisiva intrapresa da Thompson fu di non partire da una definizione di classe per analizzarne gli appartenenti, ma di capire come la classe si costruisse e perché venisse percepita come tale; la conclusione fu che le classi stesse erano meno componenti (o tipi) di strutture sociali che forme di relazioni sociali. Tale procedimento, lungi dal dissolvere la nozione di classe, le restituì al contrario un fondamento di natura relazionale ben più solido di quello classico, concepito in soli termini socio-economici.

tente, nonché oggetto di discussione e teoresi[21]. Del resto, con il passare del tempo i dati empirici contraddicevano sempre più i modelli fino ad allora in uso: se negli anni '60 e '70 era ancora possibile imbattersi, in zone arretrate e rurali d'Italia come d'Europa, in portatori/produttori di forme di cultura popolare conformi alla teorizzazione gramsciana e post-gramsciana, successivamente divenne sempre più difficile reperirne, e quindi giustificare l'uso del concetto di "dislivelli di cultura" – inteso alla maniera di Cirese. Poi, esito di una forma di accelerazione del tempo e della storia che andava ad accorciare ancora di più gli scampoli di un secolo già breve, venne il mondo in cui viviamo tutt'ora, un mondo in cui un "subalterno" operaio e un "egemonico" industriale condividono di fatto gli stessi valori, hanno accesso agli stessi prodotti culturali, si fronteggiano negli stessi contesti spaziali urbani. Quali sono le "tradizioni popolari" del primo e qual è la "cultura colta" del secondo? Dove va situato un ideale confine culturale se, come esito della più superficiale delle indagini, l'operaio e l'industriale possono esser sopresi a guardare lo stesso film al cinema, oppure se il primo si rivela essere un fine conoscitore di musica rinascimentale e di letteratura francese mentre il secondo ha come unica passione il campionato di calcio? Sono esempi iperbolici, è ovvio, ma hanno il pregio dell'immediatezza e della facile verificabilità sul campo. Eppure per anni sono stati ignorati[22].

> "Nelle società tardo-industriali i rapporti di classe non solo si fanno più complessi e difficilmente riducibili a un'opposi-

[21] Ciò è accaduto nonostante il carattere precocemente relazionale, contestuale e non essenzialista con cui A. M. Cirese aveva caratterizzato la sua concezione di cultura popolare: "la 'popolarità' di un fenomeno qualsiasi [va concepita] come *uso* e non come *origine*, come *fatto* e non come *essenza*, come *posizione relazionale* e non come *sostanza* [corsivi dell'autore]" (Cirese 1973: 15).

[22] F. Dei ha giustamente notato che il disconoscimento della cultura di massa come oggetto di studi, fenomeno dovuto anche a ragioni ideologiche, è uno dei limiti maggiori della temperie di studi italiani sulla cultura popolare (Dei 2002: 65-71). Stesse considerazioni in Clemente 2005: 241-248.

> zione dicotomica, ma non risultano più coestensivi al binomio modernità-tradizione, dunque a due 'culture' intese in senso antropologico. […] Sembra che i tradizionali criteri di identificazione delle classi – il livello economico, la condizione lavorativa, il grado di istruzione, ecc. – vadano sempre meno di pari passo, producendo segmentazioni non coincidenti. In altre parole, diviene possibile e anzi probabile la radicale divergenza tra capitale economico, culturale e sociale, o, se così vogliamo esprimerci, tra l'identità strutturale e quella sovrastrutturale"[23].

La cultura popolare, intesa nei termini fin qui discussi, è andata sbiadendo come le condizioni strutturali che ne rendevano possibile l'esistenza: essa è divenuta il fantasma di quel "mondo tradizionale" di cui costituiva la componente più rilevante e romanticamente percepibile, cui è succeduto un mondo che, se da un lato è ancora caratterizzato dall'esistenza di classi – o se si preferisce, dell'esistenza di rapporti di potere tra individui o insiemi di individui basati su disuguaglianze sociali ed economiche e finalizzati al raggiungimento, alla conservazione o alla contestazione di posizioni egemoniche – dall'altro è contraddistinto da una grande fluidità e mobilità sociale, dagli esiti della massificazione (non omologazione) culturale e dalla decomposizione dei vecchi sistemi classificatori e di valori[24]. In questi termini, si può di certo

[23] Dei 2002: 70-71.

[24] Si potrebbe obiettare che la cultura popolare, più che scomparire, si è semplicemente massificata, e che pertanto compito dell'etnologo – o del folklorista – sarebbe oggi quello di comprendere le forme di interazione, basate sull'ormai canonica contrapposizione egemonico/subalterno, tra società e forme della cultura (come prospetta F. Dei nel suo interessante tentativo di ripensamento della cultura popolare in Dei 2002). In effetti, forme di cultura alta e bassa sono ancora ben riconoscibili, nonostante fenomeni come la riproducibilità tecnica delle opere d'arte o l'alfabetizzazione di massa, così come ancora valida, per certi aspetti, è la stessa demarcazione alto/basso: per rivisitare un adagio di A. M. Cirese poi ripreso da F. Dei, tra i canti delle mondine e la musica di Beethoven esistono pur sempre differenze, sia di forma e contenuto sia nei dislivelli di percezione, produzione e consumo sociale che li caratterizzano. In effetti, le nuove tendenze nello studio della cultura di massa hanno

affermare che la cultura popolare (o "folk culture", secondo la terminologia dei *cultural studies*) è stata sostituita dalla cultura di massa (o "popular culture", ancora secondo quella terminologia, anche se si sta sempre più diffondendo l'uso dell'abbreviazione "pop culture", termine che è però marcato da una caratterizzazione estetica più refrattaria alla teorizzazione[25]).

Non è necessario addentrarsi ulteriormente in questioni che trascenderebbero la problematica generale della tradizione. Del

spostato l'attenzione dalle condizioni strutturali di produzione di cultura alla dimensione del consumo dei prodotti culturali, il quale, nota giustamente Dei al seguito di John Fiske, sono sempre o quasi sempre, nel mondo post-industriale, dei prodotti di massa – o che vengono facilmente massificati (i termini "massificazione" e suoi derivati potranno risultare indigesti ad alcuni, pertanto si potrebbe riformulare la precedente affermazione in questo modo: i prodotti culturali diventano merci, soggette alle leggi del mercato, come qualsiasi altro prodotto industriale [cfr. Harvey 2002]). Per quanto fin qui esposto, ma con un'attenzione esplicita nei confronti del problema dello studio della tradizione e delle tradizioni, cfr. Dei 2002: 83-87 e Mugnaini 2001 (mi sembra però che l'aggiornamento di Mugnaini non colga tutte le conseguenze epistemologiche di una corretta valutazione dei cambiamenti storico-culturali prodotti dalla modernità avanzata, conseguenze ben colte e discusse, invece, da Dei); a causa di un evidente e comprensibile sentimento di inadeguatezza dei proprio strumenti interpretativi di fronte a un mondo in rapido continuo cambiamento, in questi saggi di Mugnaini e Dei, così come in Clemente 2001a, 2001b e 2005, Cuisenier 1999, Dundes 1994, Faeta 2011c e Lenclud 2001, sono presenti diverse ipotesi e proposte per aggiornare lo studio del folklore, cioè per rinnovare il folklore sia come metodo che come oggetto di studi; in che misura e per quali ragioni, tuttavia, uno studio siffatto possa ambire a una sua autonomia epistemologica nei confronti dell'antropologia, invece che confluire e diluirsi in essa, non è sempre chiaro.

[25] Per l'uso dei termini "folk culture" e "popular culture" nei *cultural studies*, cfr. Dei 2002: 77-83 e Fiske 1989. Questa terminologia permette di articolare maggiormente il secondo polo nella classica distinzione tra cultura alta e cultura bassa, e quindi di orientarsi con maggiore dimestichezza nella questione dei rapporti tra dislivelli socio-economico-culturali e produzione/consumo di prodotti culturali. Ne risulterebbe un modello tripartito sicuramente meglio articolato del precedente: cultura alta / cultura di massa / cultura folk (un modello simile è utilizzato in uno studio sui prodotti culturali musicali contemporanei in Spaziante 2007).

resto, esistono già ottimi studi che fanno il punto sulla natura dei dislivelli culturali e della cultura popolare e di massa oggi[26]. Della problematica macro-storica del passaggio da un mondo preindustriale a uno industriale, poi post-industriale, si riparlerà alla fine di questa introduzione.

[26] Cfr. Dei 2002: 7-20 e 61-96, Dundes 1994, Fiske 1989, Strinati 1995: 1-35. J. Fiske, in realtà, afferma esplicitamente di non credere nel valore esplicativo della categoria di cultura di massa, poiché legato, a suo avviso, all'idea che l'industria culturale abbia un potere di imposizione dei propri prodotti che, in ultima istanza, annullerebbe la dimensione di negoziazione insita in tutti i fenomeni sociali legati alla produzione, alla circolazione e al consumo di prodotti culturali (Fiske 1989: 168). L'idea che l'uomo delle società industriali, consumatore compulsivo e sottomesso, viva in modo alienato e sostanzialmente passivo i fenomeni di mercificazione capitalistica è stata sviluppata principalmente dai teorici della c.d. scuola di Francoforte, e ha probabilmente in *L'uomo a una dimensione* di Marcuse il suo climax ideologico (Marcuse 1999 [1964]). Per Marcuse, il controllo sociale e politico delle società industriali sia attua anche e soprattutto producendo fittizi bisogni di massa: "i controlli sociali esigono che si sviluppi il bisogno ossessivo di produrre e consumare lo spreco; il bisogno di lavorare sino all'istupidimento; […] il bisogno di mantenere libertà ingannevoli come la libera concorrenza a prezzi ammnistrativi, una stampa libera che si censura da sola, la scelta libera tra marche e aggeggi vari" (Marcuse 1999: 21). Appadurai ha espresso considerazioni simili a quelle di Fiske sulla cultura di massa, specie nelle sue versioni globali, dimostrando efficacemente, in numerose pagine del suo *Modernity at large* (Appadurai 2001a), quanto siano in realtà complesse, immaginifiche e davvero poco monodimensionali le operazioni di riuso, rifunzionalizzazione, risemantizzazione di prodotti culturali nei contesti trans-nazionali. Del resto, simili posizioni si rintracciano anche precedentemente: uno storico italiano scriveva, nel 1985, che "la progressiva unificazione del mondo, ieri come oggi, non equivale a una crescente omogeneità, ma genera un'articolazione al cui interno fenomeni anche formalmente identici assumono contenuti e significati diversi" (G. Civile 1988: 868). Le riserve di Appadurai, Fiske e Civile, tra altri che si potrebbero citare, sono corrette e non vanno affatto trascurate; tuttavia, ritengo che la categoria di cultura di massa possa essere comunque utile, a condizione di riferirla soltanto alle forme strutturali di produzione e di circolazione dei prodotti culturali e non al loro uso e consumo sociale: le analisi di queste due ultime dimensioni richiedono in effetti la mobilitazione di altre, più raffinate procedure interpretative.

In breve, per chiudere questa lunga parentesi sulla cultura popolare e sull'applicabilità di tale nozione, essa, la cultura popolare, se da un lato permane come categoria analitica e operativa e come oggetto di studi specifico, dall'altro, con l'avvento dell'era post-industriale (o "post-moderna"), scompare – o sta velocemente scomparendo – come soggetto di storia. Ne consegue che come oggetto di studi specifico esso non possa che essere tale per gli studi storici e storico-antropologici.

È invece necessario considerare, ora, che se de da un lato è all'interno di questa cornice teorica che va compreso *un certo tipo* di studio della tradizione e delle tradizioni, specie in Europa e specie se europee, dall'altro le discussioni sulla tradizione non si esauriscono affatto alle problematiche appena esposte. Al contrario, il dibattitto, proprio come nel caso della nozione di cultura, è stato negli ultimi trent'anni particolarmente ricco e fecondo, sebbene talvolta funestato dall'estremizzazione di determinate posizioni. Proprio come la nozione di cultura, inoltre, quella di tradizione è stata oggetto di una salutare (quando critica) decostruzione, grossomodo nello stesso arco di tempo.

Il primo passo verso la decostruzione della tradizione, concetto pur antico, nobile e di vastissimo utilizzo, non fu intrapreso da filosofi o antropologi, come ci si sarebbe potuto aspettare, bensì da un gruppo di storici – certo fortemente influenzati da altre scienze sociali, e da Marx – che prepararono un saggio che all'epoca della pubblicazione fece scalpore e che da allora è rimasto giustamente celebre: *L'invenzione della tradizione*[27].

> "Per 'tradizione inventata' si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. […] Vogliamo sostenere, insomma, che l'invenzione di una tradizione è essenzialmente un processo di ritualizzazione e

[27] Hobsbawm, Ranger 2002 (1983).

> formalizzazione caratterizzato dal riferimento al passato, se non altro perché impone ripetitività"[28].

Gli studi contenuti in questo libro ponevano per la prima volta il problema della tradizione sotto una luce completamente nuova e "scandalosa": se le tradizioni erano o potevano essere inventate come qualsiasi altro fatto sociale, come giustificare l'importanza eccezionale di cui erano oggetto per alcune discipline? Alcune di queste, come la storia delle religioni e la stessa antropologia, vantavano come padri fondatori proprio degli studiosi di tradizioni (si pensi a figure come Wilhem Mannhardt, Andrew Lang e, soprattutto, James Frazer). Malauguratamente per gli studiosi più conservatori, e fortunatamente per la salute del dibattito scientifico sull'argomento, i saggi contenuti ne *L'invenzione della tradizione* erano basati su solide indagini storiche, e la sentenza in essi contenuta inappellabile. La stagione di graduale ma inesorabile de-reificazione della tradizione e di de-costruzione delle tradizioni aveva così inizio. La tradizione perdeva definitivamente il suo statuto ontologico di "essenza" delle cose per esser ricondotta a una dimensione storica e processuale.

Il libro curato da E. Hobsbawm e T. Ranger interpellava apertamente dei temi – per la precisione quelli legati al nazionalismo e alla costruzione dell'identità – che di lì a poco sarebbero diventati convenzionali, per non dire di moda, nell'antropologia, e non è un caso che esso fu presto apprezzato e utilizzato soprattutto da antropologi[29].

Di lì a poco, altri studi contribuirono alla ridefinizione delle problematiche concernenti la tradizione come pratica sociale e quindi come oggetto di conoscenza antropologica. Più che all'in-

[28] Hobsbawm 2002a: 3 e 6.

[29] L'invenzione della tradizione come problematica antropologica e come oggetto di etnografia è stata una questione visitata anche in Italia, sebbene con significativo ritardo (cfr. Clemente 2005, Faeta 2005d, Palumbo 2006a, 2009, Pizza 2004, Poppi 1992). Sulla ragione di questo e di altri italici "ritardi", cfr. Faeta 2011b e Palumbo 2009: pp. 12-69. Torneremo sulla questione.

venzione della tradizione in sé, maggiore attenzione si cominciò a dedicare alla costruzione di specifiche tradizioni, e ai meccanismi sociali e culturali, etnograficamente osservabili e interpretabili, inerenti a tale processo. La teoria dei fenomeni tradizionali se ne giovò grandemente. In pochi anni, da oggetto statico, a-temporale e ripetitivo per eccellenza, la tradizione divenne, ben al contrario, "an ongoing interpretation of the past", anzi un vero e proprio "model of the past", per citare due interessanti concettualizzazioni di R. Handler e J. Linnekin[30]: da oggetto veicolante soltanto forme, simboli e significati di lunga durata a luogo privilegiato in cui si esprimerebbero le relazioni di potere, si legittimerebbero le poetiche sociali, si negozierebbero rivendicazioni politiche e identitarie, si drammatizzerebbero passioni religiose. Per questo, dall'interesse per la teoria della tradizione si passò presto allo studio della pratica, con particolare attenzione alle forme effettive della eventuale invenzione, della trasmissione e del cambiamento delle tradizioni. Anche in questo caso, tuttavia, l'esperienza degli storici e la curiosità degli antropologi interessati alla storia fu dirimente, visto che lo studio delle forme di una pratica sociale che si tramanda del tempo non può che giovarsi del ricorso ai metodi dell'indagine storica:

> "It would be a mistake to see the invention of a tradition as a process of creation *ex nihilo*. In fact, Eric Hobsbawn already noted 'the use of ancient materials' in his introduction to *The Invention of Tradition*. […] I should like to suggest that what was traditionally described as the transmission of a tradition (or, as Bourdieu called it, 'cultural reproduction') is more a process of 'continuous creation'. Whatever the would-be transmitters think they are doing, the process of passing a culture on to a new generation is necessarily one of reconstruction, of what Lévi-Strauss called *bricolage* and Certeau [sic] 're-employment'. The process is driven in part by the need to adapt old ideas to new circumstances, in part by the tensions between traditional forms and new messages, in part by what has been called 'the inner

[30] Handler, Linnekin 1984: 274 e 276.

> conflict of tradition', the conflict between the attempt to find universal solutions for human problems and the necessities or the logic of the situation"[31].

Non è un caso che nel brano appena citato Burke interpelli, nello spazio di poche righe, studiosi apparentemente molto diversi tra loro come Hobsbawm, Bourdieu, de Certeau e Lévi-Strauss: si tratta di studiosi accomunati dall'interesse per le forme della trasmissione del sapere – e di ciò che, insieme al sapere, può essere veicolato nel tempo, come la condizione sociale, o le strutture –, tra cui quelle "tradizionali" costituiscono una classe privilegiata[32].

[31] Burke 2008: 101. Simili considerazioni in Wolf 2001g: 354: "Tradition is not a corpus of objects, acts and ideas handed down integrally from ancestors to descendants. Its components are more often invented, rearranged, and reorchestrated in transfers from generation than fixed and immemorial". Per Jan Heesterman, la tradizione si costituirebbe come esito di un conflitto ideologico tra l'immaginazione di un ideale ordine immanente e il vissuto radicato nel mondo reale del cambiamento (Heesterman 1985: 2-15). Per R. Hutton, "tradition is a process of inherent adaptation and mutation" (Hutton 2008: 267; cfr. le pp. 266-269 per le interessanti considerazioni di Hutton sulla dimensione processuale della tradizione). Anche se non nei termini di una discussione sulla tradizione, una parte della produzione di M. Sahlins affronta apertamente queste problematiche (cfr. Sahlins 1981 e 1985). Un testo molto interessante, ma poco noto in Italia, su quelli che si potrebbero definire i "meccanismi della tradizione" (filiazione, ricezione, trasmissione, riproduzione, manipolazione, innovazione, legittimazione, consenso, dissenso, rifiuto) è il saggio "Tradition" di E. Shils (Shils 2012: 45-120; si veda anche l'introduzione di C. Prandi [Prandi 2012; in particolare, per ciò che concerne tali "meccanismi", le pp. 26-32]).

[32] Per ragioni di spazio e coerenza tematica, non si discuterà qui delle forme di tradizionalismo consapevole – cioè consapevole di essere tale –, spesso legate a correnti di pensiero reazionarie, religiose quando non esoteriche. Una lista ideale sarebbe molto lunga e potrebbe comprendere numerosi casi, dal "Tradizionalismo" evoliano e della destra spirituale europea al fondamentalismo cattolico di matrice lefebvriana. In queste tradizioni, la tradizione è non solo reificata, ma anche spiritualizzata. È comunque da notare, in questa sede, che in Italia un esemplare esempio di decostruzione storico-letteraria di saperi tradizionali – o presunti tali – "alti" si rintraccia precocemente: *Il pendolo di Foucault* di U. Eco (Eco 1988).

Al sapere è d'altronde collegata una dimensione che negli studi antropologici e storico-antropologici è andata assumendo sempre maggiore importanza, negli ultimi decenni: quella del potere, e in effetti per ciò che concerne gli studi sulla tradizione e i fatti tradizionali attenzione particolare è stata dedicata alle relazioni tra questa dimensione e quella delle forme politiche moderne e contemporanee, occidentali e non, legate al nazionalismo e alle identità nazionali. Al riguardo è da segnalare tanto un particolare interesse per le dinamiche storiche di sviluppo delle identità nazionali sulla base delle tradizioni, quanto un ancora più marcato interesse per quei processi, attivi nel presente ed etnograficamente osservabili, di costruzione e negoziazione ideologica e culturale di quelle stesse identità[33]. Queste temperie di studi e i loro prodotti hanno costituito un set di strumenti e conclusioni molto importanti, anzi imprescindibili, ai fini della presente ricerca, come risulterà chiaro procedendo nella lettura.

Il ruolo della tradizione come modello ideologico del passato nel modellamento e nell'attivazione di strategie culturali e politiche di vario tipo non può più esser disconosciuto. In particolare, è da mettere in evidenza il ruolo giocato dalla invenzione delle tradizioni come espediente finalizzato *anche* al raggiungimento di determinati obiettivi legati al potere. F. Faeta ha scritto:

> "Manipolare forme di cultura popolare, inventare le 'tradizioni', riferirsi ad un passato mitizzato e reificato; operare affinché tali manipolazioni e invenzioni si radichino nel vissuto, animino

[33] Di questi argomenti hanno scritto sia storici che antropologi fortemente legati alla storia: cfr. Dietler 1994, Hobsbawm 2002b, Morgan 2002, Thiesse 1999. In particolare, però, è stata l'antropologia politica, della (post-) modernità e delle società complesse, a partire dagli anni '80 (con un precedente: Boissevain 1975), ad approfondire l'analisi delle relazioni tra fatti culturali e sociali "tradizionali" e fenomeni come il nazionalismo, la costruzione delle identità e delle poetiche nazionali, le burocrazie e agenzie nazionali e transnazionali: cfr. Abélès 1990, Anderson 2006, Faeta 2005d, Handelman 1999 e 2004, Handler 1988, Herzfeld 1982, 1992 e 2003, Istenič 2012, Palumbo 2006a, 2009 e 2010a, Wolf 2001d.

> l'immaginario, muovano sentimenti ed emozioni locali appare oggi, nella realtà postmoderna, periferica e marginale, una delle più importanti operazioni possibili ai fini del conseguimento dell'egemonia politica e sociale: e in tale operazione i gruppi che si confrontano per il potere, siano essi colti o popolari, posseggono un raffinato, pur se a volte inconsapevole, *know-how*"[34].

Ciò detto e rimarcata l'importanza e la necessità di non trascurare questa dimensione dei fatti tradizionali in qualsiasi indagine storica e antropologica, è ora, però, necessario sollevare alcune obiezioni e mettere in guardia da alcuni vizi metodologici che questa nuova temperie critica ha prodotto collateralmente.

Sulla base della constatazione della componente creativa e strumentale di alcune tradizioni e della loro invenzione, alcuni studiosi hanno ritenuto di poter sottovalutare, o del tutto disconoscere, la valenza storica e storiografica dello studio della tradizione, basando la loro riflessione su un siffatto sillogismo: se, come le più recenti etnografie ci mostrano, le tradizioni sono inventante oppure oggetto di riplasmazione, allora la loro componente diacronica va ridotta alla mera parentesi temporale che permetta di render conto delle ragioni della loro invenzione o riplasmazione. Le dinamiche che hanno portato a tale o tra l'altra circostanziale "invenzione" o "riplasmazione" o "rifunzionalizzazione" di una data tradizione, e che sono osservabili e comprensibili durante il lavoro di ricerca sul campo dell'etnografo, vanno quindi ricondotte alla parentesi contestuale in cui si sono sviluppate (ovviamente per ragioni soltanto o quasi di ordine politico). Le tradizioni, lungi dal tramandare alcunché, sarebbero soltanto dei meri espedienti egemonici, funzionali a fattori contingenti e per nulla "tradizionali" in sé. La storia delle tradizioni diventerebbe così una ricerca frutto di un doppio abuso metodologico: 1) illegittima poiché verrebbe a cadere la continuità diacronica – su cui si fonda ogni indagine storica – nei processi di manipolazione della tradizione, caratterizzati appunto da creatività, contingenza

[34] Faeta 2005d: 159. Cfr. anche Bravo 2005b e Palumbo 2006a: 12-73.

e occasionalità; 2) illegittima poiché colpevole di aver dedicato poca attenzione alle questioni concernenti il potere, visto che storicamente essa ha privilegiato le dimensioni religiosa e simbolica e delle continuità con il passato.

Se la tradizione è una strategia di inclusione ed esclusione di elementi finalizzati alla costruzione di poetiche ed essenze che sono state decostruite dalla moderna scienza antropologica, allora è la tradizione stessa in quanto modalità esperienziale a dover esser deessenzializzata, ricondotta ai suoi presupposti ideologici e smascherata per ciò che realmente è: una tra le tante forme di costruzione e negoziazione identitaria e di rivendicazione sociale e politica; una forma, tra l'altro, specifica del mondo moderno e contemporaneo: "la 'tradizione' è un'invenzione della 'modernità'", ha scritto Berardino Palumbo[35]. In realtà, le poetiche e le politiche della tradizione sono cose storicamente ben più profonde e complesse.

Affermare che le cose si tramandano nel tempo è una constatazione che, pur nella sua ovvietà, non è poi così ovvia, per alcuni, così come non così ovvia fu un tempo la constatazione che *tutte* le tradizioni, anche quelle più remote, sono state inventate, in qualche tempo, in qualche luogo e per qualche scopo. La persistenza, socialmente perseguita, di alcuni oggetti o fatti culturali è di per sé un dato di fatto da interpretare, non una spiegazione. Al fatto della persistenza e continuità di alcune cose sociali nel tempo si potrà dare il nome che si preferisce ("tradizione", "canone", "consuetudine", etc.), la realtà a cui il nome rimanda resta tale. Che la "tradizione" di suonare la zampogna sia diffusa da secoli, in alcune aree dell'entroterra montano molisano, è un dato di fatto, non (solo) una essenzializzazione della rappresentazione che del proprio passato e delle proprie tradizioni fanno i promotori del patrimonializzato e patrimonializzante "Festival della Zampogna" di Scapoli[36]. Ma siamo ancora sul terreno delle ovvietà, ed è

[35] Palumbo 2006a: 21. Palumbo sorregge questa sua affermazione citando un articolo di P. Boyer (Boyer 1989a). In realtà la posizione di Boyer, come vedremo, è più sfumata e non altrettanto radicale.

[36] Della categoria di patrimonializzazione, in Italia discussa principalmente da

necessario spingere oltre la critica della concezione della tradizione come invenzione della modernità. A questo fine, citerò ora tre casi, ciascuno tratto da tempi remoti tra loro e da noi.

1) Le liste reali sumeriche sono dei documenti redatti in diverse versioni e in diverse epoche, durante il III millennio a. C. La loro ragion d'essere apparente è di natura calendariale e mitica; in realtà, la loro funzione precipua era quella di sostenere e comprovare la realtà di un passato, o meglio di una rappresentazione del passato, funzionale a rivendicazioni "politiche" così come a necessità religiose, a loro volta correlate alle prime[37].

2) J. Scheid, tra i massimi studiosi della religione di Roma antica, ha recentemente scritto che "quella romana è una religione ritualistica e come tale severamente tradizionalista"[38] (e continua sostenendo, forse perché ha letto Hobsbawm, che "ciò non le impedisce di evolversi e di integrare nuovi elementi, poiché l'apertura dei nuovi cittadini ai nuovi dèi era tradizionale a Roma"[39]). La sacralità, per i Romani, era un prodotto di una concezione della storia e del passato. I loro riti e le loro pratiche erano sostenuti da una credenza inderogabile: quella nel *mos maiorum*, una nozione latrice di una precisa poetica della storia, fondata sull'assunto del valore superiore e normativo di quanto tramandato dagli antenati, dagli illustri cittadini romani vissuti nel passato. Una espressione, quella di *mos maiorum*, che non esiterei a tradurre con "tradizione"[40].

B. Palumbo (cfr, in particolare, Palumbo 2006a), si parlerà nella pagine centrali di questa ricerca, che riguarda appunto una "tradizione" "patrimonializzata".

[37] Traggo tutte le informazioni su questo esempio storico da Liverani 2003.

[38] Scheid 2009: 29. Per altre interessanti considerazioni sul carattere tradizionalista della religione romana e delle religioni antiche in genere, cfr. Kerényi 1977: 34 e Sabbatucci 1988: 3. Si discuterà più avanti delle relazioni tra rito e tradizione, qui basti ricordare che "in the fixity of ritual's structure lies the prestige of tradition and in this prestige lies its power" (Bell 2009: 120).

[39] Scheid 2009: 29.

[40] Quello di *mos maiorum* – o *vetus mos* (Cicerone, *De re publica*. 5, 1) o *mos antiquus* (Tacito, *Dialogus de oratoribus*, 28, 2) – "is the core concept of Roman traditionalism" (Kierdorf 1996).

3) Quando Marsilio Ficino fonda l'Accademia platonica, a Firenze, nel 1459, per promuovere lo studio delle dottrine platoniche, neoplatoniche ed ermetiche, egli si pone sul solco tracciato da altri filosofi, anche di tempi remoti, che guardavano alla "tradizione" platonica come punto di riferimento intellettuale fondamentale – cos'altro è, infatti, una "dottrina", se non una forma di tradizione? Allo stesso tempo, e sua volta, Ficino diventa il capostipite di una nuova "tradizione" di studi, quella degli studi neoplatonici in Italia. Il filosofo toscano ritiene che l'eredità di Platone e degli antichi filosofi ermetici sia un sapere misconosciuto, da recuperare, e vi si dedica con grande passione, una passione nutrita dalla consapevolezza di porsi in un solco tracciato da illustri predecessori ("antenati intellettuali"), consacrandosi allo studio dei filosofi del passato sulla base di necessità intellettuali e spirituali ben radicate nel suo presente[41].

Una volta giustapposti, gli esempi degli scribi sumerici, degli antichi Romani e di Ficino, pur nella loro grande diversità, risultano nondimeno associati da un comune denominatore culturale centrale: quei soggetti storici utilizzavano e riproducevano una concezione e rappresentazione del passato che può a buon diritto esser classificata come "tradizionale", e che si basava, come si basa tutt'ora, su meccanismi socialmente costruiti e quindi operativi sia sul piano dell'immaginario collettivo che su quello individuale. Questi meccanismi sono, sostanzialmente, la reificazione o meta-storicizzazione dei simboli, l'immaginazione/idealizzazione (positiva o negativa, ha poca importanza) del passato e l'uso di poetiche e pratiche che diventano socialmente significative grazie alla dimensione di trasmissione e profondità temporale (reale o presunta) da cui sarebbero caratterizzate. Osservata da questa prospettiva, la "tradizione" è una dimensione che esiste fin dai tempi più remoti cui la storia ci permette di risalire, una dimensione

[41] Traggo tutte le informazioni su questo esempio storico dal bel libro *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento* (Kristeller 1969). Altri interessanti esempi storici pre-moderni di concettualizzazione della tradizione si trovano in Prandi 2012.

non esclusiva né della modernità né, all'opposto, delle società che non a caso si era soliti definire "tradizionali" (in opposizione a quelle, appunto, "moderne"), in antropologia[42].

Le liste reali sumeriche, i riti dei romani, le traduzioni di Ficino, i miti dei Bororo così come il rogo del fantoccio di carnevale

[42] La definizione di "società tradizionale" è legata, essenzialmente, al regime comunicativo: "la distinction entre deux catégories de société [la società tradizionale e quella moderna] d'après la manière dont elles se lient à leur passé n'est pas sans fondement. Elle tient non à la plus ou moins prégnance de la tradition mais au mode de sa transmission: oralité, écriture" (Pouillon 2007: 711). Le società cosiddette tradizionali sarebbero quindi quelle dell'oralità. In effetti, il fondamento storico di cui parla Jean Pouillon è relativo a uno scarto differenziale che non è di ordine interpretativo: una società o è caratterizzata dalla scrittura o non lo è, ma questa distinzione regge a condizione che si sottintenda una omologia assoluta tra "oralità" e "tradizione", ciò che non è affatto ovvio, soprattutto alla luce della constatazione che ogni società è caratterizzata dalla trasmissione del sapere, quindi ogni società è, a suo modo, tradizionale. La cultura in sé, per alcuni, si baserebbe su questo principio, che sarebbe, per giunta, non esclusivamente antropico: incidentalmente, ricordo che gli etologi parlano di "culture animali" proprio in relazione a fenomeni come la trasmissione di saperi: "molti animali sono capaci di scambiare informazioni e trasmetterle da un individuo all'altro per via non genetica. La loro cultura non è basata sui libri o sulle parole, ma non per questo è meno sorprendente. […] Memoria, comunicazione e creatività costituiscono la base delle tradizioni culturali animali, mentre l'imitazione e l'apprendimento ne sono il motore" (dalla quarta di copertina di Bisconti 2008). Memoria, comunicazione, creatività, gli stessi elementi che, abbiamo visto, sono alla base delle dinamiche tradizionali. Quanto al tipo di tecnologia della memoria, in diversi punti della mia ricerca discuterò della pertinenza della polarizzazione oralità/scrittura tanto in termini generali (basandomi principalmente sugli studi di Walter Ong e Jack Goody) che in relazione al mio caso specifico. Anche la riflessione di Boyer si è orientata verso la messa in evidenza delle proprietà gnoseologiche, interattive e comunicative della tradizione. Per Boyer, per evitare di cadere nella trappola di una reificazione del concetto-oggetto di "tradizione", bisognerebbe concepirla come una modalità di trasmissione del sapere, piuttosto che come una caratteristica – o una tipologia – del sapere stesso. La tradizione come modalità sistematica di acquisizione e comunicazione (e quindi trasmissione) di saperi pre-determinati ma sempre socialmente significativi (Boyer 1989a: 16).

rispondono tutti, *mutatis mutandis*, a una medesima necessità: essi costituiscono e costruiscono gli elementi di una concezione del tempo e, più in particolare, di una rappresentazione del passato, dal quale, a loro volta, ricevono il loro crisma, siano essi ritenuti, a torto (i re sumerici regnanti per 2000 anni) o a ragione (i testi di Platone), come cose esistite nel passato e tramandabili nel tempo. Cose che *dovevano* essere tramandate *poiché* tradizionali (quale che fosse il termine relativo utilizzato per descriverne la componente diacronica e conservativa – che noi definiamo "tradizionale" appunto – e quali che fossero, nella realtà, le effettive e sempre contingenti forme della trasmissione – e quindi del mantenimento/cambiamento – di quelle stesse cose). Come per il mito, non a caso già definito basilarmente come un "traditional tale"[43], il potere della tradizione e delle tradizioni, siano esse radicate nella continuità storica o meno, sta nel loro carattere fondante costruito sul sentimento, socialmente prodotto, del prestigio di un *certo* passato, e sulla necessità esistenziale di trascendere la caducità del presente e l'incertezza del futuro. In altre parole, la componente temporale che caratterizza i fatti tradizionali *poggia* tanto sul passato che sulla sua immaginazione (donde le metafore come "radici storiche" o "basi storiche"). In questa prospettiva, la tradizione sarebbe uno degli elementi per immaginare "origini" da congiungere al "presente" al fine di costruire il senso del proprio stare al mondo e, quindi, dare senso alla storia: una rappresentazione del passato, una strategia identitaria e una poetica della memoria[44]. Il caso studiato in questa ricerca è molto indicativo al riguardo, come si vedrà.

Da quanto precedentemente argomentato si può quindi desumere che, oltre al fatto, oggettivo in sé, della trasmissione di certe

[43] "Morphologically speaking, myths and folktales are the same. […] *Myth is a traditional tale with secondary, partial reference to something of collective importance* [corsivo dell'autore]. Myth is traditional tale applied; […] The phenomena of collective importance which are verbalized by applying traditional tales are to be found, first of all, in social life" (Burkert 1979: 18).

[44] Sugli aspetti psico-sociali del senso di appartenenza a un passato riferiti a una – o alla – tradizione, cfr. Shils 2012: 62-68.

cose nel tempo, anche la riflessione sulla tradizione – o sulle cose tramandate nel tempo – è storicamente rintracciabile in epoche pre-moderne, così come l'uso del passato e delle sue rappresentazioni per scopi religiosi, culturali e politici. Ogni società che "usa" il proprio passato e ne fa oggetto di riflessione è, a suo modo, "tradizionale". Nessuna delle proprietà tradizionalmente ritenute determinanti il concetto di tradizione si rinviene esclusivamente nella modernità, tutte le sono precedenti, talvolta anche di molto. Figlia della modernità è solo la salutare, quando ragionevole e ben temperata, prospettiva critica e riflessiva sulla tradizione, la quale è una realtà culturale che ha assunto forme, funzioni e significati diversi a seconda del contesto e che pertanto può e deve esser oggetto di ricerca antropologica *e* storica. Ritengo che sostenere che la tradizione è semplicemente un'invenzione della modernità sia la conseguenza di una decostruzione superficiale e non attenta alla dimensione storica dei fatti sociali. L'assunto della natura specificamente moderna della tradizione e quindi delle tradizioni, invece di chiarire la natura di questi fatti, la oscura e l'appiattisce: osservare o interpretare l'invenzione di alcune tradizioni non dovrebbe far tralasciare l'interesse per le ragioni della persistenza di altre (sempre tenendo in debito conto il fatto che, in ultima istanza, tutte le tradizioni sono inventate). Direi anzi che, paradossalmente, l'invenzione e la riplasamazione delle tradizioni confermano proprio quella continuità di rapporti con il passato che, pur essendo una componente "genetica", come abbiamo visto, della tradizione, è proprio uno degli aspetti più invisi agli approcci post-moderni. "Non tutte le tradizioni, in un certo contesto storico-sociale, sono suscettibili di essere inventate", ha giustamente scritto F. Dei[45]. Nulla si inventa o si crea *ex nihilo*, e semmai l'invenzione delle tradizioni conferma proprio quella dimensione di riappropriazione del passato socialmente significativo (dunque di continuità temporale) che rappresenta un'importante aspetto delle pratiche e poetiche tradizionali.

[45] Dei 2002: 87. Considerazioni simili in Burke 2008: 101, Sahlins 2000: 467 e *passim*, Wolf 2001g: 354.

Palumbo non è stato l'unico a sostenere questa concezione ristretta ed epistemologicamente "debole" di tradizione. Fabio Mugnaini, interpretando un testo di Gérard Lenclud su cui si tornerà, ha scritto che "la tradizione non è un prodotto del passato, ma una riappropriazione selettiva di una porzione di esso, una filiazione inversa. Il passato (che esiste come sapere del presente) offre al presente stesso parte della sua legittimità: la tradizione fornisce al presente la sua giustificazione, la garanzia di autenticità"[46]. Che il passato offra al presente una parte della sua legittimità e che la tradizione sia una riappropriazione selettiva di una porzione di passato sono idee del tutto condivisibili; eppure, le restanti affermazioni di Mugnaini mi sembrano andare nella stessa direzione di Palumbo, o quantomeno ne hanno lo stesso portato anti-realista, secondo il quale il passato, e quindi la storia, non esiterebbero, nella realtà sociale, che nella forma degradata di retoriche e poetiche (ovviamente motivate da ragioni politiche). Il testo di Mugnaini è dunque quantomeno impreciso: egli non precisa che è *la conoscenza del passato* a esistere come sapere del presente, non il passato in sé. Certo, si replicherà, la tradizione ha un potere fondante sul presente nella misura in cui produce sentimenti di autenticità (e l'autenticità, in effetti, non è una realtà storica, bensì una credenza[47]), ma, di nuovo, il fatto oggettivo della possibile, documentabile trasmissione di determinate cose nel tempo, cose definite come "tradizionali" dagli agenti sociali, sembra esser del tutto misconosciuto, o comunque sottovalutato. La tradizione del Palio di Siena è certamente una realtà presente, ma è altrettanto certamente un prodotto del passato, e di certo non esiste solo come sapere o come pratica del presente, visto che il medesimo sapere e la medesima pratica, fatti le dovute distinzioni (storicamente e antropologicamente molto rilevanti), esistevano 300 e 2 anni fa[48], allo stesso modo in cui la Colonna traiana non è

[46] Mugnaini 2001: 37.

[47] Sull'autenticità come poetica sociale di primaria importanza nello studio antropologico delle cose tradizionali, cfr. Bortolotto 2011c, Handler 1985, Heinich 2012 e Istenič 2012.

[48] "La tradizione non è nient'altro che una strategia fondativa, che legit-

solo una rappresentazione né esiste solo come "sapere del presente", ma *è* un prodotto del passato (ça va sans dire?), oggetto portatore di temporalità indipendentemente dai sentimenti con cui questa qualità oggettiva è caricata dalle poetiche sociali[49]. Se è lo sguardo dell'osservatore a delineare e modellare la cosa osservata, questo non vuol dire che essa non esista al di fuori del modello che ne fa l'osservatore, e ciò malgrado la mancanza di modelli originari cui compararla o di misure con cui valutarne la storicità. La posizione di Lenclud e Pouillon, in realtà, e a differenza dell'interpretazione di Mugnaini, mi sembra essere, al riguardo, più mitigata e condivisibile:

> "La tradizione non è ciò che è sempre stato, ma ciò che la si fa essere. […] In tutte le società, le nostre comprese, la tradizione è una 'retroproiezione', formula che Pouillon esplicita in questi termini: 'Noi selezioniamo ciò da cui ci dichiariamo determinati, noi ci presentiamo come i continuatori di coloro che abbiamo reso nostri predecessori' (Pouillon 1975: 160). La tradizione istituisce una 'filiazione inversa': non sono i padri a generare i figli, ma i figli che generano i propri padri. Non è il passato a produrre il presente, ma il presente che modella il passato. La tradizione è un processo di riconoscimento di paternità. Si potrà forse obiettare che bisogna bene che il passato ci sia stato, che in una certa misura persista, perché il presente possa a sua volta servirsene, e che, quindi la sua invenzione non sarebbe totalmente libera. Non ci sono dubbi al riguardo"[50].

tima un atto o una pratica riferendola a un passato idealizzato. Alcune feste durano per secoli, attraversano formazioni sociali distinte e forse addirittura mantengono alcuni tratti formali intatti; però trasformano i propri significati e funzioni, adattandosi alle necessità dei propri soggetti che si rinnovano di continuo. Come dice Vovelle, la festa è un'invariante che non ha mai smesso di variare" (Ariño 1997: 14-15).

[49] "Nulla di quanto accade sfugge del tutto alla presa del passato […] Gran parte di ciò che esiste è sopravvivenza o riproduzione di ciò che già esisteva prima. […] Il mutamento, esattamente come la persistenza, è ancorato al passato" (Shils 2012: 45).

[50] Lenclud 2001: 131.

Mi sembra che Lencloud percepisca la tensione polarizzante (presente-passato) che caratterizza l'oggetto tradizione, e il pericolo di cadere nell'anti-realismo obliterando uno dei due poli, e che ritenga perciò necessario precisare esplicitamente che la tradizione riguarda entrambi. Per esemplificare nuovamente: il Palio di Siena è una "tradizione" passibile sia di analisi antropologica che storica, né l'immaginazione del passato che essa veicola, in quanto oggetto di studio dell'antropologia, dovrebbe essere ritenuta cosa più rilevante o "oggettiva" della realtà della sua trasmissione, ché tra antropologia e storia non esiste gerarchia epistemica, e ché il passato, come qualsiasi altra cosa, è un oggetto conoscibile, anche se solo parzialmente.

In definitiva, i pericoli e vizi fin qui evidenziati e che sono per fortuna evitati da non pochi studiosi sono il prodotto storico di una certa sensibilità storica, e in particolare dell'idea paralizzante e anti-realista, sviluppata da alcune tendenze post-moderne, per le quali esisterebbe un incolmabile abisso tra i fatti sociali (e la stessa realtà "in sé") e le strategie retoriche e testuali adottate dagli studiosi per descriverli e interpretarli: l'idea che, al di là dell'interpretazione dell'antropologo o dello storico, non sia possibile risalire alla realtà (storica e contestuale, dunque culturale) dei fatti sociali, e che pertanto esistano solo interpretazioni di quei fatti[51]. Di conseguenza, se la realtà è incommensurabile e inaf-

[51] Questa idea si basa chiaramente sull'assunto nietzschiano, riletto in chiave prima foucaltiana, poi post-moderna, secondo il quale "non esistono fatti, solo interpretazioni" (Nietzsche 1954: 458). Al riguardo delle derive intellettuali di questa idea, Boyer ha scritto che "l'activité 'deconstructrice' met en doute la possibilité même de constituer des données culturelles objectives, rejoignant en cela une tendance persistante et peut-être intrinsèque, anti-positiviste et anti-réaliste, de l'anthropologie culturelle" (Boyer 1989a: 3). Considerazioni simili si trovano in Sahlins 2000 e nella caustica, ma puntuale e in larga parte condivisibile critica di Marvin Harris (Harris 2000). Si può far risalire al giustamente celebre *Scrivere le culture* (Clifford, Marcus 1997 [1986]) il definitivo travasamento di questa "idea" nella teoria antropologica, sebbene il libro sia formato da saggi che presentano una grande varietà di approcci: dalle moderate ed eleganti posizioni critiche di James Clifford e Renato Rosaldo

ferrabile, poiché filtrata dalla griglia dei discorsi egemonici e dai regimi di verità (nelle accezioni foucaultiane), "sempre politici", che la esprimono – come vuole la corrente vulgata filosofico-antropologica – allora le scienze sociali non sarebbero che discipline dell'interpretazione e la scienza stessa un sistema di procedure di natura essenzialmente ermeneutica. Questa convinzione è ovviamente il prodotto di uno *Zeitgeist* (accademico) preciso, quello della cultura (accademica) "post-moderna", e non può che destare perplessità, specie in quegli studiosi, come a esempio gli storici, che tentano di risalire alla realtà di realtà culturali (mi si perdoni il voluto conflitto di parole) cui malauguratamente non è possibile applicare tutti gli accorgimenti riflessivi che costituiscono il privilegio metodologico degli antropologi e dei teorici sociali[52].

alle imposture intellettuali anti-realiste e a-scientifiche di Stephen Tyler, che nel suo articolo "L'etnografia post-moderna" regala divertenti perle di puro delirio: "il mondo che ha creato la scienza, e che dalla scienza ha tratto forza creatrice, è scomparso, e il pensiero scientifico è oggi una forma arcaica della coscienza che vive in una sopravvivenza minima"; "l'etnografia post-moderna è un ritorno all'idea dell'integrazione estetica come terapia nella sua accezione proto-indo-europea di **ar*"; "né l'illusione scientifica della realtà, né la realtà religiosa dell'illusione sono funzionali alla realtà della fantasia ed alla fantasia-realtà del mondo post-moderno"; "un'etnografia è una fantasia, ma non una finzione, perché l'idea della finzione comporta un giudizio esterno alla finzione, mentre l'etnografia assume un giudizio al suo interno, e quell'evocazione di realtà, è anche una fantasia realtà"; "[l'etnografia post-moderna] non è violenta come la scienza, né strumento di violenza come la politica. Non è il caratteristico stupro causato dall''osservare' dello scienziato, o dal 'fammi vedere' del macho spaccone" (Tyler 1997: 165, 177, 178 e 182). Per una critica solidamente realista, razionalista e radicale a questo genere, tutto post-moderno, di vaniloqui, esemplare è il saggio di A. Sokal e J. Bricmont *Imposture intellettuali* (Sokal, Bricmont 1999), saggio in cui sono presenti interessantissime riflessioni epistemologiche, seppur non sempre del tutto condivisibili, a partire da una clamorosa – ed estremamente significativa – beffa intellettuale.

[52] Queste perplessità riguardanti la pratica della storia come disciplina sono state intercettate anche da B. Palumbo: "[esistono] difficoltà, se non proprio impossibilità, di cogliere attraverso fonti scritte quei livelli emozionali, incorporati e abitudinari della pratica umana sui quali gli antropologi [portano] il loro sguardo. […] Come cogliere, infatti, la fluidità, la stratificazione,

Trovo che sia la sottovalutazione degli effetti di questa dimensione paralizzante – evidentemente tanto incorporata da essere ormai impercettibile – della decostruzione metodologica a costituire la ragione per la quale uno studioso pur attento e acuto come B. Palumbo ha potuto sostenere la natura prettamente e *solo* moderna della tradizione, sulla base di un sillogismo simile a quello precedentemente incontrato: siccome la tradizione è una poetica/pratica sociale contemporanea, essa non può che essere frutto della tendenza a essenzializzare nozioni teoriche e realtà sociali tipica degli agenti sociali – con il contributo determinante degli scienziati e degli accademici in generale – che si muovono nello spazio-tempo della tarda modernità. Per Palumbo, quindi, bisognerebbe abbracciare senza esitazione alcuna le conclusioni della "decostruzione cui il lavoro etnografico e antropologico degli ultimi decenni ha sottoposto la nozione di 'tradizione', rendendola di fatto inutilizzabile come concetto esplicativo insieme a tutto il fascio di presupposti concettuali e ideologici e di dicotomie nei quali era avvolta"[53]. Certo, la tradizione come

l'ambiguità e la dinamicità della pratica umana, con le quali l'interazione etnografica mette noi antropologi in diretto e non eludibile contatto, quando queste dimensioni sono inevitabilmente codificate, trascritte, immobilizzate in rappresentazioni testuali?" (Palumbo 2006c: 261).

[53] Palumbo 2009: 48-59. In queste pagine Palumbo sostiene nuovamente le sue ipotesi appellandosi a Boyer. In realtà, la posizione di Boyer, come già detto, è molto più sfumata: "la persistance de la tradition ne doit pas être confondue avec la rémanence des faits culturels en générale. Tout ce qui persiste ou se transmet n'est pas traditionnel, et il ne viendrait pas à l'esprit de qualifier de 'traditionnelle' la conservation du vocabulaire ou de la syntaxe d'une langue. Par contre, un certain répertoire de proverbes ou de mythes pourra être qualifié de traditionnel. Les 'traditions' sont généralement caractérisées comme des ensembles d'idées sur le monde, visions du monde, etc., transmises de générations en génération. Pourtant de telles choses ne peuvent s'étudier directement. Ce que l'ethnologie décrit le plus souvent sous le terme de 'tradition' consiste en fait en situations particulières, dans lesquelles des énoncés sont prononcés ou des actions accomplies, qui aux acteurs concernés comme à l'anthropologue paraissent plus dignes d'attention que les paroles ou actions quotidiennes". (Boyer 1989a: 14). Come risulta evidente dal passo citato, la

concetto esplicativo è obsoleta: essa va spiegata, non serve a spiegare, ma, come per il caso della cultura, ciò che potrebbe renderla ancora funzionale è l'uso critico e riflessivo dello studioso: quale altro termine utilizzare, in sua vece, per descrivere quelle realtà che pure *esistono*, decostruite o meno? Visto che le terminologie scientifiche, tutte, si basano su convenzioni e, più precisamente, su un più o meno tacito contratto intellettuale tra studiosi, perché non trovare una soluzione teorica e concettuale non meramente distruttiva e *convenzionalmente* utilizzare il termine "tradizione" (magari corredato da virgolette caricate di valore riflessivo) per descrivere e indicare determinate cose e non altre? Ancora una volta, infatti, la sensazione è che con l'acqua sporca si butti via anche il bambino, pratica post-moderna alquanto diffusa e frutto di un'antipatia per le nozioni e tradizioni di studio precedenti a mio avviso meno critica che inquisitoria.

Ritengo che le conclusioni di Palumbo, che in questa sede, lo si è capito, incarna e rappresenta una tendenza, siano radicate in un altro principio che sembra caratterizzare tutte le proposte post-moderne di matrice decostruzionistica: il recentismo metodologico. Con tale espressione mi riferisco alla tendenza a sopravvalutare alcune proposte teoriche e metodologiche più recenti a discapito di quelle più datate, e quindi a egemonizzare lo spazio di discussione su determinate problematiche, fino a usare la decostruzione e l'accusa di essenzializzazione/reificazione a mo' di magli sui discorsi non conformi ai propri assunti teorici[54]: la

prospettiva di Boyer si concentra sugli aspetti enunciativi e comunicativi della tradizione (cfr. anche 1989b e 1990), ma, a differenza di quanto affermato da Palumbo (cfr. in particolare Palumbo 2006a: 21 e 2009: 66), essa non perviene alla radicale decostruzione della nozione di tradizione, come le affermazioni dello stesso Boyer qui e altrove citate mostrano chiaramente. Boyer, piuttosto, lamentando ai suoi tempi una generale mancanza di teoresi sulla tradizione – più che ritenendo errate le conclusioni dei suoi colleghi (Boyer 1990: 3 e 120) – ne delocalizza la sede privilegiata di azione dal piano rappresentazionale e contenutistico a quello gnoseologico, cognitivo e interazionale.

[54] Utilizzo la nozione di "discorso" al modo in cui è stata elaborata e utilizzata da M. Foucault (Foucault 1969). Per "decostruzione" intendo meno

decostruzione come metodologia della demistificazione produce dei salutari anticorpi alle generalizzazioni culturaliste, alle rigidità strutturalistiche, alle forme di primitivismo e romanticismo antropologici, etc.; come effetto collaterale, tuttavia, essa distilla tossine che arrivano spesso a corrodere anche le corrette interpretazioni presenti in testi non più recenti, cioè non "aggiornati" metodologicamente (ovvero che non rispondono ai canoni citazionistici sanciti dalla dottrina post-moderna).

Ritengo, inoltre, che il discorso post-moderno soffra anche di presentismo, tenda cioè a proiettare categorie, problematiche, caratteristiche socio-culturali della modernità piena e dell'*hic et nunc* dell'indagine etnografica su contesti storicamente diversi, o addirittura a criticare i risultati di chi, consapevole delle grandi differenze culturali tra società storicamente diverse, non utilizzi i metodi e le categorie care al discorso post-moderno, appunto non ritenendole applicabili a contesti storici diversi da quelli contemporanei – la tendenza di alcuni ambienti intellettuali a misconoscere o sottovalutare i confini e le specificità culturali delle società pre-moderne è stata oggetto di riserve da parte di autorità della storia culturale come P. Burke e J. Revel[55].

quella sorta di procedura ermeneutica non sistematica teorizzata e praticata da Jaques Derrida, sulla scorta di Heidegger (Derrida 2002), che gli effetti conoscitivi della ricezione – e le ricadute metodologiche – di altri paradigmi, come quello epistemologico di T. Kuhn (Kuhn 1996), quello archeo-genealogico di M. Foucault (cfr. Foucault 1966, 1975 e 1998) – e il cui capostipite intellettuale è il Nietzsche di *Genealogia della morale* (Nietzsche 2009) – e quello della critica riflessiva alla scrittura etnografica inaugurato con la pubblicazione del già ricordato *Scrivere le culture* (Clifford, Marcus 1997 [1986]); sulla pubblicazione di questo libro come vero e proprio *turning point* teorico e metodologico antropologico, cfr. la prefazione all'edizione italiana di George Marcus [Marcus 1997]). Sia ben chiaro che nel testo la mia critica riguarda quelli che considero degli eccessi nella pratica della decostruzione, non la decostruzione stessa, che è al contrario un'utile e sana procedura ermeneutica che io stesso ho praticato in passato e pratico in questa stessa ricerca.

[55] "There is now a danger of underestimating the importance of cultural boundaries in the past" (Burke 2009: 9). Considerazioni simili in Revel 2006b: 33.

Sono diversi gli esempi in cui questo presentismo si manifesta, nella produzione letteraria di Palumbo (a esempio, in nota n. 52 ho citato un passo in cui egli si rammarica del fatto che la storia non ha strumenti per cogliere le dimensioni – a suo avviso – più rilevanti dell'esperienza umana)[56]. Altrove, Palumbo ha bollato come obsoleti e reificanti i metodi, gli oggetti di studio e le categorie della storia delle religioni[57], sebbene vada precisato – se ne riparlerà anche più avanti – che tali critiche sono spesso state mosse a partire dalla necessità, salutare e condivisibile, di svecchiare un certo tipo di indagine italiana sulle tradizioni e sulle forme della religiosità festiva (ma ottenendo, come risultato collaterale, una vera e propria squalificazione di alcune metodologie storiche). Ancora, egli ha accusato gli storici, in particolare i "micro-storici", di non esser abbastanza antropologi, ovvero di non aver approfondito sufficientemente alcune – per lui fondamentali – tematiche antropologiche cui essi si richiamavano[58].

La critica più radicale, tuttavia, in cui gli effetti del recentismo e del presentismo di matrice decostruzionistica risultano particolarmente evidenti, è quella alle retoriche storiografiche che l'antropologo italiano ritiene "essenzializzanti": nella sua opera più importante, *L'Unesco e il campanile*[59], Palumbo non esita a

[56] Palumbo 2006c: 261.

[57] Palumbo 2006a: 221 e *passim*, 2009: 43-44, 83 e *passim*.

[58] Palumbo 2006c: 252, 267 e *passim*. Jacques Revel, storico, curatore del volume in cui compare il lungo articolo in cui la citata opinione di Palumbo è espressa, si è piccato di questa conclusione dell'antropologo italiano, che egli non condivide, sebbene ciò venga espresso velatamente (Revel 2006b: 14). Non solo; nel suo articolo Revel fa notare – praticamente ribaltando le considerazioni di Palumbo, o meglio restituendole al mittente – che se asimmetria tra (micro)storici e antropologi esiste, essa è a tutto svantaggio dei secondi: di nuovo molto elegantemente, Revel rimarca pure come, se è vero che gli storici hanno usato massicciamente il lavoro, i metodi e le teorie degli antropologi, lo stesso non si può dire del caso inverso. A riprova di questa affermazione di Revel, si potrebbe addurre la constatazione che, a parte rare eccezioni, la storia culturale, la storia sociale e la stessa antropologia storica sono discipline praticate principalmente (o meglio quasi esclusivamente) da storici di formazione.

[59] Palumbo 2006a.

definire schematiche, ideali, chiuse, olistiche ed essenzializzanti le retoriche dell'"immaginazione storiografica"[60]. La storia avrebbe "pretese di autonomia esplicativa"[61] più che potere di indagare, e sarebbe caratterizzata dalla costruzione di narrazioni connotate da un "effetto di realtà"[62], più che finalizzate all'indagine della realtà stessa. Per di più, la produzione storica sarebbe non solo essenzializzante ma anche connaturale e solidale alle logiche egemoniche e nazionalistiche[63]. Leggendo *L'Unesco e il campanile*, a oggi considerato il suo testo più importante, la mia sensazione è che per l'autore non alcuni tipi di storiografie siano giustamente passibili di un'analisi che metta in luce le dinamiche di riappropriazione, manipolazione e immaginazione sociale che esse catalizzano o di cui sono il prodotto, ma che sia l'intera storia in quanto disciplina a costituire nient'altro che una pedina tra le altre nello scacchiere politico. In alcuni casi Palumbo è esplicito: la costruzione e l'immaginazione del passato sono orientate da pratiche e rappresentazioni "sempre politiche"[64]. La storia, oltre a non essere che una categoria discorsiva moderna, si occuperebbe di cose trascurabili, come le continuità delle tradizioni nel tempo o la loro rifunzionalizzazione e risemantizzazione, e sarebbe per giunta anche colpevole di essenzializzare le realtà sociali e di veicolare rivendicazioni politiche a malapena celate, che poi sarebbe compito dell'antropologia politica demistificare.

Le precedenti posizioni sono sostenute da Palumbo a partire da una vasta conoscenza della letteratura di riferimento, e sono esposte con coerenza teorica ed efficacia retorica. Ciononostante, io penso che questa problematica possa esser trattata in altri termini. Altro è interpretare le relazioni tra *alcuni* discorsi storici e la costruzione, anche politica, delle identità, delle appartenenze

[60] Ivi: 41-42.

[61] Ivi: 308. Qui Palumbo sostiene questa sua ipotesi citando Paul Ricœur.

[62] Ibid; "effetto di realtà" è un'espressione che Palumbo riprende da Roland Barthes.

[63] Palumbo 2006a: 211-221 e *passim*.

[64] Ivi: 211.

e delle poetiche sociali, altro delegittimare come essenzializzante la storiografia *tout court* in quanto produttrice di categorie naturalizzate e presunti fantasmi politici[65]. In effetti, si discuterà più avanti in questa ricerca delle funzioni e degli usi, quelli sì politici e strumentali, delle retoriche della storia non scientifica e in particolare del "passato degli storici locali"[66], ciò che non equivale ad affermare che la storia in quanto scienza e conoscenza si riduca al sostentamento di tali processi. La ricerca storica produce conoscenze che costituiscono approssimazioni di verità su un dato oggetto di studio, non (o almeno non soltanto) "pretese di 'verità'"[67] o leggende strumentali all'opera di agenti sociali mossi esclusivamente da ragioni identitarie e, in ultima istanza, politiche (quindi legate al "potere")[68]. È chiaro che qui non si vuole misconoscere l'importanza della dimensione del potere nell'analisi dei fenomeni sociali e culturali – al contrario, questa ricerca si orienta per molti aspetti proprio su questo asse analitico, come risulterà evidente procedendo nella lettura –, bensì di-

[65] Per Palumbo la "storia", così come il "presente" e il "passato", è una categoria dell'"ordine discorsivo moderno" (Palumbo 2009: 300) che nei suoi scritti compare sempre come oggetto manipolato a fini identitari da agenti sociali, mai, o quasi mai, come "categoria" produttrice di conoscenza. Valgano ancora le considerazioni di E. Hobsbawm sulle tendenze "delle mode intellettuali postmoderne nelle università occidentali, soprattutto nei dipartimenti di letteratura ed antropologia, le quali insinuano che tutti i 'fatti' che pretendono di avere un'esistenza obiettiva sono soltanto costruzioni intellettuali. In breve, che non esiste una netta distinzione tra fatto e finzione. Ma essa c'è per gli storici, anche per quelli tra noi che sono più avversi al positivismo: la capacità di distinguere tra fatto e finzione è assolutamente fondamentale" (Hobsbawm 1997b: 18; cfr. anche Hobsbawm 1997d).

[66] Sagnes 2002.

[67] Palumbo 2009: 108.

[68] Non è difficile intuire in questa preminenza, ai limiti dell'esclusività, della dimensione politica gli effetti di quella "post-modern obsession with power" (Bielskis 2009: 83) oggi denunciata da poche voci fuori dal coro, in antropologia (tra le poche, ricordo quelle, autorevoli, di M. Sahlins [Sahlins 2002] e M. Harris [Harris 2000, in particolare le pp. 99-101]). Padre intellettuale di questa "ossessione" sarebbe, di nuovo, F. Nietzsche, e in particolare il Nietzsche de *La volontà di potenza* (Nietzsche 1995).

scutere la pretesa che tale dimensione sia più importante di altre o che comporti un maggior grado di descrivibilità e interpretabilità della realtà sociale. Ma forse il problema di fondo riguarda più gli obiettivi dei due approcci che gli strumenti per raggiungerli: la storia mira alla *costruzione* di un passato per sua natura sempre perduto, l'antropologia alla *decostruzione* delle poetiche prodotte (per alcuni collateralmente, per altri precipuamente) proprio nell'operazione di costruzione del passato.

Quanto affermato finora non esclude affatto che la decostruzione e le nuove tendenze dell'antropologia, come già ampiamente argomentato nelle precedenti pagine, abbiano portato salutari e anzi necessari contributi al dibattito interno all'antropologia e ad altre discipline correlate. In particolare, e per tornare all'argomento principale di queste pagine, cioè la tradizione, non vorrei che si leggesse questa mia discussione sul termine e sulla realtà cui esso rimanda come un'acritica presa di posizione "reazionaria". Al contrario, ritengo che gli errori opposti a quelli di cui si è discusso finora dovrebbero essere altrettanto chiaramente evocati: soprattutto, quelli legati alla credenza e all'uso, in sede scientifica, di versioni reificate o reificanti del concetto di tradizione[69], tanto più che la tradizione reificata è stata la principale responsabile di veri e propri miti storico-antropologici se non creati quantomeno sviluppati e disseminati dall'accademia: mitologie contemporanee, primitivismi, immaginari collettivi fondati su un passato idealizzato, "nostalgie strutturali"[70], "nostalgie del presente"[71] e

[69] In Italia una concezione di tradizione relativamente atemporale, statica e "tradizionale" (pre-Habsbawm, per così dire), si rinveniva, fino a pochissimi anni, fa anche in studiosi interessati appunto alle tradizioni popolari, e in particolare ai fenomeni festivi (e carnascialeschi specialmente). Non è forse un caso: le tradizioni festive, specie quelle di documentabile lunga permanenza nei calendari europei, sono quelle più conservative (Bravo 2003, 2005b e 2005c, Buttitta 2010, Grimaldi 2002, Le Goff 1979, Valeri 1979). Se ne riparlerà nelle pagine dedicate alla festa.

[70] Quella di "nostalgia strutturale" è una definizione di M. Herzfeld (Herzfeld 2003: 135-140).

[71] Sui vari tipi di "nostalgia del presente", secondo una definizione di F. Ja-

altri tipi di romanticismi sono fenomeni che caratterizzano la vita sociale e culturale tanto delle aule universitarie che dei cinema e delle piazze[72]. Penso inoltre che sia compito dell'antropologo dei mondi contemporanei mettere in luce e interpretare correttamente dinamiche come quelle della patrimonializzazione, della invenzione delle tradizioni, della costruzione delle identità politiche, etniche e sociali sulla base delle tradizioni, così come suo compito è pure lo svelamento delle logiche nazionalistiche, localistiche, particolaristiche e campanilistiche inscritte in alcune forme narrative del passato come le pratiche tradizionali e *certi* saperi storiografici. Tuttavia, come ho suggerito nelle precedenti pagine, è importante tenere a mente che non tutte le tradizioni sono tipiche della – o posteriori alla – modernità, o sono prodotti dei discorsi degli stati-nazione, né che tutte le tradizioni sono espedienti politici per il raggiungimento, la conservazione o la destabilizzazione del potere. In breve, che le tradizioni, seppure sempre inventate, non sono sempre politiche, e soprattutto che non sono una "invenzione della modernità", ma rispondono piuttosto a una forma simbolica di rappresentazione del passato che, in forme e modi culturalmente determinati, si reperisce in quasi tutte le società.

Per concludere questa sezione dedicata alla tradizione, ribadisco che quello fin qui articolato è un giudizio che si vuole ragionevole e critico, riflessivo ma non distruttivo, decostruttivo e costruttivo insieme, finalizzato a una riproposta, su basi non nuove ma più solide, del problema della tradizione e dei problemi a essa correlati, non ultimo quello di un approccio antropologicamente orientato ad altre forme di discorso sul passato e ad altri modelli di passato. In breve, ho cercato di delineare i contorni di una posizione intermedia che cerchi spazi dialettici interstiziali utili

meson (Jameson 1989), cfr. Berliner 2012: 282 (cfr. anche Appadurai 2001c: 48 e 2001e: 107).

[72] Di questi miti e di queste tradizioni si farà sovente e diffusamente discussione, in questa ricerca. L'ormai ricca letteratura sull'argomento sarà citata di conseguenza.

ad aggirare tanto le paludi della essenzializzazione che le fornaci dissolventi del decostruzionismo radicale.

Che questa mia digressione abbia raggiunto il suo obiettivo oppure no, penso che ai fini di questa ricerca il problema teorico e metodologico della tradizione non poteva comunque essere eluso, specie nella misura in cui la mia etnografia è stata intrapresa in un micro-contesto un tempo del tutto rurale, relativamente isolato e relativamente marginale, in un contesto, cioè, dove i fatti sociali legati alla tradizione e alle tradizioni, così come tutte le forme di rapporto con il passato, hanno assunto forme socialmente molto rilevanti, altamente drammatizzate ed empiricamente disponibili all'investigazione: le piccole comunità dei micro-contesti utilizzano formule e modelli di costruzione del senso indissolubilmente legati alle poetiche e alle politiche della tradizione, a cose tradizionali socialmente immaginate e vissute. Anche per questa ragione, ogni discorso antropologicamente fondato sulla tradizione non può che interpellare le problematiche della costruzione delle identità culturali. Tradizione e cultura sono interdipendenti anche per questa, ennesima, ragione[73].

Strettissime sono le relazioni tra tradizione, festa e rito, e tra queste nozioni e le realtà che esse tentano di definire e rappresentare.

È stato notato che quella di rito è una "categoria tra le più abusate nel discorso comune e soprattutto nella comunicazione mediatica della conoscenza antropologica"[74], una categoria addirittura definita sulla base dell'uso comune: "ritual [is] a zone defined much

[73] Per ragioni di omogeneità tematica e per non dilatare oltremodo l'apparato di note del testo, non sono ancora state presentate le feconde riflessioni dei rappresentanti della cosiddetta micro-storia. Tali riflessioni concernono infatti argomenti decisamente correlati a quelli della cultura e della tradizione come le continuità strutturali e morfologiche nel tempo, la rappresentatività del dato etnografico e storico, i problemi di scala e grandezza nello studio dei fatti culturali, etc. Queste e altre problematiche di metodo, insieme a numerose valutazioni sul contenuto e le conclusioni delle indagini dei micro-storici, saranno ampiamente e sovente affrontate, in questa ricerca.

[74] Mugnaini 2001: 32.

more common-sensically than analytically in anthropology"[75]. Proprio come le categorie di cultura e tradizione, aggiungerei.

Trattandosi di un argomento relativamente più ristretto, o meglio di una proprietà costituiva dei fatti culturali e tradizionali nello specifico, è possibile orientarsi con maggiore facilità nella letteratura scientifica, specie al seguito delle *summae* teoriche di Fabio Dei e Alessandro Simonicca[76] e, soprattutto, di Catherine Bell, storica delle religioni e massima studiosa di teoria del rito il cui testo *Ritual theory ritual practice* è stato un utile strumento per la mia riflessione sulla natura dell'oggetto stesso di questa ricerca[77]. Insieme a Dei, Simonicca e Bell, gli studiosi che hanno maggiormente – ma non esclusivamente – contribuito alla mia definizione delle problematiche del rito e della ritualità sono stati Émile Durkheim[78] e Marcel Mauss[79], Arnold van Gennep[80], Ernesto de Martino[81], Victor Turner[82], Clifford Geertz[83], Dario Sabbatucci[84], Don Handelman[85] e gli etnologi "del simbolico"

[75] Handelman 1999: XI. Sull'uso comune e scientifico del termine, e sulle interazioni tra i due usi, cfr. Fabre 2001.

[76] Dei, Simonicca 1998b.

[77] Bell 2009. D. Handelman ha però affermato che compendi come quello di Bell, per loro stessa natura, invece di riassumere e risolvere nodi teorici di ampia portata e di lungo dibattito, li complicherebbero, o comunque non arriverebbero a risolverli in modo soddisfacente (Handelman 1999: XI e XLIII). Fare il punto sul rito e la ritualità e sulla relativa storia degli studi è in effetti un'operazione metodologicamente rischiosa, vista l'eterogeneità e la conflittualità di *molte* proposte interpretative e la loro non facile riduzione teorica a principi e procedure analitiche compendiabili in manuale (lo stesso "disagio" confessato da Handelman potrebbe valere per Dei, Simonicca 1998).

[78] Durkheim 2003.

[79] Mauss 1950a.

[80] Van Gennep 1981.

[81] In particolare i libri de Martino 1997, 2002a e 2003.

[82] Principalmente, Turner 1966, 1967 e 1982. Un ottimo compendio alla vasta riflessione di V. Turner sul rito si trova in Defleim 1991.

[83] Principalmente, Geertz 1988e e 1988f.

[84] Sabbatucci 1978, 1988, 1991: 198-209 e 2006.

[85] Handelman 1990, 1999 e 2004.

rappresentanti della c.d. scuola di Toulouse[86]. Incontreremo sovente questi nomi nelle pagine centrali di questa ricerca (in particolare nel capitolo V e nei suoi numerosi paragrafi). La teoresi sul rito è però molto più vasta e ha interessato pressoché tutte le correnti metodologiche che si sono occupate di fatti religiosi e tradizionali. Saranno pertanto numerosi i riferimenti ad altri studiosi.

Per quanto riguarda i "classici", trovo che il pensiero di Durkheim e di Mauss sulle relazioni tra società e fenomeni che convenzionalmente definiamo religiosi sia ancora un imprescindibile punto di partenza, specie per ciò che riguarda la riflessione sulla preminenza del sociale e del collettivo sull'individuale presente nel primo e la speculazione sui "fatti sociali totali" nel secondo. Le analisi di Durkheim e Mauss su questi punti sono infatti quasi sempre riferite a fenomeni caratterizzati da proprietà rituali, i quali costituirono l'oggetto di studi quasi esclusivo di A. van Gennep. La sua teoria sulla tripartizione della struttura dei riti di passaggio – tanto per sé che nella sua declinazione turneriana – così come i suoi studi sul folklore sono risultati (in principio insospettabilmente) decisamente utili in questa ricerca[87].

Anche le dense e sempre stimolanti analisi di E. de Martino si sono rivelate ancora del tutto feconde per lo studio delle relazioni tra orizzonti esistenziali, pratiche rituali e condizioni materiali

[86] Charuty 1995b, Fabre 1979, 1986 e 2001, Fabre-Vassas 1987.

[87] In questa ricerca van Gennep è risultato una presenza costante, non solo a ragione del suo celebre lavoro sul rito (van Gennep 1981 [1909]), ma anche per il suo lavoro sul folklore francese (in particolare, ai miei fini, van Gennep 1947), importante tanto da un punto di vista documentario che metodologico (ampie considerazioni sulla "precoce attualità" dei metodi d'indagine etnografica di van Gennep sono presenti in Testa 2013c). Inoltre, van Gennep è stato apertamente riconosciuto come riferimento metodologico e teorico primario tanto da V. Turner (di fatto in tutta la sua opera) che dai rappresentanti dell'etnologia del simbolico francese (Giordana Charuty ha recentemente dedicato un articolo proprio a questa filiazione storica e insieme ideale: Charuty 2010). Recentemente, il "padre dell'etnologia francese" è stato oggetto di una forte rivalutazione teorica e metodologica (cfr. Charuty 2010 e Thomassen 2012).

di esistenza nel contesto storico pre-industriale in cui si è andato plasmando l'evento culturale che è l'oggetto di questo studio. Meno utile per la parte etnografica di questa ricerca, il pensiero di de Martino è stato fondamentale per la parte storica e storico-antropologica.

Per quanto concerne Victor Turner, nella storia dei "ritual studies" le osservazioni critiche e le conclusioni teoriche presenti nei lavori dei più importanti antropologi della cosiddetta scuola di Manchester, Max Gluckman e appunto V. Turner, hanno una particolare rilevanza: esse (specialmente quelle di Turner) rappresentarono i primi tentativi di mettere sotto pressione, in maniera più o meno sistematica e a partire da ragioni etnograficamente fondate, l'assunto funzionalista del ruolo omeostatico dei fatti religiosi (e quindi rituali) in relazione all'ordine sociale[88]. Anche le conclusioni di Geertz[89] sui codici comportamentali e culturali inscritti nei rituali pubblici, che possono esser letti come "testi", costituirono un'importante momento di rottura con le vecchie concezioni di natura funzionalistica, che invece, in quegli anni, erano ancora grandemente utilizzate e sostenute dagli studiosi comparativisti delle religioni antiche, primi fra tutti quelli italiani[90].

Il più recente metodo "neo-funzionalista" di D. Handelman, invece, è importante perché insieme recupera, sviluppa e, quando necessario, problematizza criticamente le prospettive antropologiche summenzionate, e si rivela inoltre di particolare interesse poiché Handelman, a differenza degli studiosi ricordati nel precedente capoverso, esperti di società non-occidentali o antiche,

[88] Si veda, in particolare, Gluckman 1963b e Turner 1966. Questa rilettura ha delle importanti conseguenze per lo studio di alcune forme rituali o pseudo-rituali, molto diffuse nelle società dell'Europa pre-industriale, legate alle poetiche e pratiche della temporanea inversione dell'ordine e delle norme sociali. Se ne riparlerà.

[89] Geertz 1988e e 1988f.

[90] Al riguardo, basti considerare criticamente i nodi metodologici espressi in un'importante introduzione allo studio storico delle religioni: i "Prolegomeni a una storia delle religioni" di Angelo Brelich (Brelich 1976a; cfr. anche Brelich 1966).

è un antropologo del mondo contemporaneo interessato allo studio delle forme rituali degli e negli stati-nazione – sebbene il modello interpretativo tripartito che egli ha sviluppato sia in realtà applicabile a contesti storici e culturali anche molto diversi tra loro[91].

Si è parlato di rapporti tra rito e tradizione, e sarà bene soffermarsi e spendere qualche parola al riguardo. Si può facilmente notare come legati al rito e alla ritualità nella loro accezione più generale (e, se vogliamo, "comune") sono aspetti come la formalizzazione, la consuetudine, la ripetizione: "il rito è un fare secondo un 'dettato'"[92]. Nell'accezione più ristretta di ritualità religiosa[93], invece, intervengono altri aspetti come quello dell'autenticità, dell'immanenza, dell'immutabilità, della trasmissione[94]. Sono tutti aspetti che, in modo del tutto evidente, caratterizzano anche la tradizione e le tradizioni, e difatti nel senso comune le tradizioni sono spesso fatti sociali connotati da caratteristiche rituali o pseudo-rituali: usi legati a culti religiosi, consuetudini festive come quelle carnascialesche, pratiche ricorrenti legate al

[91] Cfr. Handelman 1990. Il paradigma di Handelman verrà presentato più avanti.

[92] Sabbatucci 1991: 198.

[93] Daniel Fabre ha notato come in Francese (ma anche in Italiano, aggiungerei), il termine "rito" ha conservato, nella letteratura scientifica, una forte accezione religiosa, accezione che invece si è andata relativamente indebolendo nella letteratura anglofona. Questa secolarizzazione del termine andrebbe ascritta, per Fabre, alla teoresi di V. Turner e alla sua attenzione per gli aspetti pragmatici e performativi dell'azione rituale (Fabre 2001: 118); in realtà, è solo nel pensiero dell'ultimo Turner che l'aspetto performativo assume maggiore importanza, visto che nelle sue opere più importanti, quelle degli anni '60, il rito è ancora indissolubilmente legato alla sfera religiosa.

[94] "Ogni rito […] cerca la sua legittimità in un passato reale o immaginario" (Ginzburg 1998: 162); e però, affinché questa legittimità ci sia, bisogna credere alla verità e autenticità del rito, e ciò è evidente tanto più nei riti di natura religiosa: per A. Brelich, che tende a sovrapporre il concetto di rito a quello di culto (o piuttosto il contrario), "il rito, per esser tale, è preso sul serio: in esso si *crede*, e per esso valgono tutte le considerazioni che si possono fare sulla fede" (Brelich 1966: 38).

calendario, etc. In effetti, si è già letta l'opinione di C. Bell secondo la quale la fissità strutturale del rito poggerebbe principalmente sul prestigio e il potere della tradizione[95]. Tuttavia, va precisato che la fissità, proprio come l'autenticità, è un mito sociale che caratterizza qualitativamente il rito, non una sua proprietà ontologica (o meglio una proprietà precipua della categoria olistica e comparativamente costruita di rito). Come le tradizioni, infatti, i riti sono soggetti a cambiamenti contingenti e circostanziali dipendenti da grappoli di fattori storico-culturali di diversa natura. Ancora come la tradizione, il rito e la ritualità si fondano su operazioni di inclusione, esclusione, evidenziazione di particolari oggetti e atti, cioè simboli, socialmente rilevanti. Tutte cose, queste, soggette alle variazioni e trasformazioni connaturali a ogni processo storico. I simboli, in particolare, la materia di cui è fatta l'immaginazione e la pratica sociale, sono lungi dall'essere quelle unità inamovibili, metastoriche e reificate del senso comune[96]. Essi sono al contrario plasmati, manipolati, utilizzati in pratiche sociali di ogni sorta, come i riti appunto. Per alcuni studiosi, anzi, i simboli costituirebbero gli elementi costitutivi di ogni rito, e la dimensione simbolica, di conseguenza, un fondamentale oggetto di studio per comprendere i meccanismi rituali[97]. È stato V. Turner, in particolare, a indirizzare la ricerca sulla ritualità in questa direzione, e quest'attitudine metodologica ha caratterizzato in buona misura anche questa ricerca[98].

[95] Bell 2009: 120.

[96] Per una introduzione alle definizioni di "simbolo" e alle problematiche teoriche interpellate da questa nozione, cfr. Eco 1981; per una disamina di tale nozione all'interno delle teorie in antropologia delle religioni, cfr. i numerosi e puntuali spunti di riflessione in Dei, Simonicca 1998a (in particolare nel saggio Dei, Simonicca 1998b e in Beattie 1998).

[97] Esplicite asserzioni o riflessioni analitiche sul rito come "sistema simbolico" sono in Beattie 1998, Bell 2009, Dei, Simonicca 1998b, Handelman 1990, Turner 1966 e 1967.

[98] Le riflessioni e conclusioni di V. Turner saranno decisamente presenti nelle pagine centrali di questa ricerca, soprattutto nella forma di concetti e modi interpretativi incorporati (più che "semplicemente" citati).

Per V. Turner, l'azione rituale si costruirebbe attraverso l'interazione delle parti costituenti il rito, i simboli appunto, al fine di mettere in relazione gli officianti e la comunità intera per cui il rito è significativo con il mondo del soprannaturale[99]. Nella teoresi di Turner, il simbolo è un'unità rituale di significato che può essere tanto materiale che immateriale: un oggetto, un'azione, una parola, una rappresentazione, un evento, una relazione, un segmento spaziale. Il simbolo conterrebbe significati socialmente rilevanti, e il rito, a sua volta, conterrebbe e metterebbe in relazione tra loro determinati simboli soprattutto al fine di influenzare forze o entità soprannaturali[100]. Tale processo, inoltre, specie in alcune tipologie di riti, drammatizzerebbe le strutture e le tensioni della società, rendendole in questo modo meglio comprensibili all'osservazione etnografica. Infatti, per Turner il rito è sempre azione, simbolizzazione e rappresentazione attuata e vissuta attraverso una "messa in scena" che permette di meglio discernere le strutture sociali, il modo in cui funzionano e le loro intrinseche contraddizioni: gli stessi "drammi sociali", come i conflitti interni alla società in occasione di agitazioni sociali, innovazioni, trasformazioni foriere di cambiamenti (gli elementi "anti-strutturali", come li definisce Turner), sarebbero leggibili attraverso lo specchio dei "drammi ritualizzati", specchio ma anche strumento, a determinate condizioni, del cambiamento sociale[101]. Turner ha anche fatto diverse distinzioni tra il funzionamento e la funzione dei riti presso le società pre-industriali (o "tribali", come scrive lui) e presso le società industrializzate[102], ma questo punto del suo pensiero verrà visitato e messo a profitto a tempo opportuno.

[99] Turner 1967.

[100] Turner 1967: 3-52 e Defleim 1991: 3-5.

[101] Turner 1966. Non descriverò in dettaglio le modalità con cui l'azione rituale porta a rappresentare e rendere percepibili le strutture – e le tensioni strutturali – della società. È però importante ricordare nuovamente che una parte sostanziale della speculazione di Turner su queste problematiche è debitrice del van Gennep de *I riti di passaggio* (van Gennep 1981 [1909]).

[102] Turner 1982.

Allo stesso modo, a tempo opportuno sarà discussa e utilizzata l'eterogenea e puntuale riflessione sulle pratiche rituali dei rappresentati della scuola di Toulouse, che ha i suoi maggiori punti di riferimento nei magisteri di Arnold van Gennep, di Robert Hertz e in quello di Claude Lévi-Strauss[103].

Dopo aver presentato molto brevemente una personale storia dei nuclei teorici fondanti la moderna teoresi antropologica sul rito, tornei a delinearne meglio le proprietà e le caratteristiche al fine di presentare il metodo di indagine dei fatti rituali seguito in questa ricerca.

A monte delle meccaniche e delle funzioni rituali, ritengo che esista una *conditio sine qua non* di natura rappresentazionale che va adesso inevitabilmente discussa: i riti, e i simboli che li costituiscono, per poter essere efficaci e produrre azione (o reazione) sociale, devono trascendere l'ordinarietà, devono cioè essere extra-ordinari[104]. Il rito ha senso, costruisce senso ed è funzionale solo se posto in relazione differenziale con il non-rituale, cioè con l'ordinario. Sia ben chiaro, le azioni, le parole, gli oggetti o quant'altro che veicolino i simboli e che costituiscano le componenti del rito possono essere azioni o cose del tutto ordinarie (levare un braccio in una certa posizione, pronunciare determinate parole; un libro, un piccolo spazio circoscritto); per esser caricate di valore rituale, però – cioè per acquisire una qualità non intrinseca ma data –, e dunque per *diventare* straordinarie per via estrinseca pur *essendo* intrinsecamente ordinare, devono essere oggetto di ritualizzazione e trovarsi in contesto rituale, cioè dentro la dimensione spazio-temporale del rito, che è di volta in volta costruita sulla base di diversi fattori (il rispetto della tradizione, il prestigio degli officianti, l'ambientazione, etc.)[105]. La

[103] Charuty 2010, Fabre, Fabre-Vassas 1995.

[104] Sull'efficacia simbolica e rituale, cioè sulla capacità del rito e dei suoi simboli di influire realmente sulla natura delle cose, sulla base delle credenze e delle convenzioni sociali implicate, cfr. Favret-Saada 1977 e 1991, de Martino 2002a: 162-171, Isambert 1979, Lévi-Strauss 2002e, Mauss 1950c, Testa 2010d.

[105] Sulla nozione di contesto rituale e sulla sua utilità ai fini interpretativi, cfr. Bell 2009: 69-93 e *passim*.

creazione di tale contesto e la corretta attivazione delle procedure simboliche e rituali che vi possono essere intraprese permettono di caricare di valore rituale le azioni e le rappresentazioni trasmesse/prodotte dal rito, ché altrimenti rimarrebbero cose ordinarie, visto che la semplice formalizzazione e reiterazione delle azioni non è sufficiente per innescare il processo di ritualizzazione: come ha notato già da tempo Jack Goody in un articolo dal significativo titolo "Against 'Ritual'", la formalizzazione e la reiterazione di azioni sono processi alla base della stessa vita sociale, e quindi per nulla caratterizzanti esclusivamente le cose rituali[106] (anche R. Rappaport ha giustamente notato che "no single feature of ritual is peculiar to it"[107]). Ai fini della buona riuscita del rito, dunque, è necessario che si attivi il processo di ritualizzazione e contestualizzazione rituale, i quali implicano chiaramente l'inclusione o l'esclusione di determinati aspetti della realtà sociale ed empirica: come ha ben osservato Valerio Valeri, "ritual produces sens by creating contrasts in the continuum of experience. This implies suppressing certain elements of experience in order to give relevance to others. Thus the creation of conceptual order is also, constitutively, the suppression of aspects of reality"[108]. In breve, si costruisce la dimensione rituale del rito e delle sue componenti (si ritualizza il rito, si potrebbe dire), per quanto potenzialmente ordinarie tali componenti siano. L'azione di ritualizzazione, così concepita, sarebbe necessaria alla definizione del contesto rituale e quindi del rito stesso: "this view suggests that the significance of ritual behaviour lies not in being an entirely separate way of acting, but in how such activities constitute themselves as different and in contrast with other activities. […] At a basic level, ritualization is the production of this differentiation"[109]; in questi

[106] Goody 1977: 28.

[107] R. Rappaport citato in Bell 2009: 152; si veda anche *ivi*: 91-92.

[108] V. Valeri citato in Wolf 2001h: 395. Similmente, altrove, lo stesso Valeri ha affermato che "una certa destrutturazione controllata del quotidiano ha lo scopo di ricostruirlo nella coscienza collettiva" (Valeri 1981: 231).

[109] Bell 2009: 90.

termini, il rito può essere concettualizzato come una "messa tra virgolette" all'interno del flusso dell'esperienza quotidiana, come dice D. Sperber[110], operazione necessaria affinché il rito venga posto in essere e vada a buon fine, cioè rispetti un orizzonte di aspettative socialmente definite. Ultima caratteristica da rilevare, tale azione di ritualizzazione è nella maggior parte dei casi inconscia per gli attori del rito. Il rito è un fenomeno sociale socialmente percepito e interpretato tanto dagli attori che dagli studiosi, la ritualizzazione, invece, è oggetto della sola speculazione dei secondi (come si appurerà anche dall'analisi di un episodio tratto dalla mia etnografia).

Le categorie di ritualizzazione e di contesto (o contestualizzazione) rituale costituiscono in effetti gli elementi su cui si è costruita la più recente riflessione sul rito, specie in ambiente francese e anglosassone, ed è qui necessario spendere qualche ulteriore parola sull'argomento. Già nel 1992, C. Bell dava grande rilevanza a questa tendenza nei "ritual studies"[111], e del resto di "processo di ritualizzazione" dissertava, con netto anticipo e lungimiranza teorica, già Eric Hobsbawmn, nel 1983[112]. Nella sua *summa*, Bell discuteva ampiamente la categoria di "ritualizzazione", preferendola spesso esplicitamente a quelle di rito e ritualità. Tale preferenza non sfuggiva, qualche anno più tardi, ad Handelman, che ricordava appunto come "over the years there have been attempts to use the idea of 'ritualization' to expand on or to replace 'ritual'"[113], né essa si riscontrava solo in Bell. Tale cambiamento di paradigma, inoltre, nelle sue forme più radicali, aveva causato un vero e proprio spostamento di interesse nei confronti del rito e della ritualità come oggetti di conoscenza storica e antropologica.

[110] Per Sperber la "messa tra virgolette" è in realtà un meccanismo psicosociale generalmente simbolico, o meglio legato al processo di simbolizzazione (Sperber 1975).

[111] Bell 2009: 88-93 e 197-238.

[112] Hobsbawm 2002a (1983): 6.

[113] Handelman 1999: XVII.

In questa temperie si inscrivono le considerazioni sul rito di Michael Houseman, che a partire dagli anni '90 sviluppa il suo metodo di indagine dei fatti rituali nel senso di un'analisi attenta alle dimensioni cognitive, emozionali e comportamentali, specie se operative sul piano della ritualizzazione e quindi specie se propedeutiche alla messa in moto della macchina rituale, la quale, per Houseman, funziona sempre in modo relazionale, cioè producendo relazioni tra gli agenti sociali coinvolti, ciò che lo porta a concepire "rituals as dynamic interactive contexts"[114]. Houseman, lontano dalle preoccupazioni delle classiche indagini storiche e antropologiche sui fenomeni rituali, ritiene che "ritual occasions [are] a privileged arena for investigating emotions"[115]. In effetti, egli ricorre apertamente ad analisi di tipo psicologico, spesso improntate verso la messa in evidenza di aspetti irrazionali o "archetipici": "ceremonial occasions of devotion are […] privileged sites for enacting archetypal relationships with spiritual beings"[116]. Contesto interattivo, spazio di relazioni umane e arena di emozioni, il rito di Houseman non differisce da una qualsiasi altra tipologia dell'agire umano, e viene di fatto privato di ogni specificità simbolica.

Va però precisato che il metodo e le teorie di Houseman possono risultare utili ai fini di un'indagine su rituali inventati *ex-novo*, su rituali di iniziazione (quelli che, in effetti, sono maggiormente discussi nella sua letteratura) o altri tipi di rituali che modellano la realtà sociale; tali metodo e teorie sono molto limitanti, invece, quando applicati a rituali istituzionali o istituzionalizzati, ai vasti, stratificati, super-articolati e polisemici rituali delle tradizioni religiose più antiche (come quelli delle religioni monoteistiche e

[114] Houseman 2006: 417.

[115] Berthomé, Houseman 2010: 69.

[116] Ivi: 67. Cosa Houseman intenda, nella frase citata nel testo, per "archetypal relationships" è difficile dire. Devo confessare un profondo disagio e scetticismo nei confronti di tali espressioni, che si rivengono spesso nella produzione di Houseman, e della loro capacità di costituire le basi per la conoscenza scientifica di ciò che il rito fa o è supposto fare.

politeistiche classiche) e per altre formule di ritualità caratterizzata da storicità profonda: la sua analisi è ben ancorata al presente dell'osservazione empirica, e risulta pertanto esclusivamente sincronica. Il sospetto è quindi che le sue conclusioni possano essere molto utili a penetrare nell'universo emotivo costruito attorno ai rituali contemporanei legati al menarca[117], per fare un esempio tratto dalla sua letteratura, mentre non ci forniscono alcun elemento utile a meglio comprendere la logica simbolica, funzionale e rituale delle Grandi Dionisie di Atene[118]. Per queste ragioni, le generalizzazioni di Handelman sul rito e su alcuni aspetti della ritualità, come il carattere "archetipico" menzionato poc'anzi e quella che segue, risultano alquanto deboli e facilmente opinabili: "ritual contexts are primarily dedicated to confirming and/or reconfiguring social networks"[119]; si tratta, come è evidente, di una definizione di contesto rituale alquanto limitativa, poiché i riti possono avere altre funzioni precipue che confermare o riconfigurare reti sociali[120]; essi possono produrne o disartico-

[117] Houseman 2007 e 2010.

[118] Nella riflessione di Houseman sul rito, le azioni e gli stessi attori rituali sono meno importanti che i *sentimenti* che si producono, *negli* attori, durante la pratica del rito: "the salience of Neopagan and New Age menarche rites derives less from the singular character of the actions performed than from the exceptional intentional and emotional and sharing their performance entails" (Houseman 2007: 42). Le emozioni, tuttavia, sono descrivibili spesso per il solo tramite di una percezione del tutto "empatica" tra osservatore ed osservato, e soltanto nel momento stesso in cui il rito viene posto in essere. Pratiche testualizzate nelle fonti e nella stessa letteratura storica ed antropologica vengono di conseguenza a perdere molto del loro interesse per questo tipo di approccio, che è del tutto dipendente da un'osservazione descrittiva di tipo sincronico. Un'analisi siffatta e dipendente dal tipo di preoccupazioni dichiarate da Houseman mi sembra più vicina al discorso della piscologica che a quello dell'antropologia.

[119] Berthomé, Houseman 2010: 58.

[120] Handelman ha lucidamente compreso questi limiti: "ritualization may be especially useful in discussing this shift from what can be called 'non-ritual' to 'ritual' – but once there, within ritual, much of its utility ends" (Handelman 1999: XVII). (Non è un caso, allora, che uno studioso come Palumbo

larne, possono costruire nuovi simboli o rifunzionalizzare e risemantizzare quelli non più funzionali (si discuterà ampiamente di un esempio di quest'ultimo tipo di processo proprio in questa ricerca), costituendo nuove realtà di senso. È chiaro però che la menzionata conclusione di Houseman sia ben comprensibile se relazionata al contesto intimo e domestico dei riti del menarca nelle società occidentali, sebbene permanga una certa perplessità dovuta alla categoricità e alla presenza stessa di un'affermazione di carattere funzionalistico in uno studioso che, come molti altri negli ultimi due decenni, ha fatto dell'anti-funzionalismo il suo stendardo teorico. La perplessità per un tale assunto e per il suo corollario etnografico e metodologico è spiegabile anche in altri termini: i riti del menarca hanno una bassa o nulla valenza collettiva – si strutturano solitamente all'interno di una rete simbolica ed emozionale biunivoca madre-figlia o che coinvolge al massimo un limitato network di "agenti rituali" familiari – mentre il contesto dell'Akitu babilonese, mettiamo, poneva le basi per la rifondazione dell'universo: come interpretare le conclusioni di Houseman alla luce di questa mancanza di apertura e di riflessione su orizzonti di senso e pratiche rituali che trascendano l'episodio specifico dipendente soltanto dal piccolo cabotaggio concettuale dell'osservazione sincronica e non-comparativa (e oltretutto di pratiche francamente marginali)? Il lettore trarrà le sue conclusioni.

In breve, quello di Houseman è un approccio lontano da una buona parte delle preoccupazioni che hanno orientato la mia ricerca, e quindi poco utile ai miei fini. Esso è in realtà poco utile per qualsiasi indagine interessata all'asse diacronico della lunga durata o alla natura dei rapporti tra i riti e l'ordine sociale per i

utilizzi criticamente gli strumenti concettuali interpretativi di cui si sta qui discutendo, e con profitto, proprio quando si tratta di render conto di forme di ritualizzazione e di apprendimento delle formule rituali [Palumbo 2009: 150-156], mentre non possa non discutere del rito in termini più classici altrove [ivi: 207-209]: non esistono chiavi passe-partout per comprendere i fatti sociali, e, se pure esistono, di certo la teoresi di Houseman non è una di esse).

quali essi sono funzionali o, al contrario, di cui essi costituiscono una forma di contestazione, o alle relazioni tra riti e sistemi religiosi, riti e mentalità, tradizioni, poetiche, immaginari e immaginazioni culturali. L'ordine sociale e le rappresentazioni culturali (e simboliche), cioè le cose che costituiscono le condizioni e le materie stesse del rito, sono i grandi assenti nella teoresi di Houseman, per il quale conta l'azione (rituale) in quanto tale, più che i riferimenti culturali dell'azione. Houseman è certamente più "recente" – e *in quanto tale*, per un certo tipo di approccio intellettuale, più fededegno e interessante – di de Martino o di altri studiosi che si sono occupati di rito e con cui mi sono costantemente confrontato. Si può anzi affermare che ci siano dei punti di convergenza proprio nella teoria e nella pratica interpretativa di Houseman e de Martino, visto che in entrambi si rintraccia un interesse per la componente emotiva ed esistenziale dell'esperienza rituale. Ciononostante, forse a causa della natura del mio contesto (storico ed etnografico) di ricerca, delle mie fonti e della mia stessa formazione, dunque dei miei interessi scientifici, la scaturigine di idee e spunti costituita dall'opera di de Martino è risultata incomparabilmente più ricca di quella di Houseman. Non solo, dunque, non rinnego questa filiazione intellettuale sulla base di una sua presunta obsolescenza – sancita da una pretesa incompatibilità tra i paradigmi teorici e pratici dello studioso italiano e quelli di riferimento per il discorso antropologico attualmente in auge – ma al contrario qui affermo apertamente il mio debito intellettuale nei confronti di de Martino, venerabile antenato dell'antropologia italiana, e l'efficacia delle sue opere, criticamente utilizzate, ai fini della mia ricerca[121].

[121] La menzione di de Martino non è casuale, non solo per la relativa convergenza di interessi con Houseman, ma soprattutto perché il ricco e fecondo pensiero dell'antropologo italiano rappresenta un costante riferimento per studiosi di estrazione anche molto diversa, pensiero che indirettamente continua a produrre riflessione, ricerca e dibattito. Basti pensare che negli ultimi vent'anni sono numerosissimi gli studi che tracciano profili intellettuali e critici della vita e delle opere di de Martino, sovente con particolare riguardo

La temperie di studi sul rito che Houseman, insieme a studiosi come C. Bell, C. Humphrey e J. Laidlaw, D. Fabre e altri, avrebbe contribuito a plasmare, avrebbe portato, secondo B. Palumbo – che ha approfondito in diverse, dense pagine questo tipo di problematiche –, a una vera e propria vanificazione della nozione di rito: per l'antropologo italiano, il cui punto sullo stato dell'arte è qui importante discutere, le più recenti teorie e ipotesi di ricerca porterebbero a un "rifiuto sia dell'idea che [il rituale esprima] significati sociali e/o culturali e le loro contraddizioni, sia il considerare quella rituale come un particolare tipo di azione o pratica. […] Il rito e i simboli non significano, non esprimono, non hanno un preciso significato preposizionale, ma agiscono e consentono di agire"[122]. Queste affermazioni perentorie si pongono in aperto contrasto con le conclusioni dei più importanti teorici del rito, della ritualità e della loro simbolicità. Per questi studiosi, la funzione (simbolica) primaria del rito è proprio quella di *significare*: sulla natura significativa del simbolo e precipuamente simbolica e referenziale dalle azioni rituali, e sulla componente differenziale di non-ordinarietà inscritta nel processo di

proprio nei confronti delle sue posizioni sul rito, la ritualità e argomenti affini (le pratiche magiche, la produzione culturale della domesticità, l'efficacia psicologica delle pratiche rituali, etc.). Tra i più importanti e recenti episodi di questa vitalità e presenza di de Martino nella cultura antropologica, storico-antropologica e storico-religiosa europea, e pure ai fini di un bilancio del suo pensiero nella cultura antropologica italiana ed europea cfr. Bergé 2002, Cases 1997, Charuty G. 2009a e 2009b, Charuty, Severi 1999, Ciccodicola 2012, Faeta 2011b, Gallini 2005, Gallini, Charuty 1989, Gallini, Massenzio 1997, Mancini 1994 e 1999, Testa 2010d (una bibliografia più esaustiva, sebbene ormai datata – vista la "riscoperta" di de Martino degli ultimi vent'anni – dei lavori dedicati a de Martino si trova in Mancini 1999: 580-584). B. Palumbo ritiene, invece, che la riflessione di de Martino sul rito e sulla festa sia oramai obsoleta, così come le riflessioni di coloro che vi si rifanno (Palumbo 2009: 43-45). Questo atteggiamento è a mio avviso una evidente conseguenza di quel "presentismo" di cui si è discusso precedentemente, vizio metodologico che caratterizza una buona parte degli studiosi che sopravvalutano l'efficacia teorica e metodologica delle poetiche del post-modernismo.

[122] Palumbo 2009: 51.

ritualizzazione è d'accordo il maggior numero di studiosi di rito e simbolo della seconda metà del '900; la dissidenza di Palumbo, di conseguenza, non può che risultare singolare. Oltretutto, tali affermazioni contraddicono anche le realtà etnografiche in cui si muovono quotidianamente gli etnografi: non pochi agenti sociali, in qualsiasi tipo di contesto, sarebbero disposti a giurare che i loro riti "significano" qualcosa ed "esprimono" messaggi, e ciò malgrado la prospettiva vanificante scelta da Palumbo, che dipende principalmente da una dissidenza più radicale, quella relativa alla dimensione simbolica del rito, a cui a suo avviso andrebbe preferita (e in questo caso l'influenza di Houseman è palese) quella dell'azione. Palumbo sostiene questa sua posizione citando diversi autori, alcuni dei quali summenzionati, e dando particolare risalto all'opinione di D. Fabre come presunto propugnatore di una teoria a-simbolica del rito[123]. Ciò risulta, ancora una volta, curioso, visto che Fabre è stato il rappresentate maggiore di una corrente di studi che si auto-definisce "etnologia del simbolico"[124]. Fabre ha in realtà assunto posizioni molto sfumate e discontinue, nell'arco della sua carriera, su questi argomenti: basti confrontare quanto sostenuto da Palumbo e quanto sostenuto, invece, dallo stesso Fabre in "Il rito e le sue ragioni"[125], un articolo apertamente dedicato alla problematica del rito, che per Fabre, contrariamente a quanto dichiarato da Palumbo, è una "pratica simbolica"[126]. Ad ogni modo, il passo di Fabre, del 1989, che Palumbo cita, è il seguente: "se è dunque evidente che la natura della società si esprime simbolicamente, allora non solo nessun fatto è specificamente simbolico, ma ogni fatto non può che essere sociale nella misura in cui è simbolico"[127]. Sul fatto che, come afferma Fabre, tutto è simbolico (quindi nulla non lo è esclusivamente), non si può che esser d'accordo: come è ampiamente riconosciuto dal-

[123] Ivi: 52.
[124] Fabre, Fabre-Vassas 1995.
[125] Fabre 2001.
[126] Ivi: 113.
[127] Palumbo 2009: 53.

la semiotica contemporanea, "è impossibile non comunicare"[128], intuizione che si rintraccia già in de Saussure[129], e sono decenni che l'antropologia fisica e l'evoluzionistica (discipline sistematicamente ignorate dall'antropologia culturale, specie da quella post-moderna), affermano, sulla base di una concezione semiotica del simbolo e del linguaggio, che l'uomo è sostanzialmente un animale simbolico, più che "sapiente", che è dire che il reale discrimine tra noi e le altre forme di vita animale è la capacità di produrre e utilizzare simboli[130]. Ritengo, con Palumbo e Fabre, che l'uomo come animale sociale e come individuo sia immerso in una rete di simboli da cui è impossibile districarsi. Tuttavia, ritengo anche – come sembra sostenere anche l'ultimo Fabre – che esistano oggetti, azioni e rappresentazioni "più simboliche" di altre[131]. Questo aspetto va approfondito, e a tale scopo introdurrò i termini della mia personale teoria del simbolico.

A partire dalla constatazione che le esperienze e realtà umane, così come la natura stessa, sono per l'uomo significanti, cioè

[128] Volli 2003: 3.

[129] de Saussure 2001: 17 e *passim*.

[130] Tattersal 2005.

[131] Sul processo di ritualizzazione come processo di produzione di significati (per il tramite di simboli) culturalmente "più rilevanti", cfr. Bell 2009: 90-93. Per una lucida discussione sulla ritualizzazione applicata all'antropologia storica, cfr. Burkert 1983: 22-28. Per il simbolo come segno "alla potenza", cfr. Eco 1981. Negli anni '30 Ludwig Wittgenstein, con la solita, aurea *brevitas* che caratterizzava il suo stile, scriveva quanto segue: "si potrebbe cominciare un libro di antropologia nel modo seguente: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad *azioni* che si potrebbero chiamare 'animali', quali nutrirsi, ecc., ecc., svolgono anche *azioni* che hanno un carattere peculiare e si potrebbero chiamare 'rituali' [corsivi miei]" (Wittgenstein 1975: 26). Si tratta, com'è evidente, di un abbozzo di teoria dell'azione di molto precedente a quelle che, concettualizzate in termini accademicamente accettabili, sarebbero state sviluppate dagli antropologi molti decenni più tardi. L'uomo agisce, certo, ma è la qualità delle sue azioni a cambiare a seconda di una fitta serie di fattori, e una teoria del rito non può non tener conto di questa componente qualitativa pienamente simbolica dell'agire (e che non a caso, anche per Wittgenstein, ci distingue dagli animali, che pure agiscono).

permeate di senso (dunque simboliche), si potranno concepire le "dimensioni simboliche" di cui si è parlato finora (la tradizioni, i miti, le poetiche del passato, i riti) come degli spazi simbolici circoscritti e dotati di una certa autonomia sia emica (sono distinzioni operate dagli stessi agenti sociali) che etica (come tali sono studiate dagli specialisti)[132]. Questa "circoscrizione simbolica", di cui la pratica rituale sarebbe sia causa che conseguenza, permette inoltre di reintegrare, ai fini di una discussione teoretica sul simbolo, quella proprietà differenziale di cui si è ampiamente discusso: nell'osservazione e nello studio di fenomeno rituali, ritualizzanti o ritualizzati, il rito – o l'azione rituale o l'azione ritualizzata/ritualizzante – è un oggetto facilmente delineabile e circoscrivibile poiché provvisto, nella grande maggioranza dei casi, di limiti netti, e tali proprio perché ritualmente sanciti ("che la cerimonia abbia inizio", "*ite missa est*"). I riti hanno quasi sempre un inizio e una fine (e un fine) ben riconoscibili: in altre parole, essi sono sempre "messi tra virgolette", come dice Sperber e come abbiamo già visto. Questa circoscrivibilità può essere concepita come un espediente, ovviamente di natura simbolica, finalizzato a innescare meccanismi di produzione e rappresentazione della non-ordinarietà, la quale, come abbiamo visto, è una delle condizioni affinché si possa parlare di ritualità.

Oltre a ciò, penso che la componente più caratterizzante di tali dimensioni simboliche precipue sia un più alto "quoziente di simbolicità", quantificabile grazie alla ricerca sul campo etnografica o grazie a un'indagine di carattere storico. Le cose comprese all'interno delle dimensioni *maggiormente* simboliche sono oggetto di concettualizzazione ed interpretazione emica e di problematizzazione etica, sono caratterizzate da funzioni sociali forti, da polisemia, narratività, eventualmente da vaghezza classificatoria e tassonomica, e contribuiscono, come ha ben messo in luce Houseman, a stati di emotività più profondi e spesso drammatici.

[132] Uso le categorie "emic and etic" come sono state utilizzate in antropologia al seguito della riflessione linguistica di Kenneth Pike (Pike 1967) (cfr. Harris 1976, 2000: 93).

Tali dimensioni simboliche precipue, empiricamente osservabili in reali pratiche e poetiche sociali, si manifesterebbero – o meglio sarebbero prodotte – all'interno di quelle realtà esperienziali che non a caso sono state a lungo definite "simboliche" *tout court* – sebbene non fossero *esclusivamente* bensì *precipuamente* simboliche – dotate di particolare significatività sociale e/o psicologica, come il linguaggio, l'arte, la religione, e le loro componenti. Pertanto, se è vero che, ai sensi di un ideale grado semiotico e semantico zero, un cucchiaio è simbolico tanto quanto la transustanziazione, è a mio avviso pacificamente condivisibile che siano per l'appunto le pratiche sociali (e quelle rituali in particolare) a marcare la differenza sostanziale tra le due cose, rendendo la seconda "più simbolica" della prima. La transustanziazione è (ed è concepita dagli agenti sociali come) caratterizzata da una maggiore profondità storica, è caricata di senso del religioso e, per i Cristiani, di numinosità e senso del sacro[133], è immaginata e vissuta all'interno di pratiche agite, incorporate, e di orizzonti ermeneutici e poetiche – tanto "popolari" che "colte" – articolate, spesso discordanti. Tutti aspetti, questi, che contribuiscono a quel diverso "quoziente di simbolicità" cui mi riferivo poc'anzi, e che sono insieme condizione ed effetto della pratica rituale, la quale, nei termini di un'antropologia storica interpretativa, può esser concepita alla stregua di un testo (o di una testualizzazione dell'azione) pregno di codificazioni culturali socialmente significative e indagabili ponendo attenzione tanto ai significati e alle funzioni sincronicamente osservabili che ai significati e alle funzioni documentabili nella diacronia[134].

[133] Le categorie di "numinoso" e "sacro" sono state introdotte, com'è noto, dalla teoresi fenomenologica di Rudolf Otto (Otto 1995 [1917]). Esse sono state da tempo severamente criticate e sostanzialmente demistificate come categorie universali (come voleva che fossero il suo ideatore), ma sono ancora utili come nozioni descrittive per alcuni tipi di esperienze religiose.

[134] È qui necessario aprire una parentesi chiarificatrice. Faccio spesso riferimento all'antropologia storica e alla sua pratica – di cui anche l'intera seconda parte di quest'opera può esser ritenuta un esempio. Le coordinate che orientano la mia definizione (e la mia pratica) dell'antropologia storica possono esser

In conclusione a questa digressione sulle critiche alla classica e stratificata nozione di rito, e per concludere anche la mia obiezione ad *alcune* delle più recenti proposte interpretative sul rito compendiate, come si è letto, da Palumbo, trovo che proprio i presupposti di tali proposte siano convincentemente obiettati da D. Handelman, coerentemente alla sua serrata critica a una prospettiva che, più che decostruttiva, si potrebbe definire vanificatoria *tout court*. Scrive Handelman, dopo aver introdotto le posizioni di Bell e le posizioni sulle "azioni archetipiche" del rito di C. Humphrey e J. Laidlaw:

> "For Bell, and to a degree for Humphrey and Laidlaw, there is nothing beyond ritualization, except further ritualization. A 'ritual' is constituted by its ongoing ritualization of practice and action. Certain issues – like that of the internal logics of public events, or how different kinds of events relate to social orders – are of no relevance. […] For these scholars, ritual is a surface phenomenon […] it has no depth of process nor of destination"[135].

Per Handelman, come per lo scrivente, tale posizione non è da accogliere, a dispetto degli assunti egemonistici per cui sarebbe da accogliere tutto ciò che è "più recente". Come Handelman, gli etnologi della scuola di Toulouse e gli antenati della riflessione sul rito cui apertamente la mia pratica interpretativa si appoggia e che ho precedentemente richiamato, ritengo che i riti "esistano", e che siano rilevanti fatti sociali di natura precipuamente simbolica.

reperite nei seguenti saggi, di taglio apertamente teorico-metodologico: Burguière 1986, 1999, Detienne 2010, Di Donato 1990, Le Goff, Nora 1974a, 1974b, Macfarlane 1977, Mazzoleni, Lattanzi, Santiemma 1995, Sabbatucci 2003c, Sahlins 1985, Testa 2010a, Viazzo 2000, Wolf 2001a.

[135] Handelman 1999: XVIII. La serrata e più che condivisibile critica di Handelman è argomentata in diverse pagine, ed ampiamente sufficiente, credo, a rilevare le aporie e l'inefficacia di alcuni approcci post-moderni ai fini di un *certo tipo* di studio del rito e della ritualità (Handelman 1999: XVII-XXI, ma anche *passim*).

Nel tentativo, tutto post-moderno e "recente" (la parola chiave per comprendere i discorsi, costantemente "post", del post-modernismo), di costituire momenti critici di discontinuità e rottura con le tradizioni di studio del passato, a me sembra che si perda profondità di analisi, piuttosto che guadagnarne: i bambini continuano a esser gettati con l'acqua del bagno, o meglio a esser sacrificati sull'altare dell'aggiornamento metodologico come paradigma discorsivo egemonico, il quale sembra rispettare meno i principi di accumulazione di conoscenza e di approssimazione di verità che il principio di maggiore o minore aderenza ai dettami di tendenze che poi, come Thomas Kuhn ha mostrato efficacemente, si rivelano spesso essere ben volatili. E questo senza voler segnalare con dovizia di dettagli citazionisitici alcuni curiosi esiti della post-moderna ossessione per le nozioni reificate, naturalizzate, essenzializzate, etc., che spesso porta a operare cambiamenti di paradigmi più nominali o terminologici che concettuali (o solo parzialmente concettuali): culturale anziché cultura, canone o invenzione della tradizione anziché tradizione, ritualizzazione anziché rito, etc. Infatti, a ben guardare, e per fare un esempio pertinente all'argomento qui trattato, risulta evidente come, di fatto, i fautori di teorie apparentemente demistificanti l'oggetto rito come quella della ritualizzazione (tra gli altri, Bell, Humphrey e Lidlaw, Houseman, Palumbo) continuino a utilizzare, e ampiamente, il termine-concetto di rito: i titoli dei loro libri, dei loro articoli e le pagine dei loro testi ne sono pieni e non solo al fine di criticarne la validità; del resto, quest'aporia, molto più sostanziale di quanto potrebbe sembrare a tutta prima, è patente nell'intera compagine post-moderna, i cui rappresentanti passano con estrema disinvoltura metodologica, anche all'interno di uno stesso scritto, dalla decostruzione e de-reificazione di concetti, categorie e immaginari, al loro reiterato uso operativo[136].

[136] Ciò, tuttavia, non inficia il valore propositivo delle nozioni e dei paradigmi propugnati da questi studiosi: al contrario, si vedrà come anche in questa ricerca, nonostante le riserve esposte in questo capitolo, la nozione di ritualizzazione si sia rivelata estremamente utile, insieme a – e non a discapito di – quella di rito.

Dopo aver brevemente discusso quelli che mi sono parsi i nodi teorici più rilevanti messi in evidenza negli studi classici e recenti, critici e riflessivi sul rito, la ritualità e la ritualizzazione, specie nella letteratura degli ultimi decenni, concludo questa digressione ricordando come anche i "ritual studies", proprio come qualsiasi altro ambito degli studi storici e sociali, siano stati rivisitati a partire dalla problematica teorica e interpretativa prediletta dalla tendenza post-moderna: quella del potere[137]. È bene però dilazionare la discussione su quest'ultimo argomento e rimandare il lettore direttamente alle pagine che seguono e a quelle relative alla parte etnografica di quest'opera.

Veniamo, dunque, all'oggetto principale di quest'introduzione e dell'intera opera: la festa. Gran parte delle problematiche teoriche e storiche da cui essa ha preso le mosse sono caratterizzate da una qualche relazione con gli studi sui fenomeni festivi. Tali fenomeni sono lungi dall'esser diventatati un'obsoleta curiosità per folkloristi: in effetti, non è accaduto quanto paventato dalle Cassandre della festa – e della festa "popolare" in particolare –, le quali, in un passato non così remoto, pretendevano che i fenomeni festivi europei sarebbero andati gradualmente incontro a una irreversibile decomposizione, per poi scomparire, a causa dei radicali cambiamenti portati dagli sviluppi individualistici e socialmente disgreganti del mondo globalizzato post-industriale. Al contrario, le feste, gli eventi festivi, oggi, sono fenomeni caratterizzati da grande varietà, dinamicità, creatività, tanto da essere dei veri e propri catalizzatori di sentimenti, passioni e rappresentazioni sociali[138]. Il loro studio antropologico, si può quindi

[137] C. Bell, B. Palumbo e altri recenti studiosi hanno apertamente sostenuto la preminenza di questa dimensione, nello studio dei fenomeni legati alla ritualità (e/o alla ritualizzazione). Questa predilezione, tuttavia, ha suscitato anche reazioni, tra le quali quella di D. Handelman, pur attentissimo alle forme di interazione tra rito e potere: "for these scholars, ritual is a surface phenomenon […], an epiphenomenal extension of social power" (Handelman 1999: XVIII).

[138] Negli anni '70 Furio Jesi sosteneva che la festa, genuino momento di

concludere, è del tutto auspicabile, né esso sembra esser negletto in ambito storico[139].

Resta però da domandarsi: perché studiare – e considerare sì rilevante – proprio la festa, tra tanti altri fenomeni culturali, tradizionali e rituali? Poiché, come ha scritto D. Handelman al riguardo degli eventi pubblici (tipologia nella quale egli fa esplicitamente rientrare anche le feste[140]), "for the ethnographer, public events are privileged points of penetration into other social and cultural universes"[141]. Questo argomento dipende, almeno in parte, da un'altra asserzione, di V. Turner:

> "for me, the anthropology of performance is an essential part of the anthropology of experience. In a sense, every type of cultural performance, including ritual, ceremony, carnival, theatre and poetry is an explanation of life itself, as Dilthey often argued. Through the performance process itself, what is normally sealed up, inaccessible to everyday observation and reasoning, in the depths of sociocultural life, is drawn forth […]"[142].

Se Handelman comprende il fenomeno festa nella più ampia categoria di "evento pubblico", Turner lo riconduce a quella di "performance". Entrambe le posizioni possono ritenersi giustificate ed euristicamente feconde. La storia sociale e la storia cultu-

coesione e partecipazione popolare, si sarebbe dissolta nella palude omologante dei valori borghesi (Jesi 1977b). V. Valeri, pur cogliendo degli importanti aspetti processuali relativi alla percezione del tempo (e del tempo festivo in particolare) nel passaggio tra società ancora in parte legate a vecchie usanze e modi di produzione pre-industriali e la realtà della piena modernità, affermava che, in tale passaggio, "il tempo sociale, da predominantemente ciclico e reversibile diventa predominantemente irreversibile e matematizzato. I ginevrini orologi da polso sono le nostre feste" (Valeri, 1979: 94); posizione suggestiva, questa, ma di fatto smentita dall'attuale grande "vitalità" dei fenomeni festivi.

[139] Cfr. Burke 2008: 108 e *passim*. Più esaustivi compendi bibliografici sulla storiografia della festa in Humphrey 2001 e, soprattutto, in Mänd 2005.

[140] Handelman 1990: 14.

[141] Ivi: 9.

[142] Turner 1982: 13.

rale hanno presto accolto questa valutazione dei fenomeni festivi. Recentemente Thomas Pettitt ha scritto che "social history has learnt to appreciate festival as a valuable window on society and its structures"[143]. In particolare, l'idea che la festa sia stata un momento sociale di primaria importanza per le comunità europee pre-industriali, con ovvie tracce di tale rilevanza anche nei tessuti sociali contemporanei – specie in aree non urbane – è stata precocemente condivisa da diversi studiosi di diversa estrazione scientifica[144]. Uno di questi, R. Caillois, è arrivato ad affermare che gli uomini e le donne delle società europee "tradizionali" (come scrive lui) "[vivaient] dans le souvenir d'une fête et dans l'attente d'une autre"[145].

Ho presentato altrove una breve storia degli studi sulla festa e a essa rimando per tutto ciò che concerne le più datate concezioni e discussioni sulla festa e i suoi usi negli studi storici e antropologici[146]. In questa sede, invece, introduco le problematiche interpellate dallo studio storico-antropologico ed etnografico della festa a partire dalle più interessanti suggestioni metodologiche reperibili nella letteratura specialistica. Questa ricerca, in effetti, si vuole tanto orientata dalle più recenti indicazioni e discussioni sull'argomento quanto volenterosa, come nel caso delle nozioni operative di tradizione e rito, di riprendere o addirittura rivalutare, quando ciò sia giustificabile concettualmente, le teorie, i metodi e le conclusioni meno recenti. Dapprima, però, sarà d'uopo delineare i contorni del nostro oggetto di discussione.

[143] Pettitt 2005: XXI. Simili considerazioni sono state espresse da un altro medievista, C. Humphrey (Humphrey 2001: 2), e da P. Burke (Burke 2008: 108).

[144] Bravo 2002: 25, Burke 1978: 35 e 178-20, Eliade 1969: 65-110 e *passim*, Grimaldi 2002: *passim*, Valeri 1979.

[145] Caillois 1963: 125.

[146] Cfr. Testa 2014a. Tale storia degli studi non è certamente esaustiva, ma ha probabilmente il pregio di essere breve, ragionata e critica. D'altronde una storiografia critica *ed* esaustiva sulla festa non è ancora stata scritta. Esistono però degli studi in cui è possibile reperire elementi storiografici utili: Apolito 1993, Handelman 1990: 3-21, Isambert 1982: 123-210, Valeri 1979. Più di recente, utili indicazioni sono in Faeta 2005d e in Palumbo 2009: 12-69.

"Festa" è una nozione costruita in modo comparativo e induttivo, a partire, cioè, dalla giustapposizione di diversi aspetti, tratti caratterizzanti e componenti di fenomeni comparabili principalmente sulla base di isomorfismi[147]. La consapevolezza del carattere artato di tale nozione, tuttavia, non è sempre stata presente allo spirito degli studiosi che l'hanno utilizzata operativamente o che addirittura l'hanno elevata a categoria autonoma: un uso reificato e astorico di tale nozione è infatti presente in gran parte della letteratura precedente agli anni '80 (e in alcuni casi anche oltre)[148]. Ad ogni modo, più che rivolgersi a una nozione reifi-

[147] "A general model or pattern is not a template of data; it is a theory requiring both *illustration* through *exemples* and *rectification* through the identification and comparison of variations. The concept 'beetle' only emerges through exemplification in particular weevils, fireflies […], scarabs, stag-beetles and junebugs" (Frankfurter 2010).

[148] Definizioni categoriche, fenomenologiche e reificate di festa (ma non per questo necessariamente o del tutto errate) si rintracciano sovente nella letteratura meno recente, specie in quella storico-religiosa: cfr. Brelich 1966: 50-52, Eliade 1969, Jesi 1977a e 1977b, Kerényi 1977, Massenzio 1998: 521. Per chiarirne le ragioni, bisognerà rievocare, per la quarta volta in poche pagine, F. Nietzsche. In effetti, nelle caratterizzazioni e valutazioni della festa, fino a tutta la prima metà del '900, è stata profondamente pervasiva la speculazione filosofica di Nietzsche su Dioniso (Nietzsche 2007 [1872]). Dioniso è considerato generalmente – quasi "comunemente", si potrebbe affermare – il "dio della festa", il dio dell'estasi e della follia ritualizzata, una rappresentazione teologica delle manifestazioni notturne, violente, orgiastiche, libertarie della vita ("l'immagine archetipica [*Urbild*] della vita indistruttibile", come lo ha definito Kerényi [1976]). Agli antipodi di questa concezione nietzschiana fortemente polarizzata, ci sarebbe Apollo, rappresentante appunto il polo opposto dell'esperienza umana: simbolo di ordine (e del tempo ordinario) questo, simbolo di disordine (e quindi del tempo non-ordinario, come quello della festa, appunto) il primo. Per Nietzsche i due dèi greci trascenderebbero la loro declinazione storica e contestuale e rappresenterebbero invece altrettante categorie dello spirito. È virtualmente impossibile valutare accuratamente la presenza persistente, radicata e più o meno conscia di questa concezione di matrice nietzschiana del dionisismo nelle interpretazioni della festa come nozione o di feste particolari, né è questo il luogo per approfondire questa tematica che riguarda meno l'antropologia che la storia delle idee. Diverse osservazioni utili ai fini di tale storia si trovano in Pisi 2003 e in Testa 2013b.

cante e fenomenologica della festa, che si porrebbe al di là di un giudizio basato sul ricorso critico a dati storici ed etnografici, sarà forse più utile indicare, ricorrendo comunque alla comparazione (né sarebbe possibile sfuggire a questo ricorso), quali sono le proprietà e caratteristiche che concorrono alla definizione di ciò che, tanto nel senso comune che nella letteratura scientifica, si usa definire con l'espressione "festa"[149]. In primis, per meglio collegare questa parte dell'introduzione con quella precedente riguardante il rito, è necessario chiarire i rapporti tra la dimensione rituale della festa e la dimensione festiva del rito. Questa digressione potrebbe cominciare con la seguente constatazione: c'è sempre una dimensione rituale negli eventi festivi, mentre non sempre è riscontrabile una dimensione festiva nei riti.

Vittorio Lanternari, nel suo migliore studio dedicato alla problematica antropologica della festa, ha scritto: "se ci chiediamo quale sia la struttura *antropologica* della festa, o meglio della festività in qualunque sua manifestazione, potremo condensarla in questi quattro elementi: il valore della *socialità*, l'*atmosfera della partecipazione*, la *dimensione del rito*, il *simbolismo dell'antiquo-*

V. Lanternari, pur solitamente distante dall'irrazionalismo che si riscontra nelle letture fenomenologiche e archetipiche, è arrivato a sostenere che "la festa può essere considerata – in un'ampia prospettiva antropologica e storica – come una categoria fenomenologica autonoma della cultura" (Lanternari 1997b [1985]: 259).

[149] Un tentativo di sistematizzazione terminologica utile a distinguere tra diverse tipologie di fenomeni festivi e quindi a disarticolare, almeno parzialmente, l'oggetto fenomenologico monolitico "festa", è stato intrapreso da Lello Mazzacane nel suo libro *Struttura di festa*. Come François-André Isambert, Mazzacane aveva infatti intuito che "una metafisica della festa sembra aver serpeggiato dentro le categorie interpretative della ricerca antropologica" (Mazzacane 1985: 9; tale affermazione si riferiva probabilmente al tipo di lettura del fenomeno festivo di cui si è discusso nella nota precedente). Mazzacane distingue tra diverse manifestazioni festive: festa, festività, ricorrenza festiva, istituto festivo, festeggiamento, festosità. Queste distinzioni, seppur talvolta convincentemente argomentate, risultano nondimeno artificiose e comunque di utilizzo non immediato, e infatti le proposte di Mazzacane non hanno di fatto avuto seguito negli studi sulla festa.

tidiano [corsivi dell'autore]"[150]. A partire da questa suggestione, che l'autore definisce strutturale ma che a me pare piuttosto componenziale, penso sia possibile sviluppare un modello della festa al fine di delineare con maggiore accuratezza i fenomeni che possono esser compresi sotto l'ombrello teorico-terminologico del "festivo". Si potrebbe prendere le mosse dalla domanda: cosa associa fenomeni così distanti nel tempo e nello spazio come l'Akitu babilonese, il carnevale medievale di Norimberga, il potlatch amerindiano e la festa del Primo Maggio? Se da un lato è impossibile comparare questi casi storici direttamente o cercare di rintracciarvi un comune denominatore o una comune essenza caratterizzante, dall'altra è possibile giustapporre questi fenomeni sulla base di similitudini formali, aspetti funzionali comuni e tendenze culturali analogiche, caratteristiche che, una volta individuate, permettono di formare, per induzione, una categoria operativa. Lo scopo di questa comparazione è lungi dall'essere l'essenzializzazione della categoria di festa sulla base di presunti aspetti meta-storici, archetipici o universalistici. Al contrario, esso è da ricercarsi nella necessità di dare più solide basi teoriche a categorie operative (festa, festività) che altrimenti verrebbero comunque utilizzate e discusse – come di fatto vengono utilizzate e discusse – indipendentemente dalla loro fondatezza teorica[151].

[150] Lanternari 1981: 136.

[151] Qui preciso che, oltre ad aver tenuto conto delle numerose esortazioni all'accortezza e alla prudenza metodologica nell'uso della comparazione che si rintracciano sovente negli studiosi di religioni comparate e negli storici-antropologi (la bibliografia al riguardo è molto vasta ed è stata già discussa dallo scrivente in Testa 2010c e 2012c; cfr. almeno Brelich 1976a, 1977, Detienne 2010, Sabbatucci 1981, 1986, 1991), ho ragionato e realizzato questa mia comparazione seguendo un procedimento che Victoria Bonnell ha definito "analitico", cioè non deduttivo ma critico, non traendo e selezionando gli elementi da sottoporre a comparazione a partire da un modello teorico predefinito, ma giustapponendoli sulla base di evidenti analogie, "in order to discerne regularities that might provide explanatory generalizations" (Bonnell 1980: 165). Per le più recenti discussioni generali sui problemi legati alla comparazione nelle discipline storiche e antropologiche, cfr. Calame, Burger 2006 e

Le similitudini e le tendenze comparativamente individuabili che caratterizzano il festivo e che possono essere estrapolate dalla documentazione storica ed etnologica e dall'osservazione etnografica possono essere classificate in questo modo (l'ordine non è rilevante):

– La dimensione pubblica:
  Sebbene il senso del termine "pubblico" andrebbe contestualizzato, ai fini di quest'analisi è sufficiente affermare che con questo termine intendo indicare una dimensione di partecipazione collettiva che porti al coinvolgimento, nello spazio/tempo dell'evento festivo, di un significativo numero di persone ("significativo" relativamente agli ordini di grandezza e alle categorie di un dato gruppo umano) e quindi alla costruzione di un evento socialmente rilevante ed emicamente percepito come tale.
– La dimensione rituale:
  Gli eventi festivi sono caratterizzati da performances rituali o pseudo-rituali (cioè da azioni molto formalizzate) solitamente condotte/attuate da individui preposti all'uopo per ragioni di gerarchia sociale o di tradizione. La dimensione calendariale, molto rilevante ai fini di una caratterizzazione del festivo, è ovviamente legata a quella rituale nella misura in cui la prima è sostenuta dagli stessi tratti di reiterazione, tradizione e gerarchia della seconda. Come già detto, oltretutto, esiste sempre una componente rituale negli eventi festivi, mentre non tutti i riti sono caratterizzati da una dimensione festiva. Anche la manipolazione, più o meno rituale, di determinati oggetti culturalmente rilevanti (maschere, oggetti sacri, bandiere, simboli politici, etc.) durante eventi festivi può essere ricondotta a questa tendenza.
– L'atmosfera festiva:
  Questo aspetto è relativo alle reazioni e disposizioni psicologiche osservabili durante l'assembramento di un numero

Calame, Lincoln 2012; per una sottile problematizzazione degli aspetti teorici ed epistemologici interpellati dall'uso e dalla riflessione su categorie e nozioni comparative nella pratica interpretativa antropologica, cfr. Calame 2002.

(socialmente e contestualmente) rilevante di persone. Questo aspetto è oggetto di curiosità intellettuale da tempi insospettabili[152]. La più o meno cosciente percezione dell'"alterità" (o della diversa "qualità") del tempo e degli spazi festivi è influenzata profondamente da questo aspetto psicologico.

– Il comportamento festivo:
  Ancora più determinante nella percezione/costruzione della non-ordinarietà del momento festivo è l'aspetto comportamentale, che ne è insieme causa e conseguenza. Il comportamento festivo si costruisce sulla base della differenza, di solito di natura oppositiva, con quello ordinario, sia esso caratterizzato da atteggiamenti disordinati, indisciplinati, liberatori o al contrario da atteggiamenti ordinati, disciplinati, formalizzati[153]. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, è il primo tipo

[152] Rousseau 2003 (1758), Le Bon 1988 (1895), Freud 1975 (1922).

[153] L'aspetto comportamentale è stato diffusamente discusso sia da storici delle religioni (Brelich 1966: 50-52, Eliade 1969: 65-110, Massenzio 1998: *passim*, Sabbatucci 1988: *passim*) che da antropologi (Apolito 1993, Gallini 1971, Lanternari 1981, Solinas 1981). La non-ordinarietà strutturale del tempo e dei comportamenti festivi è un elemento che è stato precocemente percepito negli studi sulla festa, e che non è stato mai messo in discussione, tanto da figurare come tratto essenziale anche nei più recenti studi: "a festival can be described as a time, situation, and activity that in its essence differs from everyday life and its routine" (Mänd 2005: 1). Questa peculiarità può essere considerata come una conseguenza della natura intrinsecamente rituale del fenomeno festivo (si è già discusso di questa caratteristica relativamente al rito e ai fenomeni rituali). La relazione funzionale – e basata per l'appunto sul principio di non-ordinarietà – tra rito e festa è stata convincentemente espressa da A. Brelich: "la differenza più manifesta tra i riti festivi e la festa stessa è che la durata dei primi non coincide con la durata della seconda: i riti che si celebrano in una festa possono occupare solo una parte della giornata, mentre l'intera giornata è considerata festiva. Questa indipendenza della durata della festa dal tempo occorrente per celebrare i riti mostra che la peculiarità della festa va cercata precisamente nella sua posizione nel tempo. Ciò, del resto, è implicito nel rapporto di correlatività tra festa e tempo comune: festa è un giorno che non è comune, giorno comune è quello che non è festivo" (Brelich 1966: 50). La *vexata quaestio* dei modi e delle funzioni della trasgressione rituale o pseudo-rituale che si riscontra in alcune feste dipende in buona parte dalla più ampia problematica della natura extra-ordinaria dei

di non-ordinarietà a essere preponderante, con il suo corollario di atti esuberanti, eccessivi, grotteschi, esteriorizzazione dei sentimenti, divertimento e inversione delle norme sociali, spreco dei beni e altri atteggiamenti non-razionali e non-utilitaristici – componenti, queste, che ovviamente non coesistono necessariamente nello stesso evento.

– Alto tasso di codificazione culturale:
Diverse sfere della vita sociale (economica, religiosa, politica, sessuale, etc.) sono implicate nello spazio/tempo dell'evento festivo, il quale, in questi termini, può e deve a buon diritto esser considerato un "fatto sociale totale"[154]. Insieme alla dimensione della non-ordinarietà, questa totalità produce valore simbolico: gli studi su eventi festivi argomentano quasi sempre – se non sempre – che le poetiche e pratiche festive sono preminenti da un punto di vista sociale e simbolico, poiché veicolano e implementano valori, passioni, rappresentazioni pregne di significato e di rilevanza sociale[155].

Queste voci contribuiscono a formare un modello di "festa", la quale, pertanto – e qui riprendo, parafrasando, una riflessione di Umberto Eco – non va intesa come una categoria critica, ma come, per l'appunto, un modello teorico, sia pure elaborato sulla scorta di numerose analisi concrete, utilissimo per indicare, con

fenomeni rituali e festivi (il tema dell'inversione verrà introdotto più avanti ed esaustivamente sviluppato nella parte centrale della ricerca). Va inoltre ricordato che per alcuni studiosi l'aspetto emotivo-comportamentale sarebbe primario ai fini della creazione di un'"aria di festa" concepita come *condizione* e non effetto della pratica festiva: è l'ipotesi di P. Apolito, che, sulla scorta di alcune suggestioni batesoniane, parla appunto di "ethos festivo", meccanismo psicologico "preliminare" che organizzerebbe le azioni e le reazioni emozionali e partecipative durante il momento della festa (Apolito 1993: 73 e *passim*).

[154] Mauss 1950b.

[155] La bibliografia da cui ho tratto gli elementi finalizzati alla costruzione di questo modello è tanto quella discussa in queste pagine introduttive sulla festa quanto quella che invece si incontrerà nel corso dell'intera ricerca, più dettagliata e incentrata su casi specifici tanto storici che etnografici.

formula maneggevole, un oggetto di studi[156]. Così delineata – e quindi *confinata* – la tipologia di fenomeni all'interno della quale è compreso l'oggetto stesso di questa ricerca, sarà bene tornare alle principali considerazioni critiche su tale tipologia.

Si prenderanno ora in esame alcune proposte teoriche e metodologiche concernenti lo studio dei fenomeni festivi; in particolare, quelle di Don Handelman, Paolo Apolito, Francesco Faeta e Berardino Palumbo, mentre rimando ancora una volta il lettore alla parte storiografica e riflessiva del mio già citato saggio per una valutazione dei contributi storici, antropologici e storico-antropologici allo studio della festa precedenti alla fine degli anni '80[157].

Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events di D. Handelman[158] rappresenta a mio avviso un testo cruciale nella storia degli studi sulla festa, sebbene esso non sia così diffuso e discusso nella letteratura specialistica come meriterebbe. Anche per ovviare, seppur parzialmente, a questa mancanza, si darà qui un sunto dell'introduzione metodologica del libro.

Il metodo di Handelman si sviluppa tanto sulla base di una profonda assimilazione dei risultati interpretativi sul rito di M. Gluckman e V. Turner quanto dall'esperienza del "reflexive turn" degli anni '80. Il funzionalismo di E. Durkheim e l'antropologia interpretativa di C. Geertz sono pure manifestamente presenti nel pensiero di Handelman, il cui metodo potrebbe esser definito come una sorta di neo-funzionalismo interessato tanto alle meccaniche delle strutture sociali che alle forme di potere espresse o veicolate dagli "eventi pubblici" (si è già detto che egli comprende in questa macro-categoria molti tipi di riti pubblici, tra

[156] Eco 2004b: 19. Eco continua in questo modo: "dicendo 'modello' implichiamo già una linea di discorso e una decisione metodologica. Riprendendo una risposta di Lévi-Strauss a Gurvitch, diremo che non ci si riferisce a un modello se non nella misura in cui esso può essere manovrato: è un procedimento artigianale e operatorio. Si elabora un modello per indicare una *forma comune* [corsivo dell'autore] a diversi fenomeni" (ibid.).

[157] Testa 2014a.

[158] Handelman 1990.

cui le feste). L'approccio di Handelman non è rivolto allo studio delle performances rituali e festive in quanto tali ma piuttosto alla struttura ("meta-design", secondo la sua terminologia[159]) degli eventi in rapporto alla realtà socio-culturale in cui vengono in essere. Le questioni interpellate in uno studio siffatto sono le seguenti 1) che tipo di relazioni sussistono tra la struttura di un evento e l'ordine sociale di cui l'evento costituisce un prodotto? 2) in che termini può tale relazione essere spiegata? 3) è possibile costruire un paradigma teorico che indichi e spieghi i diversi tipi di interazione tra eventi pubblici e ordine sociale? Queste tre questioni sono a loro volta correlate a un quesito basilare: che *funzione* (scopo, ragion d'essere) ha un determinato tipo di evento pubblico all'interno di una data società? È opinione (condivisibile) di Handelman, infatti, che nessuno studio antropologico su questa tipologia di fenomeni sociali possa evitare siffatta domanda: "the 'functional' relationship lies at the epistemological core of any concepts of public events"[160], e ciò poiché gli eventi pubblici sono caratterizzati da una profonda dimensione di codificazione di valori, norme, credenze, pratiche. Tali codici sono quelli espressi e inscritti nel "meta-design", cioè la logica strutturale dell'evento. Questo "meta-design" si manifesterebbe in tre tipologie o macro-modelli, ciascuno rappresentativo di un tipo di relazione tra un dato evento, appunto da ricondurre a uno dei modelli, e l'ordine sociale. Nonostante il titolo del libro, il paradigma di Handelman è tripartito.

La prima tipologia è quella degli "eventi-che-modellano" ("events-that-model") la realtà sociale. Eventi ascrivibili a questa categoria permettono di intervenire e operare, attraverso i loro tramiti performativi, nella vita sociale di una comunità, al fine di modificarne degli aspetti. Questi eventi sono quindi caratterizzati da una dimensione trasformazionale che ha risvolti effettivi sulla realtà. Riti di passaggio o esorcismi pubblici possono esser con-

[159] Ivi: 7 e *passim*.
[160] Ivi: 12.

siderati "eventi-che-modellano", visto che entrambi drammatizzano *e* causano un cambiamento di stato in alcuni agenti sociali. Questi eventi sono inoltre caratterizzati da una relativa prevedibilità: le performances che vi sono iscritte non sono casuali ma causali, e il loro obiettivo è quello di portare a un cambiamento desiderato o comunque atteso: "an event-that-models must have predictive capabilities […], it contains futures in itself"[161] (Handelman 1990: 28). Alcuni conflitti sociali, come già Turner aveva intuito *ante litteram*, possono essere drammatizzati e messi in atto durante questo tipo di eventi.

"Eventi-che-presentano" ("events-that-present") sono eventi che riflettono l'ordine sociale o alcuni aspetti della realtà sociale cui essi sono funzionali, offrendone una rappresentazione standardizzata, formalizzata e pre-determinata: "the event of presentation holds up a mirror to social order"[162]. Conflitti o trasformazioni non sono intrapresi da o durante questo tipo di eventi: ci si aspetta che essi mostrino, giustifichino o addirittura glorifichino l'ordine – e spesso la gerarchia – sociale così com'è, e la loro funzione è sostanzialmente quella di legittimare e rafforzare lo *status quo*. Per questo motivo, gli eventi-che-presentano sono caratteristici di contesti in cui esiste un forte controllo delle manifestazioni pubbliche per il tramite della burocrazia, di gerarchie politiche e/o di classi/individui potenti.

Il terzo tipo, gli "eventi-che-rappresentano" ("events-that-represent") sono funzionali a diversi scopi: "if events-that-present are axiomatic icons of versions of social realities, then events that re-present do work of comparison and contrast in relation to social realities"[163]. L'ideal-tipo di questa modello è intuitivamente il carnevale, e infatti Handelman sceglie il carnevale medievale di Norimberga per esemplificarlo. Il carnevale o altri eventi che prevedano l'uso di mascheramenti, grandi banchetti, balli sfrenati e altre pratiche eccessive sono particolarmente rappresentativi

[161] Ivi: 28.
[162] Ivi: 48.
[163] Ivi: 49.

poiché essi offrono una versione insieme distorta e ideale, spesso negativa, della società o di alcuni aspetti della società. Gli eventi-che-rappresentano mostrano come la società dovrebbe o non dovrebbe (o potrebbe o non potrebbe) essere, e in questo senso si differenziano molto dagli eventi-che presentano, che mostrano invece come la società è (e come *deve* essere).

Risulta abbastanza evidente come questi macro-modelli di eventi possano essere ricondotti funzionalmente a rispettivi macro-modelli di società: "events of presentation seem associated especially with modern, bureaucratic states; events of modelling with tribal and traditional people; while events of-representation tend to an association with traditional, hierarchical societies"[164].

Handelman non considera questo paradigma tripartito alla stregua di una teoria grazie alla quale, per deduzione, si possa concludere qualcosa su un dato evento pubblico. Al contrario, egli afferma di aver sviluppato la sua proposta interpretativa durante un lungo periodo, lavorando per induzione, cioè dando forma ai diversi modelli man mano che incontrava e comparava casi tratti dalla letteratura storica e antropologica[165]. Né si dovrebbero considerare questi modelli come concreti esempi di tipologie di eventi: "these typological aids are meta-designs of public events, not the events themselves"[166]. Handelman è estremamente critico con la sua stessa proposta e spesso, nella lunga introduzione teorica al suo libro, anticipa potenziali obiezioni. È anzi egli stesso a mettere in evidenza certe debolezze del suo sistema, raccomandando di considerarlo solo uno strumento d'analisi non affatto conclusivo per la problematica antropologica degli eventi pubblici[167].

[164] Ivi: 77.
[165] Ivi: 23.
[166] Ibid.
[167] Ivi: 58-62. A mia conoscenza, l'unico studioso italiano ad aver applicato il paradigma di Handelman a un caso etnografico (italiano) è B. Palumbo: Palumbo 2006a: 303-306 e Palumbo 2009: 433, nota n. 11. Stranamente, però, in entrambe le sue menzioni e discussioni al metodo di Handelman,

Credo che il principale merito del paradigma di Handelman sia quello di esser facilmente utilizzabile per meglio comprendere tanto casi storici che etnografici. È molto significativa, al riguardo, la scelta di utilizzare entrambi i tipi di casi ai fini di una generale antropologia degli eventi pubblici. Handelman opta per un approccio veramente e nobilmente orientato verso una proficua sinergia euristica tra storia ed etnografia. La sua teoresi neofunzionalista ha d'altronde anche un altro merito: essa può essere facilmente applicata a casi anche estremamente differenti tra loro. Inoltre, essa mostra quanto "classiche" opposizioni, come quelle tra norma e trasgressione, tempo ordinario e tempo straordinario, sacro e profano, etc., possano ancora essere utilizzate con profitto, a patto di farne un uso critico.

Più o meno nello stesso periodo in cui Handelman dava alle stampe il suo contributo per un'antropologia storica e comparativa degli eventi pubblici, P. Apolito teorizzava a partire da alcune riflessioni fondanti la moderna scienza antropologica dei fenomeni festivi nel suo *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*[168]. Ad Apolito va il merito storiografico di aver ripreso una discussione che in Italia era ferma alle interessanti e meritevoli, quantunque già all'epoca non sempre o non più pienamente convincenti, conclusioni dei demologi e studiosi di cultura popolare italiani[169]. Apolito prende le mosse da una preliminare valutazione della psicologia del "comportamento festivo" in termini non-irrazionali, per poi analizzare diversi paradigmi sulla festa come categoria operativa, domandandosi, inoltre, in che misura la nozione olistica di "festa" sia utile a identificare

Palumbo presenta solo due dei tre modelli interattivi sviluppati in *Models and Mirrors*. Nella letteratura straniera, invece, diverse sono state le reazioni alla teoria e alla pratica interpretativa di Handelman: nella lunga prefazione alla seconda edizione del suo libro, è egli stesso a replicare ad alcune recensioni critiche, approfondendo alcuni aspetti teorici implicati nell'applicazione del suo paradigma tripartito (Handelman 1999).

[168] Apolito 1993.

[169] Cfr. di Nola 1976, Gallini 1971, Lanternari 1981 e 1997a (1985), Mazzacane 1985, Padiglione 1979, Solinas 1981.

fenomeni sociali cangianti, multiformi e refrattari a ogni categorizzazione come quelli che caratterizzano la contemporaneità. Identificazione e descrivibilità del fenomeno festivo sono infatti condizioni basilari dell'indagine etnografica, ma allo stesso tempo non possono non essere messe criticamente in questione, afferma Apolito. In questo interessante saggio sono inoltre individuate e discusse approfonditamente diverse tensioni teoriche relative a osservazioni critiche di E. Durkheim, V. Turner ed alcuni loro epigoni, discussione che qui non è necessario introdurre. Diversi esempi di etnografia di fenomeni festivi sono infine presentati e problematizzati nell'ultima parte del saggio[170].

È però solo con la prima decade del nuovo millennio che una radicale svolta metodologica interviene a ridefinire l'orizzonte degli studi sulla festa, in Italia: mi riferisco agli scritti di B. Palumbo e F. Faeta.

Nella sua monografia sulle poetiche e politiche del patrimonio culturale nella Sicilia orientale, Palumbo ebbe a manifestare un certo disagio nei confronti della maniera usuale con cui, specie in Italia, si interpretavano i fenomeni festivi[171]. Si tratta non di un libro

[170] Diverse questioni specifiche relative al – o contenute nel – saggio di Apolito verranno discusse nelle pagine relative alla mia indagine etnografica. Apolito 1993 (così come Ariño 1997) è utile anche come introduzione ad alcuni poco conosciuti e poco citati studi spagnoli sulla festa.

[171] Palumbo 2006a (2003). Va però ricordato che tra il saggio di Apolito del 1993 e la prima edizione del libro di Palumbo era apparsa anche un'importante raccolta di saggi dal titolo *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità* (Ariño, Lombardi Satriani 1997), raccolta che però non portava nessun elemento realmente innovativo al laboratorio di ricerca sui fenomeni festivi contemporanei. Questa miscellanea raccoglieva, piuttosto, saggi già editi intorno alla problematica delle trasformazioni della festa "tradizionale" all'interno della lunga parentesi temporale costituita dagli ultimi decenni del millennio (in particolare, nella raccolta molto interessanti sono gli articoli Ariño 1997 e Artoni 1997). Quello della "festa tra tradizione e modernità" è un tema maggiore, affrontato con discontinui risultati in diversi altri saggi pubblicati più o meno negli stessi anni: cfr. Apolito 1993, Bertolotti 1991, Bindi 2009, Boissevain 1992, Bravo 1984 e 2005a, Padiglione 1979, Valeri 1979. La mia ricerca trova in questa temperie di studi un importantissimo riferimento intellettuale.

sulla teoria della pratica etnografica, come quello di Apolito, bensì di una vasta etnografia in cui l'autore, trovandosi di fronte al problema della descrizione e interpretazione di fenomeni come la festa e l'invenzione delle tradizioni, in Sicilia, descriveva criticamente le difficoltà incontrate a reperire, nella letteratura italiana, strumenti metodologici aggiornati e utili a comprenderne le dinamiche. La sua etnografia si poneva pertanto come consapevole e propositivo esempio di approccio alternativo allo studio della festa.

Nello stesso periodo, F. Faeta, in uno scritto esplicitamente dedicato alla problematica della festa[172], indirizzava la sua critica a due elementi basilari delle indagini culturali italiane sulla festa: a) la tradizione di studi demologici; 2) le osservazioni di Furio Jesi pubblicate nel volume, curato dallo stesso Jesi, *La festa*. *Antropologia etnologia folklore*[173], un volume che in Italia ha conosciuto un certo successo. In rapporto al primo punto, Faeta dimostrava come gli studi italiani sulla festa avessero sin dai loro albori ignorato quasi del tutto la letteratura straniera sull'argomento. La ragione principale di questo disinteresse andava ricercata, per Faeta, in un diffuso culturalismo, soprattutto nella sua versione "ruralista", che Faeta tratteggiava nei termini di una tendenza allo studio di realtà sociali marginali e non-urbane reificate sulla base di una romantica nostalgia per un mondo rurale, puro nella sua tradizionalità e genuinità, e pregno di spontanei, profondi significati culturali[174]. Per Faeta, tale concezione, unita a una evidente e radicata predilezione per le realtà locali e "domestiche", aveva con il tempo portato alla creazione di un profondo iato teorico e metodologico tra la riflessione italiana sulla festa e quella straniera. Per quanto riguarda la reazione a Jesi, bisogna innanzitutto precisare che per Jesi la festa era un oggetto d'indagine sostanzialmente inapprocciabile nella misura in cui l'esperienza di vita delle "comunità tradizionali", per le quali la festa era il momento di vitalità socio-culturale per eccellenza, era talmente diversa e peculiare da essere, per osservatori

[172] Faeta 2005d (2003).
[173] Jesi 1977a.
[174] Faeta 2005d: 152-155 (sulla stessa problematica, cfr. Istenič 2012).

esterni, sostanzialmente intraducibile. In particolare, antropologi e storici, in quanto prodotti di una cultura specificamente non-tradizionale poiché borghese e progressista – cioè, per Jesi, opposta alle "immobili" società tradizionali – non potevano ambire ad acquisire alcuna conoscenza esatta del fenomeno festivo proprio *in quanto* fenomeno previlegiato del mondo tradizionale[175]. E il mondo tradizionale, insieme alla festa suo tratto precipuo, stava scomparendo. Donde l'"inconoscibilità" cui si riferisce, per contrasto e polemicamente, F. Faeta, il cui saggio di cui è qui questione s'intitola, per l'appunto, "Un oggetto conoscibile. La festa religiosa in aree dell'Europa meridionale contemporanea"[176]. La posizione espressa in questo studio è che la festa, così come qualsiasi altro aspetto della vita sociale di una data comunità, non è un oggetto al di là delle possibilità di comprensione dello studioso/osservatore: essa è, al contrario, un oggetto che può e deve esser compreso attraverso una pratica etnografica critica, riflessiva e teoricamente ben informata. In particolare, Faeta auspica apertamente un'indagine orientata verso la messa in evidenza 1) delle concrete pratiche sociali intraprese e vissute durante l'evento festivo; 2) della dimensione del potere e delle interazioni tra comunità, stato, cerimonie festive; entrambi aspetti, questi, fino ad allora negletti nella tradizionale letteratura nazionale sulla festa e che Faeta propone di rivalutare (o meglio di scoprire) per una più profonda comprensione dei fenomeni festivi indagati nel fare "antropologia domestica"[177].

La discussione sul *gap* metodologico e teorico che si riscontra tra la letteratura antropologica italiana e straniera sui fenomeni festivi è stata di recente riproposta dallo stesso Palumbo in ter-

[175] I saggi in cui sono espresse queste conclusioni sono Jesi 1977b e 1977c. Tali conclusioni hanno costituito per anni un fermo punto di riferimento per coloro che, in Italia, intraprendevano lo studio dei fenomeni festivi.

[176] In realtà, alcune osservazioni critiche sulle ipotesi di Jesi sulla festa si rintracciano già in Apolito 1993: 25-29.

[177] Faeta è tornato recentemente e criticamente sulla questione della "domesticità", cioè sulla tendenza degli antropologi italiani a studiare cose italiane e sulle relative conseguenze teoriche e metodologiche: cfr. Faeta 2011b.

mini più radicali del primo episodio critico, di cui si è discusso poc'anzi. Nell'introduzione al suo libro *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*"[178], Palumbo evidenzia anch'egli, al seguito di Faeta, l'influenza del culturalismo, del ruralismo e del gusto per l'arcaismo e per il primitivismo tipici dell'antropologia italiana del Novecento, ma egli propone anche una storia di queste tendenze intellettuali, sostenendo che esse siano state così persistenti poiché radicate in correnti di ricerca molto influenti nel panorama accademico italiano come la "storia delle tradizioni popolari" e "la storia delle religioni". Per Palumbo, l'interesse quasi esclusivo per i "survivals", i riti e altri argomenti religiosi o storico-religiosi concernenti la cultura festiva italiana sarebbero il risultato della presenza e dell'impatto intellettuale di quelle due correnti, la cui profonda influenza, in ultima analisi, rappresenterebbe per l'antropologo italiano la ragione primaria dell'arretratezza metodologica di cui soffrirebbero l'antropologia italiana (in generale) e gli studi italiani sulle feste (nello specifico). In conclusione alla sua disamina critica, Palumbo suggerisce di abbandonare senza ulteriori esitazioni queste metodologie di studio, a suo avviso del tutto obsolete, e di orientarsi verso una prospettiva etnografica intensiva e attenta alle dimensioni dell'*agency*, del potere, del corpo, della costruzione del sé: in breve, di tutti quegli aspetti che egli reputa più rilevanti ai fini di un discorso antropologico aggiornato e in grado di dialogare con le più recenti prospettive estere.

Ciò che è importante ritenere delle considerazioni di Faeta e Palumbo è l'invito a reintegrare gli spazi, i tempi, le modalità delle feste contemporanee all'interno di un quanto più ampio e aggiornato approccio etnografico, che si rivolga soprattutto alle letterature non-italiane e che sia attento non solo agli elementi simbolici, rituali e storici caratterizzanti i fenomeni festivi, ma anche – o piuttosto soprattutto, se non soltanto, nel caso di Palumbo – ai processi legati alle concrete dinamiche dell'*agency* e

[178] Palumbo 2009 (in particolare le pp. 31-62).

della costruzione delle identità sia individuali (i "sé") che collettive (le "comunità") e alla dimensione del potere, quindi alle strategie politiche, alle rivendicazioni sociali, alla negoziazioni ai fini dell'ottenimento o della conservazione di particolari capitali simbolici o materiali.

Penso che le critiche avanzate da F. Faeta e, in maniera più risoluta, da B. Palumbo, siano ben poste e in larga parte convincenti, sebbene io ritenga, come ho già diverse volte precisato nelle pagine di questa introduzione, che la problematica del potere sia soltanto *una* tra le problematiche interpellabili nello studio antropologico o storico-antropologico della festa. È dunque attorno ai recenti perni teorici e metodologici di Faeta e Palumbo (e a quelli, meno recenti, di Isambert, Handelman e Apolito) che si è andata sviluppando la mia ridefinizione della problematica antropologica della festa, successivamente esposta in forma compiuta nell'articolo "Rethinking the Festival: Power and Politics"[179]. In questo studio, ho proposto delle indicazioni metodologiche precise per orientarsi nell'ormai vasto campo degli studi sul potere e sulle dimensioni legate al potere in ambito antropologico e storico-antropologico[180]. Ho infatti individuato nei paradigmi e nelle

[179] Testa 2014a.

[180] Riflessioni sul potere, sulle relazioni di potere e sulla natura e il funzionamento di queste relazioni si reperiscono ormai in gran parte della letteratura storica e antropologica. Non è sempre stato così: una vera e propria riscoperta o rivalutazione di questi argomenti è avvenuta a partire dagli anni '70, principalmente a partire dalla teoresi di Foucault, presto mutuata in tutto o in parte da correnti di ricerca le più disparate, e quelle post-moderne in particolare. Qui menziono gli autori e le opere che hanno approcciato la problematica del potere in modo penetrante e fruttuoso e nei confronti dei quali sento di esser particolarmente debitore intellettualmente: Bourdieu 1986 e 2009, Foucault 1975 e 1977, Gramsci 1991 e 2007, Harris 1997 e 2000, Harvey 1990 e 2005, Herzfeld 1992 e 2003, Hobsbawm 2011, Marx 1993, Marx 2005, Nietzsche 1995, Weber 1978, Wolf 2001a. Il pensiero di Marx e dei pensatori che si rifanno al suo magistero costituisce, è evidente, un riferimento numericamente soverchiante. Ciò è dovuto a una personale valutazione della qualità e influenza di Marx e di alcuni studiosi marxisti nel dibattito sul potere e sui rapporti di potere. Per una definizione operativa di "potere" – un concetto multiforme,

teorie di alcuni tra gli autori citati nella precedente nota degli spunti metodologicamente traducibili a partire dai quali riconcepire, e intraprendere, uno studio dei fenomeni festivi orientato verso la messa in evidenza e la comprensione delle relazioni di potere. Tali teorie/paradigmi e tali autori sono: la teoria dell'egemonia culturale di Antonio Gramsci, la teoria dei capitali di Pierre Bourdieu e il paradigma analitico della "micro-fisica del potere" di Michel Foucault[181]. Prima di discutere come poter mettere a frutto le importanti proposte di questi studiosi nell'interpretazione di esempi di festa etnografici o storici, è però necessario riprendere il discorso sulla festa come oggetto di scienza e conoscenza, e di illuminarne alcuni aspetti la cui valutazione risulterà utile tanto in termini generali che per il caso specifico costituito dall'oggetto di questa ricerca.

Per quale ragione le feste dovrebbero esser ritenute occasioni particolari, addirittura privilegiate, per indagare i rapporti di potere? Si è già discusso, all'inizio di questa sezione, quanto la festa, intesa alla maniera di una modalità socio-culturale interattiva, relazionale, rituale e simbolica specifica, sia ormai riconosciuta come un fenomeno di grande interesse antropologico, espediente e occasione precipua ai fini di quella "socialization of space and time" di cui parla, in relazione al mondo globalizzato e post-industriale, Appadurai[182]. Ora, ci si chiederà di nuovo, perché proprio il potere? Poiché l'esperienza del tempo e dello spazio, in quanto socialmente costruita, è sempre legata al potere. Jacques Le Goff ha giustamente sostenuto che "solo i detentori carismatici del po-

polisemico e apparentemente rifuggente da qualsiasi tentativo classificatorio e definitorio –, definizione costruita dal sottoscritto a partire dal pensiero di questi autori, cfr. Testa 2014a: 58-61.

[181] Egemonia culturale: Gramsci 2007: *passim* (si veda, in particolare, la voce "Egemonia" negli indici analitici dell'opera [Gramsci 2007: 3191-3192]; una buona riduzione teorica della nozione gramsciana a strumento interpretativo è in Strinati 1995: 166); la nozione è stata recentemente riletta e utilizzata nell'antropologia americana (Crehan 2002). I capitali di Bourdieu: Bourdieu 1986 e 2009. La "microfisica del potere": Foucault 1977 e Bielskis 2009.

[182] Appadurai 2001f: 233.

tere sono padroni del calendario: re, preti, rivoluzionari"[183]. Non è un caso, in questa prospettiva, che le riforme del calendario siano state sempre oggetto di resistenza o di aperto rifiuto da parte delle classi subalterne, nell'Europa pre-industriale[184]: le feste dipendevano, come in larga parte dipendono tuttora, dal calendario, e, se da un lato le classi egemoniche (i "detentori del potere" di Le Goff) manipolavano più o meno liberamente i calendari in accordo a interessi o necessità circostanziali, al contrario per le classi popolari e subalterne il calendario, e le feste che ne costituivano, per loro, la più importante emanazione, rappresentavano un riferimento culturale fondamentale[185], oltreché, spesso, sacro poiché legato ai cicli del "tempo della chiesa"[186]. Con il graduale passaggio da un mondo pre-industriale a uno industriale e relativamente più secolarizzato, la dimensione calendariale delle feste è stata profondamente coinvolta, trasformandosi. Non andrei tanto lontano da affermare, come ha fatto Valeri, lo si è già letto, che oggi sono gli orologi da polso ad essere le nostre feste[187], ma è indubbio che le concezioni, le percezioni e le pratiche della festa sono cambiate radicalmente, in Europa, negli ultimi 200 anni circa (anche se con discontinuità e variazioni anche molto rilevanti a seconda dei contesti storici e ambientali). In particolare, alcuni di questi cambiamenti hanno coinvolto anche le forme e le funzioni degli eventi festivi: per non fare che un esempio evidente e facilmente appurabile, le abitudini del "clubbing", della

[183] Le Goff 1979: 501. Le Goff si riferisce, con ogni probabilità, alle tre più importanti "rivoluzioni" calendariali d'Europa: la riforma imposta da Giulio Cesare alla romanità, la riforma di papa Gregorio XIII imposta alla cristianità e quella del "calendario repubblicano" imposta durante la Rivoluzione francese ai Francesi.

[184] Per alcuni episodi di resistenza alle riforme calendariali imposte dall'alto o di calendarizzazione popolare "alternativa", cfr. Grimaldi 2002: 30-34, Le Goff 1979: 516 e 526, Le Roy Ladurie 1979: 337, Testa 2013a: 120.

[185] Burke 1978: 178-220 e *passim*; Grimaldi 2002, Eliade 1969: 65-110, Valeri 1979.

[186] Le Goff 2000d.

[187] Valeri 1979: 94.

frequentazione di discoteche o altre forme di intrattenimento che in qualche modo costituiscono in modo evidente, come le feste, una rottura con il normale corso della quotidianità possono essere lette alla stregua di nuove "tradizioni festive"[188].

Queste trasformazioni della festa sono state chiaramente influenzate in grande misura dal prodotto forse più macroscopico dell'era industriale e della modernità: gli stati-nazione. La dimensione del potere delle feste nel mondo moderno non può essere abbordata senza prendere in debita considerazione le questioni del nazionalismo e delle strategie politiche degli stati-nazione. In effetti, quasi tutti i tipi di feste e praticamente tutti i generi di eventi pubblici sono oggi posti sotto il diretto o indiretto controllo della principale emanazione del potere nazionale: la burocrazia (sebbene a mio avviso sia ancora lungi dall'esser chiaro se la burocrazia, novello Leviatano, sia uno strumento delle stati nazioni e non viceversa…). La recente consapevolezza antropologica della tendenza burocratica a osservare, infiltrare e, se possibile, controllare ogni aspetto della vita sociale, non può esser sottostimata nella prospettiva di un'indagine su aspetti collettivi della vita sociale occidentale[189].

[188] In un articolo di taglio etnografico (Testa 2011a) ho cercato di dimostrare come anche questi fenomeni (relativi principalmente alle classi giovanili) di rottura del quotidiano possano esser letti ricorrendo ad alcune delle classiche chiavi di lettura utilizzate per interpretare le feste. Nel mio articolo mi riferisco in particolare a una di queste: quella della "valvola di sfogo" (Burke 1978; Humphrey 2001) o del "mondo alla rovescia" (Cocchiara 1963), che permette, a determinate condizioni, di render conto delle ragioni per cui alcune classi o gruppi di individui operano ciclicamente, in tempi e spazi sociali pre-determinati, una controllata e circoscritta "inversione" delle norme. La natura calendariale di tali fenomeni giovanili è d'altronde del tutto evidente: i divertimenti notturni in discoteca o pratiche consimili si concentrano quasi esclusivamente in momenti marginali, nel senso stretto del termine, del calendario: i week-end, le vigilie delle feste, gli anniversari.

[189] Riflessioni sul potere della burocrazia e sul suo ruolo rilevante (anzi fondante) nel modellamento dello stato moderno sono presenti già in Marx (Marx 2005) e, in modo ancora più analitico, in Weber (1978). Nella letteratura antropologica, un contributo fondamentale è stato dato da M. Herzfeld

Come si è già letto, D. Handelman ha esplorato e concettualizzato dettagliatamente le relazioni tra feste e logiche nazionali e burocratiche, specie in rapporto a quelli che lui chiama "eventi specchio" (il secondo tipo di eventi del suo paradigma tripartito), nella riproduzione egemonica di un'immagine ideologica della società, immagine da mostrare e far partecipare, durante l'evento pubblico, alla società stessa. Handelman ha dimostrato convincentemente come anche feste apparentemente poco organizzate e "spontanee", come il carnevale di Rio de Janeiro, possono in realtà essere profondamente penetrate dalle logiche burocratiche e mosse dai loro meccanismi. Scrive Handelman del carnevale di Rio de Janeiro: "despite its exciting allure, the distance between this carnival and the totalitarian spectacles has narrowed considerably"[190], e ciò proprio a causa del fatto che, come qualsiasi altro evento che preveda la partecipazione di un numero considerevole di persone (o "masse"), anche il carnevale di Rio è accuratamente predisposto e controllato dalla macchina burocratica. L'affermazione dell'autore si spiega inoltre sulla base della constatazione che i regimi totalitari occidentali furono burocratici tanto quanto quelli che li avevano preceduti e quelli che li seguirono (del resto, la burocrazia dei regimi comunisti è kafkianamanete proverbiale). In effetti, quando la logica burocratica

(Herzfeld 1992). D. Handelman, spingendo al limite alcuni arogmenti di Herzfeld, ha affermato che "bureaucracy is a structure of hegemonic consciousness in the modern world" (Handelman 1999: XXX) e che "bureaucratic practice is constituted through the invention, use and modification of taxonomies that generate and change social realities" (Handelman 1999: XXXI; simili conclusioni anche in Handelman 2004). Un'altra tesi radicale, questa volta sul potere tassonomico e modellante delle agenzie burocratiche transnazionali, è quella di B. Palumbo (Palumbo 2010a, 2010b). Sulla questione cfr. anche Abélès 1990 e le sempre lucide pagine di P. Bourdieu in Bourdieu 2009: 89-119.

[190] Handelman 1999: XXXIX. A causa della istituzionalizzazione e burocraticizzazione di cui è stato oggetto, il carnevale di Rio diventa, paradossalmente per un carnevale – un tipo, di evento, cioè, del tutto riconducibile alla terza tipologia di eventi all'interno del paradigma di Handelman –, uno specchio dell'ordine sociale in cui esso ha luogo.

si compenetra a un ordine sociale altamente gerarchizzato, come quello dei totalitarismi, e per giunta caratterizzato da sentimenti nazionalistici molto forti, il momento della festa – o dell'evento pubblico più in generale – acquista ancora più forza come "specchio" della società utile a presentare e rafforzare l'ordine gerarchico. Alcuni casi storici saranno utili a esemplificare questo punto.

La solennità quasi liturgica delle manifestazioni pubbliche durante il Fascismo è stata egregiamente investigata in tutti i suoi risvolti sociali, politici e simbolici da Emilio Gentile, che proprio in relazione a questo aspetto ha proposto la nozione di "sacralizzazione della politica" come strategia ideologica programmaticamente perseguita dal Regime[191]. La dimensione rituale, quasi religiosa del culto del Duce o del Fascio Littorio durante le adunanze pubbliche avrebbe funzionato tanto come modalità di esposizione del potere nella sua manifestazione più alta (il Duce appunto) quanto come macchina simbolica per produrre sentimenti di partecipazione, solidarietà, nazionalismo e, quindi, consenso. Allo stesso modo, in un altro studio esemplare, sebbene più datato, su un argomento simile, *Nazionalizzazione delle masse*[192], George Mosse aveva sostenuto, in alcuni capitoli del suo libro, che il consenso lentamente accumulatosi attorno alla persona di Hitler prima e attorno al Terzo Reich poi, fu costruito e costantemente riprodotto, negli anni, attraverso una serie di discorsi, simboli e pratiche attuate dalle gerarchie nazionalsocialiste allo scopo di mantenere e radicare il controllo sulle masse tedesche. La solennità marziale delle parate naziste, l'aura di sacralità e di attonita venerazione che circondava i discorsi di Hitler, la viva partecipazione di centinaia di migliaia di individui magistralmente e ordinatamente raccolti in determinate occasioni, avrebbero prodotto, sinergicamente, un'atmosfera ispirante sentimenti di ordine e fratellanza nel popolo tedesco, finalmente riunito sotto il simbolo della svastica. Parate, adunate, feste nazionali erano – e dovevano

[191] Gentile 2003.
[192] Mosse 2001 (1975).

essere – rigidamente ordinate, amministrate e organizzate, così come rigidamente ordinate, amministrate e organizzate erano le gerarchie, le armate e la società tedesche.

Gli eventi pubblici fascisti e nazisti erano veri e propri specchi funzionali a poetiche e pratiche sociali subordinanti poiché egemonicamente strutturati[193], e i simboli esposti e manipolati durante quegli eventi degli elementi strutturanti di ingegneria sociale e politica; la burocrazia, con le sue funzioni organizzatrici, classificatorie e, quando necessario, coercitive, rivestiva un ruolo primario nell'implementazione di una siffatta ingegneria. L'obiettivo era ovviamente quello di aumentare il consenso – la nozione basilare per comprendere il fenomeno dell'egemonia culturale – incrementando i sentimenti nazionalistici e, ciò facendo, riprodurre l'ordine sociale posto in essere con l'avvento delle dittature (non a caso è stato detto che durante i totalitarismi, come già il nome esprime chiaramente, qualsiasi esperienza collettiva era, in quanto tale e indipendentemente dalla sua natura, politicamente significativa[194]).

Negli stati democratici, feste ed eventi pubblici possono funzionare similmente, cioè come specchi della realtà sociale, sebbene molte caratteristiche precedentemente menzionate rimangano proprie dei soli stati totalitari. È ora necessario sottolineare però che feste ed eventi pubblici possono funzionare anche in modo opposto, cioè non alla maniera di veicoli per sentimenti di nazionalismo e di consenso, bensì come mezzi di contestazione, resistenza e rivendicazioni politiche o sociali minoritarie, oppure

[193] Non si tratta affatto di casi isolati alla modernità. Tali logiche potevano esistere anche in società pre-industriali, sebbene più difficilmente indagabili. A esempio, è stato dimostrato come "festivals and their ceremonies were used as manifestations of power by the upper classes in any medieval society" (Mänd 2005: 11) così come in era moderna (Burke 2009: 201 e 270), sebbene i casi di feste veicolo di poetiche e necessità popolari, più che elitarie, fossero decisamente più comuni.

[194] Gli studi antropologici sulle relazioni tra festa e nazionalismo sono aumentati considerevolmente negli ultimi anni. Non è lo scopo di questa introduzione una loro rassegna, rimando pertanto agli esaustivi riferimenti bibliografici in Handelman 2004 e Palumbo 2009.

come vetrine in cui esporre identità culturali non necessariamente solidali al discorso nazionalistico.

Nel 2008, il carnevale di Notting Hill, a Londra – considerato il secondo carnevale più partecipato del mondo, dopo quello di Rio de Janeiro[195] – si concluse con una violenta rivolta. Il caso non è isolato, visto che disordini e violenze sono stati segnalati di sovente, durante la medesima occorrenza, nell'ultima decade, ma anche negli ultimi decenni: i disordini del 1976, in particolare, sono stati oggetto di studio[196]. Tanto negli ultimi anni che negli anni '70, gli incidenti sono stati causati principalmente da quella che i media britannici hanno definito la "London black youth" – soprattutto di origini caraibiche –, la quale, in diverse occasioni, avrebbe trasformato un amabile evento di massa in un'arena in cui canalizzare e drammatizzare tensioni sociali (almeno in apparenza: è lungi dall'esser chiaro se i disordini – senza dubbio cominciati da rappresentanti di settori marginali della società londinese – avessero obiettivi di denuncia, visibilità o rivendicazione sociale, oppure se costituissero una "semplice" espressione di frustrazione nei confronti di un ordine evidentemente considerato rigido e discriminatorio)[197]. Ciò che è certo, è che tale festa è stata *usa-*

[195] Malik 2011.

[196] Per i "riots" del 1976, cfr. Jackson 1988, per le proteste e i numerosi disordini avvenuti negli ultimi anni, cfr. Malik 2011.

[197] Esistono diverse interessanti analogie tra le rivolte dei carnevali di Notting Hill e quelle che ebbero luogo durante i carnevali di Basilea nel 1376 (Burke 1978: 204-205), di Romans, in Francia, nel 1580 (Le Roy Ladurie 1979), di Dijon nel 1630 (Porchnev 1963: 135) e in occasione della "protesta mascherata" di un gruppo di contadini comunisti a Governolo, nell'Italia settentrionale, durante il carnevale del 1950 (Bertolotti 1991). Il carnevale, tanto in Europa che nei luoghi dove esso è stato importato, può in effetti essere uno dei più imprevedibili e multiformi tipi di festa, sebbene durante il medioevo e l'età moderna esso sia stato caratterizzato piuttosto da una certa stabilità simbolica, funzionale e strutturale. Il carnevale pre-industriale, come abbiamo letto, esemplifica perfettamente il terzo tipo di eventi nel sistema di Handelman, vale a dire gli eventi che "rappresentano" idealmente la realtà sociale, spesso tramite meccanismi di inversione delle norme e dei valori della società in cui la festa ha luogo. Uno degli esempi precipui di rappresentazione carnevalesca

ta per finalità politiche o sociali a dispetto della sua natura apparentemente pacifica e "neutra". Al riguardo dei tumulti londinesi durante il carnevale del 1976, P. Jackson ha scritto che questo era di fatto divenuto un "contested event that expresses political and ideological conflict", e che da allora il carnevale "began to be used as an organizing mechanism for protest and opposition"[198].

Meno conflittuali ma caratterizzate da serpeggianti tensioni sociali sono le nostrane moderne "feste padane" promosse, in Italia, dal partito indipendentista della Lega Nord oppure le feste "tradizionali" dei Paesi Baschi. Queste feste esprimono sentimenti e rivendicazioni opposti a quelli della logica accentratrice e coesiva dello stato-nazione: da un lato in esse viene implicitamente – e spesso esplicitamente – negato il discorso nazionalista egemone, dall'altro vi si riafferma un altro tipo di nazionalismo basato su sentimenti identitari orientati verso l'indipendentismo ed espressi in modo differenziale e oppositivo nei confronti dello Stato centrale. In questi casi, le feste costituiscono una rara occasione in cui la propria appartenenza (che si costruisce anche sulla base di questi eventi) può essere liberamente vissuta ed esposta con atteggiamento di fierezza o addirittura di sfida.

Un altro caso italiano interessante è quello della "Notte della Taranta", un festival musicale annuale che ha luogo in Salento, nell'Italia meridionale[199]. A dispetto dell'immaginario tradizionale a cui si riferisce, questa festa è stata letteralmente inventata qualche anno fa, divenendo velocemente un fenomeno sociale

è quello, cui già si è accennato, definito del "mondo alla rovescia" (o della "valvola di sfogo sociale" e in altri modi), ed è stato variamente interpretato in un numero ormai incommensurabile di studi sulla cultura popolare europea. Questa problematica verrà presa in esame dettagliatamente e criticamente nel paragrafo 3 del capitolo III (per una introduzione all'argomento rimando già da ora a Testa 2013a: 86-89).

198 Jackson 1988: 214 e 216.

199 Tra i vari studiosi che si sono occupati di questa occorrenza, merita di esser ricordato G. Pizza, per il suo approccio critico e in linea con alcune interessanti e recenti proposte interpretative (Pizza 2004). Cfr. anche Clemente 2005: 262.

(già definito "tradizione", dai locali) di grande rilevanza e caratterizzato da importanti risvolti economici e politici. Anche in questo caso, la festa produce sentimenti di località, autenticità, comunità culturale e appartenenza, i quali sono solitamente incanalati verso rivendicazioni localistiche e campanilismi. Questi, però, non sono sempre opposti o incoerenti alla logica nazionalistica e possono al contrario costituire un elemento di orgoglio per le diversità e peculiarità locali che caratterizzano lo stato-nazione cui si appartiene. Questi sentimenti possono essere controllati o sfruttati dalle gerarchie per ragioni politiche, ma possono anche esser oggetto di riappropriazione da parte di classi o gruppi di persone che non occupano posizioni egemoniche: le pratiche sociali possono sempre trascendere, sopraffare o decostruire funzioni e significati prodotti dall'ingegneria sociale egemonica, specie in casi in cui tensioni politiche esistono già come condizione preliminare. Segue un esempio.

Il primo dicembre del 2011, la Romania festeggiava il novantatreesimo anniversario dell'Indipendenza. Migliaia di persone si erano riunite, festanti, attorno all'"Arcul de Triumf" di Bucarest. Ebbene, a dispetto dell'atmosfera gioviale e della grande partecipazione popolare alla parata militare e ad altre manifestazioni celebrative, i politici presenti, tra i quali il Primo Ministro e lo stesso Presidente della Repubblica – cioè le più alte cariche dello Stato – furono contestati severamente durante i loro discorsi da parte di migliaia di persone che, nonostante l'atmosfera festiva, avevano cominciato a protestare animatamente per le condizioni economiche del paese e a ingiuriare o schernire i rappresentanti dello Stato: l'organizzazione gerarchicamente istituita della festa, concepita per essere funzionale all'espressione di una certa immagine della società rumena in un momento socialmente rilevante (concepita cioè come un "evento-specchio") era stata disarticolata dall'imprevedibile reazione dei partecipanti. Difficile immaginare cosa, in un caso simile, sarebbe successo in uno dei contesti totalitari sopra ricordati. Probabilmente, più che esser represso, il potenziale tumulto non si sarebbe mai verificato. Ciò che è certo, è che durante il Giorno dell'Indipendenza rumeno l'ordi-

ne era stato ridicolizzato, contestato e messo sotto pressione nel momento stesso della sua auto-celebrazione. Un ideale lettore di Handelman, in quella folla, avrebbe potuto riflettere su come il popolo rumeno, in quello stesso frangente, stesse di fatto manipolando dal basso un evento-specchio e trasformandolo in un evento-modello, tramite un'azione dal carattere rivoltoso o comunque di radicale protesta.

È evidente, a questo punto, quanto la proposta di Handelman sia utile ai fini di una interpretazione dei fenomeni festivi. Come già detto, però, la dimensione del potere può esser approcciata con grande profitto a partire dalla speculazione di A. Gramsci, M. Foucault e P. Bourdieu, sebbene a mia conoscenza nessuno di loro abbia intrapreso un'indagine specificamente dedicata alla festa o a particolari eventi festivi.

Da un punto di vista gramsciano, gli eventi festivi possono esser concepiti come mezzi attraverso cui gruppi o individui egemonici possono esporre se stessi ed esprimere i loro valori e la loro visione del mondo, creando quindi consenso e, attraverso questo, i mezzi per la riproduzione e l'accettazione della subordinazione politica e culturale. A questo meccanismo Gramsci ha dato il nome di egemonia culturale, un meccanismo che però può anche, in determinate occasioni, "incepparsi" e non andare a buon fine, con conseguente trasformazione dell'evento festivo in un momento politicamente incoerente e contestativo – anziché solidale e funzionale – nei confronti del sistema egemonico. La festa può dunque essere un mezzo di espressione/azione per classi di individui interessati alla conservazione e/o alla riproduzione dello *status quo* oppure per classi di individui interessati al cambiamento, alla resistenza, alla contestazione: festa come laboratorio sociale in cui, tramite la dialettica tra forze conservative e forze contestative, si produce potere.

Da un punto di vista foucaultiano, e coerentemente alla posizione di Gramsci, le feste contemporanee possono esser considerate come dispositivi per l'espressione e l'uso del potere. Il potere, nell'opera di Foucault, è un fattore che trascende i rapporti tra classi sociali, o meglio si situa su un piano più profondo, o diver-

so, delle strutture sociali[200]. Esso è inscritto in – e si manifesta per il tramite di – ciascun agente sociale. È incorporato. In quanto fattore permeante la "fisica" della vita sociale, il potere sarebbe passibile di un'analisi "micro-fisica". Il potere è lì, da qualche parte, nelle e tra le concrete interazioni tra persone, eventi, istituzioni, suggerisce Foucault, e una sua indagine in questi termini dipende solo da quanto in profondità lo studioso sia disposto ad andare nella sua ricerca. Particelle di potere sarebbero condensate, dunque, anche e soprattutto nei tessuti di momenti altamente socializzati e socializzanti come le feste, plasmando con la loro opera costante e invisibile azioni e pensieri costruiti su discorsi, saperi, convenzioni, usi del corpo.

Le considerazioni di Bourdieu sui capitali come mezzo di potere sono utili per capire in che modo determinati agenti o classi di agenti sociali, in un dato contesto, possono influenzare la logica della festa[201]. I capitali concepiti alla maniera del sociologo

[200] Non è semplice valutare univocamente le idee di Foucault sul potere nella misura in cui, com'è stato già notato, "during Foucault's intellectual journey his views on power had changed significantly" (Bielskis 2009: 80). Con Foucault, il potere è stato considerato per la prima volta un fattore relazionale prodotto e operativo all'interno dei processi sociali, e non solo, dunque, come l'esito empirico dell'azione di un individuo, di una classe sociale, dello stato (o altre leviataniche entità), sebbene questa componente non sia negletta nella letteratura di Foucault (Foucault 1975). Piuttosto, la ricerca di Foucault è stata orientata verso la messa in evidenza del potere ma "senza il Re" (Foucault 1977: 125). Il potere dell'ultimo Foucalut è una cosa multiforme e sottesa a qualsiasi manifestazione della vita sociale, una cosa che dà validità ai sistemi di verità, che fonda la legittimità dei discorsi, che modella la concezione del corpo umano così come lo stesso corpo umano.

[201] Bourdieu distingue tre (o quattro) tipi di capitale: 1) il capitale economico, 2) il capitale culturale, 3) il capitale sociale, 4) il capitale simbolico (l'ultimo tipo è però più problematico e non verrà preso in considerazione in questa sede; del resto lo stesso Bourdieu tendeva a discriminarlo, come risulta evidente nella citazione che segue). "Capital can present itself in three fundamental guises: as *economic capital*, which is immediately and directly convertible into money and may be institutionalized in the forms of property rights; as *cultural capital*, which is convertible, on certain conditions, into economic capital and may be institutionalized in the forms of educational quali-

francese permettono di aprire uno spiraglio sulle dimensioni fattuali, procedurali ed "economiche" (nella più ampia accezione del termine) costituenti le politiche delle feste: una festa è sempre più o meno organizzata o promossa o semplicemente vissuta, partecipata, agita da differenti agenti sociali classificabili in diverse classi – e la classificazione si fa, classicamente, proprio utilizzando i parametri dei capitali culturale, sociale e, principalmente, economico. La componente del potere è facilmente reintegrabile in quest'analisi: utilizzare i capitali come oggetti/strumenti di interpretazione permette di comprendere perché alcuni agenti hanno "più potere" di altri sulla o nella festa. Qualche esempio virtuale: nel caso di una festa di natura commerciale, e come tale molto formalizzata e strettamente organizzata, i rappresentanti della società sponsorizzatrice avrebbero di certo maggior potere decisionale nella misura in cui il loro capitale economico, per giunta investito nell'organizzazione della festa stessa, è più alto o meglio "piazzato" di altri capitali di altri agenti; nel caso di una festa "tradizionale", lo studioso locale (e ancor più un professore universitario) godrebbe di maggior credibilità nel dichiarare quale sia il "vero", profondo significato di un rito, e ciò nella misura in cui il suo capitale culturale è più alto di quello di altri potenziali

fications; and as *social capital*, made up of social obligations ('connections'), which is convertible, in certain conditions, into economic capital and may be institutionalized in the forms of a title of nobility" (Bourdieu 1986: 242). Per Bourdieu, questi capitali (o sotto-tipi di un unico capitale) sarebbero allo stesso tempo un prodotto e una valuta nel mercato in cui gli oggetti, le rappresentazioni e le relazioni che regolano i meccanismi della riproduzione delle strutture sociali e delle gerarchie sono negoziati. In questa misura, le dinamiche sociali di riproduzione delle strutture sociali avrebbero nei meccanismi di circolazione/conservazione dei capitali le loro componenti più rilevanti. Tale dinamicità sarebbe oltretutto garantita da alcune proprietà determinanti dei capitali stessi: la loro parziale cumulabilità e trasmissibilità e la loro convertibilità reciproca (Bourdieu 1986 e 2009: *passim*). La teoria dei capitali è assolutamente preminente nel pensiero di Bourdieu, al punto che egli ha considerato "the structure of the distribution of the different types or subtypes of capital at a given moment in time represents the immanent structure of the social world" (Bourdieu 1986: 241).

concorrenti nel suo "campo" operativo – e ciò facendo verrebbe molto probabilmente creduto da altri agenti dotati di minor capitale culturale; nel caso di una celebrazione festiva ufficiale, un politico avrebbe il privilegio/diritto esclusivo di esporre se stesso e proferire un discorso di fronte al pubblico nella misura in cui il suo capitale sociale è, in quel contesto, maggiore di quello della classe dei non-politici[202].

Per l'etnografo le feste costituiscono, oggi, un'arena in cui osservare e interpretare le azioni di agenti sociali impegnati nella creazione e manipolazione di simboli, nella negoziazione di interessi e rivendicazioni politiche, nell'espressione di tensioni inscritte in un dato contesto sociale[203]. Per lo storico, le conclusioni sono simili: un'attenta e critica lettura delle fonti – quale che ne sia la tipologia – permetterebbe di comprendere come e perché cambiamenti relativi alla sfera del potere (e dunque alla politica, alle gerarchie, alle classi sociali) siano avvenuti (o non siano avvenuti) nel tempo, per il tramite/all'interno del contesto spazio-temporale festivo e delle dinamiche di potere ivi operative.

Non è affatto detto che nello studio della dimensione del potere nella/della festa questi riferimenti metodologici e questi problemi debbano essere esclusivi. Tuttavia, ritengo che quelli precedentemente esposti costituiscano degli spunti utili per approfondire ulteriormente il discorso tanto in senso etnografico che storiografico. Non è neanche detto che gli strumenti d'indagine di cui si è poc'anzi discusso possano essere meccanicamente applicati con lo stesso successo – o con qualche utilità – a tutti i casi; al contrario, la loro utilità e applicabilità dovrebbe esser va-

[202] Va da sé che i tre virtuali casi sommariamente esemplificati nel testo innescherebbero processi di produzione o dissoluzione o riproduzione o trasformazione delle strutture e delle gerarchie (cioè delle entità solitamente utilizzate come rappresentazioni e formalizzazioni delle relazioni di potere tra agenti sociali o insiemi di agenti sociali) da indagare, successivamente, ricorrendo ad altri strumenti interpretativi.

[203] Un'arena oppure, in altri termini, un "campo di forze" o "di battaglia", inteso alla maniera di P. Bourdieu (Bourdieu 1990 e 2009).

gliata caso per caso a seconda di variabili come il tipo di contesto storico/etnografico, il tipo di relazioni concrete di cui è possibile rendere conto, il tipo di occorrenza festiva, etc. Nel caso di uno studio su casi storici, il tipo, la qualità e la quantità delle fonti costituirebbero ovviamente gli elementi euristicamente e metodologicamente discriminanti[204]. Ritengo altresì che la sinergia tra l'applicazione di questi procedimenti d'interpretazione e quelli incontrati nelle altre pagine dedicate alla festa e al rito permetterebbe di comprendere tanto le modalità di azione degli agenti sociali che il funzionamento e la reazione delle interdipendenti e interdinamiche strutture sociali.

Questa mia proposta per uno studio della festa criticamente orientato verso la messa in evidenza delle dinamiche di potere che ne costituiscono tanto una condizione che l'effetto, segue – e in parte dipende da – quelle dei diversi studiosi incontrati precedentemente. In particolare, molto fecondo è stato lo studio della proposta esposta da B. Palumbo nell'introduzione e in altre porzioni del suo ultimo libro[205], proposta che egli non solo discute da un punto di vista teorico e metodologico, ma coerentemente applica alla sua etnografia. Nelle pagine di questa introduzione, però, ho espresso diverse riserve su alcune forzature presenti in quella stessa proposta di Palumbo, che risulta pertanto doppiamente feconda, nella misura in cui essa è tanto (in parte) criticamente applicabile quanto (in parte) criticamente discutibile.

Una delle mie riserve, in parte già esposta precedentemente, è che la dimensione del potere, sebbene non possa più esser negletta in una monografia etnografica – e su questo punto è evidente il mio accordo con la posizione di Palumbo – non dovrebbe esser concepita come una chiave di lettura universale – o addirittura "*La*" chiave di lettura – per comprendere e interpretare i fatti fe-

[204] In particolare, per la sua natura frammentata, asistematica e a volte persino non del tutto coerente, la teoresi sul potere sviluppata da Foucault potrebbe risultare di difficile (se non impossibile) applicazione e interazione tanto a/con dati etnografici che a/con fonti storiche.

[205] Palumbo 2009: 31-62 e *passim*.

stivi così come qualsiasi altro fenomeno sociale e culturale. Come ho già scritto, quella relativa al potere dovrebbe essere *una* tra le preoccupazioni che veicolano l'osservazione etnografica e la sua testualizzazione: il potere è una delle proprietà delle cose, delle relazioni, dei corpi e delle azioni che si manifestano e operano nella vita sociale, così come la ritualizzazione, la trasformazione della tradizione, le loro condizioni storiche e i loro sviluppi e così via. Ciascuno di questi e di altri aspetti è ugualmente degno di essere analizzato. Di nuovo, non credo che esista una gerarchia tematica o metodologica all'interno del panorama delle scienze sociali: trascurare la dimensione del potere per dedicarsi esclusivamente ad altre questioni sarebbe tanto grave quanto trascurare le altre dimensioni per dedicarsi alle sole questioni legate al potere. Scegliere se privilegiare, mettiamo, lo studio del corpo, del sé o dei rapporti di potere anziché il sistema della parentela, gli aspetti performativi o la struttura semantica di un dato evento o di un altro tratto della realtà sociale dipende, in ultima istanza, da fattori variabili e contingenti, come le proprietà e le caratteristiche dell'oggetto di studio – che possono prestarsi o meno a un determinato tipo di indagine –, la sensibilità e le priorità teoriche – dunque le scelte – dello studioso, la valutazione dell'importanza di una data dimensione piuttosto che un'altra sulla base di parametri di giudizio circostanziali e non sempre preliminarmente oggettivabili. In breve, la valutazione ultima della maggiore o minore pertinenza nello studio di tale o tal altro aspetto di tale o tal altro oggetto di studi andrebbe lasciata all'etnografo o alla storico, valutazione eventualmente passibile di critica *a posteriori* e sulla base dei risultati e della qualità degli stessi che le *scelte* dello studioso hanno determinato. Questo genere di problematiche si fa decisamente scottante quando il discrimine riguarda le esigenze, le proprietà e le conclusioni di una ricerca orientata verso la (ri)costruzione storica piuttosto che verso la decostruzione antropologica[206].

[206] Nelle sopraccitate pagine in cui è presente la proposta metodologica di Palumbo, la sua critica (che, come sappiamo, va di pari passo alla sua proposta) si rivolge spesso non ad antropologi, ma a folkloristi e storici delle religioni

Nel caso della ricerca che qui si sta introducendo, le questioni interpretative relative alla dimensione del potere non saranno tanto rilevanti nella prima parte, di taglio storico e storico-antropologico, quanto nella seconda, di taglio etnografico. Il motivo è presto detto: se si parte dal presupposto che il potere è presente sempre e ovunque nelle realtà sociali, e quindi anche in quelle cristallizzate dalle fonti storiche, allora la ragione di questa parzialità della mia indagine non può che essere estrinseca all'oggetto della ricerca: in effetti, è proprio la natura delle fonti sull'evento indagato e sul suo contesto che mi ha permesso di concentrarmi con maggior profitto sugli aspetti relativi alla storia culturale (tipologica, morfologica e strutturale) anziché su quelli relativi alla storia sociale e politica. Nella seconda parte, invece, è stata insopprimibile l'esigenza di abbordare questioni legate al potere, *tra le altre*, eterogenee, trasversali e interdipendenti, come quelle messe in luce dall'antropologia contemporanea (*anche* politica) della produzione sociale della località, della negoziazione di rivendicazioni e passioni individuali e collettive, della patrimonializzazione dei "beni culturali", dell'*agency* degli agenti sociali in un determinato

(J. Frazer, V. Propp, M. Eliade, P. Toschi, E. de Martino) e a studiosi che in qualche modo hanno ripreso e utilizzato i metodi di questi. Al riguardo, Palumbo parla di inadeguatezza e mancanza di aggiornamento metodologici o addirittura di vera e propria "incapacità" (Palumbo 2009: 41) a leggere alcuni aspetti del fenomeno festivo. Abbiamo del resto già letto i giudizi di Palumbo su alcune metodologie storiche. Questa posizione è quindi fortemente critica nei confronti di quegli approcci interessati alla dimensione storica degli eventi festivi, che non perseguirebbero quegli obiettivi interpretativi privilegiati invece da diverse correnti dell'antropologia contemporanea. Questa critica, che in apparenza dipendente da una diversa angolazione epistemologica, è invece anche di natura metodologica nella misura in cui se ne deduce che per diversi obiettivi di ricerca si dovrebbe ricorrere alle medesime categorie, ai medesimi modelli e metodi, passando, ovviamente, per le medesime tematiche (il corpo, il potere, il sé, etc.). L'etnografo del Carnevale di Venezia sarebbe dunque legittimato a – ed anzi dovrebbe – ritenere sterili e reificanti le ricerche del suo collega storico interessato allo stesso oggetto di studi poiché orientate da diverse preoccupazioni e basate su diversi procedimenti d'indagine. Mi sembra una posizione alquanto opinabile.

campo di operatività, etc. Questi ultimi aspetti, concettualizzabili tanto come dinamiche sociali osservabili durante la pratica etnografica che come oggettivazioni teoretiche (e dunque categorie) di quelle stesse dinamiche, non sono sempre (anzi, non sono spesso) rinvenibili o utilizzabili in uno studio storicamente orientato, e ciò, come si è detto, per ragioni tanto intrinseche che estrinseche all'oggetto di studio e al suo contesto. Pertanto, tali dinamiche e categorie non possono essere automaticamente trasposte nel passato né avere valore retroattivo: l'anacronismo, la paradossalità e infruttuosità del voler applicare la categoria di patrimonializzazione ai fuochi di San Giovanni secenteschi o di voler studiare la costruzione del sé nei riti sacrificali fenici o di voler mettere in luce la concezione reificata di "*lupercus*" durante i *Lupercalia* romani dovrebbero essere evidenti, e i *Lupercalia* sono degni di esser studiati tanto quanto la Festa del Barocco siciliana.

Altrettanto degna di interesse è una festa presente nella cultura popolare di una micro-società appenninica, una festa documentabile (dunque storicamente interpretabile) a partire da fonti risalenti alla metà del secolo scorso; non è però detto, come i casi precedentemente esposti hanno, nella loro paradossalità, credo, ben messo in luce, che essa si presti più di quelli all'applicazione di categorie plasmate dall'indagine etnografica in contesti occidentali post-industriali: in breve, in questa ricerca cercherò di evitare il rischio di "presentismo".

Ritengo che tutto ciò che precede sia tanto più vero se si considera che la festa, anche quando relativa a contesti europei moderni recenti, è stata spesso funzionale a esigenze culturali, esistenziali e sociali completamente diverse da quelle che possono essere individuate a partire da un'analisi etnografica intrapresa nella più recente contemporaneità. E ciò perché in Europa gli ultimi due secoli (e, in alcuni contesti, gli ultimi decenni) sono stati caratterizzati da un macro-processo storico – poi risultato di portata non solo continentale, ma globale – che ha coinvolto *tutti* gli ambiti della vita sociale e culturale: l'avvento della modernità, il quale non va inteso alla maniera di un evento, cioè di

una soluzione di continuità netta, lineare, unilaterale all'interno della storia d'Europa (prima che globale), bensì come un processo storico che, come qualsiasi altro, è stato caratterizzato da irregolarità, dinamicità, variabilità, accelerazioni e risacche, spesso transitando su binari diversi e non paralleli a seconda delle circostanze e delle condizioni ambientali e sociali dei contesti in cui esso si è prodotto ed è riconoscibile. Ha scritto Angelo Massafra, citando Giuseppe Galasso, che "i due opposti [moderno e non- o pre-moderno] devono essere considerati come due ampie categorie comprendenti una grande varietà di forme e la transizione stessa va vista come un *continuum* multidimensionale"[207]. Ciononostante, i cambiamenti e le trasformazioni di cui tale processo "multidimensionale" è stato foriero rappresentano (ovvero lentamente plasmarono le condizioni per) una rottura profonda con la precedente storia dell'umanità.

Il caso di cui è questione in questa ricerca ha gradualmente assunto, per me, una particolare valenza antropologica proprio nella misura in cui si è rivelato riconducibile all'interno di questa cornice macro-storica, rivelandosi, proprio per questo, emblematico per una valutazione dei processi trasformativi in essa operanti. Esso è stato di conseguenza valutato e interpretato a partire da una prospettiva attenta tanto alle continuità che alle discontinuità rilevabili sull'asse che attraversa i processi storici di transizione epocale che si è soliti definire a partire dalla nozione chiave di modernità (e quindi: pre-moderni, moderni, post-moderni).

In Europa, alcune aree e alcune società hanno vissuto, sviluppato – o sono state raggiunte dai – processi della modernità e della industrializzazione con significativo ritardo rispetto alle aree centrali (e urbane) o a gruppi storicamente più dinamici. Esemplare da questo punto di vista è l'"arretratezza" di un certo Meridione italiano, su cui è fondata tanta (se non la maggior parte) dell'antropologia italiana. Ho scritto "arretratezza": tale soluzione retorica, utilizzata per riassumere e caratterizzare un processo sto-

[207] Massafra 1988b: 20.

rico, una temperie culturale e insieme una geografia simbolica, una volta spogliata della sua accezione dispregiativa e neanche tanto velatamente discriminatoria, risulta essere legata a una realtà culturale come prodotto collaterale dell'azione non lineare del processo di modernità, una sorta di "inciampo" storico che, principalmente per ragioni politiche ed economiche, fece sì che vaste porzioni del Mezzogiorno non partecipassero per secoli ai cambiamenti che invece coinvolgevano profondamente altre realtà italiane ed europee. Questa situazione di "arretratezza" come condizione di sostanziale pre-modernità *all'interno* di un contesto nazionale definito moderno, o meglio, per usare un'espressione teoricamente corretta, di dislivello socio-culturale ed economico, è perdurata in alcune aree, come quella in cui è venuta in essere la festa oggetto di questa ricerca, fino al '900 tardo, gradualmente e discontinuamente dissolvendosi – almeno in buona parte – solo a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso. Il caso dell'Italia meridionale è solo uno tra i tanti che si potrebbero citare.

Nella storia d'Europa, una serie di fattori e fenomeni macro-storici correlati di grande rilevanza culturale e latori di profonde trasformazioni sociali caratterizzano il passaggio dall'era che convenzionalmente si suole dire medievale a quella moderna: tra i più rilevanti, si possono menzionare la nascita della borghesia, alimentata e generata da sistemi economici nuovi come il mercantilismo e il sistema di credito, l'invenzione della stampa e la conseguente diffusione del libro a stampa, la solidificazione delle identità nazionali europee e degli stati monarchici, il maturare di quelle due eterogenee "rivoluzioni" antropologiche che furono l'Umanesimo e il Rinascimento (e che sono in realtà due entità storiograficamente riconducibili a un solo processo storico-culturale). Seguirono, negli anni centrali di quella che in Italia si definisce l'"era moderna", altri e nuovi fenomeni, episodi e segnali della grande intraprendenza e vitalità culturale europea, ma radicati in quelli precedentemente ricordati: lo scisma protestante della Cristianità e lo sviluppo del capitalismo, il primo colonialismo inter-continentale, la cosiddetta rivoluzione scientifica, i primi episodi di lotta sociale e politica, spesso decisamente

consapevole e critica, nei confronti di sistemi di produzione e di potere dati.

La radicale soluzione di continuità storica, tuttavia, quella stessa che giustifica la periodizzazione convenzionale tra le "due modernità" (l'epoca moderna e la modernità vera e propria), è quella che matura nella seconda metà del XVIII secolo e che assume caratteristiche drammatiche alla fine dello stesso secolo, tanto da essere caratterizzata anch'essa da due rivoluzioni paragonabili, per portata storica, a quella rinascimentale e a quella scientifica: la Rivoluzione francese, esito di quella vasta e complessa temperie culturale che è d'uso denominare "Illuminismo", e la rivoluzione industriale, esito ultimo di processi tecnologici e di profondi cambiamenti paradigmatici conoscitivi ed epistemologici (la "mentalità scientifica") che avevano caratterizzato i due secoli precedenti e che furono anch'essi correlati alla temperie dell'Illuminismo[208]. La Rivoluzione francese (e il conseguente, graduale ma celere sgretolarsi dell'*Ancient Régime* che essa innescò) costituisce un momento di rottura altamente significativo da un punto di vista sociale, politico e religioso, mentre la rivoluzione industriale fu altrettanto significativa da un punto di vista scientifico e tecnologico. Entrambe le rivoluzioni posero le basi per quel vero e proprio laboratorio della modernità piena che fu l'Ottocento.

La rivoluzione industriale, insieme con i nuovi paradigmi portati dal progressismo illuminista e dalla Rivoluzione, crea le condizioni per il nascere e lo svilupparsi di nuovi macro-fenomeni ed "ismi" spesso assolutamente inediti nella storia mondiale: i trasporti meccanici, che trasformano radicalmente i vecchi modi di dislocazione di persone e beni, la nascita delle infrastrutture produttive industriali, l'alfabetizzazione di massa, i mezzi di comu-

[208] Condivido pienamente la teoria delle "twin revolutions" proposta e magistralmente argomentata da E. Hobsbawm, per il quale la Rivoluzione francese e la rivoluzione industriale costituirebbero, insieme, uno spartiacque epocale nella storia europea e, in connessione con il colonialismo e l'imperialismo, mondiale (Hobsbawm 1977 e 1998).

nicazione a distanza, l'elettricità. A questi si aggiunge una nuova accelerata urbanizzazione, che da allora è andata progressivamente crescendo senza mai conoscere arresto. E poi il positivismo, il grande progresso delle scienze naturali, la nascita della medicina clinica, dell'economia moderna e delle altre scienze sociali sono ulteriori componenti fondanti della modernità che si sviluppano nell'arco di pochi decenni tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo, e che conosceranno la loro epoca d'oro nella seconda metà dello stesso secolo.

Il XX secolo si configura come il momento del radicamento, dell'estremizzazione fino al parossismo, del successivo riordino e del trionfo finale di tutto ciò che già, in misura più o meno storicamente quantificabile, era già inscritto nel secolo precedente. Il "Secolo breve", come è stato definito da un grande storico recentemente scomparso, è tale proprio per le violente accelerazioni da cui è stato caratterizzato, e che hanno toccato tutti gli ambiti dell'esperienza umana, oltretutto in una dimensione non più solo europea o, al limite, "occidentale" (l'America del Nord, già dalla fine del XVIII secolo, partecipava di fatto, sebbene spesso di riflesso, a quanto avveniva di là dall'Atlantico), ma ormai del tutto globale. Sono proprio queste accelerazioni che caratterizzano la modernità ad averne fatto dilagare gli effetti globalmente.

Dalla seconda metà del Novecento, con la supremazia mondiale dell'Occidente e del suo modello socio-politico, il liberalismo (sostenuto dalla diade economica e politica capitalismo / democrazia), l'industrializzazione e tecnicizzazione del mondo assumono tratti ecologicamente permeanti e massivi, tanto da risultare in caratteristiche che, per alcuni, mostrerebbero forti segni di discontinuità con la modernità ottocentesca e in buona parte novecentesca. La produzione di beni di consumo di massa arriva a mettere in pericolo gli equilibri ecologici planetari, i trasporti anche di lunghissima distanza diventano accessibili a una fascia di utenza pressoché illimitata, le nuove tecnologie di comunicazione di massa azzerano virtualmente le distanze spaziali planetarie, i capitali diventano fluidi, volatili, transnazionali e sempre più inestricabilmente inscritti in reti e dinamiche finanziarie tanto

potenti da surclassare le sovranità statali e le entità politiche (tanto da diventare esse stesse entità di fatto politiche). Questa nuova "era", definita da molti post-moderna o post-industriale, è quella che staremmo vivendo nella nostra attualità, vistosamente caratterizzata dagli effetti di una nuova rivoluzione culturale, attuatasi sostanzialmente negli ultimissimi decenni e che avrebbe già radicalmente cambiato la natura delle relazioni tra gli esseri umani e il loro approccio alla conoscenza, alla socialità, alla sessualità, alla politica: l'era di internet e di un'ennesima rivoluzione culturale, quella digitale, forse ancora più radicale di quella di Gutenberg e la cui reale portata siamo ancora ben lungi dal poter valutare lucidamente, seppure il peso dei cambiamenti da essa portati siano già del tutto visibili[209].

Al riguardo dei processi e dei fattori storici fin qui delineati, un eminente storico francese ha recentemente affermato che, soprattutto grazie allo sviluppo dell'antropologia storica e della storia sociale e culturale,

[209] Scrive Appadurai: "questa teoria di una spaccatura o rottura, con la sua forte enfasi sulla mediazione elettronica e sulla migrazione di massa, è per forza di cose una teoria del recente passato (o del presente esteso), dato che è solo più o meno negli ultimi due decenni che i mass media e l'emigrazione sono diventati così fortemente globalizzati, attivi cioè su vasti e irregolari terreni transnazionali" (Appadurai 2001b [1996]: 24). Gli studiosi – storici, antropologici, sociologi, geografi, etc. – che hanno studiato, discusso o semplicemente messo in evidenza questa "spaccatura" o "rottura" sono legione. In Italia, essa è sempre stata in qualche modo presente nello spirito e nella speculazione di numerosi pensatori, specie di provenienza marxista (si confrontino questi passaggi tratti da due autori distanti nel tempo e negli obiettivi intellettuali: "oggi abbiamo la percezione di una frattura di civiltà la cui data è collocabile tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento e che tuttavia ha lasciato anche nel presente tracce tenaci. […] Questa frattura storica effettiva [è quella] del passaggio a una 'formazione sociale' che è stata definita a prevalenza capitalistico-statale" (Clemente 2001a: 194) e "durante la 'fase della scomparsa delle lucciole' (anni sessanta e settanta) si ha quella soluzione di continuità che io non esito a definire millenaristica: il passaggio da un'epoca umana all'altra, dovuta all'avvento del consumismo […], evento che ha costituito, soprattutto in Italia, una vera e propria rivoluzione antropologica"(Pasolini 1975: 114).

> "ciò che un tempo si attribuiva alla maestà, al prestigio, all'autorità, al talento di un personaggio eccezionale, oggi viene collocato ancor più agevolmente nella logica di quelle grandi realtà anonime che per comodità vengono chiamate stato, modernizzazione, forme del progresso – ma anche di quei fenomeni classici come la guerra, la diffusione della cultura scritta, l'industrializzazione, l'urbanizzazione e molti altri ancora. Tali fenomeni sono, come si sa, straordinariamente complessi, al punto che risulta perlopiù impossibile agli storici fissarne i limiti. […] Quando li si descrive, si possono dunque avere esitazioni sulla loro morfologia, sull'illustrazione della loro articolazione interna. Ma è sorprendente notare come la loro efficacia, almeno tendenziale, non venga quasi mai messa in dubbio"[210].

È vero, nonostante ci sia una tendenza nell'antropologia contemporanea a negare valore euristico a siffatti macro-fenomeni, e specie al loro valore periodizzante (come ha polemicamente scritto un autorevole storico italiano, "periodizzare è ritenuta un'attività dogmatica, schematica e afflitta dal vizio del teleologismo, mentre l'individuazione della continuità è ritenuta un'operazione neutra, empirica, oggettiva"[211]).

A ogni modo, una volta individuati, i numerosi fattori o grappoli di fattori (di natura economica, tecnologica, sociale, culturale) cui si è fin qui accennato permettono di inquadrare storicamente le discontinuità socio-economiche e culturali avvenute a Castelnuovo e che hanno profondamente influenzato le forme, le funzioni e i significati della sua festa. Infatti, il carnevale castelnovese si è rivelato essere un punto di analisi privilegiato a partire dal quale studiare tali soluzioni di continuità nella loro interazione e interdipendenza con la realtà sociale, non solo locale: le trasformazioni della festa come spia epifenomenica e conseguenza di processi di più ampia e profonda portata. Questa prospettiva, inoltre, favorendo l'ancoramento delle mie osservazioni e riflessioni a una base teorica nettamente storicistica, mi ha permesso

[210] Revel 2006c: 32.
[211] Giardina 2006: 133.

di scampare il rischio, fatale per l'antropologo, di primordialismo, ruralismo e romanticismo, i vizi maggiori dell'antropologia italiana domestica o delle realtà marginali europee.

Le fonti scritte e le vive memorie che ho raccolto e testualizzato non solo contribuscono a delineare un quadro coerente, ma confermano ampiamente la validità della teoresi sulle rotture e sulle dinamiche insite nei processi di modernizzazione e "post-modernizzazione". Così, queste concettualizzazioni, così come altre nozioni e categorie delle scienze storiche e sociali, hanno costituito un alveo teorico in cui ho potuto criticamente incastonare le mie riflessioni sulla realtà sociale oggetto della mia ricerca.

STORICA

II

CASTELNUOVO AL VOLTURNO E IL SUO CONTESTO AMBIENTALE, STORICO E SOCIO-ECONOMICO

"Gli abitanti di questi borghi vivono in uno stato direi quasi selvatico, non avendo nessuna comunicazione coi vicini, ed avendo ciascuno un modo di vestire speciale, da parecchi secoli, ed assolutamente differente l'un villaggio dall'altro. […] Tutti gli uomini di questa regione si dedicano alla pastorizia, senza distinzione, si può dire, di qualche ceto e di qualunque ordine: il ricco ed il povero, il prete ed il laico non vi parlano d'altro se non del loro gregge; ed i regolamenti in vigore da tempi remotissimi, vengono tuttora religiosamente rispettati. […] La selvatichezza delle loro maniere e dei loro costumi, e lo stato primitivo delle loro idee, appartengono ai tempi quando gli uomini vivevano in un perfetto stato di incoscienza"[1].

"Bagolino è solo in un'accezione ristretta un villaggio 'modernizzato', nel senso di quegli spettacolari cambiamenti avvenuti a partire dalla metà del Novecento in aree con simili caratteristiche socio-economiche. L'impressione è piuttosto quella di un lento

[1] Von Salis Marschlins 2012 (1795): 128 e 131. Il testo è tratto dal *carnet* di viaggio di K. U. von Salis Marschlins, dal titolo *Viaggio per l'Abruzzo durante l'anno 1789. Da Napoli per Avezzano e Sulmona e ritorno per la via di Isernia*.

ma continuo processo di mutamento e della peculiare coesistenza di tratti che appartengono letteralmente ad epoche diverse"[2].

1. Il contesto ambientale

Castelnuovo al Volturno è una paese di circa 200 abitanti a 693 metri s.l.m. che sorge ai piedi di Monte Castelnuovo, nella destituenda provincia di Isernia, in Molise. Il villaggio si trova anche all'interno del territorio del Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise, più precisamente nella cosiddetta Alta Valle del Volturno, nel "Settore Mainarde" (dal nome dell'omonimo massiccio montuoso parte dell'Appennino Centrale)[3].

Il Molise, regione istituita, ultima in Italia, nel 1963, quando si separò dagli Abruzzi (da allora Abruzzo), è la seconda regione meno urbanizzata d'Italia, e dopo la Valle d'Aosta la seconda più piccola e meno popolata. Il territorio del Molise è al 55,3% montuoso e per il resto interamente collinare. L'Abruzzo e il Molise, sulle quali si leva l'Appennino Centrale, sono le regioni più montuose d'Italia, dopo la Valle d'Aosta e il Trentino Alto Adige. La maggior parte dei paesi e dei piccoli villaggi vi sorgono su alture a volte impervie, e l'intero territorio è caratterizzato da irregolarità e dislivelli morfologici notevoli.

Motivi storici di natura principalmente economica che risalgono già alla conquista romana, il persistente ancorché relativo isolamento geografico dell'intera regione e il suo ruolo marginale nei grandi movimenti storici, sociali e culturali dei secoli passati sono alcuni dei fattori che hanno fatto sì che il Molise fosse una regione decisamente in controtendenza nel processo

[2] Cappelletto 1995: 28.

[3] "Alta Valle del Volturno" è l'unica definizione geo-politicamente non istituzionale citata nel testo (sebbene esista una Comunità Montana del Volturno, anch'essa comprendente Castelnuovo); tuttavia, l'uso tanto tecnico-scientifico che colloquiale di tale denominazione è ormai invalso (cfr. Testa 2011d).

di modernizzazione dell'Europa e invece del tutto riconducibile alla realtà della cosiddetta questione meridionale. In effetti, il Molise è stato caratterizzato da elementi di forte ritardo e arretratezza economica e da profondissimi dislivelli e disequilibri sociali e culturali fino al Risorgimento, elementi che, quantunque in seguito mitigati, pure restano evidenti fino a tempi recenti. Tali dislivelli sono andati scomparendo o attenuandosi significativamente solo negli ultimissimi decenni, anche se da un punto di vista politico e culturale la regione non ha perduto quei caratteri di marginalità che l'hanno caratterizzata nell'intera sua storia.

Se consideriamo il Molise, metaforicamente, una sorta di isola geografica e culturale, allora l'Alta Valle del Volturno costituisce, per continuare la metafora, una sorta di isola nell'isola. Essa rappresenta, tanto per motivi ambientali e geografici quanto per motivi che sono storici, linguistici, economici, amministrativi e genericamente culturali, una zona relativamente omogenea ed abbastanza riconoscibile tra le altre del medesimo macro-compartimento abruzzese e molisano[4]. Questa vallata è all'interno dell'Appennino Centrale, le fanno da corona i monti della catena delle Mainarde, un'imponente formazione montuosa che separa il Molise dal Lazio e che è condivisa tra queste due regioni e l'Abruzzo.

Dalla località Capo Volturno, alle falde del Monte Rocchetta, a pochi kilometri da Castelnuovo, nasce il fiume Volturno, che attraversa l'intera valle – e le dà, appunto, il nome – prima di arrivare nella piana di Venafro e poi in Campania, per gettarsi infine nel Tirreno.

[4] Per una identificazione di – e discussione critica su – quest'area, cfr. Paolone 1999 e 2009 Testa 2011b (qui esprimo il mio disaccordo con la posizione di Tobia Paolone, per cui l'area dell'Alta Valle del Volturno corrisponderebbe a quella della Comunità Montana del Volturno. Infatti, quest'ultima comprende sia paesi non citati nei documenti storici che parlano dell'area sia zone molto distanti dalle sorgenti del Volturno e dal fiume stesso, come Acquaviva, sia centri non affatto montani come Sesto Campano e Venafro).

L'intera Valle e i territori dei paesi che la costellano fanno parte della provincia di Isernia, istituita nel 1970 e di cui è stata decretata la soppressione proprio nei giorni in cui scrivo queste righe. Dal 1990 l'Alta Valle del Volturno è inoltre parte integrante del Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise e della relativa "area protetta". I paesi che vi rientrano, o perché prospicienti alle sorgenti del fiume o perché arroccati sui monti che la circondano, non sono pochi. Questi sono piccoli o piccolissimi e scarsamente abitati (nessun comune supera i 1500 abitanti, escludendo le frazioni, ma la maggior parte è ben al di sotto delle 1000 unità). I comuni sono (da nord): Pizzone, Castel San Vincenzo, Cerro al Volturno, Rocchetta a Volturno, Scapoli, Colli al Volturno e Filignano; a questi vanno aggiunti almeno altri due centri che, pur essendo frazioni, sono di fatto paesi del tutto distinti dagli altri: Cerasuolo (frazione di Filignano) e Castelnuovo al Volturno (frazione di Rocchetta a Volturno). Va precisato che in realtà non c'è accordo sui confini dell'Alta Valle del Volturno (la quale, come si è detto, non è un'entità giuridica), sebbene questi paesi siano generalmente ritenuti costituirne il cuore storico e geografico. Se è vero che in alcuni casi vi si comprendono altri paesi, è altrettanto vero che gli abitanti dei paesi più vicini alle sorgenti tendono ad intendere come "vicini" soprattutto i paesi che ho citato[5]. La distanza effettiva dalle sorgenti e la conformazione della vallata sono altri criteri utili alla delimitazione della stessa.

Un ulteriore strumento per una costruzione critica della medesima località, ma di carattere storiografico, è il *Chronicon*

[5] In antropologia esistono diversi criteri per indagare la percezione sociale e la costruzione della località di un dato gruppo umano. Tale studio, per ciò che concerne l'Alta Valle del Volturno, è stato già intrapreso dallo scrivente e presentato in un recente articolo: "La valle, l'abbazia, i borghi: dalla località all'identità" (Testa 2011d). Si tratta però di una problematica dalle numerose implicazioni antropologiche e a cui pertanto verrà data debita attenzione nella parte etnografica di questa ricerca.

Vulturnense, manoscritto del XII secolo che testimonia accuratamente il fenomeno di incastellamento dell'intera area. Se ne parlerà più avanti; qui basti dire che, anche in questo caso, come per quello della produzione e percezione sociale della località (che è stata in parte costruita proprio a partire dalla divulgazione dei contenuti del codice medievale), i centri che formerebbero l'Alta Valle del Volturno sono principalmente quelli ricordati in precedenza.

Nonostante la presenza di numerosi – ma piccoli – insediamenti, la Valle non è affatto urbanizzata, non molto viabilizzata e non vi sorgono industrie. Proprio i modi di produzione agricola a basso impatto sull'ambiente e l'attaccamento a forme ancora artigianali di manifattura sono alcune delle ragioni che, insieme all'eccezionale pregio ambientale della vallata e della catena delle Mainarde, hanno permesso all'intera area di esser compresa nel territorio del Parco Nazionale d'Abruzzo, in diverse "zone" (la "zonazione" è il processo attraverso cui il Parco distingue le proprie aree, sottoponendole a diversi vincoli amministrativi e ambientali).

Il territorio di Castelnuovo è montuoso, irregolare, caratterizzato da dislivelli anche forti, terrazzamenti e corsi d'acqua incavati a valle. Il paese è sorto e si è sviluppato sugli speroni rocciosi dell'omonimo monte, e guarda le vallate sottostanti, a sud, a est e a ovest. Nonostante le zone immediatamente esterne all'abitato dovessero in passato presentare pascoli e colture di vario tipo, oggi, a causa tanto del processo, di lunga data, di abbandono delle campagne quanto delle interdizioni e dei vincoli imposti dal Parco, esso si presenta in buona parte incolto e inselvatichito. I processi di rimboschimento e in genere la de-antropizzazione dell'area sono stati fortemente sostenuti dal Parco, e gli anziani notano con una punta di nostalgia e rammarico come negli ultimi decenni le fratte e gli sterpi si siano mangiati i campi un tempo ben curati.

Veduta di Castelnuovo al Volturno dal borgo di Scapoli, distante circa 2 kilometri. Alle spalle del villaggio, il versante molisano della catena montuosa delle Mainarde; in secondo piano, monte Castelnuovo; sullo sfondo, monte Marrone (foto di A. Testa, 2010).

Oltre al nucleo abitato del borgo, Castelnuovo possiede diverse località, tanto prossime che distanti dal centro. Tra queste è da ricordare Santa Lucia, che prende il nome dall'omonima chiesetta rupestre di origine medievale che si trova a valle, a ridosso di un corso d'acqua, il Rio, affluente del Volturno[6]; San Paolo, alle pendici di Monte Castelnuovo; la località Le Salere, retrostante a Monte Castelnuovo; la Valle di Mezzo, zona caratterizzata da una fitta boscaglia, tra il paese e Monte Marrone; Monte Marrone stesso (1710 m), distante appena 2 kilometri e in buona parte praticabile, così come Monte Meta e Monte Mare (2241

[6] Castelnuovo è ricca di sorgenti d'acqua: ne sono state contate circa 15 (Barilone 2007: 93), alcune delle quali alimentano le diverse fontane del paese.

e 2147 m), le cime più alte delle Mainarde molisane, anch'esse mete escursionistiche e da cui, si dice, nelle giornate particolarmente chiare è possibile scorgere tanto l'Adriatico che il Tirreno. Castelnuovo è inoltre uno di quei villaggi dove "finisce la strada".

Non sorprenderà, dunque, la conclusione che quella di Castelnuovo è una storia silenziosa, discreta[7]. Le sue caratteristiche ambientali, la posizione geografica e le vicende storiche ne sancirono fin da tempi remoti un destino di sostanziale isolamento, di ristrettezze materiali e arretratezza, proprio come numerosi altri consimili villaggi dell'Appennino Centrale e Meridionale, del Molise e del Mezzogiorno intero[8].

[7] A volte il silenzio delle fonti, specie ai fini di una storia sociale del villaggio, è imbarazzante e difficile da valutare: il Cav. Alfonso Perrella, nella suggestiva e a suo modo dettagliata descrizione nel capitolo "Le sorgenti del Volturno, la Badia di S. Vincenzo ed uno sguardo al Mandamento di Castellone" del suo libro *L'antico Sannio e l'attuale provincia di Molise* (Perrella 1889: 71-126), non dedica neanche una riga a Castelnuovo, neanche nella descrizione del cammino tra l'odierna Castel San Vincenzo (il "Castellone" di cui scrive Perrella) e Scapoli. È una mancanza che sorprende, sia perché facendo quel tragitto egli si sarebbe dovuto imbattere in Castelnuovo, sia perché egli invece ricorda, almeno [e letteralmente] *en passant*, diversi altri abitati limitrofi di uguale o anche minore entità. Il paese dové pargli di tale irrilevanza da non ritenerlo degno neanche di una breve menzione.

[8] Ho già parlato diverse volte di isolamento, e della Valle o di Castelnuovo come "isole", metaforicamente parlando. Bisogna però precisare che l'isolamento assoluto di una comunità umana è un mito sociale e antropologico. Su questo punto ci sono pochi dubbi. Nessuna comunità umana è o è mai stata "isolata". L'umanità si è sempre delocalizzata e ha sempre trovato efficaci strategie di mobilità e comunicazione (cfr. Gupta, Ferguson 1992, Lévi-Strauss 1971, Wolf 1997, 2001e e 2001f); E. Wolf ha anzi affermato senza mezzi termini che anche solo il concepire culture o gruppi umani "isolati" vuol dire abiurare ogni tipo di verosimiglianza storica (Wolf 2001e: 310), e che "no society or culture is an island: there are always interchanges and interrelationships with other societies and cultures" (Wolf 2001f: 336-337); similmente, S. Ortner ha scritto che "to ignore the fact that peasants are part of states, and that even 'primitive' societies and communities are invariably involved in wider systems of exchanges of all sorts, is to seriously distort the data" (Ortner 1982: 142). Esistono e sono esistite, invece, comunità più o meno aperte, più

Il dialetto, fortemente presente e praticato anche oggi, era virtualmente la sola lingua parlata a Castelnuovo prima della scolarizzazione, che data in questa zona a non prima degli inizi del Novecento. Anche il dialetto, insieme ai molti altri fattori di cui si sta per discutere, dové costituire una delle forme e delle cause/conseguenze di una storia caratterizzata da isolamento e arretratezza. Soprattutto, però, è stata per millenni la morfologia del territorio, estremamente impervio, povero e montuoso, a plasmare gli aspetti materiali e immateriali della cultura delle genti di queste terre[9]. I dati storico-economici sono così evidenti da non permettere alcuna conclusione errata su questo punto.

Seguiamo ora i lineamenti di una storia generale di Castelnuovo e del suo territorio, prima di dedicarci a un'analisi diacronica dei suoi aspetti sociali ed economici.

o meno statiche e sedentarie, più o meno propense di altre alla migrazione o al contatto con l'esterno. Prima dei grandi fenomeni migratori di cui si parlerà più avanti, gli abitanti di Castelnuovo e dei paesi limitrofi conoscevano forme di migrazione stagionale o calendariale, come quelle legate alla transumanza e alle tradizioni zampognare. Non per questo, però, tali comunità non vanno ritenute come "isolate" culturalmente e caratterizzate tanto da una forma particolare di stanzialità quanto da forme ed usi sociali sostanzialmente conservativi e pochissimo propensi al cambiamento e ai contatti stabili e duraturi con l'esterno. D'altronde l'intera area geografica dell'Alta Valle del Volturno è stata poco viabilizzata fino alla fine del XX secolo, né ha mai conosciuto la ferrovia. Riflessioni antropologiche sul Molise come regione storicamente "appartata" sono in Bindi 2009: 67.

[9] In altri termini, sono gli aspetti infrastrutturali (cioè i fattori "demotecno-economo-ambientali", secondo la definizione di M. Harris [Harris 2000]) ad aver determinato la storia delle popolazioni che hanno abitato e che hanno prodotto, e si sono riprodotte, in questo territorio. È d'altronde un dato generale macro-territoriale non limitato a Castelnuovo o all'Alta Valle del Volturno: "secondo le stime di Ferdinando Milone, nemmeno la regione tridentina aveva una distribuzione altimetrica della popolazione più spiccatamente montana di quella abruzzese-molisana: a metà degli anni cinquanta del XX secolo un decimo degli abitanti viveva sopra i 1000 metri, un quarto tra i 700 e i 900 m, e un altro quarto tra i 500 e i 700 m" (Armiero 2006: 258).

2. Lineamenti di storia generale e politica

L'intera Alta Valle del Volturno è popolata sin dalla preistoria, come testimoniano reperti provenienti da scavi occasionali e sistematici relativi ai territori di quasi tutti gli abitati dell'area[10]. In realtà, è tutto il compartimento alto e medio volturnense a esser caratterizzato dalla precoce presenza dell'uomo, come mostra un sito particolarmente importante, quello di Guado San Nicola, nei pressi di Monteroduni, a circa 15 kilometri a sud di Castelnuovo, sempre nella vallata del Volturno (giacimento risalente a 300-200.000 anni da oggi)[11].

Un sito più di altri merita però di esser ricordato: si tratta di una grotta, detta Grotta Reali, distante circa 3 kilometri in linea d'aria dall'abitato di Castelnuovo e poco meno da Rocchetta al Volturno, nel cui territorio comunale essa si trova. La grotta e la sua area esterna costituiscono un sito che permette di aprire un interessante e suggestivo squarcio sul tempo profondo del territorio di Castelnuovo prima di Castelnuovo. Risalente a 33-40.000 anni fa, l'insediamento fu frequentato da gruppi neandertaliani, che vi lasciarono un nutrito gruppo di resti di industria litica e cacciagione – soprattutto di mammiferi tuttora presenti in zona, tanto faunisticamente che nell'immaginario collettivo, come il lupo, l'orso, la volpe, il capriolo, il cervo[12].

Per trovare diverse testimonianze rilevanti dell'occupazione umana del territorio dell'Alta Valle del Volturno bisogna attendere l'età antica. Durante l'intero primo millennio a.C., le popolazioni italiche – in particolare quelle che poi sarebbero state conosciute con il nome di Sanniti – si stanziarono sull'intero territorio, lasciando durature testimonianze, sebbene di questa presenza Castelnuovo non conservi alcuna traccia, così come nes-

[10] Cfr. Rufo 2011.

[11] Arzarello, Di Nucci, Minelli, Peretto 2009. Non si dimentichi, inoltre, il sito paleolitico di Isernia della località "La Pineta", uno dei più antichi d'Italia, datato a 700-620.000 anni (Lembo, Peretto 2010).

[12] Cfr. Rufo 2009.

suna traccia esso conserva della successiva latinizzazione, seguita alla sconfitta delle compagini italiche e alla supremazia politica e militare romana sull'intera penisola[13].

Con il medioevo si assiste a un fenomeno tipico in tutte le aree montuose e collinari della penisola: l'incastellamento. L'Alta Valle del Volturno non solo non fu immune da questo processo pan-italico (e in parte pan-europeo), ma ne rappresenta anzi un esempio notevole: tra il IX ed l'XI secolo, infatti, l'abbazia benedettina di San Vincenzo, centro monastico alto-medievale di grande rilevanza politica e religiosa, promosse un vero e proprio ripopolamento del territorio, specie tramite la fondazione (o rifondazione) di abitati situati in posizioni strategiche o facilmente difendibili, che vennero fortificati[14]. L'abbazia, negli anni attorno al X secolo d. C., fu il centro nevralgico dell'intero compartimento geografico, insieme a un'altra non molto distante abbazia benedettina: quella di Montecassino (distante circa 40 kilometri da Castelnuovo)[15].

Il codice medievale detto *Chronicon Vulturnense*, documento redatto proprio presso l'abbazia all'inizio del XII secolo, riporta la data esatta della fondazione di tutti i più importanti paesi che ancora oggi costellano la vallata e ne costituiscono i principali centri abitati: Castel San Vincenzo (data della fondazione: anno 945 d.C.), Colli (972), Scapoli (982), Rocchetta (985), Cerro

[13] Il popolamento dell'Alta Valle del Volturno in età antica ha lasciato numerose e interessanti tracce archeologiche, la maggior parte delle quali in zone anche vicinissime a Castelnuovo, come a esempio presso l'area dell'abbazia di S. Vincenzo o presso la chiesa della Madonna delle Grotte, siti distanti pochi kilometri dal villaggio. Sulle testimonianze della presenza dell'uomo nella vallata in età antica, cfr. Testa 2011c.

[14] Sull'incastellamento medievale dell'Alta Valle del Volturno, cfr. Di Rocco 2011a.

[15] A partire dal XII secolo, però, anche in seguito a saccheggi e distruzioni, il cenobio benedettino di S. Vincenzo perse progressivamente la sua centralità religiosa e politica, fino a esser abbandonato del tutto e rifondato, ma in dimensioni e aspirazioni ben più modeste, sull'altra sponda del Volturno, a poche dozzine di metri dalla sua ubicazione originaria (cfr. Marazzi 2011).

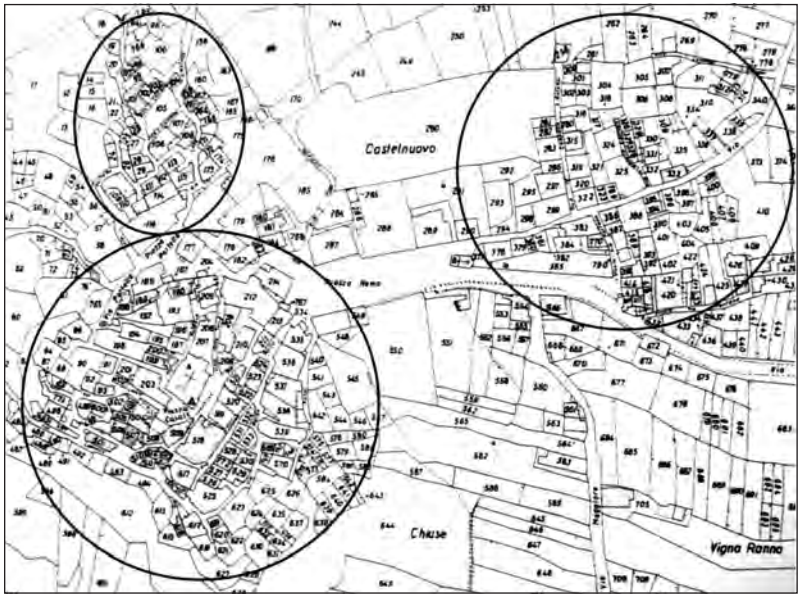
(989)[16]. Di Castelnuovo nessuna menzione. Alcuni studiosi si sono interrogati su questo silenzio, ed esso è stato oggetto di numerose conversazioni tra lo scrivente e studiosi del territorio, sia locali che alloctoni, sia professionali che amatoriali. Alcuni elementi per cercare di comprenderne le ragioni vanno approfonditi: la morfologia di Castelnuovo, la tipologia dell'abitato e la natura delle fortificazioni e opere in muratura tuttora osservabili lo rendono del tutto simile ai borghi limitrofi, e quindi compatibile con lo stesso processo storico che aveva portato allo sviluppo di quelli. Una dimenticanza da parte del compilatore del codice, tuttavia, è da escludere, visto che Scapoli ("*castrum scappeli*" nel *Chronicon*), che dista solo 2 kilometri da Castelnuovo, è menzionato. Del resto, tutti i borghi ricordati nel documento distano pochi o pochissimi kilometri da Castelnuovo, e non ci sarebbe stata ragione per ricordarne alcuni e trascurarne altri.

Quale che sia la soluzione a questo piccolo enigma storico, ciò che è certo è che Castelnuovo, molto probabilmente, preesisteva ai borghi fondati o ri-fondati o fortificati per mandato dell'abbazia: Franco Valente, architetto e studioso di storia locale, ha proposto l'ipotesi non peregrina di un primo, modesto nucleo fortificato longobardo e di un successivo, più importante sviluppo dell'insediamento, sviluppo conseguente alla fase dell'incastellamento dell'intero compartimento[17]. Questa ipotesi, oltretutto, darebbe conto della ragione del nome stesso del borgo, "Castrum novum" (com'è già chiamato nel primo documento che lo menziona, risalente al 1383): pur non pronunciandosi sull'ipotesi di un'origine longobarda, Gabriella Di Rocco ritiene che questo testimoni indirettamente proprio la fondazione di un nuovo borgo fortificato, a valle del precedente, abbandonato per ragioni non

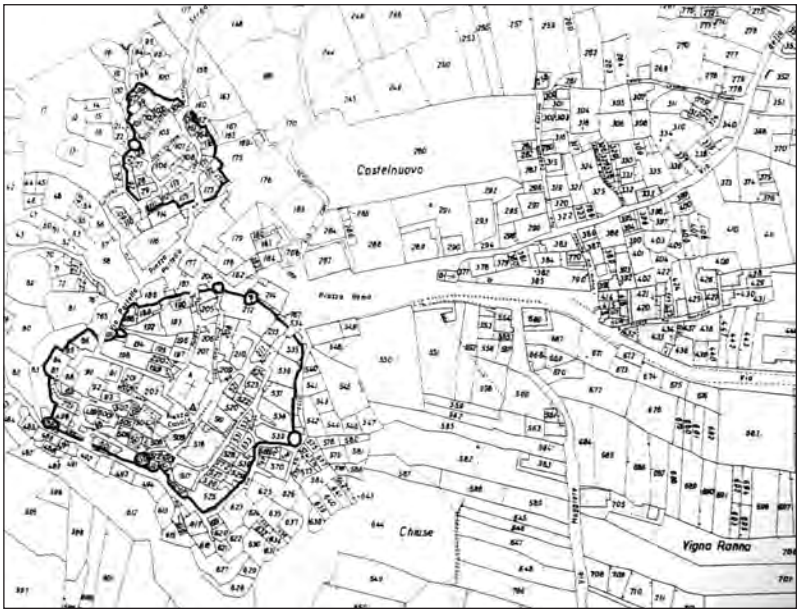
[16] Cfr. De Benedittis 1995, Hodges 1992, Marazzi 2010. Naturalmente la menzione della "fondazione" che risulta dal *Chronicon* non esclude che gli stessi insediamenti sorgessero su nuclei pre-esistenti, il che è anzi molto probabile in alcuni casi e certificabile in altri.

[17] Valente 2007.

chiare – forse a causa di un sisma – o semplicemente "ampliato". La conformazione urbanistica di Castelnuovo, che è qui possibile apprezzare grazie a una mappa catastale, sembra confermare questa ipotesi:



Il cerchio in alto a sinistra indica l'ubicazione del probabile nucleo fortificato primigenio. Si tratta della parte del paese più scoscesa e che insiste direttamente sulla pietra viva degli speroni rocciosi. Più in basso (e più a valle), il secondo cerchio, che racchiude l'ipotetica fondazione del XIV secolo e che ancora oggi è provvisto di ciò che rimane di mura e diverse torri indubbiamente medievali. A destra, un terzo nucleo ben riconoscibile nell'impianto urbanistico ma risalente a non prima del XIX secolo. La toponomastica ci viene in aiuto: via Castello è in effetti ubicata nella parte più antica e impervia, da cui si accede tramite la piazzetta Portella (dove si trovava presumibilmente la porta della fortificazione). La parte tardo-medievale, invece, è attraversata da via Palazzo, e in effetti essa è dominata dal palazzo ducale, ancora riconoscibile nonostante i numerosi interventi strutturali ed estetici.



Il tracciato delle mura (i segmenti non tracciati rappresentano i passaggi, in tondo le torri) dei due nuclei medievali, il castro vecchio in alto, il castro nuovo in basso (elaborazione di A. Testa).

Ecco cosa scrive G. Di Rocco di Castelnuovo e della sua nascita in una sua recente pubblicazione, nella quale accoglie la suggestione di Valente, che vuole il *castrum* fondato originariamente dai Longobardi:

> "Ubicato a ridosso della catena montuosa delle Mainarde, Castelnuovo al Volturno è un piccolo borgo della provincia di Isernia, in territorio di Rocchetta al Volturno. Pur non avendone menzione diretta nel *Chronicon Vulturnense*, le origini del nucleo urbano, abbarbicato alle pendici meridionali dell'omonimo monte, devono farsi risalire al X secolo, quando tutta la zona dell'alta valle del fiume Volturno fu incastellata per volontà del cenobio benedettino di San Vincenzo.
>
> Preziosa testimonianza a riguardo è un documento tardo, datato al 1383 e pubblicato dal Federici nel terzo volume del-

> la sua edizione del *Chronicon*, nel quale si legge che il monaco Giovanni di Area vendeva alcuni terreni per ricavare denaro utile alla ricostruzione del monastero di San Vincenzo incendiato da truppe angioine: '*Anno Domini 1383, regnante serenissimo domino Karolo II… frater Ioannes de Area nonnulla predia vendidit pro reparatione monasterii Vultunensis, penitus combusti per fideles et rebelles Sancte Romane Ecclesie... fuerunt vendita ab ipso rege Ferdinando infrascripta castra abbatiae Sancti Vincentii...: castra Sancti Vincentii, Scapuli, Castilioni, Piczoni, Castri Novi, Roccette, Collium et Cerri...*'[18].
>
> Com'è noto, in seguito al sisma del 1349, tutto il territorio al confine tra il Molise e il Lazio, comprese anche le zone di pertinenza dei due celebri monasteri, di Montecassino e di San Vincenzo, subì un collasso demografico, oltre che strutturale. Dopo questa data è verosimile, quindi, ritenere che il nostro *castrum*, che la fonte sopra citata risalente al 1383 definisce, difatti, come *Castrum Novum*, venisse riedificato"[19].

Castelnuovo nacque come nucleo autonomo e si sviluppò, quindi, con tutta probabilità, al più tardi nel X secolo. Per la sua posizione alla frontiera tra gli odierni Lazio, Abruzzo e Molise, e quindi tra territori appartenenti ora allo Stato Pontificio, ora ai Longobardi, ora ai Normanni, ora alla Corona di Napoli (e quindi alla Contea/Provincia/Contado di Molise e/o alla Terra di Lavoro), sono diversi i comandamenti e le giurisdizioni territo-

[18] Si noti che sono menzionati gli stessi borghi citati nel *Chronicon*, con l'aggiunta di Pizzone, borgo poco distante dal confine con l'Abruzzo e da Castel San Vincenzo, il quale a sua volta dista circa 5 kilometri da Castelnuovo.

[19] Di Rocco 2011b: 221 (nella pagina successiva l'autrice sostiene che il borgo fosse originariamente longobardo). Seppur datate, meritano di esser riportate anche le osservazioni del Masciotta: "Castelnuovo è situata ad occidente di Scapoli, ed a breve distanza. Sorge alle falde del monte Valledimezzo [in realtà monte Castelnuovo, Valle di Mezzo essendo la valle sottostante], su macigni orrorosi comunemente colà chiamati 'marri'. Il nome di Castelnuovo proviene all'abitato, forse, dall'essere uno degli ultimi villaggi fatti edificare dai Benedettini di S. Vincenzo a Volturno per dar ricetto ai coloni" (Masciotta 1952 [1912 circa]: 518).

riali in cui Castelnuovo si è di volta in volta trovato, come feudo. D'altronde la vicinanza a tre punti geo-politicamente importanti come l'abbazia di San Vincenzo, l'abbazia di Montecassino e le sorgenti del Volturno ha contribuito a rendere ancora più articolata la storia dei suoi posizionamenti amministrativi. Oltre a ciò, va notato che tanto da un punto di vista geo-morfologico e in genere climatico e ambientale che economico, politico e sociale, l'intero territorio dell'Alta Valle del Volturno è molto affine sia al vicino Alto Molise (anch'esso storicamente legato al circondario di Isernia) che al basso Abruzzo e alla Valle del Sangro[20].

Negli anni della decadenza dell'abbazia di San Vincenzo, del venir meno del potere di quella di Montecassino e poi nella lunga parentesi tra il tardo Medioevo e la tarda era moderna, l'intera Valle fu suddivisa in feudi, partecipando alla giostra europea delle dinastie e delle concessioni signorili. Giambattista Masciotta scrive che Castelnuovo "fu feudo abusivo dei Caldora, poi usurpato dai Pandone che ne ebbero la ricognizione sovrana. Estinta la famiglia Pandone, Castelnuovo fu successivamente feudo di Antonio Brecca nel 1552, [segue una nutrita lista di feudatari cinquecenteschi] e, nel 601 (o poco appresso) della famiglia Marotta, che lo conservò insino all'estinzione della feudalità"[21]. Ca-

[20] "[La zona dell'Alto Volturno] "pur gravitando in parte su Terra di Lavoro, presentava strette affinità geoagronomiche con il vicino Abruzzo aquilano" (Massafra 1981: 377).

[21] Masciotta 1952: 518. Sulla storia del feudo di Castelnuovo e relativi avvicendamenti cfr. anche Paolone 1999: 84-93. Al riguardo, merita di esser riportata, per la sua vetustà, la notizia del Ciarlanti, redatta durante la prima metà del XVII secolo e pubblicata originariamente a Isernia nel 1644 (riporto il testo senza emendazioni): "Castelnuovo della medesima Badia [di S. Vincenzo] nel 1568 fu venduto da Ferdinando Montaquila a Laura de Riso col feudo di S. Paolo, e dopo è venuto in dominio di Francesco Marotta di Venafro, e hoggi li possiede da Gioseppe suo figliuolo" (dall'opera *Memorie historiche del Sannio chiamato hoggi principato Vltra, contado di Molisi, e parte di Terra di Lavoro, Provincie del Regno di Napoli. Divise in cinque libri […] Raccolte dal Dottor Gio. Vincenzo Ciarlanti, Arciprete della Cattedrale di Isernia*; traggo il testo dalla ristampa fotomeccanica del testo secentesco: Ciarlanti 1969 [1644]: 517).

stelnuovo, così come i limitrofi borghi, mantenne grossomodo la sua struttura originale, sebbene furono questi gli anni di una certa fioritura architettonica ed economica. Si data infatti proprio al XVI o al XVII secolo al più tardi l'edificazione del palazzo ducale, residenza del feudatario. Anche in questo caso, Castelnuovo è in linea con le tendenze degli altri borghi della vallata[22].

È molto importante riportare, a questo punto, una delle rarissime fonti di prima mano di età moderna che presentano una descrizione articolata di Castelnuovo. Essa ci è fornita da Don Erasmo Gattola, vicario generale dell'Abbazia di Montecassino, sotto la cui giurisdizione ecclesiale il territorio dell'Alta Valle del Volturno si trovava nel XVII secolo. Ecco cosa scrive Gattola, che fornisce diversi elementi di storia politica ed economica e che si riferisce al borgo di Castelnuovo nei primissimi anni del XVIII secolo:

> "[Castelnuovo] è presente nella Provincia di Terra di Lavoro […] è cinta intorno da forti mura e vi sono solo due porte. […] Fu edificata dagli Abbati di S. Vincenzo nella fine del X secolo, oppure alla fine dell'XI. La sua chiesa madre è sotto il titolo di S. Maria Assunta… Sio cittadino fu il Dottor D. Vincenzo Papa, quale fu per molti anni vicario generale dell'Abbazia [di Montecassino]. Il suo territorio è assai vasto, e produce ottimi pascoli per gli animali di ogni sorte, come anche gran quantità di ghiande, cerri, mediocrità di oglio, di grano e biade, e poco vino e frutti. Viene bagnato il suddetto territorio da un rivo dalla parte aquilonare, quale serve anco per macinare il molino. È abbondante di caccia di volatili e quadrupedi. Li cittadini si servono per bere e per altro uso delle acque di una fontana, quale è molto buona. Questa terra è soggetta nel tempo a Sig. Barone Fabio Marotta e sono da 140 anni in circa che si è posseduta"[23].

[22] Il castello Pandone di Cerro al Volturno e il palazzo Battiloro di Scapoli sono sicuramente gli esempi e le testimonianze più notevoli di questo processo di costruzione o miglioramento delle residenze signorili.

[23] Il testo è una trascrizione dal codice Cassinese 697, conservato presso l'archivio dell'abbazia di Montecassino (lo traggo da Paolone 1999: 108). Gattola non riporta le sue fonti. La notizia, che egli adduce come certa, secondo la quale Castelnuovo fu fondato dagli abati di S. Vincenzo è, molto probabil-

Questa descrizione dai toni idilliaci risponde in realtà più alle aspettative tributarie della decima, cui probabilmente il vicario era preposto, che alle effettive condizioni della popolazione, come si vedrà a breve. I tributi, del resto, non dovevano rendere particolarmente prospera e tranquilla la vita del Castelnovese, nel XVIII secolo, come risulta chiaro da questo passo del Galanti:

> "oltre le decime feudali, deve il contadino pagare le decime ecclesiastiche, cosicché appena per lui rimane metà del suo raccolto. Qui non finiscono gli aggravi: altri ve ne sono che interamente l'assorbiscono. Egli dee pagare i pesi dello stato, con tariffe arbitrarie sopra i beni e sopra la persona. Deve alimentare i monaci mendicanti. […] Deve alimentare un medico e quell'altro genere di persone bisognose, che diconsi governatori"[24].

Vedremo più avanti come la descrizione dell'Avv. Galanti, più acuta e venata di critica sociale di chiara impronta illuministica, tratteggi con maggiore veridicità le condizioni di vita delle comunità rurali del Contado di Molise e della Terra di Lavoro.

Toni retoricamente idilliaci, comunque, non si riscontrano solo negli scritti di uomini di chiesa. Infatti, stesso ottimismo e apparente incoscienza delle reali condizioni della popolazione si riscontra in un'altra descrizione di Castelnuovo, risalente alla seconda metà del XVIII secolo: Lorenzo Giustiniani, giureconsulto napoletano, erudito e grande viaggiatore, scrive di "Castelnuovo di S. Vincenzo", precisando che "con errore si nota da tutti i recenti scrittori col nome di Castel S. Vincenzo"[25]. Così continua, riferendosi a Castelnuovo, che si trova

mente, frutto di una sua illazione, sostenuta dalla conoscenza delle fondazioni dei limitrofi paesi, tutti edificati o fortificati durante l'incastellamento del territorio promosso dall'abbazia di S. Vincenzo, com'è già stato spiegato. La fontana menzionata nello stralcio esiste ancora e continua ad assolvere ai suoi scopi di pubblica utilità.

[24] Galanti 1781: 26 (del tomo II).

[25] Giustiniani 1969 (1797-1802): 354. Non è però chiaro a quali scrittori Giustiniani si riferisca, visto che almeno gli autori del Settecento da me consultati riportano sempre il nome del paese correttamente.

> "in *Terra di Lavoro*, in diocesi d'*Isernia*. Questa terra vedesi edificata in una collina di buon'aria […]. Il suo territorio dà agli abitanti tutte le derrate di prima necessità. Vi sono erbaggi per l'industria degli animali, e vi si fa anche del mele. Gli abitanti ascendono al numero di circa 750. […] L'industria de' cittadini consiste nell'agricoltura, nella pastorizia e nel commerciare le loro soprabbondanti derrate. Esso si trova oggi infeudato alla famiglia *Regina*; con il titolo di *Contea* [tutti corsivi dell'autore]"[26].

L'erudito napoletano, fedele al patriottismo già romantico che trapela dal suo monumentale *Dizionario geografico-ragionato del Regno di Napoli*, traccia un ritratto idilliaco e ideale di questo come di altre dozzine di borghi del Regno di Napoli, esagerando vistosamente la quantità delle "derrate", che non furono mai tanto "soprabbondanti" da permettere un vero e proprio commercio delle stesse, bensì al massimo un piccolo cabotaggio di scambi con le comunità limitrofe.

Oltre a maggiori menzioni e descrizioni di Castelnuovo in testi a stampa, all'età moderna risalgono anche le prime fonti cartografiche[27].

Con l'età contemporanea, a partire dal XIX secolo, se i modi di produzione, le condizioni di vita e gli aspetti della cultura materiale rimangono sostanzialmente immutati, come vedremo, le strutture di potere, invece, si trasformano, seppur lentamente. Il sistema feudale, abolito dai Francesi con le riforme di Giuseppe Bonaparte e Gioacchino Murat durante il cosiddetto Decennio francese, restò in realtà pratica politica e struttura socio-economica portante, a Casltelnuovo come in altre zone marginali del Regno, fino al Risorgimento (e pure oltre)[28]. Un'epigrafe incasto-

[26] Ivi: 254-255. In realtà il paese era già feudo dei Marotta.

[27] Qui riporto solo due tra le carte storicamente più significative, la prima secentesca, la seconda settecentesca. Entrambe le immagini risultano da fotografie scattate a esemplari appartenenti allo scrivente. Nel cerchietto rosso è segnalata la posizione di Castelnuovo (riportato nella prima mappa come "C.nuovo", nella seconda come "C. Novo").

[28] Russo 2007. Approfondimenti su questo punto si faranno nella parte dedicata alla storia economica.

Particolari della carta tratta dall'Atlas Novus *di J. E C. Blaeu, Amsterdam 1640, ma ampiamente ricalcata da una tavola appartenente all'opera* Atlante d'Italia *di G. A. Magini, pubblicata nel 1620 (Cfr. Petrocelli 1995: 59-61). La posizione di Castelnuovo è segnalata dal cerchio.*

*Particolari della tavola tratta dall'*Atlante novissimo *di G.A. Rizzi Zannoni, pubblicato in quattro volumi a Venezia tra il 1774 e il 1785 (cfr. Petrocelli 1995: 82-85). La posizione di Castelnuovo è segnalata dal cerchio.*

nata nella muratura esterna del palazzo ducale di Castelnuovo ci informa che nel 1801 il feudo di Castelnuovo apparteneva ancora ai Marotta, più precisamente a Pasquale Marotta, "Dvx Castrinovi ac Cerasuolo".

Abolita formalmente la feudalità, in un successivo decreto murattiano (il n. 194 del 1811) Castelnuovo e Cerasuolo, insieme a tutti i villaggi dell'Alta Valle del Volturno legati alle vicende storiche dell'abbazia di San Vincenzo, confluivano in un unico distretto, quello di Castellone, in Terra di Lavoro ma al confine con il Contado di Molise[29].

All'indomani dell'Unità d'Italia, e quindi con la caduta dei Borbone di Napoli e il dissolvimento dei residui di feudalità ancora radicati in Terra di Lavoro e in Contado di Molise, i cambiamenti amministrativi e politici che si innescarono furono rilevanti. Per la prima volta, a rappresentare il potere non erano più il palazzo e il campanile, che dominavano (non solo metaforicamente) il borgo e ne rappresentavano la struttura gerarchica, ma lo Stato e la sua macchina burocratica e amministrativa. Il potere si decentra, e, allo stesso tempo, diventa lontano e invisibile: non incarnato nelle figure "tradizionali" del signore o dell'abate o dell'arciprete, ma in una nuova classe di individui i cui simboli e mezzi di controllo sono cravattini e carta bollata. Il riassetto politico del moderno stato-nazione coinvolge in pieno anche Castelnuovo (e del resto si trattava di fare anche dei Castelnovesi degli Italiani).

Nel 1861, Scapoli e Rocchetta, di cui Castelnuovo era frazione, vennero aggregati al Molise, nel Circondario di Isernia. Poco dopo questo evento,

> "nel 1862, Castelnuovo promosse istanza unitamente con Cerasuolo (frazione di Filignano [frazione distante circa 6 kilometri]) per esser dichiarato Comune autonomo, non ciascuno a sé stante, ma abbinati. Il Consiglio provinciale emise parere negativo.

[29] I villaggi che formavano il distretto erano dunque: Pizzone, Castellone, S. Vincenzo, Rocchetta, Cerro, Scapoli, Colli, Cerasuolo e Castelnuovo.

> Nel 1874 fu Rocchetta a promuovere istanza per essere privata di Castelnuovo, e, col parere favorevole del Consiglio provinciale, ottenne dal Governo quanto chiedeva. Castelnuovo, nell'occasione, venne aggregata al Comune di Scapoli"[30].

La vicenda amministrativa menzionata nel precedente stralcio è a mio avviso molto significativa. Essa è ricostruibile grazie a fonti archivistiche e merita di esser qui ricordata con maggior dettaglio.

L'istanza di autonomia amministrativa fu presentata in realtà già nel 1861 e fu perorata da diversi consiglieri comunali (Castelnovesi) del comune di Rocchetta, a circa 5 kilometri da Castelnuovo[31]. In quei tempi i due borghi erano del tutto simili per dimensioni e numero di abitanti. Agli occhi dei Castelnovesi, la preminenza amministrativa e quindi politica di Rocchetta non era giustificabile e ledeva il loro orgoglio. Così si esprimevano infatti i cittadini di Castelnuovo e Cerasuolo in un documento del 10 luglio 1861 rivolgendosi al sindaco di Rocchetta[32]:

> "Non è penso più il tempo dell'oppressione e del dispotismo, non è giusto che sieno [sic, i Castelnovesi] sotto la schiavitù di Rocchetta, divisa da loro dal demanio di Scapoli, ed inferiore di civiltà e popolazione. Essendo il comune diviso in quattro frazioni, Rocchetta, Masserie, Castelnuovo e Cerasuolo, la frazione più centrale e popolosa rimane Castelnuovo, che dovrebbe esser Capoluogo"[33].

[30] Masciotta 1952: 519.

[31] I consiglieri erano tre: Francesco Tomassone, Vincenzo Bastone e Giovanni Rufo.

[32] Le firme dei cittadini che corredavano il documento originale non sono state conservate nella copia prefettizia dello stesso, ma tra i firmatari – e probabilmente tra i redattori del documento – c'era certamente Domenicantonio Bastone.

[33] Foglio del fascicolo 625 (busta 23) degli Atti amministrativi della Sottoprefettura di Isernia (1860-1885) conservati presso l'Archivio di Stato di Isernia. In un altro foglio dello stesso fascicolo, datato al 27 ottobre 1861, il sindaco di Rocchetta Germano Grande afferma che i "politici rivolgimenti" che avevano caratterizzato il dibattito sulla questione della separazione di Castelnuovo nei precedenti mesi avevano ormai "toccato il delirio".

La retorica battagliera è certamente iperbolica e improntata a dipingere una quadro drammatico utile a giustificare le proprie rivendicazioni, ma essa dà il senso e la misura di passioni politiche già mature, che animavano l'animo di un funzionario (e dei cittadini?) di un minuscolo, dimenticato borgo dell'allora neonato Stato italiano. Siamo forse di fronte al primo documento di "campanilismo istituzionale" in queste zone, un documento che attesta quanto i neo-amministratori non feudalmente designati e la nascente piccola borghesia (cioè gli unici individui in grado di redigere un siffatto testo) cominciassero a sviluppare sentimenti di autonomia politica e di "identità culturale", sentimenti che si sarebbero poi radicati profondamente in quelle comunità tanto da caratterizzarle tutt'oggi, come vedremo (sentimenti di forte rivalità e campanilismo esistono tuttora tra i paesi dell'Alta Valle del Volturno e tra Castelnuovo, Scapoli e Rocchetta in particolare).

Ad ogni modo, l'esito della vicenda si concretizzò una dozzina di anni più tardi, nel 1874, quando, forse per sentimento di ripicca, Rocchetta chiese e ottenne di esser privata di Castelnuovo. Quest'ultimo, dopo esser stato frazione di Scapoli per circa un cinquantennio, ridivenne frazione di Rocchetta a Volturno nel 1934 e tale è rimasto da allora.

Degno di nota ai fini di questa breve storia degli anni immediatamente post-unitari è anche il fatto che due regi decreti del 1863 concedevano che i comuni di Cerro, Colli, Rocchetta e San Vincenzo (e la frazione di Castelnuovo), sulla base delle deliberazioni dei relativi consigli municipali, aggiungessero la denominazione "al Volturno" (o "a Volturno", nel caso di Rocchetta) al proprio nome. Questa iniziativa, apparentemente legata alla sola necessità amministrativa di distinguere i numerosi comuni omonimi del regno, ebbe – e ha tuttora – risvolti antropologicamente meno evidenti ma decisamente interessanti, come si vedrà più avanti in questa ricerca.

Fino all'avvento del Fascismo, le figure amministrative chiave furono quelle del sindaco e del consiglio comunale[34]. Il Fascismo,

[34] La figura del sindaco, già presente prima dell'Unità, fu in seguito istituita

a sua volta, non fece che declinare diversamente gli stessi principi di modernizzazione attraverso una trasformazione delle strutture amministrative e di potere: in particolare, il sindaco venne sostituito dalla figura del podestà, il quale, dotato di poteri più ampi, durante il Ventennio assolse funzioni regolamentatrici e vicarie più affini a quelle del signore feudale che a quelle del sindaco, ma con l'obbligo di render conto del suo operato al Prefetto e alle gerarchie romane[35]. I consigli comunali vennero esautorati dalle loro funzioni e successivamente sciolti. Tanto il sindaco che il podestà, però – e nonostante i notevoli poteri delegati a quest'ultimo –, non erano affatto "signori" né erano percepiti come tali: essi erano dei borghesi, dei "galantuomini", almeno nella gran parte dei casi, mentre i feudatari, che avevano di fatto dominato il territorio fino all'Unità, erano nobili, rappresentanti di quelle aristocrazie che, insieme al clero, costituivano i pilastri su cui si reggevano le strutture di potere dell'*Ancient Régime*. Eppure, il processo di dismissione di tali strutture fu più lento che in altre zone del Mezzogiorno, se ancora nel 1943 osservatori esterni si imbattevano in una realtà come quella descritta in questo stralcio tratto da una diario di guerra di un cappellano militare:

> "In ogni paese un castello, in ogni castello un signore, in ogni signore spesso un piccolo tiranno. Al signore fanno capo un po'

in tutti i comuni del Regno d'Italia. In origine il sindaco era, in tutti i comuni, di nomina regia. In seguito, con la riforma della legge comunale e provinciale del 1889, esso divenne una carica elettiva per i comuni con popolazione superiore ai 10.000 abitanti. Nel 1889 fu abolita la nomina regia, e il principio del sindaco elettivo fu esteso a tutti i comuni del regno (cfr. Bonaudi 2005b).

[35] Nel 1926, il podestà venne istituito nei comuni minori, e cioè in quelli con popolazione non superiore ai cinquemila abitanti. In seguito, esso venne esteso a tutti i comuni del Regno d'Italia, determinando la definitiva scomparsa degli organi amministrativi preesistenti, e cioè del consiglio comunale, della giunta e del sindaco. "Il podestà, in coerenza ai criteri che informano l'ordinamento amministrativo dello stato fascista, è nominato con decreto reale su proposta del ministro degli Interni, per la durata di cinque anni. […] Come già in passato il sindaco, egli riassume in sé la duplice qualità di amministratore del comune e di ufficiale del governo" (Bonaudi 2005a: 580).

> tutti, e lui, a quanto ho potuto capire, volentieri si immischia nelle faccende pubbliche e private, ascoltando lamenti, assopendo rancori ed odi o qualche volta anche creando, aumentando pettegolezzi e dissidi. Non so se vi siano altre regioni d'Italia socialmente più medioevali del Molise"[36].

Con la caduta del Fascismo e poi della Monarchia, e la fondazione delle Repubblica Italiana, la modernizzazione dell'intero territorio dell'Alta Valle del Volturno, dei suoi borghi e dei suoi abitanti divenne un fenomeno inarrestabile e sicuramente più veloce e radicato che in precedenza, coadiuvato da un nutrito numero di fattori socio-economici, e relegando alla memoria degli anziani le ultime vestigia del mondo che fu.

Nel 1963, Castelnuovo diventa parte dell'appena istituita regione Molise, con Campobasso unica provincia. In seguito, nel 1970, parte della novella provincia di Isernia.

Nel Settecento gli abitanti di Castelnuovo, ci informa il Galanti (lo abbiamo già letto), ammontavano a circa 750, lo stesso numero che risulta dai censimenti fino al 1874. In seguito, con la Grande emigrazione a cavallo tra Ottocento e Novecento, il numero decresce, per tornare a essere di circa 700 individui subito prima del secondo conflitto mondiale. In definitiva, dunque, si può affermare che per secoli la popolazione di Castelnuovo sia stata sostanzialmente e documentariamente stabile. Le cose cambiano però tra gli anni '40 e gli anni '60 del secolo scorso, a causa di due episodi storici particolarmente drammatici: il bombardamento del villaggio e la seconda grande emigrazione degli anni '50 e '60, episodi la cui sinergia determinò un crollo della popolazione, che oggi si attesta a circa 200 individui stabilmente residenti nel borgo, un numero incommensurabilmente inferiore al numero degli individui di origini castelnovesi dispersi in Italia, in Europa e nel mondo.

Il bombardamento è un episodio increscioso nell'altrimenti pacifica e silenziosa storia di Castelnuovo. Il compartimento delle

[36] G. Bonomi, citato in Paolone 1999: 120-121.

Mainarde e in particolare Monte Marrone, il monte che sovrasta i villaggi di Castelnuovo al Volturno e Scapoli, furono teatro durante la Seconda Guerra Mondiale di importanti operazioni militari[37]. L'Alta Valle del Volturno, infatti, era attraversata dalla linea difensiva Cassino-Ortona, la cosiddetta Linea Gustav, e si trovò presto a esser contesa tra Tedeschi, da una parte dell'immaginaria frontiera, e Alleati, dall'altra. Basti pensare che il Corpo Italiano di Liberazione nacque proprio a Scapoli, nel 1944[38]. Ciononostante, Castelnuovo al Volturno non venne coinvolta direttamente in nessuna azione militare, sebbene l'intera popolazione fu deportata una prima volta dai Tedeschi nell'autunno del 1943[39]. Nel 1944, invece, l'intero territorio passò in mano alleata. Per i Castelnovesi ciò avrebbe potuto significare la fine delle tribolazioni. Così non fu: nei primi giorni del giugno 1944 i Castelnovesi furono nuovamente sfollati, questa volta da truppe americane. Il 17 giugno, il paese fu pesantemente bombardato, non dai Tedeschi per scacciare gli Alleati, né dagli Alleati per liberarlo dai Tedeschi, bensì da una compagnia corazzata americana, al fine di girare un documentario propagandistico[40]. Gli abitanti del villaggio, al loro ritorno, lo trovarono quasi completamente distrutto, e solo più tardi, e per vie traverse, riuscirono a conoscere e a denunciare la verità sul bombardamento[41].

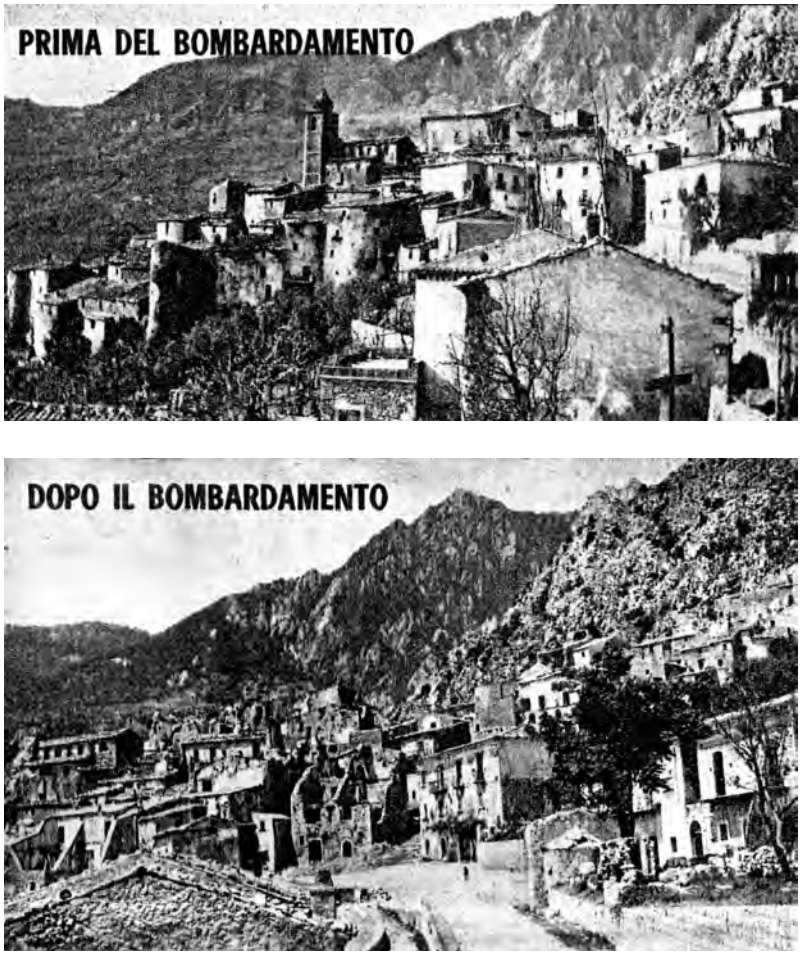
[37] Arcese, Mortari s.d., Paolone 1999: 117-121, Paone 2005.

[38] Paolone 1999: 119, Paone 2005. Su un'altura di monte Marrone, in località Colle Rotondo, nel territorio di Castelnuovo, è presente un imponente Monumento Nazionale alla Liberazione, solennemente onorato tutt'oggi dalla popolazione della vallata.

[39] Tomassone 1994a.

[40] L'episodio non causò vittime, ma non per questo fu meno drammatico. Di altra portata, invece, fu l'azione "liberatoria" dell'aviazione americana ai danni della vicina città di Isernia, che fu pesantemente bombardata nonostante le truppe tedesche l'avessero abbandonata da diversi giorni. Il bombardamento di Isernia causò diverse centinaia di morti.

[41] Il bombardamento di Castelnuovo al Volturno fu denunciato dalla stampa italiana in una serie di articoli comparsi tra il 1949 e il 1967. Questi sono: "Un paese si salvò dai tedeschi e fu distrutto dagli alleati per 'propagan-



Vedute del paese subito prima e subito dopo il bombardamento. Immagini tratte da Puleio 1964: 21.

L'episodio comportò un grave trauma per l'intera comunità di Castelnuovo – una "comunità allo sbaraglio", com'è stata definita da un Castelnovese riferendosi a quegli anni[42] – e certamente contribuì ad acuire problematiche come quella, rilevantissima, dell'emigrazione, che andò lentamente (e nuovamente) maturando in seno all'intera società molisana a partire dal dopoguerra.

3. Le condizioni di vita

La descrizione a fosche tinte tratta dal quaderno di viaggio di K.U. Von Salis Marschlins del 1789 e riportata in apertura a questo capitolo è una delle prime a manifestare un interesse precipuo per le condizioni di vita delle popolazioni tra Isernia e Castel di Sangro – cioè, approssimativamente, la zona dell'Alta Valle del Volturno. Quella in cui il colto e curioso viaggiatore si imbatté era un'umanità evidentemente a lui prima sconosciuta e a suo modo straordinaria, di cui con piglio da etnografo egli descrive la prigionia da qualche parte tra la preistoria e l'era feudale.

Di poco precedente e similmente caratterizzata da interessi "etnografici" è la relazione del Galanti: "lo stato de' contadini in tutte le provincie è presso a poco quello del Contado di Molise. Le loro case non sono che miserabili tuguri, per lo più coperte di legno o di paglia, ed esposte a tutte l'intemperie delle stagioni. L'interno non offre a' vostri sguardi, che oscurità, puzzo, sozzura, miseria e squallore: un misero letto insieme col porco e coll'asino"[43].

da'" (Neri 1949); "Questo paese è stato distrutto per esigenze cinematografiche" (Bastianini 1962); "Hanno distrutto un paese per girare un film di propaganda" (Puleio 1964); "Ciak: e il paese crollò" (Pogliotti 1967). Una storia "ufficiale" del bombardamento ancora non è stata scritta. Cfr. però Barilone 2007, Castrataro 1994: 181-184 e Tomassone 1994b, entrambi ampiamente basati su memorie di prima mano (anche personali).

[42] L'espressione è di Giuseppe Tomassone. Sugli effetti piscologici e sociali del bombardamento e della scoperta delle sue reali cause, cfr. Barilone 2007 Castrataro 1994, Izzi Rufo 1999: *passim*, 181-184 e Tomassone 1994b.

[43] Galanti 1781: 31 del tomo II.

Negli anni seguenti, descrizioni simili e dai toni altrettanto sconfortati si rinvengono nelle carte dell'inchiesta murattiana sullo stato della popolazione del Regno di Napoli all'inizio del secolo decimonono[44]. L'inchiesta promossa da Murat, finalizzata a conoscere dettagliatamente il territorio al fine di poter intervenire con riforme di modernizzazione efficaci e aderenti al reale stato della popolazione, fu la prima, nella storia del Regno di Napoli, ad utilizzare massicciamente metodi d'indagine statistici[45].

In breve, la gran parte delle descrizioni pre-unitarie del Molise, degli Abruzzi meridionali, della Terra di Lavoro nord-orientale, concorrono a disegnare un quadro sociale di grande miseria ed estremo disagio materiale, il quale non poteva che influire anche sugli aspetti immateriali e ideologici: la "selvatichezza delle loro maniere e dei loro costumi"[46].

[44] Il Molise degli inizi dell'Ottocento non corrisponde a quello attuale: nel 1806 due regi decreti sancivano la divisione del Regno di Napoli in dipartimenti e province, e l'intera Alta Valle del Volturno si trovò a essere un territorio *in limine* tra provincia di Molise (già Contado di Molise, già Contea di Molise) e Terra di Lavoro (ma formalmente parte di quest'ultima). Ad ogni modo, indipendentemente dai confini geo-politici, medesime erano le condizioni di vita, i modi e i rapporti di produzione, il livello di alfabetizzazione e tutti gli altri elementi materiali e immateriali della vita sociale di quelle popolazioni.

[45] Sull'inchiesta murattiana e i suoi contenuti in relazione ai territori dell'attuale Molise, cfr. Muttillo 2012.

[46] Von Salis Marschlins 2012: 131. Si confronti lo stralcio citato in apertura a questo capitolo con le due seguenti descrizioni etnografiche, la prima secentesca, la seconda settecentesca, utili a comporre un quadro relativo non solo al Mezzogiorno italiano ma anche a consimili aree europee: "eranvi nella campagna d'Evoli da cinquecento guardiani d'armenti divisi in varie ville e poderi di quel contado; huomini, che d'huomo non havevano che la figura, nella capacità e scienza poco dissomiglianti a quelle bestie medesime che custodivano: affatto ignoranti, non che dell'orationi, o altri misterii particolari della Santa fede, anche della stessa cognitione di Dio. E se non che la miseria di quei poveracci meritava più tosto compassione, fora stata cosa degnissima di riso l'udire le sproportionate e goffe risposte che davano a chi gl'interrogava de' misterii cristiani. Domandati quanti Dei ci fossero, chi rispondeva cento, chi mille, chi altro numero maggiore, stimandosi più saccente quanto più ne

Tale quadro sconfortante, oltretutto, non caratterizza soltanto l'epoca pre-unitaria, ma più generalmente l'intero secolo decimonono. Riferendosi proprio alle condizioni di vita nell'Ottocento, Ilaria Zilli parla esplicitamente di "miseria allarmante della popolazione"[47] molisana (dopo il 1861 Castelnuovo è un borgo molisano anche *de jure*). Nonostante il lento dissolvimento delle strutture feudali e il formarsi di quelle dello stato moderno, e nonostante un lentissimo e parziale miglioramento delle tecniche di produzione e delle condizioni di lavoro, di cui si discuterà meglio a breve, lo stato delle popolazioni stanziate in contesti rurali,

cresceva il conto, come se si trattasse d'accrescer il numero delle lor bestie. Richiesti, che cosa mai pensavano che fosse Iddio, con inettie stravagantissime altri dicevano essere il papa, altri il lor padrone, altri quei stessi padri che gl'instruivano […]" (dal resoconto di S. J. Scipione Paolucci, *Missione de' padri della Compagnia di Giesù nel Regno di Napoli* [Paolucci 1651: 25-26]). Rivolgendosi polemicamente a chi parlava dei "selvaggi" delle Americhe, Voltaire ebbe a scrivere: "con l'espressione 'selvaggi' vi riferite ai rustici che vivono nelle loro capanne con le loro femmine e qualche animale, esposti senza tregua a tutte le intemperie delle stagioni; che conoscono soltanto la terra che li nutre e il mercato dove talvolta vanno a vendere le loro derrate per acquistare qualche vestito grossolano; che parlano un dialetto incomprensibile nelle città; che hanno poche idee e quindi poche espressioni; che sono sottomessi, senza che ne conoscano la ragione, a un uomo di penna [l'esattore delle imposte], al quale tutti gli anni portano la metà di ciò che hanno guadagnato col sudore della loro fronte; che si riuniscono, per certe occorrenze, in una specie di baracca per celebrarvi cerimonie di cui non comprendono nulla e dove ascoltano un uomo vestito diversamente da loro e che non capiscono affatto; che lasciano a volte i loro tuguri allorquando il tamburo batte [il reclutamento militare] e che si vanno a far ammazzare in una terra straniera e a uccidere i loro simili per la quarta parte di ciò che potrebbero guadagnare restando a lavorare a casa loro? Di questo genere di selvaggi ve n'è ovunque in Europa" (passo tratto dall'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* di Voltaire [Voltaire 1756: 11; traduzione dello scrivente]).

[47] Zilli 2006: 102. "Le inchieste effettuate dopo l'Unità delinearono fin da subito un quadro drammatico delle campagne molisane: un'agricoltura poverissima e arretrata, un utilizzo di tecniche agrarie superate […], le bassissime rese produttive anche nelle aree più fertili [e Castelnuovo non era affatto un'area fertile], di conseguenza inevitabili la miseria e la fame di cui pativa la gran parte della popolazione" (Ivi: 116).

specie montani, non migliorarono radicalmente, come invece nel Settentrione della Penisola ed altrove in Europa. Il Mezzogiorno, ancora una volta e a dispetto dei principi che avevano giustificato e sorretto il momento storico e intellettuale del Risorgimento, viaggiava su binari diversi.

Riferendosi ai due secoli precedenti, quelli meglio documentati storicamente, lo storico molisano G. Masciotta scriveva, agli inizi del Novecento, che "la vita sociale nei nostri paesi poteva paragonarsi con molta analogia alla vita vegetale. I vegetali nascono, crescono, si riproducono e muoiono: così presso a poco gli uomini del secolo XVIII e della prima metà del XIX"[48]. L'autore, ponendosi nella prospettiva intellettuale, imperante all'epoca, del positivismo e del progressismo sociale, non poteva che constatare quanto le conseguenze della lunga era feudale che il Mezzogiorno aveva sperimentato fossero ardue a risolversi, specie in un territorio, come quello molisano, il quale, nonostante le grandiose tracce del passato antico e medievale, in età moderna si distingueva per la totale mancanza di "movimento di idee e l'assenza assoluta di programmi"[49], un territorio in cui le comunità rurali vivevano chiuse in se stesse, nascoste nelle loro rocche di montagna e dedite solo ai massacranti lavori dei campi, delle stalle e della transumanza.

La stessa umanità è rappresentata da R. Colucci, che nel 1861 diede alle stampe il suo *carnet* di viaggio, titolandolo *Abruzzi e Terra di Lavoro*. Anche in esso abbondano le pagine di taglio etnografico dedicate alle genti incontrate lungo il suo tragitto. Tra queste, esemplari sono le pagine su Venafro e Isernia, sul Macerone e Castel di Sangro, zone affatto prossime all'Alta Valle del Volturno e che a quel tempo costituivano la cerniera tra la Terra di Lavoro, gli Abruzzi e la Provincia di Molise. Le descrizioni di Colucci sono vivide e impressionanti. Vi si legge di strade impervie, monti selvaggi, boschi impenetrabili, dove vivevano e operavano "giovani laceri e scalzi", "orde di zingari", "donne macilente

[48] Masciotta 1981: 308.
[49] Ibid.

e giallicce", "visi pallidi e smorti" o al contrario "bruciati dal sole e dalla fatica"[50].

Nonostante fossero passati cento anni dalle impietose considerazioni del Galanti sullo stato delle abitazioni, alla fine dell'Ottocento le condizioni di queste non dovevano essere migliori: "nel 1887 fu svolta una inchiesta sulle 'Abitazioni degli operai e degli agricoltori' […]. Nella sua relazione, il sindaco di Isernia dichiarava: «lo stato di queste abitazioni è infelice, sia perché sono anguste, poco nette e areate, e sia perché si adoperano ad uso di stalle, legnaie e di fienili, specialmente nelle campagne»"[51]. Negli stessi anni un ufficiale di Ferrazzano, borgo non lontano da Campobasso, stilava questo rapporto sulle miserande abitudini dei Ferrazzanesi:

> "[ai suoi abitanti] non par vero né possibile che le immondizie di ogni fatta, accumulate entro le case possano produrre o disporre malattia; che i fossi scavati appiè delle case, per raccogliervi con le acque piovane, quanto si possa immaginare di sporcizie dalle pubbliche vie, possano esser cagione di malsanie; che il convivere col maiale, col somaro o con la capra, ovvero con tutti quanti insieme, possa esser fonte di gravi conseguenze per la salute specialmente dei bambini; che infine il versare o depositare sulle pubbliche vie i rifiuti ventrali, dove imputridiscono a tutto loro agio, sia la più innocua cosa di questo mondo, e che perciò nessuno abbia il diritto di lagnarsene"[52].

Per quanto concerne il livello di alfabetizzazione, non esistono dati ottocenteschi specifici sui comuni dell'Alta Valle del Volturno, esistono invece statistiche più ampie, ma non calibrate, sulle differenze città/campagna. Malgrado ciò, esse sono alquanto eloquenti: nel 1861 gli analfabeti in Molise erano l'83,69% della popolazione[53]. Considerando che i centri urbani come Isernia,

[50] Colucci 1861; espressioni tratte qua e là dalle pp. 50-84.

[51] Documento citato in Paolino 2007: 40.

[52] Ivi: 41.

[53] Rivera 1931: 582. Nel 1921 erano ancora il 53,3%, ma in alcune aree la percentuale doveva essere ben più alta. Nel 1861 a Castelnuovo erano in grado

Campobasso e Larino dovettero conoscere forme di infrastrutturazione scolastica più precoci, si può tranquillamente inferire che negli anni dell'Unità, nelle campagne molisane, la percentuale degli analfabeti dové essere anche più alta. In effetti, I. Zilli ha scritto, riguardo alla realtà sociale del Circondario di Isernia nella seconda metà dell'Ottocento, che "il numero delle persone in grado di leggere e scrivere secondo gli stessi amministratori pubblici era pari all'1-2% della popolazione"[54]. È un dato certamente sconcertante, specie se comparato ad altre realtà europee[55].

Per sfuggire a queste condizioni di povertà e miseria, ma anche a causa di fattori economici congiunturali, gli ultimi due decenni dell'Ottocento meridionale conobbero un fenomeno di ampia portata e dalle radicali ripercussioni sulla vita sociale del Molise, la regione che in termini percentuali ne fu maggiormente coinvolta: la Grande emigrazione.

> "La grande ondata migratoria molisana non partì dalle zone costiere ma dal circondario di Isernia [in cui Castelnuovo già si trovava]. Un'agricoltura che viveva ai limiti della sussistenza non poteva che essere travolta dal calo dei prezzi agricoli successivo all'Unità (in particolare di quello del grano) e dal contestuale crollo della domanda di lavoro […]. Emigrare fu l'unica alternativa al morire di fame e solo la secolare abitudine alle migrazioni stagionali spiega la rapidità e la diffusione della decisione di lasciare la propria terra e la propria casa. […] La crisi agraria del 1880 non fu che la goccia che fece traboccare il vaso: un susseguirsi ininterrotto di difficoltà e problemi nel corso del secolo avevano indebolito a tal punto la posizione dei contadini molisani che non restava altra scelta che partire"[56].

di scrivere, stando a ciò che si può evincere sulla base dei documenti d'archivio autografi, gli appartenenti alle sole tre famiglie borghesi del paese: i Bastone (tra cui il Cancelliere sostituto Angelo, il consigliere municipale Vincenzo e Domenicantonio), i Rufo (tra cui il consigliere Giovanni), i Tomassone (nelle persone del curato della chiesa madre di S. Maria Assunta, Vincenzo, e del consigliere Francesco).

[54] Zilli 2006: 125.

[55] "In 1850 […] Sweden [had] 90 per cent adult literacy" (Burke 1978: 250).

[56] Zilli 2006: 135. La Zilli, autorevole studiosa di economia molisana

A questa pagina di Zilli fa eco l'approfondimento di Gino Massullo, massimo studioso di storia molisana: "l'avventura migratoria molisana divenne presto fenomeno di massa, raggiungendo, nel corso dei quaranta anni compresi tra il 1880 e il 1920, percentuali medie annue di espatrio davvero molto alte, pari al 20% e che negli anni dieci, periodo di maggiore incidenza del fenomeno, raggiunsero il 33%"[57]. Anch'egli rimarca la preminenza del fenomeno nel circondario di Isernia: "possiamo rilevare come, per tutto il periodo considerato, sia stato il circondario di Isernia a fornire il contingente più alto di emigranti, rivelandosi come la zona più immediatamente e fortemente interessata alla grande emigrazione otto-novecentesca di tutta la sezione centro meridionale della penisola"[58]. Alcuni aspetti di questo fenomeno furono particolarmente esiziali, ed ebbero severe ripercussioni sul tessuto sociale. Uno di questi è quello della cosiddetta "tratta dei fanciulli", di cui Nicolino Paolino ha studiato approfonditamente la storia. Di nuovo, fu in particolare il circondario di Isernia a detenere il primato dei processi a carico di incettatori o genitori rei di abbandono – o vendita – della prole. E, all'interno del circondario di Isernia, si distingueva l'Alta Valle del Volturno: alla fine degli anni '70 dell'"800, i comuni dove furono accertati

nell'Ottocento, ha il merito di aver messo giustamente in evidenza un aspetto poco ricordato negli studi sul fenomeno migratorio molisano, e cioè quello dell'abitudine innata, per così dire, alla mobilità che caratterizzava i pastori transumanti molisani. Dell'importanza dell'allevamento transumante in Molise si discuterà dettagliatamente nella prossima sezione dedicata alla storia economica.

[57] Massullo 2006b: 460. Sull'emigrazione molisana, ancora attuali sono le pagine del Masciotta, che scriveva mentre il fenomeno era ancora nel suo pieno vigore (cioè intorno al 1910): "le cause che determinarono l'emigrazione non richiedono indagini sottili e peregrine […]. Le terre erano stanche di produrre. Accanto all'esaurimento delle terre, era aumentata ed aumentava d'anno in anno la pressione tributaria. […] La popolazione era accresciuta, ed accresciuta specialmente nel ceto dei lavoratori della terra, che da per tutto è il più fecondo" (Masciotta 1981: 341). Un'ottima, breve ma puntuale *summa* sull'emigrazione in Molise e sulle sue cause socio-economiche è Menaldi 2011.

[58] Massullo 2006b: 461.

tali gravi fatti di rilevanza penale furono tutti localizzati "ai piedi delle Mainarde e più in generale nella valle del Volturno [in nota, nel testo, sono segnalate le località: Pozzilli, Santa Maria Oliveto, Castellone, Castelnuovo, Rocchetta al Volturno, Scapoli, Pizzone, Cerro al Volturno]"[59]. Negli anni successivi, la tratta assunse proporzioni enormi. L'Alta Valle del Volturno fu, in termini percentuali, una delle terre più colpite[60].

I tassi di rientro, cioè di "immigrazione di ritorno", furono variabili, in Molise, in questi decenni e in quelli successivi. Essi furono talvolta anche alti, specie durante il Ventennio e anche grazie alle politiche del Regime apertamente orientate verso lo scoraggiamento dell'emigrazione e il rientro degli emigrati.

Le condizioni di vita delle popolazioni molisane negli ultimi decenni dell'Ottocento e nei primi del Novecento sono quelle descritte nelle opere del realismo italiano, il cosiddetto "verismo" letterario, una narrativa non a caso sviluppatasi in contesti meridionali e avente contesti meridionali (anche abruzzesi e molisani) come ambientazione. Si è discusso e scritto molto su quanto la narrativa di scrittori come Giovanni Verga, Grazia Deledda, Francesco Jovine, Ignazio Silone, Rocco Scotellaro, Carlo Levi[61] – per non citare che i nomi più importanti – sia utilizzabile a fini storici e antropologici, o meglio su quanto essa sia stata orientata da tematiche e preoccupazioni "etnografiche", oltreché politiche ed esistenziali[62]. In effetti, è stato affermato che l'opera di alcuni di questi scrittori fu proprio una forma di "etnografia letteraria"[63]. Ciò che è certo, è che l'umanità descritta in queste opere sembra esser accomuna-

[59] Paolino 2007: 30.

[60] Ivi: 52-55.

[61] Cfr., a voler citare di ciascun autore una sola opera, quella che reputo particolarmente rappresentativa ai fini della storia che si sta scrivendo in queste pagine, Deledda 2001 (1913), Jovine 1999 (1959), Levi 1981 (1945), Scotellaro 1986 (1954), Silone 1990 (1933), Verga 1995 (1881).

[62] Per questo dibattito, cfr. – con particolare attenzione a questioni prettamente antropologiche – Bromberger, Durand 2001: 736-737, Charuty 2009a e 2009b: *passim*, Cirese 1976a, Friedmann 1976.

[63] Charuty 2009a.

ta da così tante caratteristiche da costituire una sorta di grande famiglia antropologica composta da membri distinguibili ma in ultima istanza poco diversi l'uno dall'altro. Al di là delle necessità contingenti della narrativizzazione e descrizione poetica, al di là di un certo quoziente di romanticismo inevitabilmente inscritto nelle forme e negli intenti di questa produzione letteraria, esisteva un substrato veramente e drammaticamente umano la cui storicità traspare con forza dalle pagine di questi autori.

Così come quella descritta nelle opere del realismo italiano agli inizi del Novecento, la dimensione sociale di Castelnuovo era una realtà connotata da una profonda miseria materiale, dai dolorosi lacci di attività lavorative sfiancanti e poco produttive, da uno stato di subalternità politica e culturale pressoché assoluto. Medesime le condizioni delle altre realtà dello stesso comprensorio montano del basso Abruzzo e del Molise alto e occidentale[64].

Un sensibile quantunque parziale miglioramento delle condizioni di vita si ebbe però a partire dalla fine della Grande Guerra e anche grazie a quel fenomeno che al principio non aveva fatto altro che impoverire umanamente il territorio: l'emigrazione. La ricchezza prodotta e accumulata all'estero, infatti, veniva in larga parte esportata dal luogo di produzione a vantaggio delle famiglie rimaste in Italia. Ciò permise dei cambiamenti importanti proprio nelle società che più avevano sofferto del fenomeno:

> "Insieme all'acquisto della terra, la famiglia dell'emigrante costruisce anche la casa, più ampia e ariosa rispetto alle fuliggine e sovraffollate 'catapecchie' nelle quali aveva vissuto in 5, a volte fino a 12 persone per stanza spesso in promiscuità con animali. […] L'insieme di questi cambiamenti innescò un più generale processo di miglioramento delle condizioni di vita nella provincia. […] La mortalità generale diminuisce, tra il 1888 e il 1904 di ben 14 punti percentuali"[65].

[64] Sulla "realtà" di questo stato ancora tardo ottocentesco (ma, abbiamo visto, di lunga durata) e sulle sue cause strutturali, cfr. anche Massullo 2006b, Menaldi 2011, Tanno 2009.

[65] Massullo 2006d: 470 e 472.

Le migliorate condizioni di vita e di lavoro, le politiche del Regime a ritenzione dell'emigrazione e, dall'altro lato dell'Atlantico, un maggiore controllo dei flussi migratori e poi gli effetti della Grande Depressione del 1929, fecero sì che a partire dagli anni '20 e fino agli anni '40 non solo il fenomeno emigratorio si arrestasse di fatto, ma ci fosse anzi anche una conseguenziale, importante crescita demografica.

Dall'inizio del '900, inoltre, sono osservabili timidi ma indubitabili processi di differenziazione sociale e di "nascita della borghesia", a Castelnuovo. Se fino alla seconda metà dell'Ottocento – cioè in quell'intervallo di tempo in cui altrove in Europa la borghesia non nasceva, bensì trionfava[66] – il paese era abitato quasi esclusivamente da contadini, allevatori e piccoli artigiani[67], con la fine del secolo alcune famiglie cominciarono a migliorare decisamente la loro posizione sia a livello locale che provinciale. Due famiglie in particolare, quella dei Bastone e dei Rufo, si distinsero per il raggiungimento di un più alto grado di istruzione e per il fatto che alcuni loro membri furono tra i primi (documentabili) professionisti castelnovesi e tra i primissimi rappresentanti politici (borghesi) a Castelnuovo e per Castelnuovo. La famiglia Rufo, più in particolare, avrebbe costituito un riferimento politico per l'intera comunità castelnovese per più di cento anni: dall'Unità fino agli anni '80 del Novecento.

Sia ben chiaro, durante l'intera prima metà del Novecento, eccezion fatta per i pochissimi piccoli commercianti e piccoli professionisti, la stragrande maggioranza della popolazione del

[66] Hobsbawm 1976.

[67] Ciò è facilmente deducibile anche dai primi atti prodotti dalla burocratizzazione dei controlli sulla produttività del neonato Regno d'Italia: dal documento "Ruoli delle occupazioni comunali di Castelnuovo negli anni 1861-1872" (conservato in fascicolo 628, busta 23, degli Atti amministrativi della Sottoprefettura di Isernia [1860-1885], presso l'Archivio di Stato di Isernia) si evince che in quegli anni la grandissima parte della popolazione era dedita all'agricoltura, anche se bisogna precisare che questo documento non tiene conto né delle attività di allevamento né di quelle artigianali né di quelle professionistiche (se pure rappresentanti di quest'ultima tipologia ve ne furono, in quegli anni).

villaggio rimane fortemente attaccata alle attività "tradizionali" – attaccata, cioè, alla terra e agli animali; e però questi primi vagiti di modernità sociale non possono esser sottostimati. La realtà di questo processo è limitata ma rilevante, come dimostra il fatto che l'unico medico presente in zona – e che oltretutto serviva diversi borghi limitrofi – si è spostato fino a tutti gli anni '50 a dorso di asino; d'altronde, le strade provinciali raggiunsero Castelnuovo molto tardi: la prima, proveniente da sud (da Rocchetta, passando per Scapoli), fu costruita negli anni '30, per iniziativa del podestà, appartenente alla famiglia Rufo; la seconda, da nord (da Castel San Vincenzo), solo negli anni '60, e di nuovo grazie all'intervento politico di un membro della medesima famiglia[68].

Per quanto riguarda le condizioni di vita nel borgo fino alla Seconda Guerra Mondale, Antonia Izzi Rufo ci offre una testimonianza molto significativa:

> "Quali erano le condizioni ambientali, sociali ed economiche delle nostre zone [l'Alta Valle del Volturno] prima del '45? Strade bianche, case senza acqua e senza gas, sporcizia ovunque. […] Di solito si andava nelle stalle o in campagna per i propri bisogni. Ancora non si conoscevano gli insetticidi, per cui abbondavano mosche e insetti parassiti […]. L'igiene era curata poco, perché non c'era una coscienza igienica e non si praticava la prevenzione, perché si faceva un uso limitato dell'acqua che si doveva andare ad attingere nei pozzi o presso le fontane pubbliche. […] Si avevano vedute ristrette e si immaginava l'universo più piccolo di quanto è in realtà perché angusto, circoscritto, era il mondo interiore degli uomini. Esisteva solo la famiglia patriarcale, unita e protettiva; rispettarne i confini era sacro"[69].

[68] Queste ultime righe su Castelnuovo si basano largamente sulle memorie, molte delle quali scritte e pubblicate, di alcuni informatori anziani (Barilone 2007; Izzi Rufo 1993, 1994a, 1994b, 1998, 1999). A. Izzi Rufo, in particolare, maestra elementare a Castelnuovo dall'inizio degli anni '50 alla fine degli anni '80 del '900, è stata una delle mie informatrici più puntuali. Nel citarla, non uso uno pseudonimo poiché ella è l'autrice di un nutrito numero di testi di storia locale e memorie su Castelnuovo al Volturno e Scapoli.

[69] Izzi Rufo 1999: 13-14.

Il livello di alfabetizzazione restava inoltre molto basso. Al riguardo, però, va segnalata una certa discordanza sui dati relativi all'Alta Valle del Volturno. In relazione al paese di Cerro, a esempio (borgo della vallata distante una dozzina di kilometri da Castelnuovo), sembra che ancora negli anni '40 la percentuale degli analfabeti si aggirasse attorno all'85%[70], mentre G. Masciotta segnala le prime classi elementari a Castelnuovo già alla fine degli anni '10 del Novecento[71]. Quest'ultimo dato va però interpretato. Bisogna prima di tutto chiedersi quanto costantemente queste classi elementari fossero frequentate, considerata l'altissima percentuale di lavoro minorile: i fanciulli e le fanciulle erano abitualmente e assiduamente impiegati/e in mansioni lavorative e domestiche. In secondo luogo, numerosi anziani Castelnovesi con cui lo scrivente ha interagito verbalmente durante la sua indagine etnografica, e che erano in età scolastica negli anni '20 e '30 del Novecento, hanno un livello di alfabetizzazione estremamente basso, che a volte si riduce, di fatto, alla sola capacità di produrre la propria firma.

Con il dopoguerra, però, le condizioni generali di vita cominciarono a cambiare, e molto più velocemente: "dopo la guerra, il miglioramento si notò in modo più evidente nei nostri paesini: acqua in casa, gas, televisione, ambienti puliti, ordinati e arredati con gusto, strade asfaltate, […] livello culturale delle masse più elevato, igiene più scrupolosa, maggiore uso della prevenzione"[72]. Sono gli anni della Repubblica, del boom economico e dell'euforia atlantistica, anni che influirono profondamente su Castelnuovo nonostante un deciso e sensibilissimo aumento del fenomeno emigratorio, che, dopo trent'anni di sostanziale quiescienza, riprese con veemenza negli anni '50 e raggiunse il suo picco nei '60, questa volta piuttosto verso mete urbane nazionali e, a differenza della "Grande emigrazione" dell'otto-novecento, con tassi di rientro bassi o bassissimi. Castelnuovo, ferito dagli eventi bel-

[70] Colantuono 1980: 21. Francamente, trovo che il dato sia esagerato, e in effetti nel testo dal quale lo traggo non viene citata nessuna fonte statistica.

[71] Masciotta 1952: 519.

[72] Izzi Rufo 1999: 12.

lici e oppresso da una secolare condizione di arretratezza, dovette affrontare l'ultima, grande vicissitudine: "come nel passato a essere soprattutto coinvolte [dal fenomeno emigratorio] furono le aree montane e della collina interna, nelle quali i tassi di emigrazione sia verso l'estero che l'interno raggiunsero cifre iperboliche con punte dei tassi medi annui […] al 46% nell'Alto Volturno"[73]. Sono numeri impressionanti. Il territorio di Castelnuovo, già duramente provato dal bombardamento e dalla deportazione, fu profondamente coinvolto in questa nuova dinamica emigratoria, e infatti la popolazione, nell'arco di pochi anni, subì un crollo, passando dalle circa 700 unità degli anni '40 alle circa 300 degli anni '60, per poi attestarsi a circa 200 negli ultimi due decenni.

Ad ogni modo, a partire dal dopoguerra, e nonostante la forte emigrazione, il processo di modernizzazione accelerava vistosamente, raggiungendo anche gli angoli più reconditi di quel Mezzogiorno rurale altrimenti caratterizzato, nei precedenti secoli, da una penetrazione lentissima di fattori socio-economici trasformativi[74]. È con il dopoguerra che, lentamente, la modernità "avviene" a Castelnuovo, anche da un punto di vista economico, come si vedrà nelle prossime pagine[75].

[73] Massullo 2006b: 489. Durante la mia indagine etnografica ho raccolto questa testimonianza sull'emigrazione da Castelnuovo in quegli anni: «una volta, negli anni '60, da Rocchetta partì un pullman con 60 persone diretto in Venezuela. 60 persone, tutte in una mattinata. Metà erano Castelnovesi».

[74] Ancora alla fine degli anni '80 il Molise era definita una regione "ad alto indice di ruralità (tra i più alti del Mezzogiorno)", oltre ad essere la regione meno densamente abitata d'Italia dopo la Sardegna (Barbieri, Rosa 1988: 8).

[75] Il sentimento sociale e la "memoria collettiva" (Halbwachs 1996 [1950]) degli anziani del paese sono profondamente permeati dalla consapevolezza del radicale cambiamento innescatosi nei primi anni del dopoguerra e proseguito senza arrestarsi fino ai nostri giorni. Pur non concettualizzata in termini di teoria sociale, economica o culturale, questa sensazione di una soluzione di continuità, di un prima e un dopo storico e sociale che ha determinato i profondi cambiamenti cui Castelnuovo e la sua comunità sono andati incontro negli ultimi decenni, è ben presente e costituisce un appiglio retorico che molti informatori non esitano a sfruttare per lunghe analisi diacroniche sulle differenze tra "il mondo di ieri" e "i tempi nostri".

4. Lineamenti di storia economica

L'economia dell'Alta Valle del Volturno e dell'intero territorio dell'attuale Molise è stata caratterizzata, dalla tarda era preistorica (e certamente da quella proto-storica) fino al Settecento, da due componenti maggiori e in parte interdipendenti: una bassa produttività agronomica (e in particolare cerealicola) e un'alta incidenza dell'allevamento transumante (in particolare di ovini e caprini). Un'economia tipicamente "agropastorale", si potrebbe dire, a voler soprassedere provvisoriamente sulle non poche ambiguità che contraddistinguono quel termine.

Tra le due componenti sopra menzionate, quella della pastorizia è certamente predominante, tanto da aver lasciato tracce materiali molto significative sul territorio (mi riferisco in particolare agli antichi ricoveri e recinti in pietra per il bestiame e, soprattutto, ai tratturi, vere e proprie "autostrade verdi" di uso millenario). Questa preminenza non sorprende, "in una terra ove montagne, acqua e animali sono da sempre le grandi *materie prime*"[76].

Numerosi sono gli studi che hanno approfondito e dimostrato l'importanza primaria della pastorizia nella sua particolare declinazione transumante in contesto appenninico e adriatico. Essa fu in effetti il comune denominatore economico di tutte le aree del Sannio e in particolare dell'odierno compartimento montuoso abruzzese e molisano, con una continuità eccezionale dall'epoca proto-storica a quella arcaica, poi antica, medievale e moderna, fino ad arrivare all'industrializzazione e a sfiorare, in alcune zone, il Novecento[77]. Non è un caso, dunque, che a questa realtà storica di lunghissima durata, plasmata tanto dai fattori produttivi ed economici legati all'allevamento transumante che da un territorio

[76] Paone 1987: 105.

[77] "I ritrovamenti archeologici provano che il Sannio aveva già in epoca preistorica un'economia basta sulla pastorizia" (Di Rocco 2009: 181). Per valutazioni storiche e storico-economiche sul ruolo della pastorizia e della transumanza nelle zone dell'attuale Molise in età antica e medievale, cfr. Paone 1987: 107, Pasquinucci 1984, Salmon 1985: 72 e i diversi contributi incentrati sulla lunga durata delle pratiche transumanti in Petrocelli 1999.

in buona parte montuoso e indisponibile a un'agricoltura efficace e competitiva, sia stato dato il suggestivo nome di "Civiltà della transumanza"[78]. Lungi dall'essere una mera astrazione storiografica o peggio una rappresentazione antropologica romantica o arcaizzante, questa "cultura", costruita principalmente a partire dalla considerazione di fattori economici e materiali, poggia al contrario su evidenze storiche e archeologiche incontrovertibili. Una realtà storica, insomma, non una mera "poetica storiografica".

Il Settecento costituisce un momento di rottura nel panorama economico e sociale non solo appenninico, ma italiano ed europeo. È il secolo, lo si è già detto, delle due rivoluzioni che generarono, assieme ad altri fattori trasformativi, le condizioni strutturali per lo sviluppo della modernità: la rivoluzione industriale e la Rivoluzione francese. La prima delle due era stata preceduta da – e a sua volta implementò – diversi miglioramenti tecnici nei settori dell'agronomia e dell'artigianato. I nuovi saperi e le nuove tecniche, seppur lentamente, penetrarono anche in ambiente molisano, il quale era ancora del tutto legato a modi e rapporti di produzione decisamente antiquati e asfittici, di carattere sostanzialmente feudale. Più in particolare, fino a tutta la prima metà del Settecento, l'economia delle aree interne e montane continuava a poggiare sull'allevamento transumante e sull'agricoltura non intensiva (principalmente per consumo autonomo), sul piccolo artigianato di strumenti agricoli o domestici e su un commercio ancor meno sviluppato e anch'esso circoscritto principalmente al cabotaggio inter-familiare, inter-comunale o al massimo interprovinciale[79]. Contribuivano a questo non florido quadro anche

[78] Petrocelli 1999 (la stessa espressione è stata coniata e utilizzata, contemporaneamente e indipendentemente da Edilio Petrocelli, e sulla base di suggestioni pasoliniane, da A. De Spirito [De Spirito: 2000: 91-96]). All'interno di questa ampia opera sulla "civiltà della transumanza", cfr., per alcuni aspetti comportamentali, psicologici, pragmatici e relativi alla cultura materiale che caratterizzavano l'attività pastorale transumante, Lombardi 1999, per la religiosità e altri aspetti della cultura "immateriale", De Spirito 2000, Gandolfi 1999 e Gioielli 1999.

[79] "A metà Settecento l'attività 'pastorale' coinvolgeva trasversalmente tutti gli strati della società molisana. […] Una simile struttura economica implicava

forme ancora più arcaiche di produzione e procacciamento di risorse, come quelle legate allo sfruttamento delle risorse boschive, alla raccolta di prodotti naturali spontanei e, soprattutto, alla caccia, a cui si dedicherà una disamina a parte alla fine di questo capitolo[80].

La "rivoluzione del grano" della seconda metà del '700 cambierà radicalmente la fisionomia del Molise, del Tavoliere e della parte orientale della Terra di Lavoro. L'allevamento, sia nella sua versione stanziale che transumante, ne fu certamente penalizzato e ridimensionato. Dipendente da questa "rivoluzione" fu un intenso disboscamento a volte del tutto non regolamentato e a lungo andare controproducente, sebbene in un primo momento remunerativo: "la progressiva sostituzione nel corso del secolo

un'agricoltura di tipo estensivo (a grano) a basso livello di redditività che non entrasse in conflitto con le necessità della pastorizia" (Zilli 2006: 101). Per quanto concerne l'artigianato e in genere le manifatture, già Galanti notava che in Molise e in Terra di Lavoro queste arti erano generalmente "rozze e neglette" (Galanti 1781: 243).

[80] "Bosco, pascolo, usi civici e demanio costituivano il sistema sociale, agrario ed ecologico, con cui funzionava, non necessariamente in maniera efficiente, la montagna molisana (e per la verità non solo quella molisana)" (Armiero 2006: 247). Le zone montuose (e maggiormente boscose) del Molise settentrionale e occidentale vanno in effetti distinte da quelle del basso Molise confinanti con il Tavoliere pugliese, caratterizzate da un terreno più fertile e gentile, da una più grande proprietà fondiaria e quindi da migliori tecniche agronomiche e dall'impiego più usuale di manodopera salariata (cfr. Massafra 1981 e Zilli 2006). Le zone montuose del compartimento abruzzese-molisano hanno ruotato, in pratica fino all'Ottocento inoltrato, attorno ai poli produttivi del pascolo e del bosco, poli opposti e conflittuali ma in qualche modo, per atavica abitudine, portati a uno stato di equilibrio, per quanto precario. La cerealicultura, seppure presente, ebbe in queste aree, fino al tempo (tardo-settecentesco) degli avanzamenti tecnici e della "rivoluzione del grano", un posto relativamente marginale e sicuramente utile ai soli fabbisogni familiari, viste le bassissime stime di produttività media del grano (riportate in Arimiero 2006: 259-260). Queste stime sono d'altronde molto basse anche se comparate con quelle, già non competitive su scala nazionale, di altri centri molisani collinari (il territorio abruzzese e molisano, lo ricordo ancora una volta, non conosce pianura).

[XVIII] del pascolo e del bosco con coltivazioni cerealicole fornì, infatti, vantaggi immediati"[81], ma non sempre di lungo termine: da un lato esso permetteva di incamerare da subito ricchezza dalla vendita del legno e di aumentare il terreno per il pascolo e le colture, dall'altro sopprimeva le attività produttive legate appunto al bosco (le carbonaie, la raccolta di legna per il fuoco e di altre materie prime, la caccia e la raccolta di prodotti naturali) e modificava atavici equilibri ecologici e idrogeologici, causando sovente fenomeni di erosione del territorio come frane e smottamenti. C'è però da dire che questo processo di riconversione fu parziale, e toccò solo alcune porzioni della Terra di Lavoro e della provincia di Molise. Infatti, nelle zone di montagna il bosco mantenne una sua importanza economica, anche a causa della non disponibilità morfologica del terreno alla cerealicultura, e ciò almeno per buona parte dell'Ottocento: "legno, erba, ghianda, acqua: erano queste le risorse intorno alle quali ruotavano ancora all'inizio del nuovo secolo [dell'Ottocento] i diritti d'uso delle comunità molisane. Il bosco conservava, dunque, un'indiscutibile centralità"[82]. Il fenomeno del disboscamento, tuttavia, divenne nel corso del XIX secolo rilevante anche in queste aree.

I cambiamenti portati dalle riconversioni produttive e dell'abbandono di alcune attività in favore di altre, dalle innovazioni tecniche settecentesche, poi dalle nuove "idee" di progresso (quando non di rivoluzione), influirono profondamente e congiunturalmente, per quanto lentamente, sui fattori socio-economici e politici, in parte disarticolandone la secolare interdipendenza strutturale. È in effetti proprio durante la seconda metà del Settecento che si vennero modificando equilibri e valori antichi che sembravano oramai acquisiti incontestabilmente (specie dalle classi che più ne beneficiavano, cioè il clero e la nobiltà). Tra questi elementi disarticolanti, l'aumento della popolazione su scala tanto locale che europea merita di esser considerato tra i più influenti, visto

[81] Zilli 2006: 102.
[82] Armiero 2006: 249.

che procurò una sensibile alterazione dei rapporti di produzione e dei prezzi e pose le basi per una più generale riconfigurazione di importanti porzioni del mercato (principalmente dei prodotti alimentari e delle materie prime).

Ciononostante, i nuclei produttivi piccoli o piccolissimi, spesso di carattere familiare, continuavano a costituire la vera struttura produttiva su cui poggiava il sistema molisano, ancora alla fine del '700 del tutto "feudale", o tributario (per utilizzare il termine che alcuni, in storia dell'economica politica, preferiscono[83]): "già nella seconda metà del Settecento era molto diffusa la piccola e media conduzione contadina, generalmente gravata a beneficio di feudatari, enti ecclesiastici e comuni di prestazioni di varia natura (decime e terraggi) cui spesso si sommavano gravosi canoni d'affitto ed interessata in primo luogo a soddisfare le esigenze dell'autoconsumo familiare"[84].

Tra gli ultimi due decenni del Settecento e poi con i primissimi anni dell'Ottocento (quelli che nel Regno di Napoli furono gli anni della presenza francese), anche nelle zone rurali del Molise avviene quella transizione, di importanza epocale, da un modello esclusivamente o in larga parte tributario a uno timidamente e parzialmente privatistico o proto-capitalistico, transizione che è stata fotografata con brevità e lucidità da A. Massafra: in quel lasso di tempo,

> "maturava ed esplodeva la crisi delle tradizionali forme di possesso e di uso della terra e si avviava un massiccio processo di privatizzazione delle terre feudali e demaniali e di accaparramento di quelle ecclesiastiche; un processo di cui beneficiavano soprattutto alcuni settori dell'aristocrazia feudale ed ancor più gli strati medio-alti della borghesia meridionale che […] si mostrava più interessata a sostituirsi ai vecchi ceti dominanti nel prelievo della rendita fondiaria che non a promuovere una sostanziale trasformazione dell'economia agraria […]. Sul versante opposto la persistente debolezza della piccola azienda coltivatrice, povera di mezzi e di capitali, e la crescente proletarizzazione delle masse contadine non

[83] Wolf 2001f.
[84] Massafra 1981: 381-382.

> solo creavano le premesse di un'aspra conflittualità sociale e politica che dalla crisi di fine '700 al secondo dopoguerra [l'autore intende gli anni '70 del Novecento] avrebbe scandito, sia pure in forme e con intensità diverse, la storia meridionale, ma erano i sintomi più evidenti di una generale condizione di arretratezza del regno le cui radici affondavano nella struttura sociale e nei rapporti di produzione dominanti nelle campagne, nella ristrettezza e nella frammentazione del mercato interno, nella capacità della rendita fondiaria e dell'intermediazione mercantile di appropriarsi della maggior parte dei benefici derivanti dalla crescita settecentesca"[85].

Il decennio francese, durante il quale, nel Regno di Napoli, erano state attuate riforme atte all'ammodernamento e alla defeudalizzazione delle aree rurali, pose le basi per un fenomeno di scollamento dalle vecchie strutture sociali, economiche e di potere che in realtà sarebbe venuto a compimento solo nei decenni successivi all'Unità d'Italia. Nelle aree marginali e subalterne del regno, le cose cambiavano infatti molto lentamente: "l'impalcatura giuridica del vecchio mondo era stata spazzata via, ma al suo posto sopravvivevano le vecchie culture della subordinazione personale del contadino al padrone"[86]. L'impalcatura economica fu ancora più lenta a svecchiarsi.

Per l'Italia settentrionale, così come per numerose altre aree d'Europa, l'Ottocento è stato il secolo della piena industrializzazione, intesa tanto come la creazione di industrie, cioè di infrastrutture e attività industriali, quanto come accesso e consumo di prodotti industriali tramite una distribuzione ormai capillare, anch'essa, come i modi e i rapporti di produzione, profondamente trasformata dalle dinamiche dell'industrializzazione stessa, dell'urbanizzazione, della meccanizzazione dei trasporti, dell'aumento demografico, del capitalismo trionfante. Tutti fenomeni che rimasero sostanzialmente estranei al basso Abruzzo, al Molise, alla Terra di Lavoro e a diverse altre aree dell'Italia meridionale e centro-meridionale. Più

[85] Massafra 1988b: 7.
[86] Zilli 2006: 133.

in particolare, l'Alta Valle del Volturno e Castelnuovo restavano saldamente legati ai vecchi costumi e alle inveterate abitudini della terra, del monte, del bosco e degli animali.

Il Risorgimento e l'Unità d'Italia non portarono grandi cambiamenti, malgrado gli intenti e gli sforzi atti a risolvere le cause di quella che con sempre maggiore consapevolezza andava definendosi come una problematica ampia e dai risvolti estremamente gravi e complessi (e che poi si sarebbe definita apertamente "questione meridionale").

> "I decenni successivi all'Unità furono particolarmente duri e difficili per tutto il Mezzogiorno e per il Molise in particolare. Nel caso molisano permaneva un sostanziale ritardo nella modernizzazione delle strutture produttive, nonostante gli sforzi compiuti; la povertà della popolazione delle campagne, aggravata dal confronto con il più ampio e dinamico contesto nazionale, determinò infatti una ripresa della mai risolta conflittualità per il controllo della terra fra proprietari e contadini"[87].

L'emigrazione, come si è già visto, si trasformò in pochi anni nel più acuto e visibile sintomo di questa situazione di sostanziale arretratezza e di incapacità ad agganciarsi ai cambiamenti in atto in altre aree d'Italia e d'Europa.

Castelnuovo fu duramente colpita da questo fenomeno, che rallentò i timidi segnali di cambiamento che pure si erano determinati nel paese durante la seconda metà del secolo decimonono (si ricordi la domanda di autonomia comunale riportata *supra*), allorquando nell'intero territorio dell'Alta Valle del Volturno si apprezzava la presenza di diversi professionisti e di funzionari pubblici, e dove per la prima volta il commercio, la proprietà privata e il piccolo capitale davano segnali di una inedita ancorché embrionale vitalità.

Il settore manifatturiero, invece, restava molto arretrato nell'intera vallata[88], mentre l'industria era del tutto assente, con le sole,

[87] Ivi: 123.

[88] È stato scritto che in queste zone per tutto l'Ottocento e fino ai primi

piccolissime eccezioni della Cartiera S. Bernardo a Castel San Vincenzo, borgo distante 5 kilometri da Castelnuovo, costruita e funzionante a partire dalla seconda metà dell'Ottocento[89], e di una centrale idroelettrica costruita nei pressi delle sorgenti del Volturno (sempre a circa 5 kilometri da Castelnuovo) negli ultimi anni dell'Ottocento[90].

Gli aspetti socio-economici che caratterizzano Castelnuovo e l'intero Molise nei primi due decenni del Novecento, e che ne determinano quindi la parabola storica fino all'avvento del Fascismo, sono sostanzialmente affini a quelli degli ultimi due decenni dell'Ottocento. Essi furono, cioè, modellati principalmente da quattro realtà interdipendenti: 1) il processo di dismissione delle strutture di potere ancora pre-unitarie e dei modi, dei rapporti e delle tecniche di produzione arcaiche (tra cui la pastorizia e lo sfruttamento del bosco, che subiscono un notevole calo proprio in questi decenni); 2) il conseguente svilupparsi di nuove figure professionali, produttrici di un diverso tipo di ricchezza e portatrici di servizi per la prima volta non legati direttamente alla terra; 3) la miseria e la grande "fatica", che ancora fiaccavano le energie fisiche e intellettuali della stragrande maggioranza della popolazione e che ne rendevano le condizioni di vita incomparabili a quelle di altre zone italiane, specie quelle urbane; 4) la fuga dalla miseria, messa in atto attraverso la più ovvia e naturale reazione a una situazione di profondo disagio nella propria terra: la partenza verso mete lontane.

Eppure, i segnali di cambiamento sussistevano, e trapelano chiaramente dalle evidenze storiche. Tuttavia, come nei precedenti due secoli, tali cambiamenti furono graduali e lenti, poiché viaggiavano su binari diversi da quelli settentrionali ed europei.

Stando ai dati del censimento del 1911, in quell'anno il 64% della popolazione totale molisana era dedito alla terra e agli alleva-

anni del Novecento il manifatturiero fu "pressoché inesistente, definito da un irrisorio numero di addetti" (Massullo 2006b: 460).

[89] cfr. de Vincenzi 2010.

[90] Masciotta 1952: 457 e Zilli 2006: 141.

menti, e la cifra sale a più dell'80% se si considerano solo gli individui in età da lavoro; le percentuali dovettero però essere ancora più alte nei piccoli centri interni e in quelli montani in particolare, cioè laddove minore era la presenza di operai, liberi professionisti, artigiani, commercianti e pubblici funzionari, laddove l'analfabetismo faceva sì che la maggior parte della popolazione fosse destinata al lavoro già in tenera età. Del resto, anche per via della politica autarchica e (a seconda del contesto) ruralistica fascista, le percentuali venticinque anni più tardi non erano diverse: secondo i calcoli di G. Massullo, "nel 1936 al settore agricolo provinciale appartenevano l'80% degli occupati, mentre solo l'11,5% erano quelli addetti al secondario, pressoché unicamente rappresentato dalle tradizionali attività artigianali, e appena l'8,5% ai servizi"[91]. Il Molise restava "ruralissimo", e gli sforzi politici del governo fascista erano orientati a farlo rimanere tale[92]. Il settore della pastorizia transumante, invece, seguendo una tendenza già chiara a partire dalla seconda metà del XIX secolo, regredì ulteriormente durante il Ventennio. A partire dagli anni della Seconda Guerra Mondiale e poi dell'immediato dopoguerra, l'allevamento intensivo a mobilità stagionale venne abbandonato, e la "civiltà della transumanza" scomparve definitivamente.

Il miglioramento lento e relativo, ma indubbio, delle condizioni economiche e sociali durante il Ventennio va ascritto non solo alle politiche di sostegno alle politiche rurali del Regime, ma anche agli effetti della stessa "Grande emigrazione" tra gli anni '80 dell'Ottocento e gli anni '20 del Novecento, la quale "riversò nella regione una 'fantastica pioggia d'oro', secondo l'iperbolica ma veritiera definizione di osservatori coevi. […] Il notevole trasferimento della proprietà fondiaria in mani contadine fu elemento centrale ma non unico tra gli effetti indotti nella società molisana dall'emigrazione di primo Novecento"[93]. Tuttavia, que-

[91] Massullo 2006d: 481. Percentuali del tutto simili tra l'inizio del secolo e la fine degli anni '20: Rivera 1931.

[92] Tanno 2009.

[93] Massullo 2006b: 469 e 471.

sta "pioggia d'oro" ebbe un'incidenza solo parziale in termini di investimenti e di messa a frutto della ricchezza, anche se contribuì sostanzialmente al miglioramento delle condizioni di vita. G. Massullo ha scritto che

> "la società molisana d'inizio Novecento non si avviò verso lo sviluppo economico. A impedirlo furono soprattutto la persistenza di tre fattori frenanti: il carattere di un'intraprendenza contadina pure spiccatissima ma improntata a modelli di comportamento economico e sociale tradizionali; un livello di istruzione e formazione professionale molto basso; una struttura territoriale del credito del tutto inadeguata"[94].

Questi processi coinvolsero in modo pressoché uniforme e con pochissime eccezioni l'intera regione, e furono nettamente più visibili nelle zone montane. Si ricorderà, d'altronde, che fu proprio l'Alta Valle del Volturno a pagare il tributo migratorio più alto, in termini percentuali. Gli effetti benefici della ricchezza che ne risultò, però, furono tanto più "frenati" dai fattori ricordati da Massullo.

Il Ventennio, lo si è detto, non portò cambiamenti particolarmente significativi e radicali, mentre gli anni della guerra furono anni di stallo. È dunque solo con il dopo-guerra che la realtà socio-economica e genericamente culturale del Molise montano, dell'Alta Valle del Volturno e di Castelnuovo cominciò a cambiare in modo sensibilmente più veloce che in passato, per poi esser trasportata da quel processo di modernizzazione "accelerata" tipico della seconda metà del Novecento e osservabile in contesti tanto europei che, oramai, globali. La situazione economica ne fu scombussolata, subendo un riordino e un assestamento strutturale che, nell'arco di qualche decennio, avrebbe cambiato profondamente l'intero contesto non solo economico, ma anche ambientale e sociale. I fattori latori di questa trasformazione furono costituti – e accelerati – da dinamiche che assunsero presto di-

[94] Ivi: 473.

mensioni precedentemente sconosciute. Tra questi, la cosiddetta fuga dai campi (cioè la de-ruralizzazione del territorio) e la conseguente urbanizzazione di massa, la nuova industrializzazione e il conseguente aumento esponenziale della manodopera operaia, la nascita e lo sviluppo fulmineo dei mercati dei beni di consumo e dell'intrattenimento, l'aumento graduale ma inarrestabile degli indici di produttività e occupazione nel settore terziario. Sono fattori manifestamente correlati e legati da rapporti di causa ed effetto con il cosiddetto "boom economico" e con la definitiva entrata dello stato italiano nella dimensione del libero mercato e del capitalismo avanzato. I campi, acquistati o riscattati solo pochi decenni prima a costi di grandi sacrifici, spesso con il contributo determinante della ricchezza del lavoro degli emigranti, furono abbandonati o quasi, così come gli armenti[95]. Se però le attività agricole e dell'allevamento subirono un ridimensionamento importante, ma non scomparvero, al contrario le attività legate allo sfruttamento delle risorse boschive e il piccolo artigianato locale vennero dismessi definitivamente.

Il "boom economico", fenomeno tipicamente urbano poiché legato sostanzialmente all'"esplosione" della domanda di lavoro nei settori secondario e terziario, aveva determinato una profonda crisi del primario e quindi delle campagne e montagne molisane. Un processo emigratorio numericamente ancora più rilevante della "Grande emigrazione" aveva fatto il resto. Il Molise, ancora non del tutto de-ruralizzato, caratterizzato da un settore manifatturiero limitato, un'industria limitatissima e un terziario altrettanto poco sviluppato, non riuscì, per la seconda volta in meno di un secolo, a intercettare la strada della crescita economica e quindi a ritenere i suoi abitanti. Mentre l'Italia sperimentava la vitalità del "boom", le mollezze urbane della Dolce Vita e l'euforia capitalistica, "il Molise mostrava tutti i segni tipici del ristagno economico e produttivo e dell'involuzione sociale"[96].

[95] Dati quantitativi utili a intuire, più che a leggere chiaramente, queste dinamiche e questi processi correlati, sono in Barbieri, Rosa 1988 e Rocco 1982.

[96] Massullo 2006d: 489.

Negli stessi anni, nonostante la natura delle sue risorse endogene, la sua morfologia, la sua posizione impervia e isolata e quindi non adatta allo sviluppo del secondario né a gran parte delle voci del terziario, anche Castelnuovo, a suo modo, si andava de-ruralizzando parzialmente. La conseguenza dei processi appena ricordati, però, fu vistosa e rilevantissima: il villaggio perse nell'arco di circa tre decenni due terzi della sua popolazione, la quale, dopo secoli di sostanziale stabilità demografica (con la sola eccezione della parentesi della Grande emigrazione), decrebbe demograficamente in misura direttamente proporzionale al miglioramento delle condizioni di vita. Dal piccolo canto suo anche Castelnuovo partecipava ai paradossi di una realtà nazionale in via di accelerata industrializzazione e di profonda trasformazione sociale: coerentemente inscritta all'interno della macro-tendenza economica che caratterizza su scala globale l'intera compagine industriale avanzata (America del Nord, Europa, Giappone), la micro-tendenza osservabile a Castelnuovo non fa che confermare la validità del modello che vede in una vera e propria riconversione produttiva a 180° uno degli aspetti precipui della realtà economica novecentesca:

> "Il capovolgimento, in poco più di tre decenni [dall'inizio degli anni '50 agli anni '80 inoltrati], del rapporto numerico fra gli addetti al settore primario e quelli impegnati nei servizi riassume in modo emblematico la portata e le contraddizioni di una 'questione urbana' che, maturata tumultuosamente negli anni '60 e '70, ha progressivamente soppiantato la più antica e, almeno nei termini in cui si era posta fino al secondo dopoguerra, in gran parte superata 'questione agraria' nel ruolo di nocciolo duro della più ampia ed ancora irrisolta 'questione meridionale'"[97].

Profondamente provati dalle drammatiche esperienze belliche di cui si è detto, spinti da nuove speranze e volenterosi di seguire modelli che ormai andavano diffondendosi anche grazie alla stampa e agli strumenti di comunicazione di massa, numerosissimi Castelnovesi lasciarono il loro villaggio e partirono alla volta

[97] Massafra 1988b: 9.

delle città italiane o europee. La strada dell'emigrazione era ormai praticabile con molta più facilità e successo, non solo metaforicamente: tra gli anni '60 e '70 la rete viaria provinciale era stata allargata e migliorata, e questo processo aveva raggiunto anche Castelnuovo (dove la strada però finiva). Era dunque finalmente possibile delocalizzarsi più agevolmente, partire e ritornare, abbandonare e visitare. L'acquisto dell'automobile, altro fenomeno di massa dell'Italia del dopoguerra, rese l'emigrazione degli anni '50, '60 e '70 un fenomeno ben meno tragico e definitivo di quella del secolo precedente. Infatti il pendolarismo, forma pienamente industriale di emigrazione a tempo di giornata di lavoro, toccò Castelnuovo solo nella sua versione automobilistica, visto che la ferrovia non è mai penetrata all'interno del territorio dell'Alta Valle del Volturno.

Quelli che restarono in paese vennero nell'arco di pochi anni assorbiti dalle nuove strutture produttive di una società molisana ormai pienamente "moderna" e in via di industrializzazione (processo che in realtà non si è mai compiuto, o che è ancora in lento atto). Operai nei centri industriali prossimi alle città di Isernia e Venafro, dipendenti pubblici e privati ("impiegati"), piccoli imprenditori legati anche ad attività agricole locali, professionisti e commercianti: questa è la struttura delle classi produttive della Castelnuovo degli anni '80 e '90 e, in buona parte, del primo decennio degli anni 2000. Essa rispecchia i cambiamenti economici che avevano caratterizzato l'intera società molisana a partire dagli anni '70, quando, dopo la paradossale crisi degli anni '50 e '60 – e anche grazie a massicci finanziamenti pubblici – si cominciavano a notare finalmente "segni evidenti di sviluppo economico con livelli di crescita tra i più intensi tra le regioni meridionali"[98], una tendenza che si sarebbe stabilizzata negli anni successivi e che sarebbe durata fino ai recenti anni della crisi economica (2008-?).

L'economia di Castelnuovo oggi è del tutto decentralizzata, nel tempo e nello spazio: la popolazione produttiva è infatti formata

[98] Massullo 2006d: 489.

da un numero considerevole di lavoratori salariati in strutture pubbliche o private non ubicate nel villaggio né nelle immediate vicinanze. Numerosissimi i pensionati. Pochi sono invece i liberi professionisti e gli imprenditori, nella maggior parte dei casi impegnati in imprese di gestione e dimensioni familiari. Sussistono inoltre lavoratori occasionali o a contratto giornaliero, mentre numericamente rilevante, in percentuale, è anche la categoria degli individui che non producono reddito, cioè le casalinghe, i disoccupati, i giovani e giovanissimi in età scolastica. Come già precisato, la maggior parte della popolazione produttiva lavora al di fuori del paese, presso i borghi limitrofi o i centri urbani o le aree industriali di Isernia e Venafro.

Tra le pochissime attività relative al terziario presenti nel villaggio, quelle legate al turismo meritano certamente una menzione a parte, vista la loro rilevanza ai fini di questa ricerca. A differenza di altre zone del Parco Nazionale e della stessa Valle del Volturno, a Castelnuovo l'apporto del turismo è assai limitato. L'attività principale del settore è stata intrapresa pochi anni fa da una cooperativa che offre servizi legati all'escursionismo, al pernottamento e alla ristorazione nel borgo. Oltre alla cooperativa, offrono servizi non professionali legati al turismo i soci dell'Associazione Culturale "Il Cervo", presso la sede sociale e, in misura minore, l'unico bar del paese, ubicato nella piazza centrale, che ha piuttosto una funzione di punto di riferimento e veloce ristoro per i visitatori. Queste attività, un po' sonnolente durante l'intero anno, diventano invece vitali e operose in due periodi ben circoscritti: nel cuore dell'estate e nel cuore dell'inverno, cioè durante il "Festival della Zampogna" di Scapoli (villaggio a 2 kilometri da Castelnuovo), una manifestazione che ha luogo durante l'ultimo fine-settimana di luglio e che dura tre giorni, e, soprattutto, durante il Carnevale castelnovese (solitamente in febbraio), unico momento dell'anno in cui il villaggio può vantare una presenza di svariate centinaia di visitatori.

A conclusione di questo capitolo sul contesto ambientale e la storia di Castelnuovo al Volturno, è necessario tornare su un punto lasciato in sospeso e che, sebbene possa qui sembrare fuori

luogo o presentato in modo anacronistico e decontestualizzato, pure andava trattato separatamente per ragioni che risulteranno chiare proseguendo nella lettura di quest'opera.

Esiste una componente di grande profondità temporale che caratterizza l'economia dell'Alta Valle del Volturno – o meglio che l'ha caratterizzata fino a tempi molto recenti –, sebbene essa rappresenti un modo pre-produttivo di procacciamento di beni e risorse: la caccia.

I rilievi montuosi e i boschi che ancora caratterizzano il territorio del basso Abruzzo, del Lazio orientale e del Molise settentrionale e occidentale sono stati per secoli un *habitat* naturale ideale per numerosissime specie di animali[99]. All'interno di questa vasta area, il territorio dell'Alta Valle del Volturno, impervio, spesso inaccessibile e poco antropizzato – cioè non urbanizzato e privo di strutture industriali o di importanti vie di comunicazione – risultava un ambiente decisamente favorevole alle attività venatorie (in particolare di uccelli e mammiferi) e di uccellagione.

Come è stato già detto, la caccia è attestata in zona sin dalla preistoria, ed è restata per millenni una delle forme primarie di sfruttamento delle aree boscose e montane, insieme all'allevamento stanziale e transumante[100]. Ancora nel XVIII secolo, abbiamo letto in precedenza, il vicario di Montecassino Don Erasmo Gattola riteneva di dover citare la caccia tra le attività primarie e più floride di Castelnuovo (la caccia doveva in effetti costituire anche un'importante fonte integrativa di carne). Attività tradizionalmente maschile (la raccolta essendo di preferenza, ma non esclusivamente, femminile), essa è stata praticata intensivamente fino alla prima metà del secolo scorso, come ricordano bene tutti gli anziani del paese.

[99] Tanto che oggi il Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise è una delle aree a maggiore biodiversità d'Italia (Caruso, Maugeri 2000).

[100] Un recente studio di archeo-zoologia (Cazzella 2010) sull'età del Bronzo nel Molise interno, ha dimostrato come nella zona dell'Alta Valle del Volturno tanto i caprovini per l'allevamento quanto il cervo per la caccia costituiscano vecchissime conoscenze per le genti stanziatesi in quell'area.

Complici i grandi cambiamenti nelle strutture e abitudini lavorative e produttive dell'intero territorio, con il dopoguerra la sua funzione "forte" – quella cioè di fonte di cibo e materie prime – andò lentamente scemando, fino a scomparire nell'arco di pochi anni, ovvero fino a riconvertirsi del tutto, e radicarsi, come pratica sportiva[101]. Oltre ai processi economici e al cambiamento delle abitudini sociali, contribuì al declino dell'attività venatoria funzionale l'allarme per le condizioni demografiche di alcune specie oggetto di venagione. L'Istituzione del Parco Nazionale e la sua lenta ma costante crescita sono fenomeni che vanno compresi proprio contestualmente a questa nuova temperie. E in effetti la prima regolamentazione sistematica novecentesca in materia di caccia risale proprio a non molti anni dopo la fondazione del Parco (1922): si tratta del regio decreto n. 1016 del 5 giugno 1939, che però lasciava ampi margini di operabilità, specie nelle zone rurali, né i controlli e le sanzioni per i trasgressori erano particolarmente frequenti, in quel tempo. A partire dal dopoguerra, però, un altro fattore di non poco conto intervenne a modificare l'uso e la percezione sociale delle pratiche venatorie: la penetrazione e diffusione della sensibilità ecologica e l'attenzione per la biodiversità, entrambi fenomeni correlati al boom industriale e demografico di quegli anni e alle conseguenti preoccupazioni per l'"ambiente". In effetti, le questioni in materia di caccia furono riviste radicalmente con la legge n. 968 del 27 dicembre 1977, che aggiornò la disciplina ormai obsoleta del regio decreto e intervenne tanto su questioni ambientali che di governance, incentivando e facilitando i controlli sul territorio e acuendo le sanzioni

[101] Anche la pesca e la raccolta di prodotti naturali del bosco hanno rappresentato un'importante forma di reperimento di cibo e risorse prime. Oggi la pesca è meno praticata, mentre la raccolta è ancora ben presente, sebbene sia in parte regolamentata dal Parco Nazionale e vada anch'essa assumendo sempre più le caratteristiche di un'attività sportiva. Oggetti precipui di raccolta ai nostri giorni sono la legna secca "caduta" per il fuoco, i funghi e alcuni tipi di piante e radici commestibili del sottobosco e d'alta quota (asparagi, genziane, cicorie e spinaci selvatici, frutti di bosco, etc.).

amministrative. Seguì, nel 1992, una legge ancora più stretta e severa, ma nel frattempo il territorio dell'Alta Valle del Volturno in provincia di Isernia, tramite decreto emanato dal Presidente della Repubblica il 10 gennaio 1990, era diventato parte integrante del Parco d'Abruzzo Lazio e Molise. Con ciò, nonostante la natura "tradizionale" della caccia e la sua documentabile presenza millenaria sul territorio – e nonostante le acute lamentele dei cacciatori locali – l'interdizione alla caccia in zona diventava assoluta e definitiva, e infatti da allora non infrequenti sono stati gli episodi di bracconaggio.

III

CARNEVALE

> "La cuisine est un langage dans lequel chaque société code des messages qui lui permettent de signifier au moins une partie de ce qu'elle est"[1].
>
> "Se tutto deve rimanere com'è, è necessario che tutto cambi"[2].

1. Un modello

Gli studi sulla nascita, la storia, le funzioni e i significati della festa di carnevale – per non parlare degli studi sulla storia o l'etnografia di quello o quell'altro carnevale – sono letteralmente innumerevoli. Ai fini di questo capitolo, però, è possibile circoscrivere quelli che si concentrano su problematiche generali e che permettono tanto di costruire una storia degli studi ragionata quanto di argomentare una posizione personale ancorata a una solida base letteraria. La rassegna che riporto nella seguente nota, lungi dall'esser esaustiva, seleziona testi in cui si affrontano apertamente questioni teoriche e metodologiche. Essa è stata costruita proprio per rispondere alle due necessità testé ricordate. I testi che vi sono citati provengono principalmente dalla letteratura storica e antropologi-

[1] Lévi-Strauss 1966: 276.
[2] Tomasi di Lampedusa 2005 (1958): 41.

ca (comprendo gli studi di folklore nell'ultima categoria) e contribuiscono a plasmare una prospettiva di ricerca prettamente storico-antropologica, la quale, d'altronde, è stata sempre decisamente maggioritaria, in Europa, nell'ambito degli studi sul carnevale[3].

Il carnevale è una festa esito della stratificazione di poetiche e pratiche anche di remota origine venute a contatto con le esigenze e le imposizioni del calendario liturgico della Chiesa, all'interno della complessa cornice delle grandi trasformazioni sociali, economiche, politiche e religiose che caratterizzano la storia d'Europa tra X e XIII secolo[4]. Questi magmatici fattori culturali si condensarono entro una parentesi temporale che va dal solstizio invernale all'equinozio primaverile. All'interno di questa parentesi, tutta una serie di usanze correlate al calendario festivo romano, al cosiddetto ciclo dei Dodici Giorni, alle feste invernali e a celebrazioni del mondo celtico e germanico subirono un

[3] Bachtin 1982, Baroja 1989, Bertolotti 1991, Brugnoli 1984, Burke 1978, Castelli, Grimaldi 1997, Ciappelli 1997, Corso 2005, Fabre 1992, Ferretti 1998 (in particolare Clemente 1984a), Frazer 1992, Gaignebet, Florentin 1974, Glotz 1975 e 1987, Goldwasser 1987, Humphrey 2001, Le Roy Ladurie 1979, Sisto, Totaro 2010 (in particolare Buttitta 2010 e Scafoglio 2010), Sordi 1982a (in particolare Sanga 1982 e Sordi 1982b), Testa 2013a e 2013c, Toschi 1955, van Gennep 1947. Non riporto i numerosi studi su specifici carnevali, che saranno invece utilizzati nella parte interpretativa e comparativa sul carnevale di Castelnuovo.

[4] La prima fonte nota riporta il termine "*carnelevare*". Si tratta di un documento redatto in Italia, a Subiaco, nel 965; in questo caso il termine si riferisce a una delle date in cui si regolavano i pagamenti dei censi tra contadini e proprietari (cfr. Ciappelli 1997: 77, Glotz 1987: 401, Mänd 2005: 68-69). Nonostante nessun elemento festivo possa evincersi dalla fonte, è indubbio che il termine sia correlato al calendario. In seguito il termine si rinviene, ancora raramente, in fonti di vario genere e in diverse parti d'Europa. La prima testimonianza di attività festive legate al carnevale proviene da Roma e risale al 1140; più in generale, a partire dal XII secolo "*carnelevare*" o altre declinazioni del termine cominciano a indicare esplicitamente ricorrenze festive (Ciappelli 1997: 44, Mänd 2005: 69). A patire dal XIV secolo le menzioni si moltiplicano e la forma "carnevale" – e derivati – diventa canonica in gran parte d'Europa.

fenomeno di grande complessità storica, simbolica e rituale che si può qualificare di "carnevalizzazione", e che variò molto a seconda delle diverse zone d'Europa in cui ebbe luogo. Non è un caso che, oggi come nel passato, una evidente aleatorietà sussista per ciò che concerne la definizione e il computo del "periodo di carnevale". Gli studiosi ne hanno da tempo preso atto: alcune tradizioni lo facevano o lo fanno iniziare subito dopo Natale, altre dopo il primo giorno di gennaio, altre a partire dal giorno di sant'Antonio (il 17 gennaio), altre ancora (le più numerose) a partire dall'ultima settimana prima della quaresima[5].

Per tutto il medioevo e l'età moderna, il carnevale, inteso come momento d'abbondanza e di gioia che precede il periodo quaresimale di astinenze – il periodo durante il quale è necessario "levare la carne", stando alla più accreditata etimologia del termine[6] – acquisisce dunque una maggiore pregnanza culturale e calendariale se posto alla luce della relazione strutturale di op-

[5] Giorgio Brugnoli ha sostenuto che "il carnevale è definibile come la stratificazione di rituali extra-liturgici e di manifestazioni popolari a latere di tipo processionale, nel *vacuum* liturgico che va dal termine del Tempo dell'Avvento all'inizio del Tempo di Quaresima. Questa stratificazione ebbe inizio, probabilmente, già nelle comunità cristiane del Tardo-antico e recupera all'origine, inevitabilmente, alcuni caratteri di manifestazioni pagane analoghe" (Brugnoli 1984: 49). Per restare nell'ambito delle definizioni brevi ma pregnanti, P. Clemente ha scritto che "il Carnevale è, nella tradizione popolare, un ciclo festivo assai lungo e composito, delimitato in termini di tempo dalla collocazione tra il ciclo festivo Natale-Epifania e quello penitenziale della Quaresima. […] L'identità temporale carnevalesca è legata a un intreccio storico tra scadenze di tipo stagionale, di tipo religioso ed anche di tipo produttivo agrario" (Clemente 1984a: 35). Sulle importanti questioni calendariali implicate nella genesi e nello sviluppo del carnevale, cfr. Baroja 1989: 7-17, 153, 291, 341, Brugnoli 1984, Ciappelli 1997: 19-45 e 286-287, Corso 2005, Gaignebet, Florentin 1974: *passim*, Grimaldi 2002: *passim*, Le Goff 1979: *passim*, van Gennep 1947: 869-871. In Testa 2013a ritengo di aver dato un contributo decisivo sulla questione (cfr., in particolare, le pp. 109-122).

[6] Per l'etimologia e la storia delle etimologie della parola "carnevale", cfr. l'ampio studio di Samuël Glotz (1987), che riassume e discute questioni etimologiche e linguistiche pur sollevate in quasi ogni studio generale sul carnevale.

posizione che intrattiene con la susseguente quaresima. È chiaro comunque che con il medioevo – e poi durante l'intera età moderna – il carnevale ebbe, tra le altre, la funzione di normalizzare tutta una serie di manifestazioni culturali (soprattutto di natura rituale) che non avrebbero potuto esprimersi diversamente, e la cui evidente carica di "sfogo" sociale sarebbe rimasta altrimenti, per così dire, "inesplosa". Ciò non poteva avvenire che durante lo spazio/tempo della festa, la quale rappresentò, nelle sue diverse declinazioni, il momento sociale più importante per la cultura popolare europea pre-industriale, come si è sostenuto in precedenza[7]. Questi aspetti furono evidentemente caratterizzati, specie nei primi secoli (XI-XV), da una componente religiosa o pseudo-religiosa abbastanza lampante, componente che è andata lentamente sbiadendo sino a scomparire quasi del tutto, a partire dalla modernità piena (XIX secolo)[8]. Questa componente almeno in parte religiosa è stata probabilmente accentuata, nel tempo,

[7] Cfr. Bravo 1984: 25, Burke 1978: 35 e 178-20, Caillois 1963: 125, Eliade 1969: 65-110 e *passim*, Grimaldi 2002: *passim*, Valeri 1979.

[8] Rispondere ai quesiti relativi alla natura "religiosa" delle pratiche carnevalesche in età pre-moderna, cioè prima che tutti o quasi tutti i carnevali si secolarizzassero, ci porterebbe ad aprire una parentesi preliminare su cosa sia "religione" o "religioso" e cosa no, parentesi che, com'è facilmente immaginabile, comporterebbe dimensioni e implicazioni virtualmente incontrollabili. Non oso – tanto meno considerando che lo scrivente si è formato proprio in studi storico-religiosi, ed è avvezzo alle infinte discussioni su questioni relative allo statuto ontologico della religione e, conseguenzialmente, alla natura religiosa o non religiosa di determinati fatti culturali. A ogni modo, tanto per non lasciare del tutto sospese problematiche così essenziali, cfr., per il dibattito su cosa sia o non sia religione (e quindi cosa sia o non sia "religioso"), Bowie 2006: 18-26, Bianchi 1975, Brelich 1966: 3-6 e 1976a, Burkert 1996, Casadio 2010, Ciattini 1997: 13-21, i saggi in Dei, Simonicca 1998a, Fabre-Vassas C. 2001, Filoramo, Prandi 1987 (in particolare le pp. 283-336 di C. Prandi), Geertz 1988d, Obadia 2007: 17-22, Sabbatucci 1991: 124-128, Sfameni Gasparro 2011: 3-26; cfr. anche i diversi (anche per l'approccio) saggi contenuti nel testo *What is Religion?* (Idinopulos, Wilson 1998), libro ormai di referenza sebbene quasi esclusivamente incentrato sul dibattito statunitense; per la componente religiosa dei carnevali nell'Europa in età moderna e medievale, cfr. Goldwasser 1987, Schmitt 1988c, Testa 2013a.

dal carattere di festa liminare che ha sempre caratterizzato il carnevale, che è stato per l'appunto definito, di sovente, un vero e proprio capodanno popolare, spesso più rilevante dello stesso capodanno istituzionale, sancito anch'esso dal calendario religioso[9].

Non è però solo la componente religiosa a cambiare con l'avvento della modernità. Numerosi studi hanno messo in evidenza i diversi elementi che mutano in modo anche rilevante, in una festa apparentemente così eternamente uguale a se stessa come il carnevale, in quei contesti in cui è stato possibile studiare le interrelazioni tra la festa e le trasformazioni portate da quell'insieme di numerosi fattori storici che comunemente definiamo "modernizzazione", e di cui si è discusso nell'ultima parte dell'introduzione a quest'opera. Qualsiasi tipo di festa, ma tanto più il carnevale, impattando con la modernità, ovvero intrecciandosi coi fattori sociali, culturali, economici, politici che caratterizzano i processi di modernizzazione, in Europa, tra XVIII e XX secolo, adatta i suoi significati, le sue funzioni, la sua struttura, ai cambiamenti trasmessi o innescati da quei processi. La letteratura sulla natura

[9] Già il Toschi riconosceva apertamente i caratteri di Capodanno e di "grande festa" del carnevale, "cioè quella che per secoli è stata in Italia la principale festa di Capodanno" (Toschi 1955: 122). In Testa 2013a sono arrivato a conclusioni molto simili. Del resto, molti studiosi condividono apertamente quest'opinione; alcuni senza dubitarne, basandosi sugli assunti di una tesi ormai consolidata (Buttitta 2010: 211 e 213, Le Roy Ladurie 1979: 337, Sanga 1982: 7), altri limitandosi piuttosto a considerare la preminenza del carnevale sulle altre feste: il Burke, a esempio, afferma che "in southern Europe [leggi: nell'Europa mediterranea, di lingua neolatina] in particular Carnival was the greatest popular festival of the year" (Burke 1978: 182, 191), mentre per I. Sordi il carnevale era nella cultura popolare europea "la festa in assoluto" (Sordi 1982b: 25). Cfr. anche Camporesi 2000: 220, e, per un'interessante comparazione con la realtà urbana delle città di cultura germanica della Livonia medievale, Mänd 2005: 43-50, 65 e 88; Anu Mänd dimostra in modo convincente che, in realtà, "[in medieval northern Europe] Carnival was a major seasonal festival just like in southern parts of Europe" (Mänd 2005: 71). Per indicazioni e riflessioni generali – in parte datate e non più sostenibili, in parte ancora feconde – sulle numerose valenze della "grande festa" che presso le società pre-industriali sanciva l'inizio dell'anno nuovo o altre ricorrenze calendariali, cfr. Lanternari 2004.

e la portata di tali cambiamenti osservabili nello sviluppo dei carnevali europei negli ultimi due secoli è ormai ricca[10]. Beninteso, non si tratta di metamorfosi assolute o di ristrutturazioni totali della festa; al contrario, alcune proprietà rimangono le stesse: è stato osservato come le forme del carnevale cambino relativamente meno, mentre sono la funzione sociale e la struttura simbolica della festa (o meglio delle diverse feste) a esser coinvolte in più evidenti fenomeni di rifunzionalizzazione e ristrutturazione[11].

L'esempio di Castelnuovo al Volturno rientra pienamente in questa casistica storica di cambiamento nella permanenza, di continuità nella discontinuità, di parziale conservazione (o meglio recupero) delle forme a fronte di cambiamenti nel messaggio e nella funzione, com'è già stato notato in diverse sedi editoriali[12]. Ma *come* sono avvenuti questi cambiamenti e, più concretamente, *quali* sono?

Per una pluralità di ragioni dovute alle condizioni materiali ed economiche, ai contesti ambientali, a fattori sociali e culturali complessi, etc., l'avvento della modernità, in Europa e in Italia in particolare, è stato caratterizzato da forti irregolarità, da ritardi e da accelerazioni, e dal cristallizzarsi di dislivelli culturali a volte precedenti al processo di modernizzazione. Ho altresì dimostrato, nel capitolo II, che Castelnuovo al Volturno rappresenta un caso esemplare in cui il processo di modernizzazione, per ragioni per così dire strutturali o sistemiche (ambientali, materiali, econo-

[10] Cfr. Ariño 1997, Artoni 1997, Bertolotti 1991, Burke 1996, Buttitta 2010, Cappelletto 1995, Fabre, Camberoque 1977, Faeta 2011e, Padiglione 1979, Poppi 1992, Scarcella 2006, Testa 2012e.

[11] Questo aspetto è stato osservato e studiato in modo approfondito da Maurizio Bertolotti, che in un passo della sua micro-storia (basata su fonti orali) del carnevale di Gorvernolo nel 1950 rimarca come "attraverso un tempo lunghissimo, dall'epoca di Ludovico Gonzaga a quella di Palmiro Togliatti, a dispetto del mutare dei contesti sociali della festa [di carnevale] e dei suoi protagonisti, le forme impongono la loro tenace, viscosa continuità" (Bertolotti 1991: 100). Si tratta di uno degli esiti di quello che Le Roy Ladure ha definito "le formidable immobilisme du folklore rural à travers les siècles" (Le Roy Ladurie 2012: 46).

[12] Donnini 2008, Gioielli 1997, Testa 2009b.

miche, culturali), si è sviluppato con grande ritardo in confronto ad altri contesti italiani ed europei, in ciò seguendo una traiettoria trasversale di sviluppo "tardo" che è stata oggetto di grande curiosità intellettuale e numerose riflessioni (si pensi, mettiamo, a quante caratteristiche accomunano, ancora nell'800, le zone rurali dell'Irlanda all'arretrato Mezzogiorno italiano, seguendo un'ideale tangente che però passa per l'iper-industriale e iper-urbanizzata Inghilterra del sud degli stessi decenni).

Ora, se assumessimo che – com'è di fatto ammesso dalla maggior parte della letteratura storica, storico-culturale e storico-antropologica – la c.d. "cultura popolare" non sia nient'altro che il prodotto di determinate e determinanti condizioni strutturali basate su dislivelli sociali ed economici, almeno in ambiente europeo, e che il carnevale "popolare" pre-moderno fosse una tipica manifestazione culturale di contesti caratterizzati da tali dislivelli, avremmo un quadro macro-storico abbastanza coerente e che, indirettamente, renderebbe anche conto degli isomorfismi, delle similitudini strutturali, delle medesime funzioni che in effetti caratterizzano i carnevali popolari europei. È in questo quadro – e in questo modello – che è possibile incastonare il caso di Castelnuovo[13]. Ma prima di far ciò, è necessario delineare, nelle pros-

[13] Questa cesura – ripeto, non assoluta, non repentina, non uniforme né avvenuta in egual maniera nei diversi contesti in cui si è prodotta – è storicamente valutabile – poiché documentabile – a Castelnuovo, non solo per quanto riguarda quegli aspetti e fattori socio-economici che sono stati presentati nel capitolo precedente, ma anche in relazione alla stessa festa di carnevale: come si osserverà dettagliatamente nel prossimo capitolo, il carnevale "tradizionale" di Castelnuovo, a causa di alcuni degli stravolgimenti portati dal processo di modernizzazione (la deportazione e il bombardamento durante la guerra, la forte emigrazione, il drastico mutare delle condizioni di vita, dei modi di lavoro e di svago, del sistema di valori e della mentalità, etc.) fu performato discontinuamente fino agli anni '60, poi fu abbandonato del tutto, fino agli anni '80, quando fu oggetto di recupero da parte di alcuni studiosi locali, che lo riattualizzarono e rifunzionalizzarono rispettando in buona sostanza le forme che aveva precedentemente all'abbandono. Nell'arco di appena un secolo la comunità del villaggio sperimenta diversi modi di concepire e vivere il proprio carnevale: il primo, di carattere sostanzialmente pre-moderno e del

sime pagine di questo capitolo, alcuni elementi costituitivi del carnevale popolare pre-moderno (e in parte conservatesi anche nella modernità e nella post-modernità) particolarmente rappresentativi e ben documentati[14].

Questi elementi riguardano alcune funzioni e alcuni codici (o codificazioni) culturali che sono "tradizionalmente" ritenuti componenti fondamentali delle diverse, numerosissime declinazioni dei vari carnevali pre-moderni indagati nella letteratura demologica, storica e antropologica. Nel capitolo V ritroveremo tutte le funzioni, i codici e gli elementi cui si dedicherà maggior attenzione nei prossimi due paragrafi, ma nelle loro varianti castelnovesi.

2. Aspetti del carnevale popolare europeo

Sin dal celebre libro di Michail Bachtin sul substrato popolare nella letteratura di Rabelais[15] – opera fondamentale negli stu-

tutto "popolare", fino agli anni '50-60, poi, in concomitanza con l'avvento della modernità, un sostanziale disinteresse per il carnevale, che cessa di avere una funzione sociale "forte", per poi, a partire dagli anni '80, in accordo con processi e modalità prettamente tardo o post-moderne (il recupero o l'invenzione delle tradizioni, la manipolazione di simboli, l'immaginazione di nuove poetiche e pratiche comunitarie, etc.), rivivificarlo e caricarlo di nuovo senso e nuova ragion d'essere. Queste trasformazioni, le loro cause e le loro conseguenze saranno oggetto di approfondite analisi, in quest'opera.

[14] Quando utilizzo l'espressione "carnevale popolare europeo" sottintendo tutto il fascio di riflessioni su cosa è carnevale (in queste pagine) e su cosa è cultura popolare (in queste pagine e soprattutto in quelle dell'Introduzione). Cosa intendo per Europa, invece, cioè quale sia l'"idea di Europa" (ovviamente non meramente geografica) che giustifica il mio ricorso a una categoria lungi dall'esser culturalmente e politicamente neutra, è una problematica che purtroppo non potrò aprire in questa sede, nonostante si tratti di un punto teorico che reputo vitale, oltreché di cocente attualità. La mia "idea di Europa" è andata prendendo forma in anni di letture ed è debitrice tanto alla storia e all'antropologia che alle arti e alla letteratura (per una "idea di Europa" storicamente fondata cfr. i due importanti saggi di Federico Chabod e Jacques Le Goff [Chabod 2010 e Le Goff 2003]).

[15] Bachtin 1982 (1965).

di sul carnevale popolare europeo – alcuni aspetti del carnevale sono stati messi in evidenza, poi indagati, con grande puntiglio e acume storiografico e antropologico. Per Bachtin, il carnevale costituiva la manifestazione e la prova principale di una irriducibile tendenza popolare al gioco, all'eccesso, al grottesco, al riso e all'irrisione, tendenza chiaramente opposta a quella della cultura alta, ed ecclesiastica in particolare. Per lo studioso russo, inoltre, questa tendenza era sostenuta da un'intrinseca, quantunque non sempre conscia, dimensione politica: il carnevale costituiva anche una forma di opposizione (anzi di vera e propria "eversione") posta in essere dagli strati della società sfruttati o dalle persone ai margini della società stessa nei confronti delle classi egemoniche. P. Clemente ha scritto che

> "Bachtin crea (in senso di verità artistica) un carnevale che si attaglia a un popolo non etnografico ma spirituale, i cui valori sono vivacemente attualizzati. Compare dunque la categoria 'Cultura del carnevale'; essa è caratterizzata da: 1) il rovesciamento della norma, 2) l'affermazione di un regno utopico, 3) l'essere uno stato (di grazia) dello spirito. Ne sono manifestazioni: 1ª) il linguaggio paradossale e blasfemo, l'abbassamento delle gerarchie, il capovolgimento del potere, la centralità della vita materiale e corporale; 2ª) la rinascita, la vita di festa, la vita basata sul riso, il regno della libertà e dell'abbondanza (età dell'oro); 3ª) […] la festa come forma primaria della civiltà umana, di totalità esperienziale"[16].

A Clemente non sfugge affatto la natura in parte estetica della tesi di Bachtin, che appunto si basava meno su un'analisi storicamente fondata che su una "originale teoria del romanzo"[17].

[16] Clemente 1984a: 41.

[17] Ibid. I limiti dell'interpretazione di Bachtin hanno cominciato a esser messi in luce con sistematicità a partire dalla seconda metà degli anni '80, dopo un lungo periodo di sostanziale celebrazione acritica – anche politicamente motivata – dei risultati dello studio russo. Bachtin ha indubbiamente individuato diverse problematiche e indicato diversi modi per trattarle, ma i suoi obiettivi erano altri da quelli dell'antropologia storica o della storia culturale, e riguardavano piuttosto la storia della letteratura e la critica let-

Quale che sia il credito scientifico che si voglia ancora oggi dare alle riflessioni di Bachtin, è indubbio che molte delle sue indicazioni e intuizioni sono ben radicate nella realtà storica che egli ritenne di intravedere attraverso lo specchio della letteratura. Che si trattasse di elementi di poetiche del tutto immaginarie oppure, al contrario, di aspetti "carnevalizzati" ma radicati nella vita delle comunità per cui essi costituivano, evidentemente, dei simboli importanti, la continuità che essi mostrano nel tempo, così come la viscosità delle forme da cui essi sono stati veicolati, hanno del sorprendente. L'eccesso, la comicità, il grottesco, il corporale e il materiale, l'aberrazione, la sovversione: ecco gli aspetti che Bachtin mette in evidenza, malgrado i suoi limiti, e che in realtà erano già stati sottolineati prima di lui, all'interno di quella temperie che Claude Gaignebet non ha esitato a definire la "religione europea del Carnevale"[18].

L'esuberanza carnevalesca si sarebbe dunque manifestata in molteplici e contingenti modalità, tradendo una vitalità tanto

teraria. Ci si è domandati, polemicamente, "what, one might or should ask, are Bakthin's sources, his basis of so extensive and elaborate a description of popular culture? One will have to keep on asking, I'm afraid. Bakthin indicates very few primary sources, and one often has the impression that his 'medieval and Renaissance popular culture' is largely an amalgamation of Goethe's notes on an eighteenth-century Venetian carnival and Bakthin's own preconception of what that popular culture should have been" (Berrong 1986: 198-199; cfr. anche le numerose pagine dedicate alla questione in Humphrey 2001).

[18] Gaignebet, Florentin 1974. Per una critica alla pur suggestiva ipotesi di Gaignebet, cfr. Fabre 1979. L'idea di una vera e propria religione del carnevale è in realtà presente già in Bachtin, e, *sui generis*, in Frazer (Frazer 1992: 347-353 e 651; non è necessario intraprendere qui una digressione su questa cifra della ricerca di Frazer: al riguardo cfr. Testa 2013c). Questa suggestione è stata ripresa, con maggiori cautele di metodo, anche in studi successivi (cfr., a esempio, Bertolotti 1991, Ginzburg 1998, Ginzburg 2009: XXII-XXIV); come per Frazer, per Gaignebet, Bertolotti e Ginzburg, sebbene in termini diversi, il carnevale popolare tradirebbe delle forme di una remota religione o religiosità, nel loro caso di origine "eurasiatica" piuttosto che classica, come invece sosteneva l'antropologo inglese, per cui il carnevale deriverebbe direttamente da riti pagani di purificazione come i *Saturnalia* (per una discussione su queste ipotesi, cfr. Grottanelli et alii 1991 e Testa 2013a: 99-104 e 2013d).

longeva da trasmigrare, dopo più di un millennio dalle sue prime formulazioni, nell'età post-contemporanea: "travestimenti, cortei, questue, maschere, testamenti, satire, processi farsa, fiaccolate, falò, danze, canti, divieti di lavoro, regole alimentari, finti funerali, contrasti con la Quaresima, bruciature e distruzioni di fantocci, sembrano contendersi, in una ricca varietà, l'area festiva carnevalesca"[19]. Sono gli aspetti dell'essenziale non-ordinarietà del tempo del carnevale, che veniva per l'appunto attuata ed esposta tramite comportamenti non-ordinari, eccessivi, sovversivi, grotteschi o addirittura violenti[20].

Altrettanto correlata al codice comportamentale è un'altra modalità privilegiata dell'"agire disordinato" di carnevale, una modalità che è però dotata di sufficiente, e indubbia, autonomia simbolica, tanto da poter esser trattata a parte: si tratta della pratica del mascheramento, considerata, giustamente, un vero e proprio leitmotiv della categoria del carnevalesco e, dunque, degli studi sul carnevale.

La letteratura sull'origine e la storia delle maschere di carnevale europeo, sul mascheramento come pratica e sui suoi significati è immensa. Particolarmente discussi sono stati, in particolare, gli argomenti relativi alle origini del termine e della nozione di ma-

[19] Clemente 1984a: 37. L'esuberanza, il riso e il comico, il grottesco e la "volgarità" carnevalesca sono elementi messi in evidenza in quasi tutti gli studi sul carnevale; osservazioni di carattere generale in Baroja 1989, Fabre 1992, Gallini 1982, Sanga 1982, Scafoglio 2010, Valeri 1979 e 1981: 233.

[20] Questa non-ordinarietà coinvolgeva anche la sfera sessuale, e non solo da un punto di vista dell'immaginario: P. Burke cita studi demografici che dimostrano che nella Francia nel '700 il picco di concepimenti si aveva in febbraio – che è il mese in cui più di frequente cade l'ultima settimana di carnevale (Burke 1978: 186; un dato simile si evince dalla tabella degli indici di stagionalità dei concepimenti a Firenze tra il 1451 e il 1500 [Ciappelli 1997: 297]). Cfr., per questo aspetto, anche Ciappelli 1997: 81-98, Sanga 1982 e Fabre 1992. Ancora recentemente, nelle zone alpine le pratiche di carnevale erano "smodate proprio nel genere di azioni che presuppongono una moderazione sociale, tra cui bere vino o riferirsi alla sfera sessuale" (Cappelletto 1995: 122-123; simili considerazioni sugli stessi contesti in Puccio 2002: 26 e 154).

schera in ambiente europeo[21], alla storia antica e medievale delle maschere[22], alla posizione estremamente significativa della Chiesa nei confronti di esse e alle relative implicazioni culturali nell'intera storia europea e del carnevale europeo nello specifico[23].

[21] Nonostante la sua etimologia sia in parte ancora dibattuta, sappiamo per certo che la parola "maschera" (o meglio "*masca*") appare la prima volta nell'editto di Rotari, nel 643, come sinonimo di strega, e tale significato ha avuto fino a tempi recenti nelle parole corrispettive in provenzale, occitano e piemontese. Per Karl Meuli il termine avrebbe originariamente indicato il drappo funebre, donde l'ipotesi che le maschere delle tradizioni europee sarebbero la tarda rievocazione delle "ombre dei morti che tornano sulla terra in determinate scadenze annuali coincidenti con le feste d'inizio anno", come scrive Giovanni Battista Bronzini, e che il carnevale fosse quindi in origine una festa di natura infera (Bronzini 1991: 62; rimando a questo articolo per una bibliografia delle opere di Meuli sul tema). Il termine "maschera" acquisisce definitivamente il significato che ha ancora oggi solo nel XIII secolo. Sulla scia di Meuli, l'ipotesi per cui le maschere avrebbero nei loro "geni culturali", per così dire, una relazione con la sfera funebre, è stata sviluppata da innumerevoli studiosi; in Italia essa è stata importata da P. Toschi per il tramite del celebre *Le origini del teatro italiano* (Toschi 1955); su questi aspetti, cfr. Testa 2013a: 70-74.

[22] Per il mondo greco antico, cfr. il bel saggio di Jean-Pierre Vernant sul Dioniso mascherato delle *Baccanti* euripidee (Vernant 2001), saggio in cui sono presenti anche preziose indicazioni teoriche generali. Per il mondo latino, si veda Bloch 1959. Per il medioevo, Schmitt 1988c. Quanto all'età moderna e alle maschere nel folklore europeo contemporaneo, la bibliografia è decisamente più ricca (mi limito a segnalare Fabre 1992, Glotz 1975, Grimaldi 2003b, Toschi 1955).

[23] La natura e la funzione delle maschere nel folklore medievale sono state magistralmente indagate da J. Claude-Schmitt, che scrive: "nell'Occidente medievale, le maschere giocano un ruolo importante nelle tradizioni folkloriche, in occasione delle feste del calendario (dai Dodici Giorni al Carnevale) […]. La cultura della Chiesa, a lungo dominante, ha invece condannato le mascherate fin dai primi secoli e in termini violenti" (Schmitt 1988c: 206). Particolarmente significativo, riguardo alle maschere nel medioevo, è il dato etimologico, che così l'autore introduce: "il vocabolario latino medievale possiede un certo numero di termini che gli storici sono concordi nel tradurre con 'maschere'. […] Nessuno di questi termini ha come unico significato 'maschera': tutti evocano allo stesso tempo delle 'potenze soprannaturali'" (p. 207). È infatti con l'estendersi del controllo e del dominio della Chiesa sugli usi religiosi delle popolazioni europee che le mascherate e le maschere diventano oggetto di una vera e propria demonizzazione da parte del clero. Ori-

Storia degli studi a parte, ai nostri fini è utile circoscrivere teoricamente la nozione di maschera – o meglio di mascheramento o di pratica del mascherarsi – visto che i protagonisti del carnevale di Castelnuovo sono proprio delle maschere, e considerata l'importanza, certificabile sull'asse della lunga durata, che le pratiche del mascheramento hanno rivestito nella storia del carnevale popolare europeo.

Mascherarsi è una delle più immediate modalità che permettono di farsi "altro da sé" manipolando l'esteriorità del proprio corpo. Indossare una maschera vuol dire non solo rappresentare ma, in una certa misura, *essere* qualcos'altro, pur restando se stessi: è una modalità performativa di intervento sull'identità, com'è stato già osservato[24]. Per questo, la maschera incorpora un ineliminabile quoziente di pericolosità, nella misura in cui essa è foriera di una alterità che può manifestarsi tanto in modo controllato, ritualizzato, normativo, quanto in modo incontrollato ed eversivo. Come l'estasi, la trance, la possessione, il mascheramento è una performance che può essere ritualizzata e che, se anche prevista nello spettro delle azioni simbolicamente e ritualmente significative all'interno di un sistema di valori storicamente dato, pure resta una pratica *intrinsecamente*, per così dire, contrassegnata dai marchi dell'ambiguità e dell'indeterminatezza. Non è un caso che anche nel mondo con-

ginariamente concepite come simulacri degli spiriti dei morti, esse vengono ormai presentate e percepite come dei *signa* o *portenta* diabolici, e coloro che le indossano come dei diavoli, o quasi. Scrive ancora Schmitt: "la maschera spezza infatti l'unica *similitudo* legittima: quella dell'uomo 'nato a immagine di Dio' (*Genesi*, 1, 26). […] L'uomo, unica creatura a portarne i tratti, non può cambiare sembianza senza compiere sacrilegio: mascherandosi fa di se stesso un idolo: 'mascherarsi è diabolico', conclude la maggior parte delle condanne. Poiché la maschera è 'segno' per eccellenza, e poiché la teologia medievale è una semiologia, la maschera è subito oggetto di teologia" (p. 212). Così, il diavolo diviene una metafora della maschera, e viceversa: "il diavolo, in effetti, ha, come la maschera, il potere di trasformare: può mutare gli uomini […] e soprattutto trasforma se stesso" (*ibid.*). Sul rapporto tra Chiesa e maschere cfr. anche Fabre 1992, Fraikin 2003 e Testa 2013a: 74-84.

[24] Cfr. Pollock 1995. Questo interessante saggio costituisce un tentativo di costruire una vera e propria teoria trans-culturale del mascheramento a partire dalle dimensioni semiotica e performativa dell'atto del mascherarsi.

temporaneo il mascheramento sia ristretto nello spazio-tempo di determinate ricorrenze e sia spesso circoscritto solamente nell'ambito di atti molto formalizzati, quando non rituali *tout court*. Non è casuale neanche la constatazione che, ormai non solo in Europa, il carnevale sia il momento del mascheramento per eccellenza.

Durante l'età contemporanea, in Europa il ruolo della maschera ha assunto un carattere quasi del tutto profano, sebbene sussistano eccezioni, alcune delle quali significative. Il suo uso si è lentamente secolarizzato, anche laddove gli effetti culturali dell'industrializzazione e della modernizzazione hanno tardato ad arrivare. Ciò non vuol dire che se ne sia perduta la possibile valenza rituale, e di certo si è mantenuto il senso di alterità intrinseco nella maschera, quello stesso senso che in passato fu funzionale al noto meccanismo di momentanea sovversione – e, nella maggior parte dei casi, successiva rifondazione – dei valori e delle norme sociali, di cui si discuterà alla fine di questo capitolo.

Per poter esser menata a buon fine, la dinamica performativa del mascheramento richiedeva infatti che gli uomini (il mascheramento è stato per secoli pratica prettamente maschile[25]) si trasformassero in qualcosa di altro, per così dire, sovvertendo (soprattutto invertendo) il loro normale comportamento e la loro stessa natura (mascherandosi da animali o da donne, cioè in ciò che in effetti *non* erano), anche se solo per il ristretto intervallo temporale della festa, e della festa di carnevale in particolare, il momento per eccellenza di una strutturale sovversione dell'ordine[26]. La pratica del mascheramento rispondeva egregiamente a questa esigenza culturale. Il problema religioso era che, per il clero, "en se mettant à l'envers, on passe dans le royaume du Malin"[27].

[25] È stato notato che in Europa travestimenti femminili carnevaleschi tradizionali sono "cosa rara" (Puccio 2002: 15), e ciò risulta in effetti evidente anche a una veloce scorsa della letteratura storica ed etnografica.

[26] Riferendosi al carnevale medievale e cinquecentesco di Norimberga, D. Handelman ha affermato che "the act itself of masking in public had qualities of inversion" (1990: 50).

[27] Fabre 1992: 27.

Oltre al mascheramento, un altro aspetto significativo del carnevale popolare europeo strettamente correlato al codice comportamentale è quello culinario, o per meglio dire alimentare[28], un aspetto la cui rilevanza è però con tutta probabilità storicamente più profonda, tanto da costituire, si può affermare, un codice simbolico a parte, ma allo stesso tempo consustanziale a tutti gli altri. Le ragioni di questa preminenza proprio nel periodo di carnevale possono essere spiegate come segue: il carnevale e tutte le pratiche che, per complesse ragioni religiose e calendariali, furono "carnevalizzate" nel lungo intervallo che si estende dalla tarda antichità al medioevo pieno, si trovarono circoscritte in un lasso di tempo i cui limiti estremi coincidevano da una parte con i rigori e le privazioni dell'inverno che se ne andava (come si è già detto, il carnevale cade durante la seconda metà dell'inverno) e dall'altra con il tempo di austerità che caratterizzava la "magra" quaresima[29]. L'ultimo giorno di carnevale, il martedì, pertanto, non poteva che essere "grasso" ed esser rappresentato dal maiale,

[28] Preferisco il termine "alimentare" poiché, come vedremo, in questo codice rientra tutto ciò che è relativo al cibo e all'alimentazione, non solo alla cucina.

[29] Non si può interpretare correttamente alcun aspetto del carnevale senza fare riferimento alla sua controparte strutturale, la quaresima, come è giustamente e molto spesso – sebbene non sempre – notato nella letteratura generale e anche in ricerche specifiche, prime fra tutte quella di G. Ciappelli (Ciappelli 1997). Quest'opposizione si fonda precipuamente sul codice culinario, come sta per esser spiegato nel testo. Basti pensare al celebre quadro di P. Brueghel detto il Vecchio "Lotta tra Carnevale e Quaresima" (1559), in cui un pingue personaggio personificante Carnevale, in groppa a una immensa botte e circondato da ogni genere di prodotti di origine suina, ingaggia una singolare *pugna* con una smunta, gracile befana, personificante la quaresima. I rispettivi codazzi non sono meno rappresentativi: mascherato, gioviale e colorato quello del primo, severo e silenzioso quello del secondo. Si tratta, in realtà, di un vero e proprio *topos* non solo iconografico ma anche letterario e proto-teatrale (al riguardo cfr. il già ricordato Ciappelli 1997 e le ricche e ancora imprescindibili pagine di P. Toschi: Toschi 1955: 149-162). Non era solo una battaglia allegorica tra due personificazioni, bensì un vero e proprio scontro tra mentalità, "tra due distinti periodi dell'anno e tra i valori a questi rispettivamente associati" (Bertolotti 1991: 189).

l'animale grasso per eccellenza[30]; con la sua fine, si doveva levare di mezzo la carne ("carnevale": "*carnem levare*"). La relazione simbolica, attraverso quella etimologica, è evidente: la carne "per eccellenza", quella di maiale (vale a dire l'abbondanza) si contrapponeva alla magrezza per eccellenza (vale a dire il digiuno della quaresima). Il valore psicologico della carne era del resto enorme: in economie di sussistenza come quelle che caratterizzavano le classi subalterne in epoca pre-industriale, la carne costituiva un bene prezioso, e lo spreco che caratterizzava lo *straordinario* tempo carnevalesco marcava in effetti una doppia soluzione di continuità (di natura

[30] Si tratta, di nuovo, di un aspetto pan-europeo: il "Martedì grasso" italiano corrisponde al "Mardi gras" francese, al "Fat Tuesday" inglese, al "Fettisdage" svedese ("Giorno grasso"), al "Fetter Dienstag" tedesco (anche se in Germania è sempre stato più celebrato il "Fetter Donnerstag", il "Giovedì grasso", con cui si fa cominciare la settimana di carnevale), etc. (va precisato, comunque, che nei paesi di lingua germanica si preferiscono altre denominazioni: "Shrove Tuesday" in Inghilterra, "Fastnachtsdienstag" nei paesi germanofoni). La domenica di carnevale, in Danimarca, era anticamente chiamata "Fleske Søndag" ("Domenica della carne"). Si tenga a mente che queste denominazioni, così come le occorrenze calendariali a cui si riferiscono, non sono *mai* state canonizzate dalla Chiesa (a differenza della quaresima, che inizia con il Mercoledì delle Ceneri, la data canonica che segue il "martedì grasso") e sono al contrario il frutto spontaneo di una sorta di coscienza popolare "proto-europea". È una constatazione a mio avviso molto importante, specie se si considera quanto, ben al contrario, la chiesa dové lottare, in alcuni casi ancora fino al tardo medioevo, per cancellare le ultime sacche di resistenza pagana, per non parlare degli sforzi, sia cattolici che, dal XVI secolo, protestanti, per uniformare i costumi dei Cristiani e far rispettare le feste e le imposizioni del calendario. Il carnevale, se valutato tenendo presente la sua relazione con la seguente quaresima, permette di osservare da un lato come la Chiesa per 15 secoli abbia dovuto lottare per imporre le sue strutture politiche, la sua concezione del tempo, il suo sistema di valori, dall'altro come una pratica del tutto spontanea – e proprio per questo spesso apertamente contrastata dalle gerarchie clericali –, ma pur sempre legata al calendario cristiano come controparte della quaresima, si sia invece diffusa, agevolmente, allegramente e nell'arco di pochi secoli, fino a raggiungere le periferie più estreme della Cristianità. Non solo: tale pratica e i tratti principali che la caratterizzano sono rimasti, nell'intero arco di questo processo di trasmissione, sorprendentemente costanti (fino a mantenere lo stesso nome!) e direi quasi rispettosamente conservativi, come se si trattasse di veri e propri dogmi dottrinali.

oppositiva) con l'*ordinario* tempo della quotidianità. In breve, si invertiva la normale relazione con la sfera dell'alimentazione tramite il codice simbolico di un particolare tipo di cibo, la carne, e di un particolare tipo di carne, quella di maiale. Una doppia straordinarietà era dunque operativa a livello simbolico: mangiare carne, mangiarne anzi a sazietà o regalarla, come avveniva durante le questue di carnevale – di cui si discuterà in seguito – erano azioni straordinarie che avvenivano per giunta durante una giornata oziosa e non dedicata al Signore, com'era il carnevale (secondo elemento di straordinarietà), visto che a carnevale, com'è testimoniato da numerosissimi casi europei dal medioevo a pochi decenni fa, il lavoro era fortemente scoraggiato o persino interdetto[31].

	INVERNO	CARNEVALE	QUARESIMA
CIBO	Frugalità a scopo di conservazione	Abbondanza a scopo di spreco	Frugalità a scopo di digiuno
CARNE (in particolare di maiale)	Consumo moderato	Consumo smodato	Consumo moderato o assente

Struttura del codice simbolico (e insieme comportamentale) gastronomico ponendo come punto di riferimento centrale il carnevale.

Perché un bene così prezioso come la carne, in regimi alimentari non certo caratterizzati da abbondanza, veniva in questo lasso di

[31] Cfr., per osservazioni critiche, riflessioni e conclusioni sulla preminenza della componente simbolica del cibo nel carnevale popolare europeo, e sulle relative pratiche e modalità d'uso e consumo della carne, specie di porco, Baroja 1989: 93-98, Bertolotti 1991: 36, 135-143 e 204-209, Burke 1978: 183-186, Camporesi 2000 (soprattutto, ma non soltanto, le pp. 127-232), Ciappelli 1997: 48-80, Clemente 1984a: 39-40, Fabre-Vassas 1972, Faeta 2011e, Sisto 2012, Toschi 1955: 153-155 e *passim*, van Gennep 1947: 895 e *passim*.

tempo "sprecato" in un modo tanto palesemente anti-economico e, direbbero i fautori delle teorie della *rational choice*, "irrazionale"? Le risposte che a questa domanda sono state date nella letteratura sono diverse. Certo, in tutte le zone rurali europee, dal medioevo a qualche anno fa, al maiale veniva "fatta la festa" – l'espressione idiomatica è alquanto indicativa – proprio in quel periodo, cioè tra gennaio e febbraio, ma questo è un dato economico stagionale evidente e che non spiega molto. Una spiegazione, che qui si anticipa solo brevemente e che verrà sviluppata in modo più esaustivo in seguito, è che in questo modo anche il codice gastronomico contribuiva tanto in termini puramente immaginari (si pensi al mito del "Paese di Cuccagna") che concretamente comportamentali (le gozzoviglie carnevalesche), a quel rovesciamento delle norme socialmente (e religiosamente) sancite e delle consuetudini di frugalità e morigeratezza cui invece si era costretti durante la gran parte dell'anno e, soprattutto, durante la quaresima. Oltre a ciò, o meglio correlata a questa esigenza – o funzione – sociale, esisteva un'altra ragione, di carattere puramente culturale: lo smodato consumo di cibo carnevalesco causava un difetto di beni materiali ma produceva un "surplus" simbolico utilizzabile sia socialmente che psicologicamente per neutralizzare, almeno per un breve lasso di tempo, la consapevolezza della miseria, della fatica, delle privazioni del tempo ordinario e della quotidianità[32]. Al riguardo di questa problematica

[32] "Il banchetto comunitario, la dissipazione dei cibi, l'orgia alimentare. […] Tutto ciò forma il contesto d'una pratica sociale dagli effetti contestualmente socializzanti e catartici. […] Lo spreco simbolico produce ricchezza in termini di valori comunitari" (Lanternari 1981: 138). Si consideri che nei paesi europei, "tuer le cochon est un acte collectif, et le corps même de l'animal est distribué partialement sous formes de repas et de présents" (Fabre 1979: 402; Fabre parla al presente perché negli anni '70, nelle comunità rurali francesi, queste pratiche erano ancora vive e funzionali, come del resto, negli stessi anni, anche nei contesti rurali italiani; cfr. anche Bertolotti 1991: 204-209, Fabre-Vassas 1987 e Faeta 2011e). Al riguardo di alcuni episodi calabresi legati al consumo della carne di porco durante il periodo di carnevale, F. Faeta ricollega giustamente le pratiche carnevalesche a elementi di carattere economico-stagionale: "si uccidono i maiali e si organizzano i banchetti perché è il tempo per far

V. Lanternari ha scritto che "lo spreco rituale è l'antitesi momentanea, drammatizzata, carnevalesca, di una realtà dura e persistente"[33], e ancora "lo spreco organizzato nelle feste popolari ha una prima funzione immediata: di produrre un bene sociale in termini di coesione ritualizzata. […] L'altra funzione è quella di annullare e rovesciare, secondo una periodicità ciclica e in termini simbolico-rituali, la negatività e precarietà dell'esistenza ordinaria"[34].

Correlate all'abbondanza e alla diversa relazione culturale con il cibo – e in particolare la carne di maiale – durante il carnevale sono anche due pratiche molto formalizzate – tanto da poter esser definite rituali o quantomeno pseudo-rituali –, anch'esse ben presenti nella documentazione e da molto tempo dibattute in sede scientifica: mi riferisco al processo al personaggio di Carnevale (come maschera o come fantoccio) e alle pratiche questuanti.

Quello del processo è un elemento dai caratteri straordinariamente simili e che si rinviene tanto come cerimoniale autonomo che, più spesso, come componente di una più ampia rappresentazione popolare che comprende, oltre al finto processo, la messa a

ciò, non perché sia Carnevale, e tuttavia l'insieme delle azioni e delle relazioni poste in essere non avrebbe senso alcuno se non fosse, appunto, Carnevale […]. In effetti, l'associazione Carnevale-carne suina è ampiamente attestata anche da fonti demologiche" (Faeta 2011e: 201-202). Similmente, P. Clemente: "il ciclo carnevalesco si intreccia con alcune scadenze economiche provviste di proprie consuetudini rituali: in particolare con l'insaccamento e il consumo delle carni suine, la festa religiosa di S. Antonio connessa con l'allevamento, e alcuni rituali riguardanti il buon andamento della produzione del grano" (Clemente 1984a: 36). Insieme agli elementi economico-calendariali, però, non va affatto sottovalutata la componente simbolica determinata dalla relazione tra carnevale e quaresima, sicuramente remota – documentabile almeno dal XII secolo.

[33] Lanternari 1981: 143.

[34] Ivi: 143-144. Similmente, C. Gallini ha scritto che "la festa è 'bella', piace, perché copre le precarietà esistenziali mediante la valorizzazione, in via eccezionale, del ludico, del gratuito, dell'edonistico" (Gallini 1971: 13; cfr. anche ivi: 221-223). Considerazioni molto simili anche in Solinas 1981. Ancora oggi, interrogati sul perché si "faceva carnevale", gli anziani informatori da me interpellati rispondono tutti più o meno alla stessa maniera: si faceva carnevale "pe' dimentica' la fatìa e la miseria".

morte e la lamentazione funebre di Carnevale. La struttura di tale rappresentazione è abbastanza semplice, ed è talvolta caratterizzata da evidenti elementi di teatralizzazione che potrebbero far parlare di un vero e proprio canovaccio popolare trasversalmente diffusosi, nel medioevo, in tutta Europa: il fantoccio rappresentante il personaggio di Carnevale, o in alternativa una maschera avente la stessa funzione, viene sottoposto a un sommario "processo" celebrato da maschere di avvocati, giudici e altri personaggi della sfera giuridica, ovviamente parodiati, oppure dal popolo stesso riunitosi in piazza. L'esito è inevitabile: Carnevale viene condannano a morte, di solito a causa delle ruberie di cibo di cui si è reso colpevole, per ingordigia o per altri mali di cui la comunità sarebbe stata vittima durante l'anno o durante l'inverno. Alternativamente, la condanna è emessa poiché, più semplicemente, egli è "vecchio", come l'inverno che se ne va. La conseguente messa a morte avviene in diversi modi. Spesso, il fantoccio viene bruciato; altrettanto spesso viene "squartato", e dal suo ventre vengono recuperate ogni sorta di leccornie (i cibi "rubati" e di cui si era "ingozzato" prima del processo). Meno di frequente, Carnevale viene compianto e, nonostante sia stato messo a morte proprio dagli stessi partecipanti alla "cerimonia", gli viene chiesto perché è morto, di solito utilizzando delle formule di ballata popolare molto simili in tutta Europa e specie nei paesi mediterranei. Più raramente, e soprattutto quando il Carnevale era personificato da una maschera vivente, egli resuscitava o veniva resuscitato.

La rappresentazione del processo, della messa a morte e della lamentazione funebre è stato per secoli un vero e proprio *topos* carnevalesco estremamente gradito e partecipato dalla comunità, come è evidente anche a una lettura superficiale delle fonti[35]. Le sue origini

[35] La letteratura sul processo e la messa a morte è molto vasta. In pratica, se ne parla in quasi tutti gli studi generali e, ovviamente, in quelli specifici che trattano di carnevali in cui tali rappresentazioni sussistono o sussistevano. I repertori più ricchi e significativi, anche perché raccolti su base comparativa in epoche in cui il mondo popolare era stato pochissimo influenzato dalla modernizzazione, rimangono quelli rinvenibili, in numerose pagine e spesso in modo poco sistematico, nelle opere di J. Frazer (Frazer 1992), P. Toschi (Toschi 1955) e A. van Gennep (van Gennep 1947).

risalgono senza dubbio al medioevo, e a questa pratica, o rito, o consuetudine – a seconda dell'angolazione prediletta per interpretarne la funzione e il significato –, è legata anche un'altra dinamica/rappresentazione tipicamente carnevalesca: quella del capro espiatorio, che sarà oggetto di riflessione nei paragrafi 5 e 6 del capitolo V.

Come nel processo e messa a morte di carnevale, le questue di carnevale costituiscono una pratica, o meglio una tipologia di pratiche, che è stata documentabilmente e trasversalmente diffusa in tutta Europa per più di un millennio, dal medioevo a qualche decennio fa, e che è stata definita "piccolo sistema cerimoniale di larga diffusione"[36]. La sua modalità carnevalesca consisteva, in sostanza – e malgrado variazioni locali anche importanti – nell'attività di piccoli gruppi (nella letteratura spesso definiti come "bande") di persone appartenenti a determinate "classi" (nella maggior parte dei casi

Dei casi italiani utili ai fini della mia ricerca si parlerà nel capitolo dedicato all'interpretazione del carnevale castelnovese. Questi aspetti sono stati indagati con grande dovizia di particolari storici e in modo comparativo nella micro-storia *Carnevale di massa 1950* di M. Bertolotti: sulle accuse al personaggio di Carnevale (maschera o fantoccio), con particolare riguardo alla dimensione della golosità e della smodatezza alimentare, cfr. Bertolotti 1991: 135-143; sulla sua messa a morte, ivi: 76-77; sul lamento funebre e sulle sue formule enunciative e poetiche, ivi 105-106.

[36] Clemente 1982: 101. Già Cesario di Arles (470-543) condannava i sacrileghi riti che durante le calende di gennaio facevano sembrare gli uomini dei demoni, ed esorta a non permettere che "*cervulum, sive juvencam, aut alia quaelibet portenta, ante domos vestras venire*" ("[uomini mascherati da] cervo o giovenca o qualsiasi altra mostruosità vengano di fronte alle vostre abitazioni"). S. Barillari è stata la prima a notare che tale brano "dischiude un sottile spiraglio sulla dimensione attanziale propria agli individui mascherati, facendo percepire contorni di qualcosa di analogo al rituale di questua che tuttora accompagna molte ricorrenze calendariali" (Barillari 2002: 69). In questo testo si parla di calende greche (il carnevale ancora non esisteva nel VI secolo), ma in realtà tali pratiche questuanti erano attestate, nell'Europa medievale, moderna e fino a qualche decennio fa, in diversi momenti dell'inverno, tanto che la questua è stata considerata una delle modalità precipue di ritualità popolare invernale (cfr. Bertolotti 1991: 35, Bravo 2002, Ginzburg 1998: 165, Lajoux 2003a, Revelard, Kostadinova 2003, van Gennep 1947: *passim*). Quanto al termine "questua", esso è diffuso un po' ovunque in Italia e di certo in tutto il Mezzogiorno. In nord Italia esiste anche l'espressione, molto significativa, "andar per le case" (in Francia un sinonimo di "quête" era, per l'appunto, "faire les maisons": Puccio 2002: 81).

giovani maschi non maritati), che giravano di casa in casa allo scopo di raccogliere cibo (insaccati, uova) e/o altri piccoli beni in cambio di danze o altre performances, o sotto la minaccia di mandar la mala sorte a chi si fosse rifiutato di offrirne. Talvolta, la questua era considerata un vero e proprio atto dovuto, come l'offerta alla Chiesa, per il quale non era corrisposto nessun tipo di "servizio".

Le pratiche del tipo-questua erano diffuse non solo nell'Europa latina e centrale, dove il carnevale si è sviluppato in forme e strutture estremamente simili, ma anche in zone più periferiche del continente, zone in cui esso, seppur non assente (specie nella "versione" dello Shrove Tuesday), è stato caratterizzato da forme e funzioni diverse. In contesti scandinavi e baltici (proprio quelli dove molto sentita fu ed è la tradizione dello Shrove Tuesday), a esempio, ma anche nelle isole britanniche, le questue mascherate erano molto diffuse e praticate, "piccoli cerimoniali" che, stando alla letteratura sull'argomento, non erano mai disattesi, specie presso le comunità rurali[37]. Oggi, una variante molto nota di questua legata al calendario è Halloween, la quale, proprio nella sua versione eminentemente "questuante" (bande di ragazzini che girano per le case domandando "dolcetto o scherzetto?"), ha assunto negli ultimi decenni una dimensione globale[38].

Se le forme della questua sono alquanto simili in tutta Europa, la funzione di tale tipologia di pratiche sembra invece variare, tanto che diverse e spesso discordanti sono state le ipotesi al riguardo: nelle questue di carnevale si è voluto vedere un espediente, per quanto parziale e di natura ritualizzata, di redistribuzione di beni di consumo primari[39], una funzione iniziatica per alcune categorie di individui[40], una reminiscenza di ancestrali riti di carattere propiziatorio

[37] In Inglese i termini usuali per riferirsi a questo genere di pratiche sono "*guising*" o "*mumming*", poiché esse venivano performate sempre da individui mascherati (Gunnell 2007, Handelman 1990: 138-161).

[38] Cfr. Rogers 2003.

[39] Grimaldi 2002: 188.

[40] Quella di una originale valenza iniziatica della questa, più o meno mantenutasi, sebbene in forme "degradate", nei secoli, è un'ipotesi fortemente caldeggiata dalla scuola di etnologia di Tolosa e molto presente in Fabre e Puccio (Fabre 1992 e Puccio 2002). In generale, tutti i rappresentanti di questa

o apotropaico[41]. Generalizzare e cercare una chiave interpretativa passe-partout per comprendere le ragioni di una pratica diffusa in tutta Europa e soggetta nell'arco di secoli a trasformazioni e riusi non è di certo lo scopo di questa breve digressione, la cui ragion d'essere è piuttosto il fornire un quadro molto generico su una delle componenti del carnevale popolare europeo che si ritrova a Castelnuovo e che verrà presentata e discussa nei prossimi capitoli.

Si è accennato a un altro tratto molto diffuso e socialmente significativo del carnevale popolare europeo: quello dell'interdizione dal lavoro. Durante il giorno che, insieme alla domenica, era il più importante nel periodo di carnevale, cioè il Martedì grasso, infatti, il lavoro non solo era scoraggiato e di solito spontaneamente abbandonato, come del resto accadeva durante qualsiasi altra festa – e nonostante il Martedì grasso non fosse affatto una festa istituzionale, come non lo è tutt'oggi – ma, qualora si fosse contravvenuto a questa tacita norma tipicamente trasgressiva del carnevale, era in alcuni casi lecito far cessare in modo coercitivo le attività produttive dei "crumiri". La letteratura folklorica testimonia talvolta di vere e proprie "bande" preposte a questo fine, al fine cioè di impedire che i lavoratori – specie contadini e artigiani – continuassero a lavorare durante il carnevale[42]. Questa forma obbligatoria di ozio è testimoniata già nel

"scuola" tendono a utilizzare la chiave di lettura della dimensione iniziatica per numerose pratiche "folkloriche". Questa cifra interpretativa è del resto presente già in uno dei fondatori putativi di questa corrente di studi, A. van Gennep (cfr. van Gennep 1947: 879-880, 922 e 973).

[41] È l'ipotesi di C. Ginzburg (Ginzburg 1998), poi parzialmente ripresa da M. Bertolotti (Bertolotti 1991), e che riguarda in realtà tutte le forme di "bandismo" invernale, specie se intraprese da determinati individui o classi di individui all'interno di una data comunità.

[42] "Durante le feste vigono norme di comportamento differenti da quelle abituali; ciò che è normale o anche obbligatorio nei giorni comuni – p. es. il lavoro – può esser proibito nelle feste" (Brelich 1966: 50; cfr. anche le altre osservazioni del celebre storico delle religioni sullo stesso tema in Brelich 1976a: 30). Sulla necessità della cessazione delle attività produttive a carnevale, e sulla natura spesso impositiva di tale prescrizione, cfr. Clemente 1984: 37, Fabre 1992: 39, Gallini 1971: 220 e *passim*, Grimaldi 2002: 186.

medioevo e tanto in ambienti urbani che rurali[43]. Anche se invisa alla cultura alta e al clero in particolare, e anche se controproducente in termini utilitaristici, il tempo della festa di carnevale, con il suo portato di anti-ordinarietà, richiedeva, per esser onorato, il rispetto della prescrizione dell'improduttività materiale, certamente durante la domenica di carnevale e molto spesso anche durante il Martedì grasso.

L'interdizione dal lavoro è testimoniata non solo in pressoché tutti i carnevali dell'Europa latina e centrale (nel Fastnacht dei paesi germanici, a esempio), ma era anche una caratteristica di festività europee correlate da un punto di vista calendariale, come l'anglosassone Shrove Tuesday, il Fettisdage scandinavo, il Laskiainen finlandese, il Vastlapäev estone.

3. Politiche dell'inversione carnevalesca

Tutti gli elementi e aspetti costituenti del modello di carnevale popolare europeo che sin qui sono stati introdotti concorrono a delineare non solo un quadro su una realtà storico-antropologica ben definita, ma anche i contorni di una proprietà che, tra le altre, è sempre stata considerata come particolarmente rappresentativa del carnevale, delle sue pratiche, del suo immaginario, della sua funzione: l'inversione delle norme sociali.

Quale che sia l'aspetto che si voglia maggiormente mettere in evidenza riferendosi a questa proprietà, e quale che sia il termine utilizzato per esprimerla (inversione, trasgressione, sovversione, rovesciamento, sospensione, etc.[44]), la momentanea ma radicale

[43] Ciappelli 1997: 20-21. Per J. Le Goff, il "tabù" del lavoro a carnevale proverrebbe dalla tradizione giudaico-cristiana del "giorno di riposo", il quale durante il medioevo, con l'istituzione della settimana strutturata a partire dal modello biblico della Genesi, diventa canonico e obbligatorio (Le Goff 2000d: 122).

[44] Cioè qualsiasi tipo di "misrule", come preferiscono dire gli inglesi per indicare le forme di rovesciamento rituale delle norme e dei valori. In realtà tutte le espressioni che ricordo nel testo sono state variamente utilizzate nella storia degli studi per esprimere, fondamentalmente, una stessa cifra di natura tanto comportamentale che rappresentazionale: "any act of expressive behaviour which inverts, contradicts, abrogates, or in some fashion presents an alternative to commonly

metamorfosi sociale delle norme, dei comportamenti e dei valori durante il tempo del carnevale è una realtà appurata, sebbene un accordo sui suoi significati e sulle sue funzioni generali sia lungi dall'esser stato raggiunto nella comunità scientifica.

Il carnevale è stato dunque – e, si potrebbe inferire, in parte è tutt'oggi – l'occasione per mettere ritualmente il mondo "sottosopra" al fine di poterlo accettare meglio quando è diritto, il momento interstiziale della ritualizzazione ed esposizione ironica (e talvolta violenta) della diversità, dell'aberrazione; il momento, paradossalmente normativo, di una temporanea sospensione delle norme e delle convenzioni sociali. Il carnevale ha rappresentato per secoli l'occasione della messa tra parentesi dei precetti sanciti dalla cultura "alta", e quindi, di volta in volta, clericale, aristocratica e/o borghese. In particolare, erano i valori di morigeratezza e astinenza così ben rappresentati, invece, dalla strutturalmente opposta quaresima a esser messi sotto pressione e temporaneamente rifiutati. In questo senso, come ha scritto D. Fabre, è indubbio che il carnevale come "fête populaire, comme rite, exalte l'ordre qui le tolère et met à nu ses fondements: division des classes, des âges, des sexes"[45].

Per definire questa cifra del carnevale, si è parlato spesso di una vera e propria "ideologia del mondo alla rovescia" che avrebbe caratterizzato per secoli il momento carnevalesco in Europa, un'ideologia degli strati subalterni e marginali, che attuavano una "trasgressione paradossale dell'ordine sociale e della razionalità produttiva", com'è stato detto[46]. Questa ipotesi, largamente maggioritaria negli studi, almeno fino a qualche anno fa, poggiava su un assunto di carattere sostanzialmente funzionalistico secondo il quale anche un fatto socio-culturale apparentemente così trasgressivo come il carnevale avrebbe avuto, di fatto, una funzione omeostatica e conservativa in rapporto all'ordine sociale e alle gerarchie (tanto secolari che clericali)[47].

held cultural codes, values, and norms be they linguistic, literary or artistic, religious, or social and political" (B. A. Babcock citata in Humphrey 2001: 41).

[45] Fabre 1979: 389.

[46] Ariño 1997: 9.

[47] Da un lato non stupisce che questa ritualità e questo immaginario, dal

A ben vedere, in effetti, è indubbio che tutti i codici ed elementi simbolici e rituali (o pseudo-rituali) visti finora, cioè quello comportamentale e del mascheramento, quello alimentare, quello lavorativo, strutturano i propri elementi costituenti in relazione di opposizione con quelli ordinari. Il carnevale costituiva una cesura netta con tutto ciò che carnevale non era, e in ciò concretizzava perfettamente quel principio generale della festa che abbiamo già letto, secondo il quale "festa è un giorno che non è comune, giorno comune è quello che non è festivo"[48]. A carnevale si parlava di sesso e se ne faceva più del solito, si mangiava e gozzovigliava smodatamente, si rideva e scherzava, non si lavorava (nonostante Martedì grasso fosse istituzionalmente un giorno "feriale"), ci si comportava diversamente dal solito: atteggiamenti e comportamenti solitamente repressi o evitati venivano liberamente esposti ed esaltati, parti o prodotti del corpo solitamente nascosti od obliterati venivano liberamente evocati, divenendo oggetto di scherzo e ostentazione; addirittura, durante il carnevale si sovvertiva la propria natura tramite il mascheramento, la performance per eccellenza che permetteva di intervenire sulla propria identità[49]: grazie a essa i ragazzi potevano trasformarsi in ragazze, gli adulti in bambini, gli uomini in animali.

potenziale sovversivo, del capovolgimento e dell'inversione, siano stati particolarmente invisi alla Chiesa, che li condannò in termini fermi e talvolta violenti sin dalla tarda antichità e per tutto quel lungo periodo storico durante il quale, lentamente, andarono plasmandosi quei caratteri che poi, con il medioevo pieno, sarebbero confluiti nel carnevale come festa che, *mutatis mutandis*, conosciamo tutt'oggi. D'altro canto, però, il carattere al contrario conservativo di tale festa dové non esser del tutto percepito dalle gerarchie ecclesiastiche e secolari, che altrimenti, è probabile, lo avrebbero tollerato più facilmente. Ci sono però testimonianze di questa consapevolezza da parte di rappresentanti della cultura "alta", che talvolta compresero quanto in realtà queste manifestazioni popolari apparentemente sovversive fossero in realtà funzionali alla conservazione dello *status quo*. Se ne parlerà più avanti nel testo, dove si tenterà di dar conto criticamente di questo apparente paradosso.

[48] Brelich 1966: 50.

[49] Pollock 1995.

LE INVERSIONI DEL CARNEVALE

TEMPO

Ambito	Tempo Ordinario (del lavoro e della chiesa)	Tempo Straordinario (della festa e del carnevale)
Comportamentale	Comportamenti socialmente accettabili	Comportamenti socialmente impropri (eccessività, oscenità, volgarità, immoralità)
Religioso	Devozione, "timor di Dio", rispetto dei comportamenti sanciti dal clero	Trionfo del profano e del materiale, percezione del carattere "pagano" o "non-cristiano" di alcune pratiche
del Potere	Sottomissione, rispetto delle gerarchie	Irrisione, ribellione, temporanea inversione dei ruoli sociali
Sessuale	Attività sessuale normale o sancita dalle norme morali	Abassamento delle inibizioni e aumento dell'attività sessuale
Alimentare	Frugalità, risparmio di cibo	Spreco, crapula
del Lavoro	Doveri ordinari	Scoraggiamento o interdizione delle attività lavorative e produttive

SPAZIO

Spazi del quotidiano (casa, luoghi del lavoro)	Spazi del festivo (piazze, strade)

Questo diagramma mostra alcune tipiche opposizioni che caratterizzano i codici simbolici su cui si strutturavano le poetiche e le pratiche delle "inversioni di carnevale" o della "ideologia del mondo alla rovescia". Esse sono caratteristiche del carnevale popolare europeo, cioè di consuetudini e rappresentazioni tipiche a) degli strati più bassi o subalterni della popolazione, b) agite o immaginate durante il periodo di carnevale, c) in comunità pre-industriali dell'Europa, d) soprattutto, ma non solo, in contesti rurali o paesani. Queste opposizioni sono state pensate per aiutare a discernere, in maniera sinottica, alcuni tratti e aspetti peculiari, e pertanto non sono da ritenersi esaustive – né esse si rinvengono necessariamente in tutti i carnevali documentati nelle realtà sopra-descritte.

Nella letteratura scientifica frequentissime sono le discussioni sulla natura e la funzione di questa "proprietà inversiva" in parte generalmente festiva ma caratteristicamente carnevalesca. Si può anzi affermare che questo elemento costituente del carnevale sia considerato tra quelli primari, se non il principale (a esempio, nella seconda edizione della monumentale *Encyclopedia of Religion* americana, si legge che "inversion is universally at the root of carnival symbolism"[50]).

Le ipotesi esplicative si sono negli anni polarizzate attorno a tre spiegazioni principali: la prima, di carattere funzionalistico, a cui si è già accennato, considera le poetiche e pratiche dell'inversione carnevalesca come sostanzialmente conservative e funzionali alla conservazione dell'ordine sociale e politico; la seconda, più orientata verso una lettura oppositiva e, in ultima istanza, politica, più che generalmente antropologica, vedrebbe in esse una forma ritualizzata e immaginata di contestazione o rifiuto di quello stesso ordine; la terza, infine, sorta di posizione mediana, molto più recente e di carattere eminentemente storicistico, è maggiormente attenta alle particolarità, alle incongruenze, alla multifunzionalità delle poetiche e pratiche carnevalesche, ed è quindi interessata più a focalizzare la propria attenzione su casi specifici

[50] Goldwasser 2005: 1440. Sulle forme e le funzioni del mettere "sottosopra" il mondo nelle società pre-industriali e nella cultura popolare, e in particolare sulle dinamiche della inversione dei valori e delle norme carnevalesca, cfr., tenendo in debito conto la diversità anche sostanziale delle conclusioni presenti nei seguenti studi, Bachtin 1982: *passim*, Baroja 1989: 20-21, Bertolotti 1991: 250 e *passim*, Brelich 1966: 50-52, Burke 1978: 185-191, Burkert 1983: 135 e *passim*, Buttitta 2010: 209-213, Caillois 1963: *passim*, Camporesi 2000: 207-208, Cocchiara 1963, de Martino 2002b: 249, De Simone, Rossi 1977: 1 e *passim*, Fabre 1979 e 1992, Faeta 2011c: 147-150, Frazer 1992: 651, Gallini 1971: 186, 215-216 e 221-223, Handelman 1990: 50-52 e *passim*, Humphrey 2001: 1-62, Lanternari 1981: 136, Le Roy Ladurie 1979: 184 e *passim*, Malinowski 1992b: 54-55 e 65, Mänd 2005: 4-5, Puccio 2002: 27-29 e *passim*, Sahlins 1985: 92-93, Sanga 1982: 5 e 9, Sordi 1982b: *passim*, Stallybrass, White 1986, Valeri 1981: 217-222, van Gennep 1947: 880-881, 981 e *passim*.

che a tentare di ricondurre un dato caso storico all'interno di uno dei due modelli appena esposti (cioè o quello funzionalistico o quello contestativo) – va da sé che, di conseguenza, quest'ultima posizione risulta meno interessata e portata alla comparazione e dunque alla costruzione di modelli generali[51]. Ciascuna di queste prospettive è risultata produttiva e di grande interesse nella storia degli studi sul rovesciamento e la trasgressione dei valori e delle norme durante il carnevale, nessuna, invece, si è dimostrata a oggi dirimente e capace di render conto di tutti gli aspetti di una realtà storicamente così complessa, articolata e diversificata come quella della cultura festiva carnevalesca europea.

La teoria funzionalistica o conservativa è, come si è detto, la più diffusa e meglio certificabile grazie alle fonti per dar ragione del comportamento e dell'immaginario carnevalesco europeo. Essa è stata definita in vari modi, tutti grossomodo evidenzianti la funzione di salutare "sfogo" che la sovversione delle norme avrebbe costituito per le classi subalterne, in società fortemente gerarchizzate come quelle europee pre-industriali. Nella letteratura anglofona, a esempio, questa teoria è definita solitamente "safety-valve theory", cioè "teoria della valvola di sfogo", proprio per rendere conto metaforicamente della funzione sociale che rappresenterebbe[52]. Questa teoria, per di più, oltre a godere di

[51] Ai fini di una storia degli studi semplificata e utile agli scopi di questo capitolo, si potrebbe affermare che, nella letteratura sul carnevale, la prima posizione è quella "classica", che si rintraccia cioè da Frazer in poi, nonostante differenze di impostazione teorica anche importanti. Della seconda, il principale esponente è stato il già evocato M. Bachtin, per cui il carnevale era parte di una vera e propria ideologia popolare contrapposta – anche politicamente – a quella colta ed egemone. La terza posizione ha cominciato a esser sviluppata sistematicamente negli anni '80 – specie a partire dal libro *The Politics and Poetics of Transgression* (Stallybrass, White 1986) – ed è stata applicata, con profitto, a diversi studi sul carnevale popolare europeo, specie di area nordica (cfr. Humphrey 2001 e Mänd 2005). In ultima istanza, questa è anche la posizione che G. Ciappelli esprime nel suo bel libro sul carnevale fiorentino tra medioevo e Rinascimento (Ciappelli 1997).

[52] Per quanto riguarda gli studi in lingua inglese sul carnevale popolare,

particolare credito negli studi novecenteschi, è anche quella documentabilmente più antica: in una lettera della Facoltà di teologia di Parigi risalente al XIII secolo si legge quanto segue:

> "noi ci comportiamo così [cioè, in modo "festivo" cioè trasgressivo] per scherzo e non sul serio, com'è consuetudine antica, di modo che la leggerezza, in noi innata, una volta all'anno si disperda all'esterno ed evapori. Non è forse vero che gli otri e le botti di vino si romperebbero spesso, se non si aprissero ogni tanto i loro orifizi? Noi siamo appunto degli otri vecchi, delle botti sfasciate, per cui il vino della sapienza, che faticheremmo a comprimere per un anno intero al servizio di Dio, verrebbe disperso vanamente, se non ci abbandonassimo ogni tanto a fatui scherzi. Dunque ogni tanto bisogna scherzare per tornare poi a trattenere più validamente la sapienza"[53].

Negli studi moderni, essa si rintraccia già nel celebre *Ramo d'oro* di Frazer[54] e nel *Manuel* di van Gennep[55], il quale fu tra i primi a farla interagire in maniera davvero convincente con la ricca documentazione folkloristica relativa all'Europa intera e, soprattutto, alla Francia[56]. In seguito, questa ipotesi interpretativa

tale espressione è divenuta pressoché canonica specialmente grazie all'uso che ne fa P. Burke nel suo celebre capitolo "The World of Carnival" (si vedano in particolare i paragrafi "The world upside down" e "Social control or social protest?": Burke 1978: 185-191 e 199-204).

[53] Citato in Valeri 1979: 89. V. Valeri lo riprende da un saggio di J.-B. Lucotte du Tillot, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des foux qui se faisoit autrefois dans plusieurs églises* (testo originale latino in *Patrologia latina*, CCVII, col. 1171; traduzione dello stesso Valeri). A scrivere dové essere un uomo di chiesa che sembra partecipare tanto della cultura "alta" (capacità di scrittura, richiami alla sapienza) che di quella popolare (il gusto per lo scherzo e per la trasgressione, seppur momentanea). La probabile natura "ibrida", *in limine* tra le due realtà, dell'autore del documento, non toglie rilevanza a questa testimonianza, che rappresenta una prima concettualizzazione di carattere funzionalistico di quella "ideologia dell'inversione festiva" di cui si sta discutendo in queste pagine.

[54] Frazer 1992.

[55] Van Gennep 1947.

[56] In una pagina di grande potere evocativo e immaginifico, van Gennep,

è stata fatta propria dalla maggior parte degli studiosi che si sono occupati sistematicamente di carnevale e cultura festiva. Ne dà un convincente sunto M. Bertolotti:

> "è stato sostenuto che le azioni e le immagini ispirate all'idea dell'inversione, che s'incontrano tanto frequentemente nella tradizione carnevalesca europea, sebbene a tutta prima possano apparire forme di rifiuto o tentativi di sovversione dell'ordine costituito, rappresenterebbero in realtà dei contributi alla sua conservazione o addirittura al suo rafforzamento. Si fa infatti osservare che tali azioni e immagini, abbassando ciò che è in alto e innalzando ciò che è in basso, non pongono in discussione, bensì riaffermano il principio gerarchico. Inoltre […] grazie alla sospensione provvisoria delle norme sociali – si sostiene – torna ad essere avvertita la loro necessità ed esse divengono nuovamente accettabili per tutti"[57].

Una lettura interessante della natura transeunte della sovversione carnevalesca è offerta da F. Faeta, che riguardo al carnevale europeo ha osservato:

muovendo da una posizione comparativa e sulla base della sua straordinaria conoscenza della letteratura folklorica, dipinge con tinte drammatiche alcune caratteristiche comportamentali e rituali del carnevale, allo stesso tempo delineandone efficacemente la funzione di "valvola di sfogo" piscologica e sociale: "Carnaval, c'est partout l'hypocrisie humaine qui jette son masque. Il est ici vulgaire, brutal même; là, sous des couleurs fastueuses il n'est que plus dissolu. La gravité corse est secouée par les grelots de Carnaval. On ramasse oripeaux, vieilles nippes, et l'on se déguise par bandes. Il y en a qui revêtent des peaux de chèvres, de boucs. Toutes les portes sont ouvertes au Délire. On frappe et l'on entre en dansant, en hurlant, en contrefaisant la voix. On se permet bien des choses. Le manteau de Carnaval couvre l'immoralité, les pires fantaisies et même le crime. La nature humaine, bridée toute l'année, donne libre course, sous le masque, à ses instincts les plus grossiers, les plus crapuleux" (van Gennep 1947: 881). Va detto che le teorie riconducibili a questo ideale primo tipo corrispondono, grossomodo, a quelle che, in antropologia, sono state proposte per spiegare forme di ritualità (apparentemente) sovvertiva o trasgressiva (Gluckman 1963b) o "anti-strutturale", per utilizzare l'espressione di V. Turner (Turner 1966). Su questi nodi problematici cfr. Valeri 1981: 217-222.

[57] Bertolotti 1991: 250.

> "il Carnevale, infatti, non mette in scena soltanto un sommovimento fittizio, con lo scopo più o meno esplicito di esorcizzare il sommovimento reale e le sue conseguenze reali […]. Il Carnevale, in realtà, mette in scena il processo rivoluzionario così come si è, sinora, manifestato dentro la dinamica politica e sociale dell'Occidente moderno, con le sue inquietudini iniziali serpeggianti alla base dell'ordine sociale costituito, con il suo rovesciamento irriverente dell'ordine e con il suo inevitabile ripristino della realtà data (o di quella realtà, apparentemente nuova, che ha, invero, la medesima costrittiva rigidità di quella appena sovvertita […])"[58].

Per Faeta, il carnevale sarebbe dunque una sorta di metafora della dinamica rivoluzionaria in sé, vale a dire per come si è manifestata in Occidente: apparentemente sovvertiva ma sostanzialmente rigenerativa – malgrado la sua natura trasformativa – nei confronti della realtà data.

Il meccanismo di re-inversione dell'ordine invertito durante il carnevale ne avrebbe neutralizzato l'eventuale (o potenziale) carica sovversiva, per via di un meccanismo sostanzialmente tripartito corrispondente a due fasi statiche inframezzate da una critica (stato normale/ stato anormale / stato normale). In altri termini,

[58] Faeta 2011c: 149. Queste considerazioni sembrano echeggiare quelle che Tomasi di Lampedusa fa pronunciare a Tancredi Falconieri, personaggio di aristocratico ambiguo e arguto, nel romanzo *Il Gattopardo*: "se tutto deve rimanere com'è, è necessario che tutto cambi" (Tomasi di Lampedusa 2005: 41). Questa sentenza nel libro è riferita alla necessità, dovuta a contingenze storiche e politiche, di abbandonare la corona dei Borbone per passare a quella dei Savoia, al fine di scongiurare l'ipotesi repubblicana e quindi di conservare un potere basato su un sistema di carattere sostanzialmente feudale e i suoi privilegi signorili. Nella poetica lampedusana, infatti, il passaggio da uno stato di *Ancient Régime* a uno più moderno, passaggio sancito dalla caduta dei Borbone, non avrebbe portato a nient'altro che alla fondazione di un potere altrettanto gerarchico e coercitivo, solo apparentemente diverso: la filosofia della storia che sottende questa concezione è, di tutta evidenza, del tutto pessimistica. La similitudine tra questa dinamica storica circolare e quella, altrettanto paradossalmente conservativa, del carnevale – così ben espressa in Faeta – è evidente.

nella parentesi temporale pre-, durante e post-carnevalesca, la realtà sociale non si capovolgeva: faceva invece una inversione a 360°: "il 'mondo alla rovescia' della festa conferma la realtà sociale proprio nella misura in cui nega ritualmente quanto in modo implicito afferma con eguale solennità. Finita la festa, ci si ritrova al punto di prima, ciascuno con le parti a ciascuno assegnate"[59].

Come già accennato, questa ipotesi fu messa sotto pressione dalle conclusioni di diversi studi che, a partire dalla fine degli anni '70, mostrarono come in realtà diversi carnevali popolari storicamente indagabili, tanto nel medioevo che in età moderna e contemporanea, avessero in realtà costituito dei momenti di rifiuto del sistema politico e sociale, dei tentativi di disarticolazione dell'ordine gerarchico da parte delle classi subalterne o, al contrario, di violento ripristino dello stesso da parte delle classi egemoni al fine di scongiurare l'eventualità sovversiva (o rivoluzionaria, se si preferisce). In breve, quali che fossero le forme assunte dalla contestazione, alla base delle poetiche e pratiche dell'inversione ci sarebbe stata, secondo questo approccio, una volontà, o un esito, di carattere trasformativo nei confronti della società, e non conservativo[60]. Una volontà o un esito trasfor-

[59] Gallini 1971: 186.

[60] "Espellere il peccato o il male dalla società [come d'altronde lo si espelle dall'agricoltura o dalla biologia] è più facile a dirlo che a farlo. Dominare la natura è una cosa; dominare il dominio è un'altra. Sui nemici dei campi e dei corpi si ottiene facilmente l'unanimità. Gli insetti parassiti, le talpe e i topi sono i distruttori delle colture. Le vipere e i temporali sono un pericolo per l'essere umano. Una buona aspersione di brodo di trippa del Martedì grasso, un cero della candelora, ecc. sono per comune opinione indicati a scongiurare questi pericoli. Invece per quanto concerne la minaccia *sociale* le opinioni si dividono. Per l'artigiano, il male può essere la tassa sulla carne o sulla farina che invece rappresenta un bene per l'élite municipale, di cui essa finanzia il governo. Inversamente, lo spirito di rivolta dei plebei è positivo per loro, ma negativo per la classe dirigente. Nel momento in cui il Carnevale cessa d'essere puramente agrario, vuole descrivere i gruppi, esprimere la festa urbana o almeno collettiva, implica inevitabilmente dei conflitti sociali e crea un linguaggio per fronteggiarsi che non ha nulla del coro armonioso" (Le Roy Ladurie 1979: 322 [traggo la traduzione da Apolito 1993: 81-82]).

mativo o nel senso del ripristino "dall'alto" di un ordine evidentemente ritenuto minacciato dal malcontento popolare o da effettivi cambiamenti (come nell'episodio della violenza occorsa durante il carnevale di Romans[61], ma si tratta della casistica numericamente minoritaria), o nel senso di una messa in discussione "dal basso" di quello stesso ordine (diversi casi esemplari possono esser citati: P. Burke ricorda gli episodi di rivolta violenta a Basilea durante il carnevale del 1376[62], ma anche l'editto del 1648 che venne emanato a Palermo e che vietava di portare armi durante il carnevale, e ciò proprio a causa di disordini verificatisi negli anni precedenti[63]; esemplare è anche il caso della violenta ribellione dei vignaioli che ebbe luogo durante il carnevale di Digione nel 1630[64], nonché quello della pacifica ma sentita protesta dei contadini comunisti del villaggio lombardo di Governolo durante il carnevale del 1950[65]; un caso rappresentativo moderno, a suo modo "popolare", ma in un senso diverso da quello a cui il termine si è riferito fin qui e più vicino al significato della parola "popular" in Inglese, è quello della rivolta durante il carnevale di Notting Hill, nel 1976[66]).

Già M. Bachtin, che pure non aveva contemplato né previsto – o almeno non accenna a – la possibilità di casi storici in cui fossero le classi egemoni a utilizzare il carnevale al fine di un ricompattamento coercitivo dell'"ordine costituito", aveva scritto della natura intrinsecamente sovversiva della cultura carnevalesca europea: per lo studioso russo, il carnevale portava a una "sospensione temporanea di tutte le distinzioni gerarchiche, delle barriere tra uomini e delle proibizioni della vita quotidiana"[67], e ciò al fine di "modellare una nuova modalità di interrelazione

[61] Cfr. Le Roy Ladurie 1979.
[62] Burke 1978: 204.
[63] Ivi: 203.
[64] Porchnev 1963: 135.
[65] Bertolotti 1991.
[66] Jackson 1988.
[67] Bakhtin 1982: 15.

tra individui"[68], più egualitaria e giusta. La tensione politica che sottende la teoria di Bachtin è manifesta, e rappresenta, insieme alla sua non esemplare conoscenza delle fonti storiche, uno dei vizi teorici che sono stati notati nell'opera di Bachtin dedicata alla poetica di Rabelais[69] – la quale, va però precisato, fu concepita come saggio letterario, non storico.

La terza opzione utile a interpretare l'inversione carnevalesca è, grossomodo come la seconda, più attenta alla durata breve, al caso specifico e rappresentativo, all'evento come portatore di specificità da indagare di volta in volta a seconda della natura e della disponibilità delle fonti. Essa, tuttavia, non ne accetta la rigida impostazione e la tendenza a ridurre a prospettive distinte e mutualmente escludentesi l'intero spettro delle possibilità storiche offerte dallo studio del carnevale. Chris Humphrey ha scritto che

> "the interpretation of misrule can be a great deal more than just choosing between the mutually exclusive options of safety-valve or social revolt. […] In fact, when this kind of contextual approach is considered, […] the different points of view very quickly change from being exclusive interpretations, and become possibilities which may or may not be shown up in the evidence. […] It is more appropriate and constructive to investigate the function of a custom through a closer study of its context and effects"[70].

Humphrey costruisce la sua proposta appoggiandosi ampiamente alle teorie antropologicamente fondate di C. Stallybrass e A. White, esposte nel loro libro *The Politics and Poetics of Transgression*[71]. In effetti, essa può ritenersi un'applicazione dei principi di questi due autori all'analisi di alcuni carnevali medievali inglesi. Per Stallybrass e White,

[68] Ivi: 280.
[69] Cfr. Berrong 1986.
[70] Humphrey 2001: 22 e 35-36.
[71] Stallybrass, White 1986.

> "it actually makes little sense to fight out the issue of whether or not carnivals are *intrinsically* radical or conservative, for to do so automatically involves the false essentializing of carnivalesque transgression. The most that can be said in the abstract is that for long periods Carnival may be a stable and cyclical ritual with no noticeable politically transformative effects but that, given the presence of sharpened political antagonism, it may often act as catalyst and site for actual and symbolic struggle"[72].

Si tratta di una posizione del tutto ragionevole e anzi condivisibile, sebbene essa non metta in debita luce, a mio avviso, proprio quell'elemento di lunga durata che pure è evocato nelle righe appena citate e altrove nel libro di Stallybrass e White, e cioè il fatto che non esista equidistanza tra le due prospettive precedentemente ricordate, ove si consideri che, in realtà, nella storia europea i casi di carnevali politicamente eversivi o destabilizzanti, o comunque di vera ribellione messa in atto durante il periodo di carnevale, sono infinitamente meno numerosi di quelli "conser-

[72] Ivi: 14. La teoria di questi due studiosi propone di sostituire il termine "inversione", normalmente utilizzato per descrivere la dinamica carnevalesca di cui è questione in queste pagine, con "trasgressione", evidentemente ritenuto semanticamente più "neutro". La posizione di Humphrey, Stallybrass e White è sicuramente adattabile a quella sviluppata da D. Handelman in *Models and Mirrors* (Handelman 1990), e di cui si è ampiamente discusso. Come abbiamo visto, sebbene per Handelman il carnevale popolare costituisca un tipico evento del "terzo tipo" (cioè un evento che *rappresenta* la realtà sociale: Handelman 1990: 49), il suo paradigma tripartito permette in realtà di considerare e contestualizzare diversamente ogni singolo caso preso in esame, a seconda della sua struttura e della sua funzione in rapporto all'ordine sociale entro il quale l'evento è posto in essere e per la cui comunità è significativo. Di conseguenza, a differenza dei carnevali "conservativi" (corrispondenti per l'appunto al terzo tipo nella misura in cui essi offrirebbero una versione insieme distorta e idealizzata, o positivamente o negativamente, della società o di alcuni aspetti della società, ma senza operare cambiamenti reali) quelli contestativi verrebbero piuttosto a esser compresi nella prima tipologia, quella degli eventi che modellano, cioè che permettono di intervenire e operare, attraverso i loro tramiti performativi, nella vita sociale di una comunità, al fine di modificarne degli aspetti.

vativi", per così dire. Prima di procedere su questo punto, però, è necessario fare un passo indietro e tornare all'opinione di C. Humphrey.

Per Humphrey, nella storia degli studi sul carnevale la dimensione politica sarebbe stata sopravvalutata a discapito di altre, tanto da fuorviare una buona parte delle interpretazioni e, soprattutto, gli stessi paradigmi interpretativi con cui le inversioni sono state generalmente approcciate. Egli afferma che "the *crucial point* [corsivo mio] here is that the kinds of inversion which characterize festive misrule need not have always been politically motivated"[73]. Per questo studioso, le inversioni di carnevale avrebbero potuto avere anche soltanto scopi meramente ludici o essere performate per altre, imprevedibili ragioni, da indagare dunque di volta in volta[74]. Questa posizione, sebbene ben argomentata dal suo propugnatore, soffre in realtà di una concezione estremamente ristretta della sfera del "politico". La ragione di ciò va ri-

[73] Humphrey 2001: 61.

[74] Per puntellare ulteriormente la sua argomentazione, Humphrey scrive che "Peter Burke's discussion of the likely functions of Carnival has emphasised the limitations of the safety-valve model" (Humphrey 2001: 57; Humphrey si riferisce al già ricordato capitolo "The World of Carnival" in Burke 1978). Questa affermazione non è del tutto corretta: in realtà, Burke ha sostenuto nel suo libro – mantenendo inalterata la sua posizione anche nella recentissima riedizione dello stesso (Burke 2009) – una posizione di sostanziale accettazione del paradigma della "valvola di sfogo". Lo storico inglese scrive infatti che "the safety-valve theory of festivals has much to recommend it. It draws attention to a number of features of Carnival. […] Another point in favour of the theory is its suggestion of a controlled escape of steam" (Burke 1978: 202). Da buon storico imbevuto di conoscenze antropologiche e avvezzo agli insuccessi di modelli interpretativi troppo rigidi, Burke non ritiene questa una chiave di lettura *passe-partout*, e nel suo studio riporta, in effetti, un numero importante di casi che la contraddicono apertamente. Egli precisa, inoltre, che "in spite of the great value of the 'safety-valve' or 'social control' theory, it will not do to interpret the Carnivals and other festivals of early modern Europe in these terms alone" (Burke 1978: 202-203). Cionostante, è indubbio che egli la ritenga valida per la maggior parte dei numerosi casi che egli stesso prende in considerazione nel suo saggio.

cercata, a mio avviso, in un'analisi parziale e metodologicamente insufficiente di due elementi strutturalmente e ideologicamente correlati, che non possono essere misconosciuti per una corretta interpretazione dei carnevali popolari europei: il sistema di valori cristiano che sottende la stessa "messa tra parentesi" rituale del carnevale e l'egemonia culturale delle classi detentrici del potere.

Il fatto di considerare la cultura popolare una forma di cultura alternativa e per molti aspetti opposta a quella egemone, non implica che tra le due ci fosse equidistanza o che le manifestazioni di entrambe venissero percepite e trattate come ugualmente legittime. La cultura popolare era comunque formata da – e strutturata a partire da – un insieme di norme, poetiche, pratiche e prodotti culturali *subalterni*, funzionali e significativi per individui e classi di individui che vivevano e operavano in società altamente gerarchizzate e caratterizzate da una mobilità sociale di fatto assente. Ai fini di un approccio realmente critico e storicamente fondato, la domanda che a partire da queste considerazioni dovrebbe sorgere spontanea, anche e soprattutto in relazione alle trasgressioni carnevalesche, e a cui a oggi non è stata mai data una reale risposta, a quanto ne sappia – e nonostante essa sembri, ai miei occhi, ineludibile – (questa domanda) è la seguente: perché in contesti sociali caratterizzati da tali dislivelli economici, politici e culturali e quindi da una indubbia sofferenza sociale delle classi più "basse", le forme carnevalesche di inversione e trasgressione delle norme non sfociavano che raramente in vere e proprie ribellioni o in altre manifestazioni di sovversione e contestazione radicale dell'ordine e delle gerarchie sociali? In altri termini: perché, se la teoria della natura fondamentalmente contestativa del carnevale fosse vera, la storia europea non è costellata di migliaia di episodi di ribellione, violenza e sovversione avvenuti durante il carnevale, e questi episodi sono, al contrario, decisamente rari? Dopotutto, i contadini, gli artigiani, i piccoli commercianti, ma anche i mendicanti, i fuorilegge, i reietti, in breve tutte quelle categorie di individui che per brevità definiamo "subalterni" e che danno concretezza sociale al modello di cultura popolare costituivano la stragrande maggioranza della popolazione in contesti europei

pre-industriali e specie rurali, e sarebbe stato certamente facile, per loro, disarticolare, durante i momenti disordinati del carnevale, e in modo violento, un sistema così evidentemente iniquo e sbilanciato a favore dei rappresentanti della cultura "alta", di coloro che imponevano il *loro* ordine dal Pulpito o dal Palazzo, con la penna e con la spada. Credo che l'unica risposta soddisfacente a questa domanda sia che l'ordine sociale gerarchico, iniquo, quando non crudele, e che schiacciava le classi subalterne, dové essere considerato da queste stesse, nella maggior parte dei casi, ineluttabile o comunque immutabile e non negoziabile, nei suoi presupposti per così dire ideologici e nelle sue forme storiche concrete: si tratta di quella che L. M. Lombardi Satriani ha definito "l'ideologia della rassegnazione"[75].

La cultura egemonica del clero, degli aristocratici, della borghesia, dei letterati, era del resto egemone proprio nella misura in cui la cultura popolare le era subalterna[76], e nella considerazione di questa sua posizione relativa molte risposte possono esser trovate alle domande che ci si è posti in questo capitolo. L'egemonia,

[75] L. Lombardi Satriani è stato tra i primi a problematizzare ampiamente questo aspetto, dedicandogli un intero capitolo, titolato per l'appunto "Accettazione della cultura egemone" (Lombardi Satriani 1974: 164-181). L'autore, pur conoscitore dell'opera e del pensiero di Gramsci, non ricorre al paradigma dell'egemonia culturale per spiegare, almeno in parte, le dinamiche di questa accettazione. Aggiungo incidentalmente che questa "ideologia della rassegnazione" costituisce una componente lapalissiana e precipua del Cattolicesimo, specie di quello praticato e vissuto dalle classi subalterne (e specie nelle società pre-industriali). Non si dimentichi che i rappresentanti ufficiali del Cattolicesimo (mi riferisco al clero secolare, specie alle alte gerarchie), hanno rappresentato per secoli, tagliando obliquamente tutte le epoche storiche dalla tarda antichità a oggi, il polo più evidentemente "egemone" all'interno della dicotomia "egemonia/subalternità".

[76] Nell'introduzione a quest'opera è stata varie volte discussa la teoria dell'egemonia culturale di A. Gramsci, intesa come il processo per il quale classi o gruppi di individui dominati o subordinati consentono e accettano la loro posizione subalterna – più che esservi coercitivamente costretti – sulla base della dominazione non solo materiale ma anche e soprattutto intellettuale e morale delle classi egemoni.

come è stato convincentemente sostenuto da Gramsci e in seguito da coloro che ne hanno accolto le illuminanti riflessioni, veniva imposta non solo e soprattutto non principalmente in modo coercitivo, ma precisamente tramite forme più sottili, invisibili e psicologicamente efficaci di accettazione volontaria, da parte delle classi subalterne, dei valori e della stessa posizione socialmente, economicamente e politicamente preminente di quelle egemoniche. In questa misura, alcune "classiche" caratteristiche degli stati e delle società pre-moderne europee come la capillare cristianizzazione e fenomeni derivati (imposizione dei valori e delle pratiche cristiane, subordinazione al clero, etc.) così come l'intangibilità e sacralità del re, o la pacifica ineluttabilità con cui fu imposto il principio della proprietà privata in epoca post-feudale, possono essere legittimamente ritenute non delle dinamiche storiche casualmente sviluppatesi per il concorso contingente di condizioni ambientali, materiali o intellettuali, ma come strategie, più o meno consciamente poste in essere, per mettere in atto un controllo sociale e rinforzare di conseguenza un ordine basato su profondi dislivelli e iniquità, prima che la speculazione di K. Marx, prodotto di una società europea ormai già industriale, "risvegliasse" le coscienze sulla natura di questi dislivelli e disparità tanto economiche che culturali – e, quindi, politiche. La "coscienza di classe" come prima forma di disarticolazione consapevole dell'egemonia culturale[77].

[77] Di nuovo, il carnevale si rivela un banco di prova utilissimo per certificare questa idea: durante il carnevale avvenuto a Governale nel 1950 e studiato da M. Bertolotti (Bertolotti 1991), un gruppo di contadini comunisti, utilizzando le tipiche, ataviche *forme* del carnevale popolare, le caricarono di nuovi significati, eminentemente politici. Così, il carnevale diviene un'occasione e un tramite di protesta, seppure non di aperta ribellione. Questo passaggio da un tipo di carnevale eminentemente conservativo (un "evento che rappresenta", per utilizzare l'espressione di D. Handelman) a un tipo contestativo e quindi trasformativo, seppure solo in potenza (un "evento-che-modella", secondo il paradigma di Handelman, o meglio, nel caso del carnevale di Governolo, che-tenta-di-modellare), si può giustificare solo ricorrendo all'ipotesi di un cambiamento di natura propriamente "ideologica" nei confronti dei dislivelli sociali, politici ed

Lo stesso Gramsci, nelle sue celebri "osservazioni sul folklore"[78], aveva ipotizzato la natura fondamentalmente oppositiva delle manifestazioni folkloriche. La sua traccia di ricerca era stata sviluppata da E. de Martino[79], A. M. Cirese[80] e da L. M. Lombardi Satriani[81], poi da altri, proprio nel senso di una volontà/necessità di riscatto e rivolta delle classi subalterne. Si tratta del paradigma del "folklore progressivo", tra i paradigmi teorici fondanti della "demologia" italiana[82]. E però, era stato lo stesso Lombardi Satriani a rendersi conto di quanto questa prospettiva fosse insufficiente a spiegare gli esiti "politici" della manifestazioni folkloriche, le quali, ben al contrario, avevano nella maggior parte dei casi una funzione solo blandamente oppositiva, per nulla trasformativa e anzi "narcotizzante", secondo la sua espressione[83].

economici, e quindi all'ipotesi dello sviluppo di un diverso sistema di valori su cui il momento festivo era costruito e a cui era funzionale: questo cambiamento è appunto da rintracciarsi nella presa di coscienza di classe.

[78] Gramsci 1991: *passim*.

[79] Si vedano i numerosi contributi sull'argomento di de Martino in Clemente, Meoni, Squillaciotti 1976.

[80] Cfr. Cirese 1966 e 1973.

[81] Cfr. Lombardi Satriani 1974.

[82] Cfr. Clemente 1976.

[83] Su questa presa di coscienza e sulla funzione "narcotizzante" cfr. Lombardi Satriani 1974: 115-199 (in particolare le pp. 181-199). Non è forse un caso che, per esemplificarla, l'antropologo italiano si riferisca proprio alla dinamica della "valvola di sfogo": "gli stessi documenti folklorici […], pur presentando una determinata condizione sociale come ingiusta, ne sottolineano contemporaneamente l'immodificabilità, inducendo, anche se con forti valenze rabbiose, ad una destorificante contemplazione di una struttura ineluttabile. Persino le testimonianze folkloriche da noi classificate al primo livello di contestativo [quello dell'aperta ribellione] possono risolvere la protesta in una dimensione esclusivamente verbale, che svolge anche la funzione di 'valvola di sfogo' […]. E qui finisce per svelarsi l'oggettiva *ambiguità* della cultura folklorica: essa è contestativa – esplicitamente e implicitamente, e a diversi livelli – della cultura al potere, ma quest'ultima tenta continuamente e riesce quasi sempre a disinnescare e a rendere praticamente inoperante la funzione contestativa, potenziando invece quella narcotizzante, per cui una cultura nata essenzialmente contro il potere finisce per divenire cultura funzionale al

Diverse pagine *supra*, ho accennato al fatto che la tendenza egemonizzante della cultura alta potesse esser tanto consapevole che ignara delle stesse dinamiche tramite cui manteneva il potere e la stabilità dell'ordine a essa favorevole – e quindi della funzione "narcotizzante" del folklore. È molto difficile determinare la natura e la profondità di questa eventuale consapevolezza. Alcuni indizi, però, permettono di fare qualche asserzione al riguardo: si è già citata la lettera risalente al XIII secolo in cui un rappresentante del clero parla apertamente della necessità di non proibire i fatui scherzi che una volta all'anno permettevano di "sfogare" quanto accumulato in un lunghi mesi di sottomissione al servizio di Dio. È stato inoltre giustamente osservato, in uno studio su alcuni casi di "misrule" su base calendariale nell'Inghilterra tardomedievale e moderna, come lo stesso permesso di comportarsi in modo non-ordinario fosse funzionale, in apparenza paradossalmente, proprio a rafforzare il controllo sociale: "the English aristocracy of the fifteenth, sixteenth and early seventeenth century seem to have enjoyed the plays of local amateurs at Christmas time, perhaps not just because there was no slander in these allowed fools, but also perhaps because in the very act of allowing, and in the performing of what is allowed, authority is exercised and reaffirmed"[84]. In pratica, le *élites* facevano mostra di concedere gentilmente al popolo ciò che il popolo, numericamente soverchiante, avrebbe potuto benissimo prendersi da sé, cioè la libertà di divertirsi e comportarsi come meglio credeva nel ristretto spazio temporale di alcune ricorrenze calendariali. Era però l'atto stesso della concessione a esser marcato politicamente, in quanto emanazione di un potere autoritario e quindi gerarchico.

Quest'ultimo stralcio citato è mutuato proprio dal libro di C. Humphrey, il quale non sembra aver tratto le dovute conseguenze dal passo che egli cita. In effetti, malgrado un'analisi storicamente

potere" (Lombardi Satriani 1974: 199). Come è evidente, Lombardi Satriani spiega in questa densa pagina una dinamica tipica dell'egemonia culturale (gramscianamente intesa), pur non utilizzando quest'espressione.

[84] P. H. Greenfield citato in Humphrey 2001: 26.

convincente di alcuni carnevali inglesi e una discussione seria e stimolante sulle questioni di teoria e metodo, Humphrey si preclude la possibilità di un'analisi e di conclusioni del tutto corrette e convincenti proprio perché la domanda, che io mi sono apertamente posto e a cui ho tentato di dare risposta, da lui non viene mai posta. Ciò è presto spiegato: nonostante l'oggetto dei suoi studi, in *The Politics of Carnival* non si rinviene nessuna teoria della cultura popolare, né egli sembra conoscere Gramsci e la sua teoria dell'egemonia culturale, a giudicare dal regime di citazioni e dalla bibliografia del libro. Pertanto, senza un modello che permetta di integrare le sue conclusioni storiche con una riflessione sul più ampio problema dei rapporti di potere e della natura delle manifestazioni culturali in contesti pre-moderni, la sua riflessione resta sospesa e non può che rivolgersi, a mo' di ripiego, sulla necessità di comprendere ogni caso nella sua specificità, trascurando, di fatto, le evidenti similitudini tra i casi di suo interesse e tutti gli altri – cioè trascurando la comparazione.

P. Burke, che invece aveva sviluppato una seria e coerente teoria della cultura popolare anche ai fini dello studio del carnevale europeo, percepisce e problematizza apertamente questa componente fondamentale legata all'egemonia culturale, sebbene nel 1978 egli non avesse ancora scoperto Gramsci, che invece appare ed è ben discusso nell'ultima riedizione del libro, e in particolare nella sua utile introduzione[85]. Scriveva Burke nel paragrafo "Social control or social protest?": "why the upper classes permitted this [l'inversione delle norme e il disordine tipici del carnevale]? It looks as if they were aware that the society they lived in, with all its inequalities of wealth, status and power, could not survive without a safety-valve"[86]. Egli cita poi diversi documenti, sia tardo-medievali che pienamente moderni, a sostegno di questa tesi. Di fatto, con questa riflessione Burke coglieva un aspetto rilevantissimo delle strategie di controllo delle "upper classes", e,

[85] Burke 2009.
[86] Burke 1978: 201.

senza saperlo (all'epoca), sosteneva un'ipotesi del tutto coerente e riconducibile al paradigma gramsciano dell'egemonia culturale.

In conclusione, credo che la teoria funzionalistica della valvola di sfogo, se correttamente calibrata tramite il ricorso alla nozione di egemonia culturale, permetta di comprendere e interpretare con profitto la maggior parte dei carnevali popolari europei medievali e moderni documentati, ma anche, in una certa misura, quelli del folklore contemporaneo. Il fatto che l'inversione delle norme a scopo "conservativo" sia la meglio attestata e la più frequente non toglie affatto, però, che disarticolazioni, contestazioni, tentativi di mettere sotto pressione l'ordine sociale non fossero attuati, in determinate circostanze e a determinate condizioni. Al contrario, la letteratura storica ha abbondantemente dimostrato che questa eventualità era certo possibile, ma più rara. Pertanto, anche le spiegazioni legate al "secondo tipo" si sono rivelate spesso storicamente convincenti, benché soltanto quando agganciate a episodi ed eventi specifici e molto circoscritti. Allo stesso modo, la terza posizione va ritenuta metodologicamente salutare, specie allo scopo di non trascurare quegli aspetti a-sistematici, di spontaneità e giocosità, oppure di negoziazione e permeabilità sociale, difficilmente riconducibili a uno dei due modelli principali. Ciononostante, questa posizione apparentemente meno rigida e più aderente alla realtà storica non dovrebbe dal canto suo sopravvalutare quegli aspetti non immediatamente riconducibili ad alcun modello comparativo, solo per volontà di mostrarne i limiti. Dopotutto, questi modelli sono stati costruiti sulla base di dati storici, non di pure illazioni intellettuali. Ed è proprio la realtà storica a cui queste interpretazioni sono state applicate che non dovrebbe esser mai persa di vista nel suo insieme, quella realtà formata da contesti caratterizzati da forti dislivelli e da una dicotomia sociale e culturale concettualizzabile in termini di tensione, opposizione, negoziazione, circolazione tra una cultura egemonica e una cultura subalterna:

> "la maggior parte degli storici lavora su società fortemente gerarchizzate e inegualitarie, nelle quali il principio stesso della gerar-

> chia e dell'ineguaglianza era profondamente interiorizzato. Sarebbe perciò ridicolo negare queste realtà e fingere che si possano immaginare le operazioni appena citate – circolazione, negoziazione, appropriazione – al di fuori di questi effetti di potere"[87].

Ritengo, dunque, che, ai fini di uno studio teoricamente solido e criticamente fondato delle pratiche e poetiche carnevalesche dell'inversione, l'appello per una maggiore dinamicità dei modelli interpretativi e per un approccio quanto più aderente al caso storico specifico non possa esser che salutare, ma ciò senza misconoscere il fatto storicamente irrifiutabile che la tendenza generale è senza dubbio quella definita dalla teoria funzionalistica della "valvola di sfogo".

Sovente, nella scrittura delle precedenti pagine, ho utilizzato il solo tempo passato. Questa scelta insieme formale e contenutistica è stata determinata dalla consapevolezza che la realtà su cui si è finora riflettuto va incontro a profondi cambiamenti a partire dall'età industriale e, più particolarmente, a partire dall'innescarsi dei fattori di modernizzazione che, in modi e tempi diversi, coinvolgono tutti i contesti europei. Certamente molte forme del passato persistettero – dopotutto ogni *phenomenon* è un *genomenon*, come ha scritto Raffaele Pettazzoni[88] –, tanto che oggi alcune di esse sembrano caratterizzate da una continuità sorprendente, specie se si considera l'estrema antichità del carnevale, proprietà che costituisce un vero dispetto storico alla sua natura non-istituzionale e non-canonica.

Tuttavia, se molte forme persistettero, più o meno immutate, furono le funzioni e i significati sociali del carnevale a cambiare. In particolare, in relazione alla funzione che qui si è definita "omeostatica" o conservativa, va osservato che nella piena mo-

[87] Revel 2006c: 33

[88] "Ogni *phainomenon* è un *genomenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, e ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo" (Pettazzoni 1959: 10).

dernità, e ancor più nella modernità tarda, essa cessa di avere quella centralità – non esclusiva, ma di certo maggioritaria, specie in ambienti rurali e marginali – che è invece certificabile nella maggior parte dei carnevali pre-moderni. In breve, con il mutare dei rapporti di potere, della natura dei dislivelli sociali ed economici, delle condizioni e situazioni di egemonia e subalternità, gli espedienti culturali che, più o meno ritualmente, costituiscono delle "valvole di sfogo" sociali, seppure persistono (cioè seppure restano funzionali), assumono altre sembianze e si strutturano diversamente.

Nella parte etnografica di questa ricerca si cercherà di sorprendere le trasformazioni della festa determinate dai processi di modernizzazione nel vivo del nostro caso appenninico, ma prima dovremo rivolgerci a un'attenta disamina del carnevale castelnovese com'era prima che i radicali cambiamenti portati dalla modernità lo trasformassero, insieme al contesto in cui era venuto in essere.

IV

IL CARNEVALE CASTELNOVESE: LE FONTI

> "Archiver est une façon d'oublier, on conserve pour ne pas avoir à se souvenir"[1].

Nei prossimi capitoli si tenterà di rispondere alle seguenti domande: com'era il carnevale di Castelnuovo al Volturno nel passato? Quali sono le caratteristiche che lo rendono particolare e che ne giustificano una disamina puntigliosa come quella che è stata intrapresa in quest'opera? Qual era la sua struttura rituale e simbolica, quali i significati che gli si attribuivano o che sono ricavabili dalla sua interpretazione? A quali funzioni sociali assolveva? In che modo tali significati e funzioni sono affini a quelli di altri, simili casi storici? Quale comparazione tra essi può esser utile a discernerne affinità e divergenze?

Nel precedente capitolo ho delineato un profilo della categoria dei carnevali popolari europei in ambienti rurali e culturalmente subalterni, categoria in cui il carnevale storico di Castelnuovo (cioè quello che è possibile ricostruire grazie alle fonti presentate in questo capitolo) può e deve esser ricondotto. Ho anche introdotto un aspetto importante, e che va ribadito, nella storia

[1] Pouillon 2007: 712.

di questa festa: per il concorso di diversi fattori socio-economici e culturali che si addensano e cominciano a esser operativi a partire dalla fine della prima metà del ’900, il carnevale castelnovese cominciò ad aver luogo solo discontinuamente nei primi due decenni dopo la guerra, fino a esser del tutto dismesso negli anni ’70, per esser poi recuperato e “salvato dall’oblio” durante la prima metà degli anni ’80.

In questa sezione raccolgo tutte le fonti utili a render conto di come il carnevale era durante la fase “pre-moderna” della storia del villaggio, e quindi a distinguerlo dalla festa che è stata in seguito recuperata e “patrimonializzata”[2]. In quest’ultima fase, le cui dinamiche e ragioni saranno l’oggetto della parte etnografica di questa ricerca, il carnevale mostra significati, funzioni e altre proprietà del tutto distinte dal carnevale “vecchio”, cioè quello documentato proprio in quel periodo in cui la comunità e il contesto di Castelnuovo andavano incontro ai grandi cambiamenti che sono stati descritti nel primo capitolo di questa parte storica.

Possiamo così distinguere tre (o quattro) fasi del carnevale castelnovese durante il Novecento: la prima fase è quella del preguerra: a renderne conto non esiste alcun documento scritto, ma solo la memoria degli anziani; la seconda è quella che va dal dopoguerra agli inizi degli anni ’80: in questa fase, lentamente, la pratica del carnevale viene abbandonata, ma fonti scritte sussistono e vengono pubblicate, sebbene esse non siano né abbondanti né ricche di dettagli: la memoria degli anziani costituisce ancora la fonte principale[3]; la terza fase, a partire dal 1980 circa, quando ha inizio il processo di recupero, rimanipolazione e rifunzionaliz-

[2] Si tornerà altrove sulla nozione di “patrimonializzazione” e sul suo uso a fini sia descrittivi che analitici.

[3] Questa fase è molto ben esemplificata da una testimonianza che verrà discussa a breve: “il Cervo [la pantomima centrale del carnevale castelnovese] si è sempre fatto prima della guerra, poi nel ’43 ci fu la deportazione. Ci portarono a Roma, ma noi ce ne scappammo e tornammo a Castelnuovo nel ’44. Quando tornammo il paese era distrutto. Poi il carnevale si è fatto sempre meno. A volte non si faceva proprio.” (cfr. fonte T1-09 della silloge presentata in questo capitolo).

zazione del carnevale "tradizionale" e vengono redatte alcune tra le testimonianze più importanti[4].

In ragione di quanto precede, e soprattutto ponderando la condizione di graduale abbandono e oblio, antropologicamente molto rilevante, cui il carnevale andò incontro all'incirca tra gli anni '50 e gli anni '80, va rimarcato che queste fonti riguardano un evento che non esiste più. In questa prospettiva, è del tutto comprensibile e condivisibile l'affermazione che P. Clemente ha sostenuto al riguardo di siffatto tipo di ricerca: la veloce modernizzazione dei contesti arretrati e subalterni d'Italia durante la seconda metà del Novecento "ha dato la sensazione al folklorista di dover intervenire sul 'letto funebre' dei suoi oggetti di indagine"[5]. Il caso di Castelnuovo, come numerosi altri, dimostra che, più che una sensazione o una poetica prettamente disciplinare (come afferma, tra gli altri, e in modo tra l'altro molto convincente, J. Clifford[6]), questa è stata una realtà incontrovertibile.

Nella silloge che sarà proposta tra qualche pagina sono raccolte tutte le fonti attualmente reperibili sul carnevale di Castelnuo-

[4] In realtà quest'ultima fase è ulteriormente divisibile: dal 1980 circa si ha un recupero graduale e intermittente (per un'intera decade il carnevale non venne rappresentato tutti gli anni) e solo in parte "colto", vale a dire solo in parte promosso da etnografi o studiosi locali, come di solito è avvenuto per casi simili, almeno in Italia (se ne discuterà ampiamente più avanti); questo processo fu cioè caratterizzato da un certo interesse e una certa partecipazione popolare – del resto, in quegli anni ancora non tutte le strutture del mondo pre-industriale erano state smantellate, a Castelnuovo. Nel 1993, invece, venne fondata un'Associazione culturale allo scopo di conservare la maschera e il carnevale castelnovese, di raccogliere e pubblicare studi a essa inerenti, di organizzare quello che da allora cominciò a essere un vero e proprio evento mondano (per non dire uno spettacolo *tout court*) e di curare gli aspetti burocratici e tecnici utili alla salvaguardia della "tradizione". Insomma, il 1993 segna la nascita di un approccio di tipo "patrimonializzante" o istituzionalizzante nei confronti della festa. Questa terza fase e in particolare il secondo, più recente periodo dei due che la connotano, costituirà la cornice temporale della seconda parte di questo studio.

[5] Clemente 2001a: 194.

[6] Clifford 1997b: 140-157.

vo al Volturno[7]. Queste fonti provengono tutte, direttamente o indirettamente, da rilevamenti sul campo effettuati tanto da specialisti che da studiosi o anche semplici amatori. Esse sono basate in larga parte sulle memorie testualizzate di anziani informatori e in misura minore sull'osservazione diretta. Al riguardo delle fonti tratte da anziani informatori è necessario aprire una parentesi.

Le fonti trascritte dai racconti degli anziani informatori e quindi frutto della loro viva memoria vanno ritenute fededegne, nonostante siano state spesso raccolte da non-specialisti e quindi con metodi non sempre etnograficamente ortodossi. Il carnevale "vecchio" o "antico" (come viene detto) occupa tutt'oggi un posto rilevante nella memoria degli anziani Castelnovesi[8], anche se negli ultimi anni è osservabile un processo di "sovrapposizione mnemonica" di caratteristiche del carnevale recuperato e tuttora messo in scena a quello anteriore al recupero. È però facile sperimentare, in sede di intervista, degli espedienti retorici e dialogici per innescare un processo mnemonico inverso, utile cioè a scollare e distinguere le memorie recenti da quelle più remote (a esempio, domandando esplicitamente quali siano le differenze tra il carnevale odierno e quello del passato oppure facendo notare apertamente alcune incongruenze). Il processo di costruzione della memoria non esclude la possibilità di una sua decostruzione.

[7] Per la mia definizione di "fonte" in relazione ai materiali qui raccolti, e al relativo uso, ho tenuto conto, principalmente, delle indicazioni di Chabod 2006 (specie le pp. 54-58), Cirese 1973 (specie le pp. 225-274) e Pavanello 2010. Molto utili e in alcuni casi decisive anche le indicazioni metodologiche degli studiosi francesi, che vantano una lunga tradizione di studi sulla questione delle relazioni tra documento, fonte e memoria, nelle discipline storiche e antropologiche: cfr. Le Goff 1988: 297-326.

[8] La maggior parte degli anziani informatori castelnovesi dischiude o chiude la narrazione della tradizione con formule come "è un rito antico", oppure "Il cervo è una vecchia maschera", oppure "questo è il carnevale come si faceva prima della guerra [la Seconda Guerra Mondiale]" oppure "queste cose le raccontavano [o ricordavano] già i nostri nonni". Non c'è ragione per non credere alle affermazioni più verosimili, come quelle relative alla presenza del rito nella memoria delle precedenti generazioni.

Va inoltre rimarcato come molti dei primissimi informatori anziani (quelli le cui memorie sono state raccolte negli anni '80 e '90), ma anche alcuni di quelli intervistati più di recente, fossero pochissimo o per nulla scolarizzati. Sovente, anzi, specie fino agli anni '90, essi erano del tutto analfabeti. Le loro memorie risultano dunque doppiamente preziose alla luce del fatto che, come ha efficacemente scritto J. Goody, "the social function of memory – and of forgetting – can be seen as the final stage of what may be called the homeostatic organization of the cultural tradition in non-literate society"[9]. Detto altrimenti, i meccanismi di organizzazione della memoria – e quindi dell'oblio – in società orali (come in larga parte è stata la società di Castelnuovo fino alla metà del Novecento) operano sempre una selezione di contenuti funzionale alla conservazione e alla trasmissione dei saperi. Se attraverso questo processo vengono conservate e stoccate, per così dire, solo le memorie consciamente o inconsciamente ritenute socialmente e individualmente più rilevanti, allora si deve immaginare che i racconti, le descrizioni e i dati sul carnevale di Castelnuovo veicolati dalla memoria degli anziani informatori non possano che essere fededegni.

Il lavoro di ricerca effettuato dallo scrivente in diversi archivi, invece, si è rivelato totalmente infruttuoso per quanto riguarda il carnevale di Castelnuovo, mentre ha restituito delle interessanti notizie di altro genere sul carnevale popolare molisano, notizie che saranno presentate e discusse in altra sede editoriale.

La maggior parte delle fonti riguarda gli aspetti maggiormente formalizzati (o rituali[10]). E però, è sempre necessario tenere a mente che, nonostante questa focalizzazione, in realtà anche a Castelnuovo il periodo di carnevale era caratterizzato da usi e consuetudini poco strutturate e formalizzate che molto spesso gli informatori definiscono con l'espressione generica di "carneva-

[9] Goody, Watt 2005: 30.

[10] Molti aspetti del carnevale castenovese nel passato possono senza dubbio esser definiti rituali. Non è ancora il momento di aprire una parentesi su questo aspetto. Se ne riparlerà nel prossimo capitolo.

late". Tali pratiche più ordinarie e meno significative simbolicamente – dalla questua all'andar in giro mascherati al fare scherzi o divertirsi in altro modo – erano ben presenti a Castelnuovo, anche se rimarranno piuttosto sullo sfondo di questa ricerca[11].

Per quanto riguarda i criteri di selezione del materiale documentario o di rilevanza storica, ho considerato fonte – a parte alcune notizie date al sottoscritto in forma verbale durante interviste etnografiche recenti e non riportate in questo capitolo[12] – ogni notizia precedente al 1985, data in cui la volontà di "sal-

[11] Una precisazione è anche necessaria in relazione alle pratiche carnevalesche direttamente o indirettamente legate al – o dipendenti dal – culto cristiano. Com'è stato giustamente scritto da G. Charuty, infatti, in contesti europei "non si dovrebbero isolare le pratiche magiche e le usanze paraliturgiche dalle credenze centrali nel cristianesimo" (Charuty 1995b: 5; considerazioni simili in Fabre-Vassas-2001). Tuttavia, procedendo nella lettura di questo capitolo risulterà chiaro come la grande arcaicità e peculiarità degli elementi costituenti il carnevale castelnovese rendano solo parziale la validità di questo suggerimento, sebbene esso si basi su una posizione non solo legittima ma euristicamente corretta. Di fatto, la griglia di significati, pratiche e credenze del Cristianesimo è utile solo parzialmente ad inquadrare gli elementi significativi del carnevale di Castelnuovo e la sua storia. Come risulterà evidente grazie alle sinossi delle fonti e più ancora nel prossimo capitolo, la componente cristiana (dottrinale, agiografica, rituale, etc.), se si esclude il dato calendariale e pochi altri dettagli – che comunque verranno apertamente discussi nelle prossime pagine – è decisamente marginale. Oltretutto, da un punto di vista prettamente emico, gli informatori castelnovesi, interrogati direttamente o indirettamente su quanto e cosa di "cristiano" esistesse nel loro carnevale, hanno sempre risposto ricordando questo o quell'atteggiamento dei diversi parroci nei confronti del carnevale di Castelnuovo, come se questa cifra, peraltro abbastanza poco significativa in rapporto al carnevale in sé, fosse per loro la sola degna di esser annotata – e per giunta solo se apertamente sollecitati al riguardo. Se ne ridiscuterà.

[12] Va da sé che in questo capitolo laddove evoco indagini etnografiche o notizie raccolte "sul campo" faccio riferimento a una forma di investigazione etnografica completamente diversa da quella che, invece, caratterizza l'etnografia che è l'oggetto della seconda parte di quest'opera. Le notizie raccolte etnograficamente che qui si discutono – o che sono state raccolte dallo scrivente per questo capitolo – sono quelle tipiche della letteratura folklorica, e costituiscono delle fonti orali frutto dello scandagliamento della memoria degli informatori anziani.

vare" dall'oblio il carnevale determinò la produzione della prima testimonianza propriamente castelnovese (cioè raccolta e redatta a Castelnuovo da Castelnovesi), che è anche una delle più rilevanti. Infatti, a partire dalla seconda metà degli anni '80 ed in modo sempre più evidente, l'attenzione di una parte dei *media* locali e regionali fu attratta dalla pantomima costituente il tratto caratteristico del carnevale castelnovese, e un numero notevole di materiale venne pubblicato, sotto forma di note editoriali e trafiletti giornalistici, semplici menzioni, riassunti e commenti, in sedi alquanto diverse: quotidiani, bollettini o notiziari regionali, riviste di attualità o di promozione turistica del territorio. Non terrò conto di questa mole numericamente rilevante ma qualitativamente del tutto inconsistente, visto che consiste in larga parte in descrizioni o addirittura "interpretazioni" di persone che in alcuni casi non avevano neanche mai assistito all'evento, o che vi avevano assistito quando ormai esso – soprattutto a partire dai primi anni '90 – aveva già subito notevoli modifiche ed interpolazioni registico-coreografiche o comunque prettamente spettacolari[13]. In breve, ho selezionato, riportato e discusso il materiale che mostra valore documentario e tralasciato il materiale che ne è privo.

Nelle sinossi si parlerà spesso del "processo a carnevale", un momento tra i più formalizzati nel complesso festivo carneva-

[13] Nella monografia di M. Gioielli, la prima dedicata al carnevale di Castelnuovo, è presente un'esaustiva bibliografia su questo materiale giornalistico e propagandistico, che però è caratterizzato da interesse documentario nullo o solo relativo. Il libro di Gioielli inizia in questo modo: "la prima volta che venimmo a conoscenza del rito del *Cervo* fu nell'autunno del 1986, quando ce ne parlò Ernest Carracillo, descrivendocelo sommariamente e consegnandoci una scheda dattiloscritta [si tratta di A2-85, si veda più avanti nel testo] riguardante la festa, insieme ad alcune foto scattate durante il carnevale dell'anno precedente. Ci disse che da tempo la rappresentazione trovava luogo in modo irregolare, viveva 'a singhiozzo' e aveva oltretutto subito una lunga interruzione. Solo grazie all'iniziativa di alcuni giovani era stata ripresa nel 1985 […]" (Gioielli 1997: 9). Lo studio di Gioielli, è, a sua volta, a suo modo e per varie ragioni, una testimonianza (ed una raccolta di testimonianze) importante.

lesco di Castelnuovo e che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, rappresenta in realtà una vera e propria costante performativa e simbolica del carnevale popolare europeo. Questa pantomima è stata del tutto abbandonata tra gli anni '60 e '80 e, a differenza della pantomima preformata dalla maschera zoomorfa – che comunque costituiva l'elemento centrale del carnevale di Castelnuovo –, non è stata recuperata (sebbene venga tutt'oggi ricordata con grande simpatia e trasporto dagli informatori più anziani).

Quanto alla messa in ordine delle fonti, ho usato, per ciascuna di esse, un codice alfanumerico formato dall'iniziale del cognome dell'autore del rilevamento, il numero relativo (nella produzione dell'autore), quando opportuno, e le ultime cifre dell'anno in cui la fonte è stata raccolta o pubblicata, con priorità, in caso di disuguaglianza, alla data di raccolta. Le fonti sono ordinate cronologicamente[14].

– Vincelli G., "Il paese degli zampettari", in *Tuttitalia*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 296-300 (contributo poi ripubblicato con il nome "Isernia e la Valle del Volturno", in Lombardi Satriani L. M. [a cura di], *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 143-144), fonte **V-65**
– Colangeli M., Fraschetti A., *Carnevale. I luoghi, le maschere, i riti, i protagonisti di una pazza, inquietante festa popolare*, Lato Side, Roma 1982, pp. 36-37, fonte **C-82**
– Anonimo, *I Cervi* (dattiloscritto redatto nel 1985 ed edito la prima volta in Gioielli M., *L'Uomo Cervo, re della montagna e maschera di carnevale*, Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno 1997, pp. 100-102), fonte **A-85**

[14] La silloge che segue e le relative sinossi sono in corso di pubblicazione (Testa 2014c). Lo scopo della loro pubblicazione è di alimentare un più ampio dibattito scientifico sul carnevale di Castelnuovo, su cui quest'opera costituisce a oggi il contributo certamente più ampio, articolato e dettagliato, ma non il primo.

– Gioielli M., "Tradizioni carnascialesche nel Molise", in *Abruzzo Oggi*, anno X, n. 3, 1987, pp. 31-32, fonte **G1-87**
– Miniscalco R., "«Io mi ricordo…» Gl' Cierv' nella memoria dei castelnovesi", in *Il richiamo del cervo*, anno I, n. 1, 1994, p. 9. Testimonianze raccolte presso alcuni anziani castelnovesi nati rispettivamente nel 1924, 1919, 1903, 1918, 1931; fonti **M1-94**, **M2-94**, **M3-94**, **M4-94** e **M5-94**
– Gioielli G., *L'Uomo Cervo, re della montagna e maschera di carnevale*, Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno 1997, pp. 9-10 e 16-26, fonte **G2-97**
– Donnini E., *Passato e presente, rito e spettacolo nella rappresentazione carnevalesca del Cervo di Castelnuovo al Volturno*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Pisa, 2008. In questo testo risultano di interesse documentario le testimonianze di Rufo Filomena e Rufo Maria, entrambe raccolte nel 1998; dunque, rispettivamente, fonti **D1-98** e **D2-98**
– Izzi Rufo A., "Ricordi di cento anni fa. Il cervo di Castelnuovo. Testimonianze tramandate oralmente", in *Il quotidiano del Molise*, 14/08/1999, ripubblicato in AA.VV., *Antonia Izzi Rufo nella critica. Vol. 1*, Edizioni Eva, Venafro 2004, pp. 12-13, fonte **IR-99**
– Barilone G., *Cenni Storici Volturnensi di Rocchetta al Volturno e della frazione di Castelnuovo al Volturno*, Comune di Rocchetta a Volturno, Rocchetta al Volturno, pp. 104-107, fonte **B-07**
– Testa A., notizie raccolte tramite interviste a tre anziani informatori nati nel 1929, 1933 e 1938 e pubblicate come appendici in "Silloge delle fonti sui Carnevali di Scapoli e Castelnuovo al Volturno. Con sinossi morfologiche", in corso di pubblicazione in *Utriculus*, fonti **T1-09** e **T2-09**
– Spera V., "La mascherata del cervo a Castelnuovo al Volturno", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari 2010, pp. 131-133. Ampio riassunto di varie testimonianze castelnovesi, raccolte personalmente dall'autore in diversi momenti e che egli definisce "sovrapponibili", fonte **S-10**

Vengono ora le sinossi morfologiche di ciascuna fonte citata nel precedente regesto. Le sinossi intendono essere quanto più aderenti al testo di riferimento, seppure stringate. Vi sono messi in evidenza gli elementi formali da cui è possibile ricavare – e grazie ai quali sarà possibile interpretare – i processi rituali, la dimensione strutturale e gli aspetti simbolici del vecchio carnevale castelnovese.

Talvolta indico solo in una fonte (la prima in ordine cronologico) determinati elementi che si rintracciano in più fonti; in questi casi, cito comunque il codice delle altre fonti in cui tali isomorfismi o elementi affini sono rintracciabili. Tra virgolette alte doppie ("") riporto sempre citazioni dalla relativa fonte. Le virgolette alte singole ('') indicano le virgolette alte (singole o doppie) all'interno della fonte citata. Le virgolette caporali («») indicano invece citazioni di particolari detti, motti, forme dialogiche o recitative dalla relativa fonte. Tra parentesi quadre i miei commenti[15].

V-65: L'ultima domenica di carnevale, un uomo si camuffa da cervo. È vestito di pelli di capra, ha il volto tinto di nero e dai velli pendono campane. Mentre la comunità è ancora in chiesa per la messa, "si prepara nella parte montagnosa del paese". Quando la gente esce dalla chiesa e si avvia verso la piazza, il suono delle zampogne dà un segnale. "Allora il «cervo» si avvia verso il luogo del rito, al centro dell'abitato, trattenuto nel suo cammino da Pulcinella, che gli impedisce di aggredire le persone". Arrivati al centro della piazza, viene chiesto al Cervo se gradisce alcune pietanze che gli vengono presentate; "esse sono rifiutate. Il «cervo» a questo punto indica la campagna, Pulcinella lo libera e mentre il cervo scappa a mangiare, un colpo di fucile sparato da un cacciatore lo fa cadere. Ha così termine la rappresentazione".

C-82: "L'ultima domenica di carnevale, mentre tutto il paese sta assistendo alla Messa, un uomo si veste di nascosto in una

[15] Risulterà evidente come alcune fonti dipendano più o meno direttamente da altre. Ciò, ovviamente, non ne inficia il relativo valore documentario.

casa con pelli di capra; si mette del nero sul viso, indossa un paio di corna e si lega dei campanacci intorno al collo. È il cervo-Carnevale. Alla fine della santa funzione questo uomo camuffato da cervo diventa il bersaglio di tutta la gente di Castelnuovo". Inizia così una "caccia" che si protrae fino alle montagne e fino a sera, quando "il «cervo» viene inesorabilmente catturato. Portato nella piazza principale viene sottoposto a processo. Pulcinella ha il compito di difenderlo dalla folla che in ogni maniera tenta di colpirlo". Il Cervo, intanto, fa versacci ed indica la campagna. "Mentre sta per essere lasciato un cacciatore gli spara con il fucile". Nella breve notizia si legge anche che "questa rappresentazione, ripresa da pochi anni, si dice abbia antiche origini".

A-85: La tradizione è detta essere "molto antica", ma gli informatori più anziani erano confusi sui reali oggetti della stessa: cervi? orsi? bestie feroci? maschere o animali reali? All'avviso dei redattori del manoscritto "l'interpretazione più giusta è quella di identificare i cervi in [maschere di] bestie feroci". Ad ogni modo, "per tanti anni il paese è stato rallegrato, durante l'ultima domenica di carnevale, dai 'Cervi'. […] Per circa vent'anni [a partire dagli anni '50-'60] questa tradizione, come tante altre, non si è più ripetuta". Dopo la Messa, in piazza, dove già attendevano due zampognari, si radunavano tutti. Si attendeva impazientemente di veder scendere "i cervi" dal monte, i quali facevano un gran chiasso con le campane che avevano legate al corpo. "I cervi sono due: il maschio è coperto da pelli nere; la femmina invece da pelli bianche. Sono legati e trattenuti da due pastori soddisfatti di averli catturati […]. Tutti sono contenti, i cervi vengono portati in giro per il paese prima di essere ammazzati. I cervi cercano di tornare in montagna perché hanno fame; i pastori li trattengono con forza e chiedono ad essi se vogliono mangiare. Questi rifiutano ogni tipo di cibo: carne, polenta, salsiccia e fanno, invece, cenno di accettare quando i pastori offrono la verdura". Vengono dunque lasciati liberi, ma subito dopo sono ammazzati dal "proprietario dell'orto". Allora i pastori si avvicino ai cervi morti, "soffiano nelle loro orecchie e questi tornano in vita". A questo

punto coloro che hanno messo in scena la pantomima, "dopo aver contribuito a far divertire il paese, sono liberi di andare negli orti a prendere da ognuno di essi tre cavoli". I proprietari degli orti non potrebbero in ogni caso rifiutare questo piccolo furto: "per [sic] questo giorno si dimentica tutto, tutto è permesso. Finita la rappresentazione, la tradizione vuole che i cervi, i pastori e gli zampognari vadano per il paese, dove tutti offrono spontaneamente uova, salsicce, dolci, ecc. ecc."

G1-87: Notizie tratte sostanzialmente da V-65 e A-85, anche se integrate da rilevamenti personali. L'autore precisa che le maschere delle bestie sono normalmente due, ma "spesso il cervo è uno solo", e nel testo si fa per la prima volta menzione di Martino (definito "pastore"), e non ad un "anonimo" Pulcinella. È presente l'elemento delle accuse e della condanna a morte ("condotti in piazza [dal pastore Martino], i cervi sono oggetto di accuse e invettive alle quali rispondono con versacci e atteggiamenti animaleschi") così come quello del soffio vitale, questa volta operato dal cacciatore e non dai pastori, i quali sono coloro che ridanno la vita nella sola altra fonte, tra quelle precedenti, dove si fa menzione dell'atto vivificante (A-85).

M1-94: La mattina si pascolava ancora, ma poi si andava tutti a messa. "Tutti in piazza aspettavano la venuta del Cervo portato da Martino. La bestia piena di campanacci e pelli, scendeva dalla strada diritta che viene da sotto il monte, correndo a precipizio". L'informatrice era assolutamente terrorizzata dall'epifania della maschera, così come gli altri bambini e ragazzi. "Tutta la gente si metteva in circolo", mentre Martino teneva il Cervo alla corda e lo faceva avvicinare agli astanti, i quali imprecando gli intimavano di allontanarsi. "Tutto il resto poi di cosa succede già lo sapete", afferma l'informatrice.

M2-94: La manifestazione, che l'informatrice ricordava svolgersi quando era bambina, era considerata non solo "antichissima e popolare", ma anche "più bella [di quella odierna] per il

semplice motivo che era l'unica festa di divertimento per il paese nell'arco dell'anno".

M3-94: "Il Cervo scendeva dai piedi della montagna ed era vestito di pelli di capra. La gente aspettava in piazza, ed alcuni, "per ridere e scherzare", si facevano trovare già mascherati. "Dopo la rappresentazione in piazza andava per i campi a raccogliere i cavoli: in ogni orto poteva scegliere i più belli ma fino ad un massimo di tre. Chi aveva rappresentato il Cervo, organizzava con l'aiuto di altri, il processo a carnevale per il martedì seguente. Alcuni, per avere la partecipazione di tutti in piazza, si recavano nei campi e toglievano le zappe dalle braccia dei contadini, costringendoli così a smettere di lavorare per tornare nel paese".

M4-94: L'informatore (classe 1918), afferma di aver "raffigurato il Cervo per 10 anni: da 15 a 25 anni di età. Lo facevo per continuare la tradizione e anche se era molto faticoso, avvolto in pelli maleodoranti, dovevo comportarmi come una bestia scatenata […]". Era necessario creare frastuono e confusione, dare spintoni, e cercare di catturare le ragazze.

M5-94: Anche questo informatore (classe 1931) afferma di aver rappresentato il Cervo. "Occorrevano più di due ore per modellare e cucire le pelli di capra su una persona e prepararlo con tutti i campanacci e le varie corde". Per "prepararsi" alla messa in scena si mangiava e, soprattutto, si beveva molto (vino). L'informatore afferma infine che "alcuni anni ci siamo recati nel vicino paese di Scapoli" [distante circa 2 kilometri].

G2-97: Stesse notizie, anche se commentate e parzialmente integrate da ulteriori considerazioni di ordine morfologico, di V-65, A-85 e G1-87[16].

[16] In realtà, la descrizione generale della "rappresentazione", nel libro di Gioielli (Gioielli 1997: 16-19), integra anche le interpolazioni e le modifiche che a partire dalla metà degli anni '80 hanno cambiato in modo importante la struttura e molti aspetti della pantomima. Gioielli discute una buona parte di queste interpolazioni e modifiche.

D1-98: Anche questa informatrice pone l'accento, come M1-94, sul fatto che la maschera terrorizzasse i bambini, alcuni dei quali "in braccio ai loro genitori". Inoltre, "quel giorno tutto era concesso, nessuno ci puniva".

D2-98: "Il parroco del paese, di origine casertana, assisteva sempre alla rappresentazione cogliendo l'occasione per impartirci degli insegnamenti sulla differenza tra il male e il bene. Per spaventarci, ogni volta che vedeva il Cervo gridava "vattene demonio!". Si fa menzione del processo, anche se come un qualcosa che si è perduto da tempo: "c'è stato un periodo in cui si faceva il processo a carnevale, con il giudice, gli avvocati che lo condannavano a morte e il dottore, che gli apriva la pancia tirando fuori file e file di salsicce. Era presente anche la mamma di carnevale che piangeva perché le avevano ucciso il figlio". A carnevale si imputavano molte colpe, e l'informatrice precisa come lo si incolpasse anche dei problemi sorti durante l'anno tra sposi o fidanzati.

IR-99: La notizia è presentata come la "vera storia del 'Cervo' [di Castelnuovo] secondo le testimonianze raccolte da U. Pitisci, di Scapoli". In passato, un cervo, "che viveva sui monti di Castelnuovo", si spinse fino a Scapoli e mangiò degli orti di "via Oliveto". Presto il cervo prese l'abitudine di tornare a cibarsi delle verdure scapolesi, ma uno degli orticoltori, stanco di subire danni al raccolto da parte dell'animale, lo freddò con un fucilata. L'evento fu festeggiato come una liberazione da parte della comunità e il cervo fu cucinato e mangiato in piazza durante un festino. Il paese di Castelnuovo – anche se ciò non è detto esplicitamente nella scarna notizia – avrebbe perciò ripreso e rielaborato in forma carnevalesca questo episodio[17].

[17] Questa fonte "scettica" e divergente dalle altre è spiegabile alla luce di una forma di rivalità strisciante ma ben documentata in altre testimonianze (e certificata dal sottoscritto) che, al riguardo della "paternità" della mascherata del cervo, negli anni passati ha opposto Castelnuovo e Scapoli. U. Pitisci, in questa testimonianza, è portavoce di una delle ipotesi scapolesi al riguardo del

B-07: Memorie di un anziano Castelnovese (classe 1928) trascritte e pubblicate in un volumetto dal comune di Rocchetta. Il capitolo di nostro interesse ("Gl' Cierv'") comincia in questo modo: "è una maschera eccezionale, che si tramanda di generazione in generazione. Dal primo Novecento fino agli anni Ottanta i personaggi erano tre: il Cervo, Martino e il cacciatore, successivamente lo spettacolo è stato elaborato ed ampliato con tanti altri personaggi: la Cerva, le Janare (streghe), percussionisti, comparse con vari ruoli, ed infine è subentrato il consumismo, con l'allestimento di stand gastronomici". Segue una descrizione del tradizionale rogo al fantoccio di Carnevale: "nei tempi remoti a Castelnuovo oltre al cervo c'erano tante altre maschere meno significative, ma divertentissime. Infatti, vi era una maschera che bruciava l'anno vecchio e ricostruiva l'anno nuovo, essa era formata da un fantoccio di paglia, che veniva bruciato dopo un regolare processo per aver commesso frode ai danni dei cittadini castelnovesi. Dopo la condanna si procedeva all'esecuzione. Il carnevale veniva bruciato con urli e suoni, alla sua scomparsa appariva un altro personaggio che era il simbolo dell'anno appena iniziato, bello e rinnovato".

T1-09: cfr. Testa 2014c.

T2-09: cfr. Testa 2014c[18].

S-10: Stando agli informatori, negli anni '40 e '50, ad accompagnare il Cervo c'era un Pulcinella senza mantello, "con

carnevale castelnovese. Non è il caso di soffermarsi, in questa sede, su questioni prettamente campanilistiche. Sebbene a suo modo significativa, questa fonte non può però esser considerata fededegna, visto che contrasta apertamente tanto con le testimonianze di tutti gli altri informatori anziani che con la fonte documentaria più remota (V-65).

[18] T1-09 e T2-09 sono entrambe interviste raccolte dallo scrivente e molto articolate, ragione per la quale rimando direttamente all'articolo in cui sono state pubblicate. Esse, ad ogni modo, non aggiungono molto a quanto si può evincere dalle altre fonti di questa silloge.

'coppolone' floscio e metà viso tinto di nero. Il Cervo era impersonato da un uomo coperto di pelli di capra, con il volto tinto di nerofumo e con delle corna ramificate legate sulla testa. Sulla presenza del palco delle corna gli informatori non sono tutti concordi. Alcuni mi hanno riferito che aveva delle lunghe corna fatte con rami d'albero o che ne era privo; altri ricordano che aveva corna di bue". Alcuni chiamavano il Cervo "'bestia feroce'". A unanime opinione degli informatori, "l'azione si svolgeva sempre la domenica mattina subito dopo la messa". Prima di entrare in piazza, il Cervo, in parte domato da Pulcinella, faceva finta di rovinare le piante negli orti, batteva le porte delle case, si comportava in modo violento e rumoroso. Arrivava persino nella zona antistante la chiesa, spaventando e aggredendo le persone che ne uscivano. Un nuovo intervento di Pulcinella rendeva innocua la maschera con delle funi, cosicché tutti potessero sbeffeggiarla. A quel punto, le due maschere cominciavano una questua per le strade del paese, finché il Cervo, divincolatosi dalle funi che lo costringevano, fuggiva da Pulcinella, per essere però immediatamente freddato da "un Cacciatore", il quale poi "si chinava sulla bestia e gli soffiava in un orecchio. Il Cervo tornava in vita del tutto ammansito e inerme". La questua di Pulcinella e del Cervo, allora, ricominciava (gli venivano offerti soprattutto dei cavoli), e nei giorni successivi si protraeva anche nei paesi limitrofi.

Per dovere di completezza, segnalo qui quelli che potrebbero essere ritenuti quattro "indizi", peraltro alquanto indiretti e vaghi, sulla maschera dell'uomo-cervo del carnevale di Castelnuovo al Volturno. Il loro relativo interesse deriva dall'essere tutti e quattro precedenti alla prima fonte, quella del Vincelli, risalente al 1965.

Nel libro di viaggio *Through the Apennines and the Lands of the Abruzzi. Landscapes and Paesant Life*, pubblicato nel 1928 dall'illustratrice e viaggiatrice inglese Estella Canziani, esiste un passo in cui l'autrice parla di "usi che non riuscii a rintracciare, così come non fui grado di stabilire con esattezza a quali paesi degli

Abruzzi appartenessero"[19]. L'autrice narra di tali "usi" nella parte del libro dedicata a Isernia, località che ella raggiunse partendo da Sulmona e quindi passando, molto verosimilmente, per il territorio dell'Alta Valle del Volturno. Così ella scrive: "l'ultimo giorno di Carnevale si costruisce il simbolo carnascialesco, ovvero una figura vestita da pastore, con pelle di pecora, un grosso cappello e un bastone"[20]. In realtà, più che a una maschera, l'autrice sembra riferirsi a un fantoccio di carnevale, ma si tenga conto che ella non fu testimone diretta di questa usanza – descritta del resto in modo alquanto vago – e si limitò a trascrivere una descrizione altrui. Essa, comunque, sembra riferirsi al personaggio di Martino, cioè a una sorta di Pulcinella/pastore. L'elemento del mascheramento fatto di pelle di pecora è un indizio molto rilevante, come vedremo in seguito.

Qualche anno più tardi, Paolo Baccari, descrivendo brevemente delle usanze carnevalesche molisane nei suoi *Appunti di folk-lore molisano*, annota che "quasi sempre vi è qualcheduno che, coperto con pelli caprine, fa il ballo dell'orso, ed insegue, facendoli fuggire spaventosamente, i ragazzi"[21]. Nessun riferimento specifico a Castelnuovo, ma l'indizio è certamente interessante.

Breve indizio è anche quello riportato da P. Toschi, il quale, nel paragrafo del suo *Le origini del teatro italiano* dedicato alle maschere carnevalesche zoomorfe scrive che se ne hanno "tracce anche in Abruzzo"[22], ma non aggiunge altro né cita la sua fonte. Al riguardo va notato che maschere zoomorfe sono attestate più nel folklore molisano che abruzzese; è pertanto probabile che il Toschi, con quella menzione, si riferisse a una delle maschere molisane.

[19] Canziani E. 1996 (1928): 229. Quando la Canziani intraprese il suo viaggio e ne pubblicò il *carnet*, la regione "Abruzzi" comprendeva anche l'intera attuale provincia di Isernia.

[20] Ibid.

[21] P. Baccari citato in Gioielli 1997: 21-22.

[22] Toschi 1955: 135. Si ricordi che, come nel caso di Canziani, quando Toschi scrive il Molise e l'Abruzzo erano ancora indivisi, e costituivano insieme la regione Abruzzi (o meglio Abruzzi e Molise, denominazione ufficiale).

Infine, incastonato in uno dei pilastri della basilica di San Vincenzo al Volturno (l'importante centro monastico di origine medievale, di cui si è già parlato, che dista circa 5 kilometri da Castelnuovo al Volturno), è ancora oggi ben visibile un rilievo che rappresenta la testa di un essere teriomorfo munito di corna. Si tratta di un reperto artisticamente molto rozzo e che sembra fosse stato concepito per non esser esposto. Nonostante la sua poca rilevanza storico-artistica, si tratta di un reperto unico nel suo genere, presso il sito archeologico di San Vincenzo al Volturno. Difficile dire se a orientare la mano dello scalpellino fu la sua sola fantasia oppure una personale interpretazione di elementi del folklore locale; ciò che è certo, è che il rilievo fu scolpito su un blocco che risulta dal riutilizzo di resti del vicino sito altomedievale, ciò che fa concludere che una forma di zoomorfismo simbolico fosse anticamente presente, nell'area, anche se la sua funzione e il suo significato originari sono perduti per sempre[23].

[23] Una foto del rilievo si trova in AA.VV. 1970: 21.

V

IL CARNEVALE CASTELNOVESE: ANALISI

"Era l'unica festa di divertimento per il paese nell'arco dell'anno"[1].

"Il rituale deve essere inteso come una forma di espressione simbolica"[2].

"[In ritual logic] homologous oppositions (light-dark, good-evil, male-female) can organize taxonomic sets […] simply by the juxtaposition of activities that use these oppositions"[3].

"Le rappresentazioni culturali dell'animalità non possono essere valutate senza tener conto, in modo dinamico, dei relativi contesti economici"[4].

1. Descrizione

Nella tarda mattinata della domenica di carnevale, mentre la maggior parte della comunità castelnovese assisteva, come d'abi-

[1] M2-94.
[2] E.R. Leach citato in Beattie 1998: 115.
[3] Bell 2009: 104.
[4] Massenzio 1997: 81.

tudine, alla messa, un uomo (in alcuni casi due), al riparo da occhi indiscreti, si sottometteva a un lungo e faticoso processo di "vestizione" di una maschera, coadiuvato, presumibilmente, da collaboratori. L'intera procedura era resa meno penosa dall'assunzione di importanti dosi di vino locale. Addosso al mascherato venivano cucite delle pelli di capra, il volto tinto di nero, campanacci legati al vello; in alcuni casi, delle corna di cervo, di bue o dei rami d'albero a mo' di palchi venivano fissati al cappuccio di pelliccia. Il "cervo" (o, in alcune fonti semplicemente una "bestia feroce") era così pronto per agire.

Finita la messa, la popolazione castelnovese si raccoglieva nella piazza principale del paese (piazza Roma). Quelli che non avevano partecipato alla funzione religiosa e che invece erano rimasti nei campi o col gregge, venivano ricondotti al villaggio (la fonte M3-94 dice: "alcuni, per avere la partecipazione di tutti in piazza, si recavano nei campi e toglievano le zappe dalle braccia dei contadini, costringendoli così a smettere di lavorare per tornare nel paese"). Contemporaneamente, o poco dopo, l'uomo-cervo, urlando e correndo all'impazzata, scendeva dalla ripida stradina che, dagli speroni rocciosi di monte Castelnuovo, portava fino alla piazza.

Nella successione degli eventi ricavabile dalle fonti segue a questo punto una leggera discordanza: l'uomo-cervo era o accompagnato e trattenuto (non è chiaro in che modo, probabilmente tramite una corda) da una maschera raffigurante un pastore (chiamata, nelle fonti, una volta "Peppino" [T2-09], due volte "Martino" [G1-87, T1-09], più spesso "Pulcinella" [V-65, C-82, S-10] o semplicemente "pastore" [A-85, G1-87, M1-94]) oppure, una volta arrivato in piazza, era per un po' libero di scorrazzarvi e di andar per gli antistanti vicoli a spaventare o importunare chi non era in piazza, prima di essere acciuffato dalla maschera del pastore.

La maschera dell'uomo-cervo mimava comportamenti violenti e animaleschi, urlava, bramiva, terrorizzava i bambini e tentava di acciuffare le fanciulle. Che fosse da subito trattenuto dal pastore o meno, il comportamento dell'uomo-cervo era sempre lo stesso, e cioè un comportamento improntato a violenta animosità e a una mimica feroce e inumana.

A questo punto, due fonti (S-10, T1-09) riportano che una questua per raccogliere cibarie fosse messa in atto dalle maschere, prima di tornare in piazza. La maggior parte delle fonti, però, non menziona questa evenienza – e del resto sarebbe stato alquanto scomodo far questua nel bel mezzo della pantomima. Quale che sia l'importanza che si voglia dare a questa incongruenza, ciò che è certo è che l'azione aveva la sua continuazione in piazza. Qui la comunità era lungi dal restare passiva e dal lasciarsi abusare dalle azioni del "cervo" inferocito. I paesani, al contrario, si raccoglievano in cerchio attorno alla maschera e al loro protettore, il pastore, che la tratteneva, impedendole di aggredire gli astanti, e si abbandonavano a improperi e accuse di ogni genere all'indirizzo della "bestia". Successivamente, per ammansirla, le venivano offerte delle pietanze – in realtà non è del tutto chiaro se ciò avvenisse prima, dopo o durante le accuse da parte dei popolani. Le fonti sono invece concordi sul seguito: la maschera rifiutava rabbiosamente le pietanze che gli venivano offerte (salsicce e polenta) e dava invece segno di gradire solo la verdura cruda (non è chiaro se questa gli venisse offerta o se fosse l'uomo-cervo stesso a tentare di procacciarsela negli orti che circondavano la piazza e il paese). È certo invece che subito dopo l'uomo-cervo veniva lasciato libero dal pastore – oppure riusciva a divincolarsi – e tentava di fuggire dalla piazza per andare a cibarsi di piante, negli orti circostanti o, secondo altre fonti, in montagna.

Ciò che segue è altrettanto concordemente riportato: si udiva un colpo di fucile, e la maschera cadeva a terra, fingendo di esser stata freddata. Il colpo veniva sparato dalla maschera di un cacciatore, che appariva improvvisamente sulla scena. Alcune fonti, e non tra le meno rilevanti (A-85, G1-87, S-10, T1-09 e T2-09), a questo punto, segnalano un'azione molto particolare: dopo che l'uomo-animale era stramazzato al suolo, mimando di esser stato colpito a morte, il cacciatore (G1-87, S-10, T1-09, T2-09) oppure, meno di frequente nelle fonti, il pastore (A-85 e T2-09), si avvicinava al corpo esanime per soffiargli in un orecchio[5]. Allora

[5] Stando a T2-09 l'azione era performata sia dal pastore che dal cacciatore

la villosa maschera, resuscitata dal soffio, si levava, e, ammansita e di sua volontà, riprendeva la stradina già percorsa furiosamente all'inizio della pantomima, inscenando quindi il ritorno a quel monte dal quale si credeva fosse venuta. Altre fonti (le due più remote: V-65, C-82) fanno invece finire l'evento con l'uccisione della maschera, sebbene in alcune di queste si evinca che l'uomo-cervo, prima di essere "abbattuto", manifestasse la volontà di tornare al monte donde era venuto[6].

Due giorni dopo, durante il Martedì grasso, la sera, avevano invece luogo il processo a Carnevale, la messa a morte e la lamentazione funebre dello stesso. Una descrizione di questa diffusissima concatenazione di episodi pseudo-rituali è presente in D2-98: "c'è stato un periodo in cui si faceva il processo a carnevale, con il giudice, gli avvocati che lo condannavano a morte e il dottore, che gli apriva la pancia tirando fuori file e file di salsicce. Era presente anche la mamma di carnevale che piangeva perché le avevano ucciso il figlio".

Molti dettagli sulle "carnevalate" del Martedì grasso sono presenti in T1-09 e T2-09[7]. In T1-09 l'informatore afferma che

(ma solo da quest'ultimo con successo). Nell'attuale messa in scena, essa è mimata dal solo cacciatore.

[6] Nel redigere questa descrizione, ho volutamente scelto di non considerare le maschere, le azioni e la struttura della pantomima come avviene oggi, a molti anni di distanza dal suo recupero. La ragione risulterà chiara procedendo nella lettura di quest'opera e in particolare del prossimo capitolo. Comunque, in questa parte della ricerca l'indagine è di carattere storico-antropologico, e per ragioni di metodo ho preferito rifarmi alle sole fonti di interesse documentario presentate nel capitolo precedente per ricostruire l'evento della pantomima – o quantomeno darne un resoconto coerente.

[7] La maggior parte delle testimonianze sul carnevale di Castelnuovo sono state raccolte da appassionati di etnologia e di tradizioni o comunque da persone non tecnicamente né teoricamente preparate a intraprendere un'indagine etnografica criticamente concepita. Ciò ha portato a un evidentissimo squilibrio, nelle fonti, tra le notizie relative alla pantomima domenicale e quelle relative alle mascherate del martedì. Certamente la pantomima costituisce la vera originalità del carnevale castelnovese e l'elemento di maggiore profondità storica e più complessa interpretazione, ma l'attenzione pressoché esclusiva dei

"dopo il Cervo quelli che lo avevano fatto dovevano fare pure Carnevale. All'epoca il Carnevale era una tradizione fantastica! Quando siamo tornati [dallo sfollamento], nel '44, pure se il paese era diroccato l'usanza di fare Carnevale il martedì era rimasta. Quando si faceva Carnevale facevamo un uomo imbottito di paglia, un uomo perfetto [fatto in modo molto realistico]. Si diceva che fosse un mariuolo che andava rubando le salsicce. I contadini accusavano allora Carnevale, e dicevano: «quisse m'è arrubbate le savecicce!» [questo qui mi ha rubato le salsicce!]. La sera poi si doveva far la festa e bruciarlo in piazza. Allora la sera quelli lo accusavano, e c'erano pure quelli vestiti da guardie, col fucile. Cucite all'interno dell'imbottitura di paglia c'erano tutte salsicce. E il giudice lo condannava, il giudice lo faceva *omissis*[8], e dopo la condanna si mangiava la pastasciutta 'rent a nu pisciature' [dentro a un pitale], ma nuovo, sterilizzato! L'avvocato di Carnevale diceva poi: «adesso vediamo se Carnevale è mariuolo di salcicce. Mo chiamiamo il chirurgo!» Arrivava uno vestito di bianco con una marra e spaccava il petto di Carnevale, dal quale fuoriuscivano le salsicce. Quelli allora prendono le salsicce e dicono «le vire allora ca z'è magnate le savecicce!» [vedete che le salsicce le ha mangiate davvero!]. Così lo condannavano e, 'dopo morto', lo mettevano dentro a una bara e gli facevano il funerale, e la gente gridava «Oh Carnevale! Oh Carnevale sci muorte!». E poi si faceva festa, si mangiava e così via; la gente si mascherava, e faceva Carnevale. Era un'intera giornata di festa. Adesso non più. Mo è rimasto solo il Cervo"[9]. Alternativamente, al posto dell'esecuzione per sventramento, si optava per il rogo – ma non è dato sapere per quali motivi si optasse per l'una o l'altra modalità; al riguardo, le fonti ci restituiscono una sola testimonianza (B-07): "nei tempi remoti a Castelnuovo oltre al cervo c'erano tante altre maschere meno significative, ma divertentissime. Infatti, vi

precedenti studiosi nei confronti del solo mascheramento zoomorfo non ha di certo giovato alla generale conoscenza del carnevale castelnovese.

[8] Ometto volontariamente il nome del performante.

[9] Descrizione del tutto simile in T2-09.

era una maschera che bruciava l'anno vecchio e ricostruiva l'anno nuovo, essa era formata da un fantoccio di paglia, che veniva bruciato dopo un regolare processo per aver commesso frode ai danni dei cittadini castelnovesi. Dopo la condanna si procedeva all'esecuzione. Il carnevale veniva bruciato con urli e suoni, alla sua scomparsa appariva un altro personaggio che era il simbolo dell'anno appena iniziato, bello e rinnovato".

Come è evidente, sia per la pantomima, che aveva luogo di domenica, che per il processo del martedì, siamo in presenza di azioni e forme estremamente conservative. In entrambi i casi, la struttura e le forme dei due eventi sono ricorse per numerosi decenni, forse per secoli, sebbene non sia possibile dire con precisione a partire da quando[10].

In particolare, per quanto riguarda la mascherata zoomorfa, che è l'oggetto principale di questa disamina, la sua struttura era abbastanza fissa nella sua formalizzazione per poter esser considerata di natura rituale, e allo stesso tempo abbastanza flessibile da permettere variazioni performative anche rilevanti, sebbene coerenti al senso generale del rito, come stiamo per vedere in dettaglio[11]. Essa era quindi una pantomima (le fonti tacciono su qualsiasi forma di verbalizzazione, durante la messa in atto del rito) contraddistinta da alcuni tratti estremamente formalizzati, seppure incassati in una parentesi temporale abbastanza breve anche se è difficile dire quanto (le fonti tacciono su questo punto). Che non si trattasse di una mascherata occasionale ed estemporanea, è dimostrato anche dal fatto che l'intera performance dové essere era molto faticosa e relativamente lunga, specie per la maschera zoomorfa, che doveva sottostare a un lungo e complesso lavoro di vestizione e sopportare poi per ore il peso dei velli cuciti addosso, il cattivo odore

[10] A voler dar credito alle esplicite affermazioni di alcuni informatori anziani, la pantomima dell'uomo-cervo veniva messa in atto già all'epoca dei loro nonni, cioè attorno alla metà dell'800.

[11] Per una discussione critica su rito e ritualità rimando alla parte centrale dell'Introduzione.

degli stessi (M4-94), il sudore e la stanchezza estremi causati dalla performance (T2-09). Inoltre, la grande uniformità delle fonti, spesso tratte da testimonianze di persone che, non sapendo leggere, non avrebbero potuto informarsi su quanto scritto sulla pantomima nel passato, dà l'idea di una struttura molto conservativa e rispettata negli anni. Le maschere, i luoghi della pantomima così come l'intera articolazione, pur non del tutto lineare, dell'evento, sembrano non aver subìto sostanziali modifiche fino a quando, all'incirca tra gli anni '60 e '70, la pantomima venne abbandonata. Nonostante una sostanziale coerenza e uniformità, tuttavia, delle ambiguità sussistono, come abbiamo visto. Una di queste, forse la più rilevante, riguarda, curiosamente, proprio il protagonista della pantomima. Se in quasi tutte le fonti la maschera del cervo è una, A-85 parla di due (o più) maschere zoomorfe (in A-85 si legge in realtà anche di più pastori). A-85 è una fonte molto rilevante, sebbene spesso poco chiara – essa risulta da interviste effettuate da giovani locali del tutto inesperti di tecniche per la raccolta di fonti orali. Difficile interpretare questa oscillazione, tanto più che due fonti tratte da testimonianze di individui che avevano personalmente performato la pantomima (M4-94 e M5-94) parlano di una sola maschera zoomorfa. È probabile che per alcuni anni, e per ragioni ormai inconoscibili, un'altra maschera zoomorfa affiancasse la prima, e che questo evento abbia influito maggiormente sull'immaginazione, quindi sulla memoria, di uno degli informatori di A-85, che ha riportato la sua testimonianza di conseguenza. Va detto che questo raddoppiamento, quando (e se) è avvenuto, non sembra aver cambiato né la struttura, né la sequenza delle azioni, né il senso del rito.

Prima di procedere nell'analisi, è necessario, ai fini di una corretta contestualizzazione, ricondurre i fatti folklorici castelnovesi appena descritti a una dimensione spazio-culturale più ampia. *In primis*, va detto che nel più volte menzionato paese di Scapoli, distante solo 3 kilometri da Castelnuovo, esisteva una pantomima con maschera zoomorfa molto simile, tanto che per alcuni informatori (e anche per alcuni studiosi) ci sarebbe una forte relazione tra le due mascherate o addirittura un rapporto di filiazione.

Proprio come a Castelnuovo, a Scapoli la maschera dell'"animale feroce" (così era chiamata) coesisteva con le tipiche "carnevalate" popolari e con la scena del processo e dell'esecuzione di Carnevale; inoltre, anche a Scapoli è testimoniata una questua carnevalesca, che era anzi più lunga e più articolata di quella castelnovese. A differenza di Castelnuovo, la maschera di Scapoli non è stata recuperata in modo duraturo, sebbene un tentativo di ridarle vita e funzione sia stato fatto, negli anni '90 (tale tentativo ha lasciato una traccia grazie alla pubblicazione di un VHS, a cura di una locale associazione culturale, dedicato proprio a questa maschera[12]).

Pantomime con mascheramenti zoomorfi erano in realtà diffuse in tutto il territorio dell'attuale regione Molise. Sei sono quelle documentate: la mascherata dell'uomo-cervo di Castelnuovo al Volturno, quella dell'"animale feroce" di Scapoli, l'"Orso" di Forlì del Sannio, il "Re Caprone" di Cerro al Volturno, "Ru Brutt" di Macchiagodena e il "Diavolo" di Tufara. Le sole due che esistono tutt'oggi sono quella di Castelnuovo e quella di Tufara; la prima è stata "recuperata", la seconda non ha mai conosciuto interruzione[13]. Quella di Tufara è l'unica maschera carnevalesca molisana che abbia conservato una complessità rituale e simbolica tale da essere comparabile all'uomo-cervo di Castelnuovo. Tanto la ma-

[12] Cfr. Associazione Culturale "Circolo della Zampogna" 1999. La maschera di Scapoli e la relativa pantomima sono citate per la prima volta nella stessa prima fonte sul carnevale di Castelnuovo (V-65). Essa è stata brevemente presentata e discussa dallo scrivente in diverse sedi (Testa 2009b, 2012e e 2014c), ed è mia volontà tornare su di essa prossimamente e più approfonditamente, in altra sede editoriale.

[13] Sulle maschere zoomorfe molisane, un primo scritto utile è l'articolo "Le maschere zoomorfe in Molise" di M. Gioielli (Gioielli 2002), articolo in cui sono citate le più importanti maschere del genere conosciute in regione e in cui è presente anche una breve introduzione (non scevra da qualche forzatura interpretativa) alle teorie etnologiche e storico-religiose sul mascheramento zoomorfo. La notizia sulla maschera di Macchiagodena si trova invece in Caccia 2007: 42 (questa maschera è stata più volte oggetto di discussione tra lo scrivente e la stessa Antonietta Caccia). Per la maschera di Scapoli cfr. la nota precedente; per Tufara, Cirese 1955b, De Simoni 2009: 71-78, Padiglione 1979, Sobrero 1982, e Testa 2012e.

scherata di Castelnuovo che quella di Tufara hanno intrecciato la loro vicenda storica e le loro performances con le mascherate del processo e della messa a morte di Carnevale, sebbene a Tufara questo processo abbia portato a una vera e propria crasi tra i due episodi (e infatti a Tufara i due eventi hanno luogo entrambi a Martedì grasso, e sono di fatto indivisibili). Sebbene le analogie formali tra le due pantomime siano molte e molto significative (a partire dall'aspetto esteriore delle maschere e dal loro comportamento), a Tufara era ed è un intero corteggio di personaggi, in alcuni casi comparabili al "Pulcinella" castelnovese, ad aver il compito di trattenere le sfrenatezze del Diavolo, e, insieme, di accompagnarlo nella questua. Inoltre, a differenza della maschera animalesca di Castelnuovo, quella di Tufara andò precocemente incontro a un processo di "cristianizzazione", tanto da divenire un vero e proprio "diavolo", epiteto che, come vedremo, non è stato risparmiato neanche alla maschera di Castelnuovo, che però ha conservato negli anni la sua valenza animalesca a dispetto di quella diabolica[14]. Torneremo a breve su problematiche comparative concernenti le maschere zoomorfe, anche su scala europea.

A differenza della più rara pantomima animalesca, il processo, la messa a morte e la lamentazione di Carnevale sono elementi molto presenti a livello regionale, oltre che, come si è già visto, ai livelli italiano ed europeo[15]. Stesso dicasi per il rogo del fantoc-

[14] Le due caratterizzazioni, però, tendono in alcuni casi a coincidere, specie nelle mascherate carnevalesche, e ciò fin dal medioevo: cfr. Barillari 1997, Di Nola 2006: 315-336, Russell 1987 e Testa 2013a: 65-85.

[15] Per i casi italiani ed europei, rimando alla sezione sul processo a Carnevale nel paragrafo 2 del capitolo III (qui però non posso non citare nuovamente il ricchissimo dossier francese in van Gennep 1947: 933-988; la casistica folklorica descritta e interpretata da van Gennep è tanto simile a quella italiana e castelnovese in particolare da esser spesso non solo comparativamente giustapponibile ma del tutto sovrapponibile). Per i casi molisani, la letteratura è vastissima, visto che notizie, discussioni o veri e propri studi esistono al riguardo della maggioranza degli oltre 150 centri abitati della regione Molise. Per degli accenni generali, con utili indicazioni bibliografiche, cfr. Baccari 1930, Colabella 1996, De Simoni 2009, Gioielli 1993. Si vedano inoltre le rassegne

cio. In tutti i casi testimoniati in Molise, le mascherate relative al fantoccio o alla maschera di Carnevale avevano luogo il Martedì grasso, anche perché esse erano fortemente legate, sia simbolicamente che pragmaticamente, al consumo di carne e di carne di maiale in particolare, che bisognava "levare" proprio a partire dalla mattina successiva. Era il momento assoluto, poiché liminare, della festa e quello precipuo delle inversioni[16].

Legata ai non-ordinari scambio e consumo festivi di cibo e carne era anche la pratica della questua, ben attestata sia a Castelnuovo che altrove[17]. Essa era una pratica particolarmente importante a Scapoli, sia durante la mascherata zoomorfa che come generica formula pseudo-rituale carnevalesca del tutto simile ai corrispettivi italiani ed europei[18].

2. Aspetti generali

A partire da questo paragrafo ci concentreremo quasi esclusivamente sulla pantomima zoomorfa, e ciò per due ragioni: 1)

bibliografiche in Caccia 1996, Cirese 1955a, Di Iorio 2004. Per utili raffronti con i carnevali campani, che specie nella Campania orientale e nel Sannio erano per molti aspetti particolarmente simili a quelli molisani, cfr. il ricco repertorio in De Simone, Rossi 1977.

[16] Si è già molto discusso, nell'introduzione, sulle implicazioni della caratterizzazione di "liminarità" insita in tutte le occorrenze festive. Ciò è vero tanto più nelle manifestazioni culturali popolari, caratterizzate da forte conservativà e viscosità formale. Al riguardo, già van Gennep rimarcava "l'importance accordeé par le peuple à la veille ou vigile" (van Gennep 1947: 843). E il Martedì grasso era una vigilia a tutti gli effetti. Riflessioni antropologiche sull'importante valore sociale delle "vigilie" come momenti liminari tipicamente festivi sono in Testa 2011a.

[17] Per S-10 la questua era itinerante e si protraeva dalla fine della pantomima animalesca alla fine del carnevale (cioè da domenica sera a martedì sera). Sulla "tradizionale" questua molisana molto interessanti, soprattutto poiché molto datate, sono le notizie in Baccari 1930: 17-20.

[18] La questua scapolese denota anche caratteristiche estremamente simili a forme di "mumming" o "guising" anglosassone (per la stessa, cfr. Testa 2014c e, soprattutto, Caccia 2007).

essa costituisce la vera peculiarità del carnevale castelnovese; 2) la rappresentazione del processo, della messa a morte e della lamentazione di Carnevale è ampiamente comparabile a quella di altri carnevali popolari italiani ed europei, e non solo se ne è già discusso nel capitolo III, ma la letteratura italiana su episodi del tutto simili è decisamente abbondante.

In un ampio studio comparativo, a cui ho già fatto riferimento[19], sui mascheramenti zoomorfi europei dall'alto medioevo al folklore contemporaneo, sono arrivato alla conclusione che molti meccanismi rituali, simbolici, strutturali e funzionali ricorrano in tutte le mascherate zoomorfe europee e senza alcun dubbio in quelle italiane, specie di area montana. Pertanto, quanto argomenterò di seguito, anche se mi riferirò al solo caso di Castelnuovo, è comunque basato sulle conclusioni di un'indagine comparativa molto ampia e che qui non potrebbe esser riproposta, sebbene numerose porzioni di quel testo verranno integrate in alcune parti di questo capitolo.

La prima cosa che si può affermare senza timore di smentita è che la pantomima (o il rito) castelnovese era connotato da indubbi tratti di "arcaicità"[20]. Questa componente è prima di tutto di natura rappresentazionale. Molti informatori anziani usavano riferirsi alla mascherata del cervo come a qualcosa di antico, misterioso e ancestrale[21]. Questa "arcaicità" è concepibile come

[19] Si tratta di Testa 2013a.

[20] Il primo a sottolineare l'arcaicità delle pantomime zoomorfe europee, e la loro evidente comparabilità, è stato van Gennep: "on doit bien reconnaître qu'il [il carnevale caratterizzato da pantomime zoomorfe] est constitué par des éléments très primitifs […]. Chacun d'eux se rencontre dans le folklore international: la chasse rituelle, exécutée par des chasseurs sélectionnés, d'un animal sauvage, et [qui] tour à tour meurt, puis, grâce à certains rites et à certaines incantations, ressuscite annuellement" (van Gennep 1947: 910). È sorprendente notare come, in poche parole e senza che ne conoscesse l'esistenza, van Gennep riassuma la struttura performativa rituale della mascherata di Castelnuovo.

[21] Va notato che molti di questi informatori erano, sia per ragioni anagrafiche che culturali, del tutto estranei alle forme di primitivismo e romanticismo

proprietà di natura generica, per così dire: la struttura, i simboli, gli atti che caratterizzano la pantomima sono formalmente comparabili a pratiche diffuse in età antica o anche in epoche storicamente successive, ma in contesti contraddistinti da enormi dislivelli culturali – e, si potrebbe aggiungere, a riti e pratiche di società non-occidentali di interesse etnologico. In quella struttura, in quei simboli e atti si amalgamano significati complessi e socialmente rilevanti, ma in formulazioni rituali relativamente poco sofisticate e costruite su elementi simbolici che interessano i livelli più materiali e basilari dell'esistenza (il contesto ambientale, le risorse e i beni di consumo primari, etc.). Non è un caso, di conseguenza, che la valenza forse più ovvia nel rito castelnovese sia quella venatoria, sulla quale è doveroso soffermarsi.

Si ricorderà che, nel capitolo dedicato alla storia di Castelnuovo (capitolo II), è stata presentata una componente di lunghissima durata che caratterizza il contesto ambientale e umano dell'ambiente in cui Castelnuovo è sorto è si è sviluppato: quella della caccia. È del tutto verosimile che questa preminenza sul piano materiale della caccia abbia influenzato anche la formulazione simbolica della pantomima animalesca. E del resto la presenza stessa della maschera animalesca è molto indicativa: in economie pre-industriali basate soprattutto su forme agro-pastorali di produzione, il rapporto con il mondo animale era quotidiano e intimo – familiare, verrebbe da dire, a considerare le descrizioni, che ho riportato nel paragrafo 3 del capitolo II, della situazione di promiscuità assoluta in cui vivevano uomini e bestie nelle zone rurali e povere del Molise. Gli animali diventavano di conseguenza protagonisti non solo dell'ordinarietà lavorativa e produttiva, ma anche di formulazioni simboliche come i riti e i racconti. Questa è una cifra macro-storica legata alle categorie delle culture pre-industriali di cacciatori e a quelle di carattere pastorale o

arcaizzante tipiche sia delle poetiche sociali del revivalismo folkorico che della stessa temperie di studi sul folklore pre-scientifica. Di queste rappresentazioni e poetiche sociali primitivistiche e romantiche si discuterà ampiamente nella parte etnografica di quest'opera.

agro-pastorale, e andrebbe quindi contestualizzata e relativizzata alle sue manifestazioni concrete: storiche, ovviamente, resterebbero le diverse declinazioni culturali di queste modalità di percezione e costruzione di un'alterità fondata sulla sfera animale (sui mammiferi in particolare, nel nostro contesto), cioè gli esseri viventi che sono a un tempo più simili e più "altri" da noi, fonte di cibo, beni e "servizi", ma pure inesauribile "serbatoio simbolico" cui attingere per poetiche e pratiche del tutto umane[22].

[22] Alla fine di alcune notevoli osservazioni sulla necessità di guardare alla cultura materiale di un gruppo umano per comprendere le ragioni di determinate simbologie, Raggio conclude che "in generale, si può dire che gli animali sono essenziali per la sussistenza (con utilizzazioni diverse) *e* [corsivo dell'autore] possono servire anche come metafora delle relazioni sociali o per costruire i racconti dell'uomo" (Raggio, Boarelli, de Clementi 1993: 610; conclusioni molto simili in Massenzio 1997). Dalla metafora al mito e al rito (e quindi alla religione) il passo è breve, e in fin dei conti sfruttare l'espediente simbolico dell'"animalità" come elemento di mediazione culturale per scopi iniziatici, per mettersi in relazione con il mondo dei morti, per esorcizzare le paure o per espiare le colpe collettive – "funzioni", queste, che incontreremo nelle prossime pagine – rappresenta proprio una formula metaforica di uso degli animali e delle loro rappresentazioni. Una lettura in chiave materialistica dell'insorgenza e della diffusione di modelli di rappresentazione del rapporto con il mondo degli animali nei mascheramenti, nei riti, nelle narrazioni letterarie, è operata in Bertolotti 1991: 212. Anche per C. Lévi-Strauss profonde sono le ragioni della simbolizzazione degli animali: "ancor oggi, si direbbe che in noi è rimasta la confusa coscienza della primitiva solidarietà tra tutte le forme di vita. Niente ci sembra tanto importante quanto il fatto di imprimere il sentimento di questa continuità, sin dalla nascita o quasi, nello spirito dei nostri bambini. Li circondiamo di simulacri di animali di gomma o di peluche, e i primi libri che gli mettiamo sotto gli occhi mostrano loro, ben prima che li abbiano mai incontrati, l'orso, l'elefante, il cavallo, l'asino, il gatto, il cane, il gallo, la gallina, il topo, il coniglio… come se fosse necessario imprimere nei nostri piccoli, sin dalla più tenera età, la nostalgia di una unità che riconosceranno ben presto perduta" (Lévi-Strauss 1996e: 24). Aggiungerei che ancora oggi, nelle espressioni idiomatiche, i detti, le fiabe e i proverbi, i riferimenti, specie di natura metaforica, agli animali sono frequentissimi, nonostante la loro sparizione dal nostro universo quotidiano – con la sola eccezione di animali super-domestici da compagnia come gatti, cani, etc. – e il conseguente sbiadimento del loro valore e uso simbolico. Per la maggior parte degli individui occidentali che vivono in ambienti urbanizzati (cioè per la maggior parte della popolazione occidentale) un

Travestirsi da bestia feroce, agire grottescamente e violentemente, esser ricoperto da maleodoranti velli di capra erano azioni che permettevano la messa in relazione – mediata dal controllo rituale del tempo e degli spazi all'interno del quadro della festa di carnevale – con il mondo degli animali, il mondo con cui i pastori e i contadini erano in perenne contatto e che in buona misura permetteva la loro stessa sopravvivenza.

Ma come spiegare la ragione di questa declinazione culturale così arcaica e la presenza (e la resistenza) di elementi simbolici non unici, ma comunque non molto diffusi in altri contesti pre-industriali? In effetti, se da un lato alcuni tratti del carnevale castelnovese sono facilmente spiegabili ricorrendo a modelli diffusionistici (il processo a Carnevale e la questua, a esempio), altri sono refrattari a questo tipo di spiegazione.

Una prima risposta ci viene offerta proprio dal contesto ambientale, la cui considerazione è condizione prima per comprendere l'insorgenza di ogni manifestazione culturale: l'arcaicità della pantomima di Castelnuovo può esser spiegata in parte a partire dal relativo isolamento culturale del borgo nel passato. Uno dei padri dello studio scientifico dei fatti folklorici ha scritto che "la montagne, on l'a dit bien souvent, est un merveilleux conservatoire de traditions"[23], e ciò principalmente perché, come ha scritto un altro autorevole studioso di fatti folklorici, "forests and mountains are effective barriers to the spread of new customs and beliefs"[24]. Una volta poste sull'asse della lunga durata, la con-

vitello non è niente più che un prodotto da ristorante, e un lupo l'oggetto di un documentario, nella migliore delle ipotesi. Per millenni, invece, questi animali hanno condiviso spazi e tempi ordinari, quotidiani, con l'uomo. La profondità e lunghissima durata simbolica cui queste rappresentazioni sono legate (si pensi alle rappresentazioni preistoriche rupestri, che hanno quasi sempre come oggetti animali o uomini-animali) ne ha permesso la tenace resistenza negli immaginari e nell'immaginazione, a dispetto dei radicali cambiamenti nella cultura materiale, nel sistema di valori e quindi nei meccanismi di simbolizzazione incorsi negli ultimi decenni o al più negli ultimi due secoli, in Europa.

[23] Hertz 1970: 164.

[24] Burke 1978: 31 (cfr. anche p. 51).

servatività delle manifestazioni della cultura popolare e la ristrettezza delle opzioni rappresentazionali su cui esercitare operazioni di simbolizzazione, entrambi tratti che caratterizzavano la società castelnovese prima degli stravolgimenti apportati dalla lenta, ma inesorabile, modernizzazione, assumono un valore particolare, costituendo una buona cifra eziologica con cui spiegare l'"aria" (e l'effettiva natura) arcaica della pantomima della maschera del cervo[25]. Come vedremo dettagliatamente più avanti, in questa pantomima venivano mobilitati quegli elementi formali, materiali o del tutto concettuali – le pelli di capra, il cibo vegetale o derivato dagli animali, il furto di alimenti, la caccia, la colpa, il castigo – che erano radicati nell'universo simbolico – e quindi nell'immaginazione – della comunità castelnovese pre-moderna.

Pertanto, non stupisce che fattori come a) una situazione di isolamento culturale dovuto alla natura stessa del territorio, montuoso e impervio, in cui sorge il borgo, b) la limitatezza delle opzioni simboliche della popolazione, c) il legame con usi premoderni di procacciamento di risorse come la caccia siano già stati problematizzati proprio nello studio di casi simili a quello castelnovese: M. Bertolotti ha giustamente notato che

> "le forme più complesse ed elaborate di rappresentazioni con l'orso si incontrano nelle regioni montuose dell'Europa. […] Si deve tener conto non soltanto del fatto generale che le regioni montuose sono di solito più conservative a causa del loro relativo isolamento, ma probabilmente anche del fatto specifico che in tali zone la presenza di veri orsi e la consuetudine di dar loro la caccia perdurarono sino a tempi abbastanza recenti"[26].

[25] "L'homme est prisonnier, des siècles durant, de climats, de végétations, de populations animales, de cultures, d'un équilibre lentement construit, dont il ne peut s'écarter sans risquer de remettre tout en cause. Voyez la place de la transhumance dans la vie montagnarde" (Braudel 1969b: 51).

[26] Bertolotti 1991: 174. Già A. van Gennep precisava che in Francia "le déguisement en ours ne se rencontre guère que dans les Pyrénées" (van Gennep 1947: 908). Bertolotti e van Gennep si riferiscono a mascherate zoomorfe del tutto comparabili a quella di Castelnuovo.

Non stupisce, di conseguenza, neanche che quattro delle cinque pantomime zoomorfe molisane attestate e precedentemente menzionate siano attestate in villaggi di montagna, con la sola, parziale eccezione della mascherata del diavolo di Tufara, paese che sorge in collina ma che si trova a ridosso del massiccio montuoso del Matese.

Un'altra proprietà del tutto macroscopica tanto nella mascherata zoomorfa che in quella del Martedì grasso è la trasgressione delle norme, di cui si è ampiamente discusso nel paragrafo 3 del capitolo III, proprietà tanto rappresentazionale che comportamentale, in parte generalmente festiva (come tutte le forme di straordinarietà e "messa tra parentesi" rituale) ma tipicamente carnevalesca.

Nelle fonti, questa proprietà è in alcuni casi apertamente evocata, mentre in altri essa risulta del tutto percepibile solo al seguito dell'interpretazione antropologica. In una delle fonti più rilevanti, A-85, si legge che, durante la domenica di carnevale, a Castelnuovo "si dimenticava tutto, tutto era permesso". Fa eco D1-98: "quel giorno tutto era concesso, nessuno ci puniva". Per M2-94 il carnevale "era l'unica festa di divertimento per il paese nell'arco dell'anno", considerazione che non solo mette in luce la straordinarietà dell'evento, ma anche il carattere trasgressivo: divertirsi, in una società caratterizzata da grandi difficoltà materiali e da condizioni di vita estremamente precarie – specie durante il periodo del severo inverno appenninico – doveva rappresentare un atto di pura sovversione esistenziale. Se ne riparlerà.

Questo periodo di licenza e di trasgressione durava in realtà fino al Martedì grasso, che rappresentava il climax festivo: "si faceva festa, si mangiava e così via; la gente si mascherava, e faceva Carnevale. Era un'intera giornata di festa" (T1-09). Il ciclo carnevalesco era di fatto circoscritto ai tre giorni tra domenica e martedì, in accordo con la maggior parte delle testimonianze europee: "la durée folklorique est réduite aux trois jours Gras; […] généralement la période de licence se termine dans la nuit du mardi au mercredi"[27].

[27] Van Gennep 1947: 870.

Il comportamento trasgressivo per eccellenza, però, non era quello di chi faceva le carnevalate, ma del protagonista indiscusso del carnevale castelnovese: la maschera del cervo.

Le azioni da essa performate erano improntate a grande sfrenatezza, eccessività, letterale "bestialità"[28]. Era del resto il suo stesso aspetto a essere del tutto iperbolico, inumano e quindi trasgressivo[29].

La maschera dell'uomo-animale beveva a dismisura e cominciava la sua folle corsa per le vie del paese, frastornando con i suoi campanacci e sovvertendo con le sue mosse la morigeratezza e i modi del "buon cristiano" (per definizione, chi si maschera è un cattivo cristiano, da sempre[30]). Come le altre maschere zoomorfe attestate nel folklore italiano ed europeo, l'uomo-cervo di Castelnuovo accentuava quanto di anomalo, spaventoso e contrario alla norma pur nella festa della trasgressione per eccellenza: la maschera zoomorfa mimava comportamenti sregolati, selvaggi, eccessivi, in un corpo ibrido e aberrante. L'inversione carnevalesca dei valori e delle norme era dunque efficacemente esemplificata dalla "trasgressione" del corpo e delle azioni dell'attante durante il mascheramento bestiale. Questi erano del resto gli attributi e gli atti ritualmente prescritti e reiterati, e che venivano dunque performati dalla maschera.

I sentimenti ispirati dall'epifania della maschera, dal suo aspetto e dalle sue azioni non erano meno straordinari. Più che sentimenti di divertimento e spensieratezza, tipici della "tipica"

[28] "Il y en a qui revêtent des peaux de chèvres, de boucs. Toutes les portes sont ouvertes au Délire. On frappe et l'on entre en dansant, en hurlant, en contrefaisant la voix. On se permet bien des choses" (van Gennep 1947: 881; cfr. anche p. 914 e *passim*).

[29] O per meglio dire "subumano", visto che la maschera castelnovese si poneva sull'asse della *regressione* a uno stato pre-umano poiché selvatico.

[30] Questo aspetto è stato indagato approfonditamente. Per la lunga rassegna di condanne canoniche alle maschere e all'uso delle maschere, e per altre manifestazioni indicative dell'atteggiamento della Chiesa a questo riguardo, dal V secolo ai nostri giorni, cfr. Fabre 1992: 27 e *passim*, Fraikin 2003, Schmitt 1988c e Testa 2013a: 74-85.

festa del carnevale popolare comunemente intesa, l'apparizione e la performance della maschera del cervo determinavano un'"aria" numinosa, che ispirava sensi di rispettoso timore e, in alcuni casi, e specie per alcune classi di individui (i bambini, i fanciulli e soprattutto le fanciulle, ma anche le donne adulte), vero e proprio sgomento (esplicite affermazioni al riguardo sono in M1-94, D1-98 e T2-09)[31]. In effetti, la maschera dell'animale avvicinava, infastidiva, rincorreva, in breve interagiva soprattutto con le persone connotate da liminarità sociale, cioè da uno statuto sociale "incompleto", come erano considerati i bambini e le ragazze da marito nella gran parte delle società pre-industriali europee. Dalle fonti trapela in effetti che queste due classi di individui erano anche le sole a subire "passivamente", anche in termini emotivi, il rito, mentre il resto della comunità partecipava più attivamente, in particolare accusando o schernendo il "cervo" (oltreché, ovviamente, tramite le maschere del pastore e del cacciatore)[32].

In realtà, quella della "caccia alle fanciulle" è una performance peculiare delle pantomime con maschere bestiali che ricorre in numerosissimi altri carnevali, a livello europeo, nazionale e regionale[33]. Essa costituiva una ulteriore esternazione di azioni che si

[31] Ancora oggi, a Castelnuovo e a Scapoli, per ammansire i bambini indisciplinati vengono utilizzate espressioni come "mo te faccie piglia' da glie cierve" ("ora ti faccio portar via dal cervo").

[32] A Scapoli la maschera zoomorfa operava diversamente, nei tre giorni tra domenica e martedì: leggiamo in una testimonianza di un anziano informatore che "["l'animale feroce"] il primo giorno [l'ultima domenica di carnevale] andava acchiappando i maschi giovani, il secondo giorno le femmine, il terzo giorno gli anziani e gli sposati" (Testa 2014c). La maggior parte delle fonti scapolesi, però, insiste soprattutto sulla predilezione della maschera per le giovinette, che erano vittime di reiterati scherzi e piccoli abusi a sfondo sessuale, del tutto inconcepibili in altri periodi dell'anno.

[33] Sulla diffusione di questa pratica nei carnevali tradizionali europei, cfr. Burke 1978: 187, Fabre 1992: 46-47; sulla sua presenza nei carnevali con maschere zoomorfe, in particolare ursine, cfr. Para 2001: 209-212, Praneuf: 57-63 e van Gennep 1947: 908-916 (d'altronde nel folklore pirenaico si dice che "l'ours aime toujours les jeunes femmes" [Fabre 1993: 12]). Del tutto simile l'atteggiamento nei confronti delle giovanette in età da marito nei carnevali alpini con

situavano al di là del *modus faciendi* "normale" tra uomo e donna. Comportandosi "bestialmente" con le ragazze non maritate, l'uomo mascherato aggiungeva un coefficiente alla ferinità che durante la pantomima caratterizzava i suoi comportamenti già eccessivi e terrorizzanti. Operava, di fatto, una ulteriore trasgressione, questa volta nei confronti della sfera sessuale, una trasgressione che, però, come abbiamo visto nel paragrafo 2 del capitolo III, va ricondotta a un più generale cambiamento di atteggiamento nei confronti della sfera sessuale caratteristico del carnevale popolare.

maschere che, seppur non propriamente zoomorfe, pure erano caratterizzate da attributi particolarmente mostruosi e grotteschi, come le *màscar* di cui parla Francesca Cappelletto o le *maskîre* di Deborah Puccio (Cappelletto 1995: 97-100, 122-123 e 157, Puccio 2002: 26 e 164). Tanto queste ultime autrici che D. Fabre riconducono queste pratiche a formule semi-rituali di "corteggiamento" strutturate a partire da relazioni di parentela, vicinato e altri legami sociali, oppure a residui iniziatici. Quest'ultima spiegazione si ritrova, *mutatis mutandis*, anche in V. Propp, per cui il motivo fiabesco della reclusione o della messa in pericolo della fanciulla sarebbe un residuo di ritualità legata ad arcaiche pratiche iniziatiche o matrimoniali che egli mette in relazione con riti descritti nella letteratura etnografica su popoli non europei (Propp 1985: 64-72). Più complessa è la spiegazione che tenta M. Bertolotti a partire dal romanzo medievale francese *Valentin et Orson* (XIII secolo), racconto impregnato di elementi folklorici che narra le avventure di due fratelli, di cui uno rappresenta un "tipico" uomo selvatico, di quelli che infestavano l'immaginario medievale (Bertolotti 1991: 180-184; per la figura dell'uomo selvatico nel medioevo e nel folklore, figura per molti aspetti del tutto comparabile alle – e per alcuni alle origini delle o dipendente dalle – maschere zoomorfe, cfr. Bernheimer 1952, Grimaldi 2003a, Kinser 1999, Le Goff, Vidal-Naquet 1973, Premoli 1986, Testa 2013a). In realtà, tale motivo folklorico (specie fiabesco), che per brevità e con una certa approssimazione si può definire de "la bella e la bestia", è diffusissimo in tutta Europa: i regesti di fiabe tedesche, scandinave, slave, francesi, pullulano di racconti aventi per protagonista il lupo e la fanciulla, l'orso e la fanciulla, l'orco e la fanciulla, l'uomo selvaggio e la fanciulla, il drago e la fanciulla, il diavolo e la fanciulla, etc. Non è il caso di addentrarsi in tema che ci porterebbe del tutto fuori strada, e molto lontano. Qui basti constatare l'esistenza di queste interessanti "arie di famiglia". Bertolotti sostiene un'associazione diretta tra la pratica e rappresentazione folklorica europea della "caccia alle ragazze" legata alle mascherate zoomorfe e consimili motivi "subartici" (Bertolotti 1991: 183), mentre interessanti divagazioni letterarie ed etologiche su questo motivo si trovano in Corvino 2010.

Le azioni e le rappresentazioni del Martedì grasso erano invece diverse: si trattava di una festa gaia e connotata dalla straordinarietà nel senso dell'allegrezza, nonostante la nota melanconica (in realtà solo fintamente mesta, perché sempre declinata comicamente), della morte di carnevale.

Straordinaria e trasgressiva era anche la relazione con la sfera del lavoro. Nella maggior parte delle fonti leggiamo che i giorni di carnevale erano considerati "festa", ciò che sottintende il fatto che non si lavorasse. Solo in M1-94 leggiamo che, come qualsiasi altra domenica, "la mattina si pascolava ancora, ma poi si andava tutti a messa"[34], mentre, al contrario, M3-94 riporta un particolare molto interessante: "alcuni, per avere la partecipazione di tutti in piazza, si recavano nei campi e toglievano le zappe dalle braccia dei contadini, costringendoli così a smettere di lavorare per tornare nel paese", ciò che farebbe pensare alla pratica, molto diffusa a livello europeo, di vere e proprie "bande", solitamente composte da giovani, preposte a far rispettare, anche in modo coercitivo (scherzosamente o forse anche violentemente) l'interdizione dal lavoro carnevalesca. Anche a Scapoli, "a carnevale si faceva festa, non si faticava e si mangiavano i ravioli"[35], cose davvero del tutto straordinarie.

È facile presumere che anche la sfera alimentare fosse coinvolta dalle pratiche carnevalesche castelnovesi. Quasi ogni fonte fa riferimento ad aspetti rituali o ad altre rappresentazioni relative al cibo, che era presente tanto durante (e dopo) la pantomima domenicale che durante l'intera giornata del Martedì grasso. Per quanto riguarda la pantomima, determinate vivande erano fun-

[34] C'è da dire però che nella testimonianza di un'informatrice ormai centenaria di Scapoli, l'attività ordinaria del pascolo era significativamente accorciata in occasione del carnevale: "noi che andavamo a pascolare le pecore, dicevamo «facemme subbete, facemme abbotta' re pecura ca ce ne jemme a fa' carnevale!» [facciamo subito, facciamo saziare le pecore, ché andiamo a far carnevale!]" (Testa 2014c).

[35] Caccia 2007: 36. L'informatrice si riferisce ai "ravioli alla scapolese", piatto tipico di Scapoli.

zionali tanto come elementi rituali (e di questa componente si discuterà in seguito) quanto come oggetti di scambio e interazione sociale durante la successiva questua. In relazione al Martedì grasso, invece, il cibo, la carne e in particolare il maiale erano alla base della maggior parte delle "carnevalate", e in particolare dei momenti del processo e messa a morte di Carnevale e della questua. Durante il processo a Carnevale veniva inscenata anche una sorta di vivisezione, o piuttosto uno squartamento, con cui si recuperava la carne di maiale che Carnevale ("*carnem levare*") aveva indebitamente "levato" alla comunità, e di cui la comunità si deliziava abbondantemente, prima che l'imminente quaresima togliesse di mezzo veramente, e molto più a lungo, il prezioso alimento carneo[36]. La questua, proprio come a Scapoli, sembra avesse piuttosto uno scopo redistributivo, come sembra potersi evincere da A-85, G1-87, S-10[37].

Chiudiamo questo paragrafo sugli aspetti generali (e più macroscopici) con una disamina di un particolarissimo elemento della pantomima zoomorfa: il soffio ri-vivificante (A-85, Gi-87, S-10, T1-09 e T2-09) che veniva somministrato al "cervo" abbattuto, e che permetteva a questi di abbandonare autonomamente il paese e di tornare, metaforicamente, alla sua montagna[38]. Non è chiaro se a intraprendere l'azione rituale fosse il pastore o il

[36] Accenni e riflessioni generali sulle tradizioni molisane legate all'uso della carne di maiale, della questua e del processo a carnevale a causa della sua golosità si trovano in Testa 2012e, Gioielli 1995: 45-47 e in Baccari 1930: 17-20. Il testo di Baccari è molto interessante specie poiché è il frutto di osservazioni dirette risalenti a quasi un secolo fa.

[37] A Scapoli il momento della questua era più importante, e coinvolgeva attivamente tanto la maschera zoomorfa e il suo corteggio che altri membri della comunità scapolese: "ci vestivamo ed andavamo per il paese a fare una questua, perché allora, a dire la verità, c'era la miseria" (testimonianza in Testa 2014c; cfr. anche Caccia 2007). Stesso vale per la mascherata "diabolica" di Tufara (Testa 2012e: 61-62 e 66-67).

[38] Questa azione è non solo presente nel carnevale castelnovese patrimonializzato e tutt'oggi messo in scena, ma costituisce anche uno dei momenti più drammatici e apprezzati dal pubblico.

cacciatore. La maggior parte delle testimonianze propende per quest'ultimo. In una fonte (T2-09), l'azione era performata da entrambi, e non è improbabile che l'oscillazione delle menzioni nelle fonti sia dovuta proprio al fatto che, in realtà, l'azione era per l'appunto di competenza di tutte e due le maschere antagoniste dell'uomo-animale.

Si tratta dell'elemento su cui si è soffermata, con particolare solerzia e verve inventiva, la maggior parte degli esegeti della pantomima zoomorfa di Castelnuovo, che per anni si è esercitata in audaci circonvoluzioni interpretative sempre non confortate dal ricorso alla letteratura esistente sull'argomento, spesso del tutto slegate dalla realtà del rito castelnovese, talvolta del tutto prive di raziocinio. Incontreremo una parte di questi esperimenti esegetici nel prossimo capitolo.

Partiamo da altrove: A. van Gennep ci narra di come a Gèdre, un villaggio che sorge sui Pirenei francesi, a carnevale la maschera dell'uomo-orso portasse scompiglio e compisse azioni del tutto simili a quelle che l'uomo-cervo compiva a Castelnuovo. A un certo punto, una caccia veniva inscenata. Possiamo prevederne l'esito: l'uomo-orso cadeva a terra, stecchito da una fucilata (a salva ovviamente). Ciò che segue, però, merita di essere trascritto letteralmente: "pour le faire revivre, le meneur lui corne dans l'oreille"[39]. Il "meneur", colui che portava in giro e a un tempo tratteneva la maschera, proprio come il nostro pastore-Martino, la faceva tornare in vita soffiandogli nell'orecchio. In realtà, si tratta di uno schema rituale estremamente diffuso nelle pantomime zoomorfe europee: casi estremamente simili a quello castelnovese e pirenaico descritto da van Gennep sono riportati, in relazione all'area germanica, già in J. Frazer[40], sono attestati inoltre nel folklore basco e sardo[41], e in quello slavo[42]; discutono

[39] Van Gennep 1947: 916.
[40] Frazer 1992: 208-209.
[41] Frank 2008: 78-80.
[42] Revelard, Kostadinova 2003: *passim*.

diversi episodi simili anche Michel Praneuf[43] e Maurizio Bertolotti[44].

Non ci sono prove della diffusione di questo motivo o schema rituale e simbolico attraverso contatti culturali tra le popolazioni in cui esso è presente. L'unica spiegazione plausibile è quella di una poligenesi in contesti accomunati dall'ambiente (aree di montagna), dalla cultura e dalla posizione sociale dei soggetti che l'inscenavano (cultura popolare, classi subalterne) e dal momento calendariale in cui l'azione aveva luogo (carnevale o, più raramente, altre "feste d'inverno").

Non è questa la sede per cercare le ragioni di questa poligenesi, quali che siano i piani dell'esperienza umana che si vogliano interpellare per spiegarle. Come nel mito e nella fiaba, le somiglianze, spesso francamente sorprendenti, che caratterizzano le manifestazioni del folklore, sono state variamente interpretate da storici, linguisti, antropologi, folkloristi. In particolare, sono i motivi fiabeschi quelli a cui si è più spesso ricorso per spiegare alcune ricorrenze e analogie nei miti e nei riti. E proprio a uno di questi motivi ci si dovrà rivolgere anche in questa ricerca.

Il "soffio vitale" è un *topos* che può esser fatto risalire al racconto biblico della *Genesi*: "allora il Signore Dio plasmò l'uomo con

[43] A Luz, in Bigorra, durante il carnevale, "il y avait un ours déguisé, mené par un homme portant un masque peint et un collier de laine rouge et verte, et soufflant dans une corne de bœuf; ils étaient suivis par des chasseurs, un docteur et un garçon en jupons qui quêtait avec un panier. A plusieurs reprises, on tuait la bête au fusil, on la ressuscitait en lui soufflant dans l'oreille avec la corne, et on le rasait avec du lait de brebis. Il arrivait que l'ours s'empare d'une fille et l'embrasse" (Praneuf 1989: 61).

[44] Bertolotti 1991: 75. Bertolotti cita, a sua volta, altre fonti secondarie su questa particolare azione rituale. Riporto alcune sue descrizioni: "a Escamps, nella valle d'Andorra, per carnevale si rappresentava la caccia all'orso, come in molte altre località pirenaiche; una volta catturato l'orso, che era impersonato da un uomo travestito opportunamente, veniva ucciso […]; poi l'animale tornava in vita. In altri villaggi, la sua rinascita si compiva ad opera di un medico, che, come accadeva nella mascherata sveva prima citata [ibid], gli soffiava in corpo dell'aria con un corno di vacca" (ibid.).

polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente". In greco antico, la parola *pneuma* significava "soffio" ma anche "respiro" e quindi, per metonimia, "vita". Per il filosofo antico Celso, gli stregoni egiziani, all'epoca di Cristo, pretendevano di guarire le malattie con un soffio[45]. Tornando al folklore, va notato che nel *Motif-Index of Folk Literature* di S. Thompson, nella classe dei racconti in cui sono presenti dei morti ("The dead": E00-E799), è presente una sottoclasse dedicata al risuscitamento (E00-E199), all'interno della quale sono compresi vari motivi fiabeschi (risuscitamento tramite bacio, solletico, comando verbale e moltissime altre azioni, fino allo smembramento!), tra cui quello del risuscitamento tramite soffio (E11.1) e l'omologo motivo del risuscitamento "by breathing on corpse" (E66)[46]. Questi raffronti ci permettono di confermare l'idea che questo motivo sia da molto tempo trasversalmente diffuso nel folklore europeo (e non solo), ma nulla ci dicono sulla ragione per cui lo ritroviamo all'interno della pantomima castelnovese. Ipotesi verosimili sulla sua funzione, invece, possono esser proposte. Esse possono esser ricondotte a tre tipologie principali, che oltretutto non necessariamente si escludono a vicenda.

La prima è che tale atto così evidentemente simbolico servisse a sancire ritualmente diversi passaggi di stato della maschera protagonista della pantomima: da morta a viva, da ferina a mansueta, da immobile (e quindi costretta a restare sul luogo in cui era caduta) a mobile (e quindi messa nelle condizioni di poter andare via e concludere il rito). In questo senso, il soffio rivivificante costituirebbe un elemento rilevante nell'economia di un rito concepibile come rito di passaggio da una condizione che per ora possiamo definire "selvatica" a una "addomesticata". Torneremo su questa ipotesi nei prossimi paragrafi.

La seconda è legata alla natura ciclica del rito, e alla necessità che esso venisse ripetuto ogni anno. Il soffio sarebbe dunque stato

[45] Graf 2005: 105.
[46] Cfr. Thompson 1955-1958 e 1977: 491.

un espediente rituale legato alla necessità che la maschera non venisse "uccisa" del tutto, ma che fosse rivivificata per rendere più "verosimile" il suo ritorno, l'anno seguente.

La terza ipotesi, in parte correlata alla seconda, ma in realtà autonoma, fa del gesto del soffio una sorta di relitto cultuale legato a un regime economico – e a un immaginario religioso – "preistorico", cioè pre-cerealicolo e pre-pastorale poiché del tutto venatorio. In accordo a essa, il soffio vitale del cacciatore avrebbe rappresentato una sorta di gesto "riparatore" nei confronti di ciò che veniva tolto alla natura (l'animale da caccia, fonte di cibo e beni), affinché la comunità non ne fosse del tutto privata dalla natura stessa, crucciata per l'atto di violenza verso l'animale, o da una sua epifania sovrumana[47]. Si tratta, come chi è aduso alla letteratura storico-religiosa ha già inteso, di una ipotesi basata su una vecchia teoria, quella del "Signore degli animali". Scrive A. Brelich:

> "Il termine indica un tipo di figura […] di cui è stata riconosciuta l'appartenenza alle più antiche civiltà dei cacciatori; esso è ben caratterizzato per certi suoi tratti, tra cui la sovranità sugli animali e particolarmente su quelli che si cacciano. Il Signore degli animali è colui che manda o concede la selvaggina al cacciatore, ma può anche trattenerla o nasconderla; può far fallire l'impresa del cacciatore; e la fa fallire soprattutto se questi non rispetta le norme tribali riguardanti la caccia […]. Si crede, in generale, che il Signore degli animali viva insieme con gli animali della foresta e ne porti anche le sembianze (teriomorfismo)"[48].

[47] Si noti che anche le pratiche pseudo-rituali, strettamente interconnesse, della messa a morte e della lamentazione funebre di Carnevale, nella loro apparente contraddittorietà, potrebbero essere ricondotte alla logica che sottende questa funzione rituale: carnevale deve esser messo a morte poiché egli porta, o conserva, o ha rubato (o più semplicemente rappresenta) la carne e la necessità di consumarne, ma la sua morte potrebbe significare la "levata" definitiva della carne, ragion per cui è necessario piangerlo e blandirlo da morto, affinché l'anno successivo "torni" assieme a tutto ciò che insieme porta e toglie.

[48] Brelich 1966: 19-20. Al riguardo Marcello Massenzio ha scritto: "un comportamento diffuso – nei tratti basilari – nella maggioranza delle civiltà

La spiegazione del gesto del soffio vitale diventerebbe dunque, a suo modo, un'interpretazione generale del rito in sé: esso sarebbe una "sopravvivenza" di un rito di caccia in cui un essere classificabile nella tipologia storico-religiosa del "Signore degli animali" veniva ritualmente mimato, abbattuto e resuscitato affinché propiziasse la caccia o quantomeno non ne impedisse il buon andamento.

Ritroveremo le prime due ipotesi più avanti. La terza, invece, si presta già da ora a numerose obiezioni. *In primis*, il particolare del soffio non è ricordato in tutte le fonti, dunque non sappiamo se esso abbia sempre costituito una porzione importante del rito. La constatazione che a un certo punto esso sia stato mimato e che pertanto fosse ritualmente significativo non può essere retroattiva e valere per momenti non documentati; se pure la si volesse rendere retroattiva, la sua relativa aleatorietà non permetterebbe di sostenere l'intero impianto interpretativo e una spiegazione generalizzante, come di fatto è quella della "sopravvivenza" di un rito preistorico. Di fatto, non abbiamo nessuna prova della persistenza di un rito di caccia sopravvissuto alle diverse fasi della storia di Castelnuovo, né la stessa profondità storica della pantomima permette di sostenere tale ipotesi: l'età della stessa, a voler dar credito alle affermazioni degli anziani informatori a partire dagli anni '80, non può esser fatta risalire con certezza a prima della metà del XIX secolo. Non solo, le origini di Castelnuovo, se n'è già discusso, sono pienamente storiche, quasi certamente non anteriori all'alto-medioevo, ed è quindi altamente improbabile che la caccia abbia mai rappresentato la forma principale di procacciamento di risorse, circostanza che avrebbe forse potuto giustificare la "sopravvivenza" di un rito di quel genere.

di cacciatori [è] la valutazione della caccia come sacrilegio […]: immagine ricorrente, a tal proposito, è quella dell'appartenenza della preda di caccia ad una figura sovrumana del tipo Signore (o Signora) degli animali, proprietario e garante della realtà animale […]. Spesso i cacciatori tendono a riconciliarsi con la vittima, facendo in modo che questa ignori o perdoni l'uccisione patita" (Massenzio 1997: 82).

Oltre a queste ragioni e messa da parte l'ovvia constatazione di ordine funzionalistico che la figura del "Signore degli animali" – o meglio le concrete figure che hanno dato forma, per induzione, a questa tipologia – avrebbe ragion d'essere solo in società il cui regime di sussistenza si basi, per l'appunto, sulla caccia, non si capirebbe per quale ragione, invece di essere oggetto di cerimonie propiziatorie, offerte primiziali e onori rituali, la maschera zoomorfa epifania del presunto "Signore" finisca per essere accusata, cacciata e infine uccisa.

Insomma, nessun dato storico o comparativo conforta questa ipotesi[49], che va quindi rifiutata[50]. Va notato però che essa, declinata in diversi modi e nonostante la sua palese e relativamente poco problematica insostenibilità, ha goduto fino a oggi di una certa fortuna negli studi sulla pantomima zoomorfa di Castelnuovo al Volturno (se ne ridiscuterà nel prossimo capitolo).

3. Morfologia delle maschere

Come abbiamo visto nella descrizione generale della pantomima, le maschere della stessa sono tre, tutte, per quanto ne sappiamo, mimate da uomini: l'uomo-cervo, Pulcinella – cioè il pastore Martino (d'ora in poi, per brevità, solo Martino) – e il cacciatore[51]. Si tratta di personaggi estremamente stereotipici, come

[49] Sul rapporto tra cultura materiale, "cerimonie dell'orso" in area eurasiatica e comparazione con i dati etnografici di popoli presso cui è diffusa la credenza nel "signore degli animali", cfr. le utili precisazioni di Osvaldo Raggio in Raggio, Boarelli, de Clementi 1993: 595-603.

[50] Le spiegazioni dei fatti culturali basate sul ricorso al paradigma delle "sopravvivenze" sono sempre insufficienti, quando non del tutto fuorvianti. In relazione allo studio dei fatti folklorici, esplicite e acute affermazioni programmatiche su questa insufficienza sono state primamente formulate o ribadite nelle pagine di studiosi di prima grandezza: cfr. Baroja 1989: 15, Cocchiara 1971: 8-9, Lévi-Strauss 1952: 1584, van Gennep 1947: 837-838, 844, 858, 1147 e *passim*.

[51] Non ci sono maschere di sesso femminile, coerentemente a una generale, ma non assoluta, prescrizione pan-europea, che vuole le maschere delle

quelli delle commedie classiche e delle fiabe. D'altronde, Clara Gallini ha giustamente notato che "les rôles sociaux et les actions techniques sur lesquels s'exerce une élaboration symbolique sont, dans une société de type traditionnel, en nombre limité"[52].

La maschera del cacciatore non presenta elementi particolarmente problematici, né le fonti permettono di analizzarne dettagliatamente i tratti. Si tratta della maschera più "realistica": un uomo munito di un fucile caricato a salva. A un dato momento della pantomima, il "cacciatore" fingeva di aprire il fuoco sulla maschera zoomorfa, per poi chinarsi e soffiare nell'orecchio dell'essere "abbattuto" l'alito rivivificante. Come Martino, che sarà presentato dettagliatamente a breve, il cacciatore rappresenta una figura che per evidenti ragioni si trova a stretto contatto con il mondo animale: per vocazione operante *in limine* tra natura e cultura, si potrebbe dire, seppure chiaramente appartenente al secondo polo. Questo è quanto è importante sapere sulla maschera del cacciatore.

La maschera dell'uomo-cervo è invece certamente più complessa, sotto diversi punti di vista. Fin qui essa è stata definita, per comodità e brevità, maschera dell'uomo-cervo, ma questa definizione non è del tutto esatta. Prima di capire per quale ragione, è necessario però fare un lungo passo indietro e sondare la profonda durata storica che caratterizza le forme di questo tipo di mascheramento.

Nel *De interpellatione Job et David*, sant'Ambrogio (ca. 340-397) scrive: "*sed jam satis nobis in exordio tractatus, sicut in principio anni, more vulgi cervus allusit*"[53]. Durante il periodo di Capodanno, era uso del popolo fare il gioco del cervo. Nel sermone *De Kalendis Januariis*, attribuito dalla *Patrologia Latina* a Massimo di Torino (?-ca. 420) si legge che "*nunquid non universa ibi falsa sunt et insana, cum se adeo formati homines, aut in pecudes, aut in*

pantomime zoomorfe e dei processi a Carnevale impersonate principalmente o esclusivamente da uomini.

[52] Gallini, Charuty 1989: 117.

[53] *De interpellatione Job et David* II, 1 (*P.L.* XIV, col. 852).

feras, aut in portenta transformant"[54]. Sempre durante le calende di gennaio, per Massimo di Torino, ci si abbandonava a insani atti, come il trasformarsi in bestie, pecore e altre mostruosità. In un'omelia di Cesario di Arles (470-543) è questione di individui che "fanno il cervo" e che indugiavano nel turpe travestimento da donna[55]. Lo stesso autore, in un sermone che la *Patrologia* e Du Cange attribuiscono erroneamente ad Agostino, esorta che "*si adhuc agnoscatis aliquos illam sordidissimam turpidudinem de hinnula, vel cervula exercere, ita durissime castigate, ut eos poeniteat rem sacrilegam commisisse*"[56]. Per san Teodoro (ca. 602-690), arcivescovo di Canterbury dal 668 al 690, "*si quis in kalendas Januarii in cervulo aut vetula vadit, id est, in ferarum habitus se commutant, et vestiuntur pellibus pecudum, et assumunt capita bestiarum, qui vero taliter in ferinas species se transformant, tres annos poeniteant; quia hoc daemoniacum est*"[57]. Era diabolico, dunque degno di punizione, mascherarsi da animali, durante le calende di gennaio, indossando pelli di pecore e teste di altre bestie[58].

Rimando al più volte citato recente saggio dello scrivente per una interpretazione storica generale delle precedenti occorrenze. Qui basti constatare la grande antichità del mascheramento zoomorfo europeo – che avveniva oltretutto in momenti dell'anno liminari come il capodanno, o comunque durante feste d'inverno – e attirare l'attenzione su un particolare che non è sfuggito neanche ad altri studiosi di folklore: la pelliccia di pecora e/o di capra, che costituisce il leitmotiv di tutti i mascheramenti zoomorfi, che si tratti di maschere caprine, orsine, lupine o quant'altro[59]. D'al-

[54] *P.L.* LVII, col. 257. Stesse parole, scritte all'incirca negli stessi anni, si leggono nel sermone n. 155 di Pietro Crisologo (*P.L.* LII, col. 611).

[55] CXXIX, *P.L.* XXXIX, col. 2002.

[56] XIII, *P.L.* XXXIX, col. 2004.

[57] S. Teodoro, *Liber poenitentialis* XXVII (*De idolatria et sacrilegio*), cfr. B. Thorpe 1840: 34. In questa fonte si menzionano esplicitamente le pelli di pecora, e più avanti si comprenderà l'importanza di questa menzione.

[58] Rassegne, commentate, di tutte le fonti medievali e di molte fonti di epoca moderna sulle maschere zoomorfe sono in Barillari 2002 e Testa 2013a.

[59] Era nel giusto A. van Gennep quando affermava che "la peau de bique

tronde nelle comunità di pastori e allevatori le pelli di pecora o di capra dovevano essere di gran lunga più reperibili (soprattutto più *facilmente* reperibili) che quelle di animali feroci. Per secoli, agli occhi degli uomini di chiesa, un uomo vestito "semplicemente" con pelli di capra o pecora poteva rappresentare tanto un "*cervulus*" che un "*pecus*" che un "*ursus*"; una *fera* insomma (come dicono Massimo di Torino e Isidoro di Siviglia), o peggio, un luperco, una mostruosità pagana mezzo uomo e mezzo animale, poco importa di che specie. Si tornerà più avanti sulla rilevanza della "spia" morfologica – per dirla con Carlo Ginzburg[60] – del vello caprino.

Insomma, poco importava che animale fosse rappresentato, era invece importante che la maschera rappresentasse un essere selvatico e ibrido, quindi mostruoso[61]. Le fonti sul carnevale di Castelnuovo confermano questa indeterminatezza anche per la maschera dell'uomo-cervo: i tratti morfologici della maschera che ricorrono più di sovente sono tre, e va notato come nessuno di essi sia propriamente legato al cervo: il vello di capra, il volto tinto di nero e i campanacci. Ciononostante, per le ragioni sopra

permet de se donner une apparence d'ours ou simplement de bête sauvage" (van Gennep 1947: 884). Jean-Dominique Lajoux riferisce, senza però citare la relativa fonte, che in un documento catalano del 1444 concernente una maschera orsina si legge che "l'orso, nella completezza del travestimento, è di pelle di pecora nera" (Lajoux 2003b: 74). Simili considerazioni in De Simone, Rossi 1977: 221. I dati che si possono trarre dal folklore molisano confermano ampiamente questo tratto morfologico comune.

[60] Ginzburg 2000b.

[61] In altri casi di maschere zoomorfe l'ambiguità è resa ancora più evidente da caratteri di estremo ibridismo: i *Mamutzones* sardi sono coperti di pelli caprine, ma la radice del nome proverrebbe dalla radice basca **mamu* che indica "a bear-like figure" (Frank 2008: 42; cfr. anche Atzori 2012); il "*S'Urtzu*" sardo e l'"*Hartza*" basco sono entrambe maschere ursine, come il loro nome indica chiaramente, eppure la prima porta sul capo la testa di un caprone, la seconda ha le corna. Il dato che incuriosisce e lascia perplessi è che, a differenza dei Paesi Baschi, in Sardegna "there is no archaeological record for the indigenous presence of bears on the island. […] Bears were not part of the indigenous fauna of this geographical region of Europe" (Frank 2008: 86).

ricordate, le testimonianze si riferiscono quasi sempre – a eccezione delle importanti A-85 e S-10 – a un "cervo": nella prima fonte (V-65) leggiamo che "[l'uomo] è vestito di pelli di capra, ha il volto tinto di nero e dai velli pendono campane". Nessuna menzione a corna di sorta. Nella seconda (C-82), è riportato che "un uomo si veste di nascosto in una casa con pelli di capra; si mette del nero sul viso, indossa un paio di corna e si lega dei campanacci intorno al collo". Le corna sono per la prima volta menzionate, ma non sappiamo di che genere fossero. È da notare, al riguardo, che T1-09 afferma esplicitamente che le corna non venivano utilizzate in passato, ma solo a partire dagli anni '80[62]. Nelle altre fonti, il viso tinto di nero e le pelli di capra sono quasi sempre ricordati, mentre il particolare delle corna è talvolta omesso (Vincenzo Spera afferma esplicitamente che "sulla presenza del palco delle corna gli informatori non sono tutti concordi"[63]). In breve, l'uomo-"cervo" di Castelnuovo non rappresentava altro che un animale selvatico, feroce, una bestia (come affermato esplicitamente in A-85 e S-10)[64]; del resto, anche nella vicina Scapoli la maschera zoomorfa era chiamata semplicemente "animale fero-

[62] In questa fonte l'informatore afferma che le corna non venivano utilizzate anche perché non se ne trovavano (a ciò accenna anche M. Gioielli: Gioielli 1997: 16). Ciò è verosimile: l'Alta Valle del Volturno è stata soggetta, a partire dagli anni '60/'70, a un vasto processo di dis-antropizzazione del territorio, con conseguente inselvatichimento anche del circondario di Castelnuovo. La comprensione dell'intero compartimento nel Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise, nel 1990, ha segnato il climax e insieme il capitolo conclusivo di questo processo, grazie al quale la popolazione di cervi è aumentata significativamente nei dintorni boscosi e montuosi di Castelnuovo. Ciò ha determinato anche un maggior numero di ritrovamenti occasionali di palchi (le corna del cervo sono caduche e si rinnovano di anno in anno). È verosimile che dalla seconda metà degli anni '80 si sia cominciato a far uso di corna di cervo, invece che di bue (o invece che niente), proprio in ragione di questi più generali cambiamenti ambientali.

[63] Spera 2010: 131.

[64] Stesse conclusioni sulla caratterizzazione genericamente zoomorfa – e solo secondariamente di "cervo" – della maschera castelnovese anche in Gioielli 1997: 19-22.

ce", com'è stato già rilevato – e altrettanto significativamente, in alcune fonti anche la maschera di Scapoli era definita "cervo"[65]. Del resto, la natura violenta dell'epifania dell'uomo-bestia sarebbe stata di certo più consona a un animale talvolta aggressivo e pericoloso come l'orso (non a caso la maschera zoomorfa più diffusa), piuttosto che al più pacifico cervo (ma si ricordi che in A-85 si legge che "alcuni affermano che [le maschere] fossero cervi; altri, invece, sostengono che fossero orsi; altri, ancora, solo delle bestie feroci"). Nel folklore contemporaneo numerose sono le maschere che vengono indistintamente chiamate "cervo" o "bestia feroce" o "diavolo" o in altri modi. Il Diavolo di Tufara è stato definito "animale feroce"[66] così come l'uomo-cervo di Castelnuovo è stato definito "diavolo"[67].

La ragione per cui quella che dové essere – e che in parte rimase fino all'epoca della patrimonializzazione del rito – una generica maschera di animale feroce venne identificata con un cervo va ricercata nel fatto che in tutta l'area appenninica il cervo era considerato, nel folklore, una sorta di "re dei boschi"[68], l'animale selvatico per eccellenza. Il cervo era d'altronde l'animale più ambito dai cacciatori castelnovesi, e ciò fino a pochi decenni fa.

[65] Cfr. Testa 2012e.

[66] Cfr. Pietravalle 1979 e Testa 2012e.

[67] Così M. Gioielli: "a Castelnuovo ho sentito gli anziani del posto dire «*arriva gl' riavul'*» [arriva il diavolo!] quando il Cervo giungeva in paese a carnevale. Quell'animale per loro è più semplicemente «un mostro», «una bestia feroce» il cui vero nome è *cierv'*, ma il cui epiteto dispregiativo è *riavul*" (Gioielli 1997: 22). Va qui notato che nel dialetto molisano le espressioni corrispondenti all'italiano "fare il diavolo" o "essere un diavolo" sono espressioni idiomatiche dal valore retorico iperbolico, usate principalmente in modo enfatico o esclamativo per indicare una persona o un animale dal comportamento esagitato ed eccessivo. In D2-98 leggiamo che "il parroco del paese, di origine casertana, assisteva sempre alla rappresentazione cogliendo l'occasione per impartirci degli insegnamenti sulla differenza tra il male e il bene. Per spaventarci, ogni volta che vedeva il Cervo gridava «vattene demonio!»".

[68] Gioielli 1997: 12. Nella cultura popolare di diverse regioni italiane il cervo è stato considerato per secoli il "re" degli animali selvatici: Galloni 1993, Vidale 2011.

Queste considerazioni sono utili a liberare il campo da un altro mito pseudo-etnologico particolarmente diffuso presso gli esegeti del carnevale di Castelnuovo e di cui va ritenuta responsabile, di tutta evidenza, la "Garzantina" sui simboli: quello di una presunta rilevanza simbolica del cervo in quanto cervo, e cioè non in quanto animale selvatico[69]. La maschera dell'uomo-cervo rappresenta solo secondariamente e, si potrebbe dire, incidentalmente, un cervo. Per le ragioni sopra esposte sinora e per altre che si vedranno in seguito, essa è del tutto omologa alle più diffuse maschere italiane ed europee dell'orso (un altro maestoso mammifero un tempo diffuso in tutti i boschi d'Europa) e a quelle del lupo (più rare, almeno in Italia, seppur non assenti[70]). Torneremo più dettagliatamente sulla ragioni e i modi di questo "mito" astorico del simbolismo del cervo nel prossimo capitolo.

Chiudo questa disamina morfologica dedicata alla maschera dell'uomo-animale di Castelnuovo tornando a un particolare – che ho definito una "spia" culturale – molto importante: la presenza dei velli ovi-caprini come componente costituitente della maschera. Se ne è constatata la presenza, ma essa non è stata spiegata. La ragione di questa presenza che è anche una costante in tutti i mascheramenti zoomorfi europei e mediterranei è che la "caprinità" come segno di una particolare alterità e non-umanità, quella animale, ha costituito una vera e propria matrice simbolica per millenni, presso le culture dedite principalmente o in misura rilevante alla pastorizia. È in particolare la natura pan-mediterranea di questa proprietà simbolica a sorprendere. A partire dal biblico capro espiatorio, passando per satiri, luperci e diavoli

[69] Nonostante sia stato tra i primi a notare la valenza genericamente zoomorfa della maschera di Castelnuovo, anche M. Gioielli, primo studioso a essersi occupato sistematicamente della pantomima castelnovese nonché promotore e protagonista del suo recupero e della successiva patrimonializzazione, ha costruito una parte rilevante delle sue argomentazioni proprio sulla preminenza simbolica del cervo, tanto da dedicare diverse pagine e immagini del suo libro proprio a un'indagine transculturale del simbolismo del cervo (Gioielli 1997: 12-14, 41-45 e *passim*).

[70] Cfr. Para 2001 e Grimaldi 2003b: *passim*.

della demonologia medievale, per arrivare alle maschere zoomorfe medievali, moderne e contemporanee, ai detti e ai proverbi, quello della caprinità è stato un vero e proprio *leitmotiv* culturale di lunghissima durata per rappresentare l'alterità e anche per metaforizzare comportamenti anormali o stereotipici[71].

Martino è figura altrettanto complessa. Vero antagonista dell'uomo-animale, egli, in quanto pastore, rappresenta la controparte umana nel contesto storico e ambientale in cui il rito si è sviluppato. Nelle prime due fonti (V-65 e C-82), questa maschera è detta esser "Pulcinella". Pulcinella è, com'è noto, una maschera diffusa in tutta l'area del centro-sud italiano, estremamente versatile e dalle forme e funzioni cangianti a seconda dei tempi e delle circostanze, come già è stato notato[72], così come è stato notato che, tra le altre cose, questa maschera assume volentieri le denominazioni più disparate a seconda del contesto. A Scapoli fare "*gl' pulcinigl'*" significava, molto genericamente, far carnevalate[73], mentre "essere un Pulcinella" è un'espressione molto diffusa, lungo l'intera Valle del Volturno, per indicare una persona curiosa, estrosa o stravagante. In breve, Pulcinella rappresentava, e in par-

[71] A volersi soffermare, per brevità, solo sulle forme verbali di questa presenza, si noterà come i proverbi e le espressioni idiomatiche aventi per oggetto la capra o la pecora si contano a dozzine, specie nei paesi mediterranei e in Italia in particolare, segno questo di una presenza ossessiva e secolare di questa famiglia di animali nell'immaginario collettivo: contare le pecore, essere mansueto come un agnello, lupo travestito da pecora, essere ignorante come una capra, capro espiatorio, l'agnello di Dio: tutte espressioni, tra le altre che si potrebbero menzionare, che segnalano quanto, nel nostro passato, questi animali *significassero* per le società per cui erano funzionali. E ancora i proverbi (alcuni dei quali sibillini), come "chi pecora si fa, il lupo se la mangia", "la capra giovane mangia il sale e la vecchia il sale e il sacco", "capra zoppa non soggiorna all'ombra", "morso di pecora non passa mai la pelle", "la pecora ha l'oro sotto la coda" e molti altri ancora. La pecora e la capra sono stati animali usatissimi simbolicamente specie nelle culture pre-industriali, animali buoni non solo per le risorse che hanno assicurato per millenni ma buoni anche da pensare e per simboleggiare.

[72] Scafoglio, Lombardi Satriani 1992: 7 e Gioielli 1993.

[73] Caccia 2007.

te rappresenta tutt'oggi, meno una maschera ben definita che un "tipo" di personalità e di atteggiamenti. Va inoltre notato che le prime due fonti, laddove Pulcinella è nominato, non furono redatte da Castelnovesi né a partire da loro testimonianze, e risultano invece, del tutto verosimilmente, da osservazioni etnografiche dirette e non mediate, cioè non basate sull'interazione verbale, di etnografi non locali. Di converso, in tutte le testimonianze tratte dalle memorie dei Castelnovesi – con l'eccezione di S-10 – Pulcinella è definito pastore o Martino, come già detto. Insomma, Pulcinella era un pastore, o il pastore un Pulcinella.

La maschera si presentava senza mantello, "con 'coppolone' floscio e metà viso tinto di nero" (S-10). Mauro Gioielli scrive che "sulla base della visione diretta del rituale (cui abbiamo assistito dal 1987 al 1996) e anche sulla scorta di documenti fotografici del 1985 […] il costume del Martino è in sintesi questo: abito completamente bianco; cappello conico, anch'esso bianco […], ai piedi calza le cioce; il viso è truccato vistosamente"[74]. Egli era inoltre munito di bastone e corde per tenere a bada, e allacciare, l'uomo-animale.

M. Gioielli scrive anche che "Martino impersona il prototipo del contadino, del pastore, del montanaro"[75]. Ciò non è esatto: Martino è un pastore, non un contadino. Tra le due figure sussiste una differenza sostanziale. Se poniamo i termini "pastore: pastorizia / contadino: agricoltura", ci rendiamo conto che non solo una differenza, ma una vera e propria contrapposizione tra questi due ambiti culturali esiste, certamente nella penisola italiana, da lunghissima data, e di certo dall'epoca romana: D. Sabbatucci ha osservato che "per i Romani, quello del pastore era un genere di vita pressoché naturale in contrapposizione alla 'culturale' vita degli agricoltori: la nomadicità dei pastori in contrapposizione alla stabilità degli agricoltori (il bestiame si muove, il campo sta fermo)"[76].

[74] Gioielli 1997: 23.

[75] Ibid.

[76] Sabbatucci 1988: 71. Simili considerazioni in Brelich 1976b: 77 e Angioni 1989: *passim*.

A Castelnuovo, tuttavia, le cose stavano in modo abbastanza diverso. Più che spostato verso l'ambito della natura, il pastore era sicuramente più vicino a quello della cultura, sebbene la sua nomadicità e la sua vita a stretto contatto con gli animali lo rendessero una figura in qualche modo liminare. E proprio come il cacciatore e il pastore, specie nella sua versione transumante tipicamente centro-appenninica e molisana, che vive a metà strada tra vita civile e vita selvaggia, Martino è il mediatore, colui che media tra la sfera "culturale" del villaggio e la sfera "naturale" del bosco e della montagna. Egli contribuisce, come si vedrà meglio in seguito, alla "addomesticazione" (o "acculturazione") dell'uomo-animale, e infatti nelle fonti, in modo apparentemente contraddittorio ma in realtà coerente alla sua funzione rituale, egli compie diverse azioni, che hanno in effetti, tutte, come oggetto l'uomo-animale (il quale, invece, si volge tanto a Martino che alle ragazze, ai bambini, alle verdure crude, etc.): Martino lo cattura e lo trattiene (V-65, A-85, M1-94, S-10), lo difende (C-82) dalla folla, lo libera dalle corde, facendolo fuggire (V-65, C-82; altrove, invece, è detto che è l'uomo-animale a divincolarsi); in una fonte offriva egli stesso del cibo alla bestia (A-85); infine, per alcuni, contribuiva al suo risuscitamento (A-85, T2-09). In breve, Martino "pascola" il "cervo", e vedremo più avanti a quale scopo.

Ciò detto, è necessario ricordare che a Castelnuovo a Volturno, fino ad almeno la fine dell'800, e molto probabilmente fino a tutta la prima metà del '900, i pastori e gli allevatori costituivano la classe lavorativa principale, erano cioè più numerosi dei contadini (sebbene spesso i maschi adulti si dedicassero a entrambe le attività): se da un lato questa preminenza è difficilmente quantificabile, vista la mancanza di fonti esatte, dall'altro i numerosi indizi presentati e commentati nel capitolo II permettono di inferire che l'allevamento, e la pastorizia in particolare, fosse l'attività primaria. Quella del pastore era pertanto la figura che in un certo senso meglio rappresentava la comunità; allo stesso tempo, però, come il cacciatore, egli era pur sempre un mediatore tra i due "mondi", quello della natura e quello della cultura, e pertanto una figura qualificata a trattare con gli animali, seppure, come l'altra,

certamente più "dalla parte degli uomini" che da quella "degli animali". Altrove, in Italia, in Europa e nel Mediterraneo, la figura del pastore è spesso stata caratterizzata, invece, dalla stessa valenza pocanzi descritta da D. Sabbatucci. Prendiamo, dopo quello della Roma antica, un altro caso emblematico che possa servire a una comparazione differenziale utile a mettere in evidenza la peculiarità del caso castelnovese. In un saggio molto interessante dal titolo "I predatori-morti. Una rilettura di materiali demologici"[77], F. Faeta ha dimostrato come i pastori fossero, nell'immaginario sociale di alcuni centri della Calabria, delle figure caratterizzate da tratti quasi fiabeschi, ovvero non solo *in limine* tra natura e cultura, ma piuttosto inclini verso il primo dei due poli. Ciò si evince particolarmente, ci spiega Faeta, dalle fonti scritte, redatte da rappresentanti di classi sociali del tutto estranee a quella forma così "esotica" di umanità. Il pastore ne risultava definito da "tratti caricaturali, che rinviano, nel loro atteggiamento, alla già ricordata condizione di aggressività e ferinità, ovvero di stupidità"[78]. A Castelnuovo, invece, la pastorizia era più diffusa e più profondamente radicata (si ricordi quella "Civiltà della transumanza"[79] di cui abbiamo parlato) che nei contesti di cui si è occupato Faeta. Il pastore vi era figura decisamente più familiare. Inoltre, ancora a differenza dei casi calabresi, nel borgo molisano nessuna convergenza di interessi, o vera e propria alleanza, tra la "classe" dei contadini e quella dei "signori"[80] è riscontrabile. Una tale convergenza avrebbe probabilmente portato, come gli esempi che porta Faeta ben mettono in luce, a una forma di rappresentazione, per l'appunto convergente, dell'unica "classe" utilizzabile a mo' di polo oppositivo: quella dei pastori. Ne conseguiva una tassonomia rappresentazionale, che in effetti a Castelnuovo non è

[77] Faeta 2005c.
[78] Ivi: 27.
[79] Petrocelli 1999.
[80] Si tratta di quella che un altro antropologo della Calabria, L. M. Lombardi Satriani, ha definito "la continuità aristocratico-contadina" (Lombardi Satriani citato in Faeta 2005c: 36).

riscontrabile, simile a quella descritta da D. Sabbatucci: una componente sociale (quella agricolo-signorile) più paesana, quando non del tutto urbana o proto-urbana, e dunque "più culturale", in netta e aperta discontinuità con una (quella pastorale), più rurale, quando non del tutto montana, e dunque "più naturale".

Chiude questa disamina sulla maschera del pastore Martino una digressione, necessaria, sul suo nome. Se quello di Pulcinella, infatti, è riconducibile alle ragioni che si sono ricordate *supra*, un nome così specificamente caratterizzante come Martino richiede un altro genere di chiarimenti.

A. van Gennep notava come "Martin" fosse uno dei nomi con cui venivano appellate le maschere dell'uomo-orso nei villaggi dei Pirenei[81]. Ciò fu notato (mi sembra indipendentemente da van Gennep) anche da D. Fabre, che allineandosi (ma solo per questa spiegazione) a un indirizzo di pensiero che vedrebbe le maschere zoomorfe alla stregua di un residuo di una preistorica religione dell'orso, ha attribuito l'uso di nomignoli che si usava dare a tali maschere nella regione dei Pirenei a un "tabou indo-européen du nom de l'ours"[82]. Non è il caso di riprendere qui i termini di una discussione, d'altronde molto ampia, già affrontata altrove[83]. Basterà osservare che nel nostro caso i conti non tornano affatto: a Castelnuovo al Volturno Martino non è la maschera zoomorfa, ma la sua controparte. Per quanto riguarda il nostro caso, pertanto, la traccia di van Gennep e D. Fabre va abbandonata, sebbene la coincidenza sia sorprendente.

M. Gioielli propone un'altra ipotesi: "Martinetto o Martinello era il demone che accompagnava le streghe che si recavano al sab-

[81] Van Gennep 1947: 916.

[82] Fabre 1993: 17. Alcuni di questi nomignoli sarebbero "òme pelut" ("uomo peloso") e, per l'appunto, "Martin aus pes descaus" ("Martino dai piedi nudi"). Un uomo-orso dal nome "Martino" è attestato anche in Piemonte (cfr. Gioielli 1997: 24).

[83] L'ipotesi su una presunta religione dell'orso preistorica eurasiatica è ampiamente commentata – e rifiutata per ciò che concerne i mascheramenti zoomorfi – in Testa 2013a: 94-104.

ba Beneventano"[84]. La traccia è suggestiva, ma non esiste alcuna prova di un passaggio tra queste due tradizioni, né è chiaro in che modo e per quale ragione la figura "positiva" del rito castelnovese avrebbe dovuto mutuare il nome da un essere di natura diabolica. Inoltre, nelle fonti più datate il nome di Martino non è mai menzionato: esso figura la prima volta nel 1987, in una fonte riportata propria da M. Gioielli (G1-87).

La spiegazione è in realtà molto più semplice, e si può costruire proprio a partire dalla considerazione fatta nell'ultimo capoverso e da un'altra testimonianza, che contribuisce a sciogliere il rebus del nome del pastore: "prima non esisteva Martino, si chiamava Peppino", afferma un informatore (T2-09). Peppino è un nome comune in tutto il Molise, ed è probabile che al Pulcinella locale, per giunta raffigurante una figura così familiare come quella del pastore, si desse, come del resto avveniva comunemente in mezza Italia, il nome del personaggio locale che mimava la maschera. M. Gioielli intuisce la portata di questa spiegazione, ma la complica più del necessario: egli, per sostenerla, ricorda che esiste un documento del 1818 redatto da un ufficiale di stato castelnovese di nome Sabatino Martino. In realtà, non c'era bisogno di andare a cercare tanto lontano: "Martino" è sempre stato un cognome tipicamente castelnovese ed è tutt'oggi tra i quattro cognomi più diffusi del paese. Dunque, l'ipotesi più verosimile, per concludere questa digressione, è che il pastore fosse di volta in volta nominato – o non nominato affatto – a seconda di chi lo impersonava. C'è stato un momento in cui fu un tale "Peppino" a dargli il nome. In seguito, verosimilmente negli anni '60, gli subentrò un Martino, il cui nome, con il recupero e la patrimonializzazione del rito, si cristallizzò prima nella memoria dei Castelnovesi poi nelle testimonianze scritte. La maschera del pastore era così caratterizzata culturalmente da un nome, distinguendosi anche in ciò dalla maschera dell'animale (gli animali selvatici non hanno nome, gli uomini sì).

[84] Gioielli 1997: 24. Lo studioso cita la sua fonte: P. Piperno, *Della superstitiosa noce di Benevento*, Napoli 1640, parte terza, p. 41.

L'uomo-animale e Martino durante il carnevale castelnovese del 1985. La maschera zoomorfa indossa una pelle finta, da cui pendono campanacci e una corda, tenuta da Martino. Si tratta della prima fotografia – a mia conoscenza – che documenti il rito, o meglio il suo recupero.

L'uomo-cervo e Martino durante il carnevale del 1987. Martino, come nella precedente immagine, trattiene, tramite una fune, l'uomo-animale. Quest'ultimo indossa una vera pelle di pecora (o capra). Si notano i campanacci e le corna di bue, particolare, quest'ultimo, che testimonia come ancora negli anni '80 la caratterizzazione di "cervo" della maschera fosse ancora debole o comunque ritenuta poco rilevante.

Questa foto risale al 1995 o al 1996. La pantomima è stata ormai non solo "salvata" dall'oblio, ma anche "patrimonializzata", subendo oltretutto quel correlato e noto processo di "spettacolarizzazione" di cui si parlerà nella prossima parte, di taglio esclusivamente etnografico, di quest'opera. Martino si difende dalla brutale veemenza dell'uomo-animale, il quale indossa una maschera oramai "completa": diversi velli di montone cuciti tra loro, campanacci e un maestoso doppio palco di corna di cervo allacciato a un cappuccio fatto di pelliccia di montone. Anche questa foto, come le precedenti, è stata scattata in piazza Roma, piazza principale di Castelnuovo e teatro delle principali azioni del rito[85].

4. La struttura simbolica

La struttura simbolica è quella che sorregge il rito e che allo stesso tempo emana dal rito: essa è empiricamente evincibile dalle sue componenti performative e rappresentazionali ma allo stesso tempo le presuppone su di un piano non direttamente accessibile all'esperienza[86]. Tale struttura – che nella citazione ini-

[85] Tutte e tre le immagini sono tratte da Gioielli 1997.

[86] Altre spiegazioni della nozione (operativa) di "symbolic structure" grossomodo convergenti con quella dello scrivente sono in Beattie 1998, Bell 2009, Handelman 1990, Turner 1966 e 1967. Come vedremo più avanti, questa espressione è stata concepita come pressoché sinonimica a quella di

ziale di questo capitolo è definita da C. Bell "taxonomic set"[87], ma il significato è praticamente lo stesso – è formata dai simboli e dalle relazioni simboliche visualizzabili grazie a polarizzazioni semantiche ricavabili dall'analisi delle componenti che formano e strutturano il rito[88]. Vale a dire: una griglia semantica in cui è possibile posizionare i diversi tasselli costitutivi del rito. In quanto astrazioni (cioè estensioni teoretiche delle azioni e delle rappresentazioni, non azioni o rappresentazioni in sé), queste relazioni, che possono essere di vario tipo (oppositive, commutative, metonimiche, etc.) sono di natura simbolica, sono cioè operative su un piano diverso da quello esperienziale. In altri termini, esse costituiscono una concettualizzazione dei dati esperienziali, e trascendono di conseguenza l'omologia immediata e coestensiva tra azione o immagine e significato. Ciò detto, è necessario precisare ulteriormente le nozioni e i paradigmi teorici che giustificano il ricorso a un'analisi di tipo strutturale così concepita, allo scopo di comprendere meglio il rito del carnevale castelnovese.

"sistema simbolico" rituale. Il ricorso a questa nozione caratterizza correnti antropologiche anche molto diverse tra loro, come il funzionalismo, il funzionalismo strutturale, lo strutturalismo e l'antropologia interpretativa. Ne consegue una certa sovrapposizione e ambiguità semantica. Dei, Simonicca 1998b è un saggio che tenta di districare la matassa delle divergenze, affinità o semplici continuità teoriche e metodologiche che si rintracciano nell'uso di questa e consimili (o sinonimiche) nozioni. La mia proposta, pur situandosi nel solco delle diverse tradizioni di studio che hanno contribuito a modellarne i contorni, ambisce a costituire una sua nicchia di originalità. Essa è stata del resto costruita tramite l'interazione metodologica tra le teorie della struttura e dei simboli e i risultati dell'interpretazione del mio caso storico-etnografico.

[87] "[In ritual logic] homologous oppositions (light-dark, good-evil, male-female) can organize taxonomic sets […] simply by the juxtaposition of activities that use these oppositions" (Bell 2009: 104).

[88] Per quanto riguarda il mio ricorso alla nozione di simbolo, che pure già si è introdotta altrove (cfr. le pagine centrali dell'introduzione), basti la definizione minima di J. Beattie, di chiara matrice turneriana e particolarmente cogente in relazione al nostro caso storico-etnografico: "un simbolo, sia esso un atto o un artefatto, è un segno comprensibile che sta per qualche nozione più o meno astratta cui si attribuisce valore culturale, in positivo o in negativo" (Beattie 1998: 121).

1) Il paradigma differenziale.

Ogni relazione non può sussistere che tra due o più elementi. Ne consegue che all'interno di una struttura, che per definizione si basa su elementi correlati, questi elementi assumono valore proprio nella misura in cui – e a condizione di esser – relazionati l'uno all'altro. Per esser relazionati, gli elementi devono divergere tra loro, non fosse che per esser "posizionati", concettualmente, in modo diverso. Questa *differenza*, basata sulla difformità o anche solo sulla delocalizzazione, è alla base del valore differenziale portato da ogni elemento della struttura. Questa tesi è stata letteralmente importata dalla linguistica (in particolare dalla riflessione di L. de Saussurre), e soprattutto dalla fonologia (in particolare dai lavori di R. Jakobson e N. Trubeckoj), da C. Lévi-Strauss, negli anni '40, in una serie di articoli di importanza fondamentale nello sviluppo di quella che sarebbe diventata in seguito l'antropologia strutturale[89]. Questo valore differenziale è sostanzialmente lo stesso che V. Turner, proprio in relazione al problema dei simboli dei riti, e sulla scorta dello strutturalismo, definisce "posizionale": il significato e la funzione di un determinato simbolo si esprimono – e sono interpretabili – tramite le relazioni che esso intrattiene con gli altri simboli[90].

[89] Mi riferisco, in particolare, ai primi quattro saggi della celebre miscellanea, dal valore dichiaratamente programmatico, *Antropologia strutturale* (Lévi-Strauss 2002a [1958]). In realtà, il vero testo fondatore di quello che è stato uno tra i più importanti indirizzi di studio dell'antropologia novecentesca può esser considerato, più in particolare, l'articolo "Il concetto di struttura in etnologia" (Lévi-Strauss 2002f [1956]). All'inizio l'analisi strutturale in antropologia fu dedicata principalmente al discernimento delle strutture di parentela (cfr. anche Lévi-Strauss 2003 [1949]); in seguito, a partire grossomodo dalla seconda metà degli anni '50, essa fu applicata anche allo studio dei miti e delle mitologie. Entrambi questi indirizzi lévi-straussiani hanno fatto sì che il metodo strutturale venisse utilizzato, nei decenni successivi e da numerosi studiosi, più nell'analisi della parentela e, soprattutto, dei miti, che non dei riti.

[90] Cfr. Turner 1967: 50-52 e Defleim 1991: 5-10. In questa prospettiva, i simboli sarebbero dunque le unità costitutive minime del rito, vale a dire, in termini turneriani, "the smallest unit of ritual which still retain the specific properties of ritual behavior; [symbols] are 'storage units' filled with a vast

Per passare dalla teoria a un esempio concreto, si può affermare che, sebbene l'uomo-animale o qualsiasi altro elemento del rito castelnovese possa esser ritenuto un simbolo a sé, in realtà esso acquisisce la sua funzione e il suo significato precipuo solo all'interno dell'economia relazionale del rito (l'uomo-cervo non ha senso se non in relazione a Martino e al cacciatore, la "montagna" se non in relazione al "villaggio", il cibo cucinato se non in relazione alla verdura cruda, etc.), inteso come sistema simbolico autonomo ma non per questo chiuso, o almeno non del tutto chiuso[91].

2) La natura della struttura.

La struttura simbolica del rito non va intesa come immutabile e men che meno come universale. Essa non è di natura archetipica né metastorica, ma sottende la pratica rituale e resta sostanzialmente inconscia agli individui nei quali essa è operativa[92].

amount of information. Symbols can be objects, activities, words, relationships, events, gestures, or spatial units" (Defleim 1991: 9).

[91] Come ha ben messo in luce M. Sahlins nei suoi studi sulle società delle isole del Pacifico, la struttura dei riti, così come quella dei miti, è sempre parzialmente dinamica e disposta ad accogliere, in determinate circostanze e a determinate condizioni, elementi nuovi o che parrebbero addirittura contraddirla. Le strutture non sono mai fisse, sono invece disposte tanto alla conservazione che alla trasformazione, a seconda dell'intervento di diverse variabili culturali – e quindi disposte ad avere, eventualmente, un valore trasformativo sia intrinseco che nei confronti del contesto sociale (cfr. Sahlins 1981 e 1985). Il paradigma differenziale è ben presente nella speculazione di Sahlins e ne costituisce una componente rilevante: "the culture categories by which experience is constituted do not follow directly from the world, but from their differential relations within a symbolic scheme" (Sahlins 1985: 147).

[92] Questo punto è importante e va sottolineato. Esistono diverse soluzioni per evitare l'aporia di un apparente paradosso intrinseco nel ricorso alla dimensione inconscia per spiegare il rito, il suo significato, la sua struttura e il "sistema di simboli" (Geertz 1988d: 115) su cui si regge – paradosso costituito dal fatto che gli agenti sociali opererebbero e incorporerebbero le azioni e rappresentazioni rituali senza conoscerne il reale significato o almeno senza averne coscienza –; alcune di queste "strategie" teoretiche sono state egregiamente riassunte da F. Dei e A. Simonicca a partire da un articolo di J. Skorupski (Skorupski 1976): 1) "gli attori sociali riconoscerebbero inconsciamente il significato simbolico, che invece sfugge alla coscienza; anzi, la cosciente interpretazione letterale contribuirebbe a

La struttura è invece, come i simboli e le relazioni tra simboli da cui è formata, un prodotto storico di fattori variabili, contingenti, contestuali e relativi[93]. In questo senso, la mia posizione

mantenere il simbolo vivo e operante per l'inconscio"; 2) "la seconda strategia fa ricorso a un'ipotesi 'storica': nate come simboliche, le credenze e le pratiche religiose sarebbero state progressivamente letteralizzate, dimenticando la loro originaria natura"; 3) "gli attori sociali riconoscerebbero il carattere simbolico dei loro riti e delle loro credenze se riuscissero a vederli olisticamente, a ricostruire e analizzare la logica complessiva che ne governa il funzionamento. Ma non riescono a farlo per più motivi: perché non sono filosofi, non sono cioè interessati a un'analisi formale e distaccata delle loro pratiche; inoltre, perché quasi mai possiedono uno sguardo d'insieme sulla loro cultura [argomentazioni simili in Beattie 1998: 118-128]. […] Questa strategia ha una variante strutturalista […]: così come la competenza dei parlanti non implica necessariamente il possesso delle strutture grammaticali, così la competenza rituale non implica la consapevolezza della grammatica profonda che organizza un sistema rituale"; 4) "la quarta strategia […] non risponde in realtà al problema, ma lo aggira: consiste nell'accettare la diversità e persino l'incompatibilità delle interpretazioni emica ed etica. In questo modo, l'antropologo abbandonerebbe la pretesa di scoprire il 'vero' significato di pratiche e credenze, sforzandosi solo di proporne una traduzione che abbia senso […]. Ma qui usciamo dall'ambito della teoria simbolista, per entrare in una prospettiva interpretativa o ermeneutica, che è cosa ben diversa" (Dei, Simonicca 1998b: 35-36; il saggio di Simonicca e Dei costituisce un importante contributo al dibattito sulla praticabilità dell'approccio che loro definiscono "simbolista" allo studio dei fatti rituali e religiosi, sebbene essi rimangano scettici sulla reale capacità del primo di render conto della natura dei secondi).

[93] Le strutture, almeno nelle scienze sociali, sono sempre delle concettualizzazioni formalizzate (o delle formalizzazioni concettualizzate) di relazioni sostanzialmente inconsce. C. Marx è stato il primo studioso a mettere in evidenza l'importanza delle strutture e la necessità di interpretare la realtà trascendendo l'immediatezza e l'apparente trasparenza dei dati empirici, per indagare invece ciò che la sottende e ne rende possibile la sussistenza e riproduzione: appunto la ragione strutturale delle cose. Per questo motivo, egli può esser a buon diritto considerato il vero padre delle scienze sociali. Marx scrisse che "the hidden substratum of phenomena must first be discovered by sciences" e che, in effetti, "science would be superfluous if the outward appearance and the essence of things directly coincided" (K. Marx citato in Wolf 2001f: 339). C. Lévi-Strauss fa dello scienziato tedesco il primo ad aver invitato gli studiosi "a cogliere i sistemi simbolici soggiacenti sia al linguaggio sia ai rapporti che l'uomo ha con il mondo" (Lévi-Strauss 2002d: 113; cfr. anche Lévi-Strauss 1955: 62, in cui sono

si distanzia in modo significativo da quella dello strutturalismo lévi-straussiano maturo, quello, per intenderci, rappresentato dalle *Mythologiques* di Lévi-Strauss, i quattro libri pubblicati tra il 1964 e il 1971, una *summa* che pure rappresenta, a mio avviso, un contributo fondamentale per conoscere la mitologia amerindiana e un finissimo esperimento di analisi di testi mitici.

Io ritengo che le strutture non siano mai "vuote" di significati, che in qualche modo le "riempirebbero" a posteriori, tramite le forme storiche del pensiero mitico o della pratica rituale: certo, proprio come i simboli non significherebbero alcunché se non messi in relazione l'uno con l'altro, così la struttura rituale in sé non significa alcunché – anzi, *non esiste* – al di fuori dei simboli e delle relazioni; tuttavia, e per l'appunto, nessuna struttura può esser data al di fuori delle forme empiriche dei simboli che la rappresentano: le strutture non possono che essere desunte dai dati empirici e non sono accessibili per pura intuizione, e risultano di conseguenza dall'appercezione dello studioso. Ciò vuol dire che la dimensione del senso del simbolo è inscindibile da quella della forma del simbolo. Lo stesso ne consegue per le relazioni simboliche[94].

In altre parole, le relazioni sono semantiche *proprio dacché* sono simboliche: esse *significano*. Un esempio tratto dal

presenti considerazioni simili anche su Freud). Per F. Braudel, "le génie de Marx, le secret de son pouvoir prolongé tient à ce qu'il a été le premier à fabriquer de vrais modèles sociaux, et à partir de la longue durée historique" (Braudel 1969b: 80). S. Ortner ha lucidamente espresso questa caratura del pensiero di Marx, accostandolo a quelli di altri due esploratori dei piani "nascosti" (o "sommersi") dell'esperienza umana: C. Lévi-Strauss e S. Freud: "the enduring contribution of Lévi-Straussian structuralism lies in the perception that luxuriant variety, even apparent randomness, may have a deeper unity and sistematicity, derived from the operation of a small number of underlying principles. It is in this sense that Lévi-Strauss claims affinity with Marx and Freud, who similarly argue that beneath the surface proliferation of forms, a few relatively simple and relatively uniform mechanisms are operating" (Ortner 1984: 136).

[94] Date queste premesse teoriche, la mia riflessione sui rapporti tra struttura e storia si riallacciano non solo a quelle degli studiosi ricordati nella nota n. 134 del capitolo I ma anche – e forse soprattutto – alle conclusioni del M. Sahlins di *Islands of History* (Sahlins 1985 [specialmente le pp. VII-XIX e 136-156]).

nostro caso: dati i simboli, operativi nel rito di Castelnuovo, "montagna"-"villaggio", la relazione che sussiste tra essi, e che struttura una parte del rito, è di differenza e opposizione; essa esprime, cioè, l'esito relazionale (o posizionale o differenziale) della rappresentazione di una demarcazione culturale e socialmente significativa fondata su diversi fattori di ordine in ultima istanza psicologico (e di immaginario collettivo), come la simbolizzazione dello spazio, l'oggettivazione delle differenze ambientali, la constatazione (conscia) delle pratiche sociali ed economiche legate ai diversi contesti, etc. Si tratta, in altri termini, di relazioni atte a una "riorganizzazione dell'esperienza sensibile all'interno di un sistema (o codice) semantico" come ha scritto Claude Lévi-Strauss[95]. Proprio per queste ragioni, un'analisi strutturale che si voglia ben temperata e dai risultati quanto più condivisibili, non può prescindere dai dati dell'"esperienza sensibile", cioè da una preliminare, esaustiva conoscenza storica ed etnografica del contesto in cui un dato rito, mito o altro genere di rappresentazione o pratica viene in essere. Questo genere di analisi strutturale è stata in realtà intrapresa dallo stesso Lévi-Strauss in un saggio giustamente considerato tra i suoi capolavori: "La geste d'Asdiwal"[96].

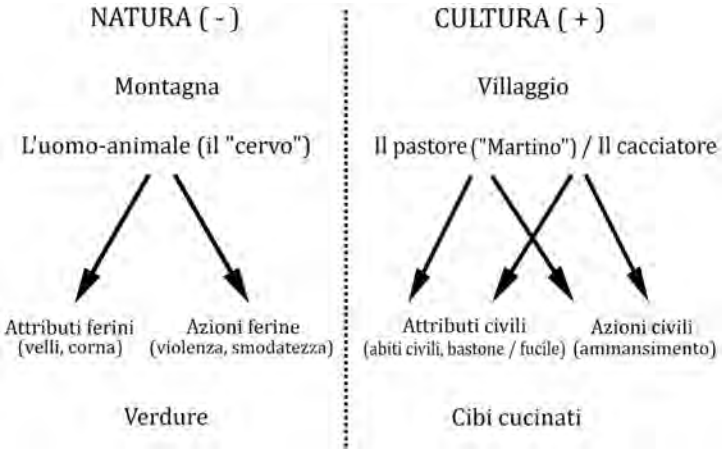
[95] Lévi-Strauss 2002c: 44.

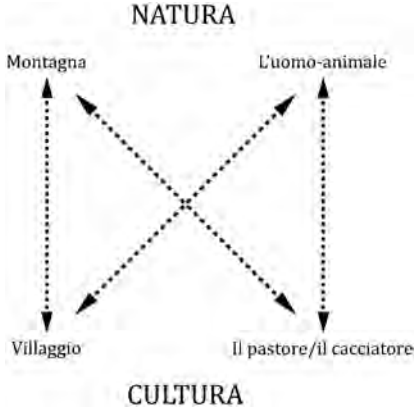
[96] Lévi-Strauss 1996c (1958). Non è un caso che proprio questo saggio sia tenuto in gran favore anche da storici e antropologi non-strutturalisti. Esso è stato utile, tra le altre cose, a mitigare la polemica, che ha imperversato nell'accademica occidentale nei decenni '60 e '70, sulla natura dei rapporti reali o auspicabili tra strutturalismo e storia, o meglio tra analisi strutturale e studio storico di determinati fatti culturali. Lévi-Strauss fu insieme oggetto e animatore di tale dibattitto (per il rapporto tra Lévi-Strauss e la storia, cfr. Remotti 1971 e Testa 2010c: 210-237). Uno dei fecondi esiti di questo dibattito fu un numero monografico delle *Annales* francesi (cfr. Burguière 1971), volume dal valore teorico e metodologico rilevante. Indicazioni e applicazioni di un paradigma storico-strutturale (o storico-antropologico) ben temperato – che smussa cioè alcune delle spigolosità teoretiche della prospettiva lévi-straussiana e ammorbidisce le rigidità di certo storicismo ortodosso – sono anche in Calame, Testa 2010, Detienne 1977, Le Goff, Vidal-Naquet 1973, Sabbatucci 1978, Testa 2010c, Vidal-Naquet 1968 e 1986.

La natura della struttura simbolica è caratterizzata anche da un'altra proprietà: l'interazione tra le relazioni simboliche e le strutture che esse configurano formano una vera e propria sintassi rituale, la quale, ricondotta al contesto in cui è attiva e funzionale, può diventare un vero e proprio "modello generativo" di altre forme rituali e/o altre rappresentazioni simboliche di diverso genere. Il modello strutturale è sintattico e generativo nel senso che, in termini desaussuriani, esso sta alla *langue* come le forme rituali generate stanno alla *parole*[97]. Siffatto modello è quindi un modello dinamico, specie se esso genera forme simboliche e rituali di un tipo particolare, che può esser definito "trasformativo", operante cioè dei cambiamenti effettivi o nei confronti della società o dei simboli che essa pensa e manipola, o in entrambi[98]. Che gli esiti del rito siano conservativi, stabili e stabilizzanti oppure trasformativi, instabili e destabilizzanti, essi devono comunque essere presupposti dalla struttura simbolica del rito, che a sua volta non può che esser legata ad altre tassonomie operative presso la comunità di riferimento (morali, politiche, religiose, etc.), in una costante e fluida sinergia e interazione soggetta alle dinamiche processuali dei cambiamenti storici e in particolare di quelli di carattere economico e religioso, tra loro molto più correlati di quanto si pensi comunemente.

[97] De Saussure 2001: 21-30 e 95-97. Nella prospettiva semiotico-interpretativa di P. Ricœur, questo genere di analisi, sebbene evidentemente mutuato dalla linguistica, può esser utile a spiegare altri "fenomeni sociali", come le azioni: in un articolo dal significativo titolo "Meaningful Action Considered as a Text" egli scrive che "the structural model, taken as a paradigm for explanation, may be extended beyond textual entities to all social phenomena because it is not limited in its application to linguistic signs, but applies to all kinds of signs which are analogous to linguistic signs. A linguistic system, from the point of view of semiology, is only a species within the semiotic genre, although this species has the privilege of being a paradigm for the other species of the genre" (Ricœur 1971: 559).

[98] La componente potenzialmente trasformativa che qui si sta discutendo è comparabile a quella che V. Turner ha definito "anti-strutturale" (Turner 1966) o a quella che caratterizza gli eventi e i riti che D. Handelman ha definito "eventi-che-modellano" (Handelman 1990).





Questi due diagrammi visualizzano in modo sinottico e riassuntivo la struttura simbolica che sorregge il rito dell'uomo-animale di Castelnuovo al Volturno[99]*. In particolare, il primo mostra la polarizzazione dei diversi elementi e la loro posizione in rapporto a questa polarizzazione; il secondo le interrelazioni simboliche tra gli elementi principali.*

[99] Se la struttura simbolica del rito è l'esito di una concettualizzazione oggettificante e formalizzante di relazioni simboliche, allora essa può esser visualizzata.

È necessario precisare sin da ora che la polarità "natura / cultura" utilizzata nei diagrammi è sostanzialmente commutabile con altre come "non culturale / culturale", "selvatico / civile"[100], "animale / umano" *et similia*. La prima si è qui preferita alle altre in

A questo scopo sono utili i diagrammi sinottici, come quelli già utilizzati nel capitolo III. Com'è noto, a partire dall'opera di C. Lévi-Strauss e più in generale con la temperie culturale dello strutturalismo, questi diagrammi sono stati largamente utilizzati in antropologia. Essi sono stati anche, e sono tutt'ora, uno strumento utile, anzi per certi aspetti indispensabile, in semantica e in semiotica (cfr. Greimas 1966, 1970a e l'eccellente introduzione Magli 2004, in cui se ne fa un uso molto frequente). Va però precisato che i diagrammi non sono degli strumenti analitici, ma solo degli artifici di comodo che, in ogni caso, non possono rimpiazzare l'interpretazione: "leur rôle se borne à l'illustrer sous une forme semplifiée" (Lévi-Strauss 1964: 39). Per un'analisi sull'origine, lo sviluppo e i diversi usi cui ha assolto questo espediente metodologico in antropologia e in antropologia storica, cfr. Testa 2010c: 389-406. Negli ultimi decenni, a partire dalla reazione anti-strutturale promossa dall'antropologia interpretativa e poi da altre correnti, i diagrammi sinottici sembrano aver perso parte del loro credito scientifico, tanto da esser stati talvolta criticati apertamente (spesso per "partito preso" e con argomentazioni non sempre solide quanto quelle portate da Algirdas Greimas o Claude Lévi-Strauss in favore del loro utilizzo). Per esempio, Claude Calame ha recentemente scritto, in rapporto al loro uso nell'analisi di racconti mitici, che "les contraintes exercées par l'impératif épistémologique de l'opposition binaire effacent néanmoins, surtout dans la perspective comparative et contrastive interne, la multiplicité des contrastes asymétriques et des écarts différentiels significatifs […]; l'obsession de l'opposition structurale ignore les transformations spéculatives impliquées, souvent dans la dimension historique, dans les récits […]" (Calame 2006). Questa severa obiezione, seppur in parte giustificata, non tiene però conto che molto spesso (come anche in questa ricerca) le "opposizioni binarie" non sono né ritenute né utilizzate alla stregua di schemi fissi o di elementi strutturanti assoluti e astorici, bensì come polarizzazioni simboliche soggette, tra esse, a permutabilità e gradualità interrelazionale. I diagrammi sono molto utili a "fotografare" strutture operative sul piano sincronico (cioè in un *dato* momento storico-culturale in un *dato* contesto umano) che non sono affatto immutabili né di là dal divenire storico, come anche il caso di Castlenuovo ben mette in evidenza.

[100] Quella "selvatico / civile" è stata una dicotomia di natura non solo simbolica ma anche morale per tutto il medioevo, basata su una opposizione, di chiara matrice cristiana, tra la *silva* – o il *pagus* – e la *civitas* (cfr. Testa 2013a: 82).

omaggio al pensiero e all'opera di C. Lévi-Strauss. I coefficienti negativo e positivo che marcano i due termini opposti risultano dal giudizio "morale" dei Castelnovesi nei riguardi dei protagonisti del rito e delle realtà che essi rappresentano: nel rito il polo del selvaggio e del "naturale" che caratterizza lo spazio, l'aspetto e le azioni della maschera zoomorfa è valutato negativamente; di conseguenza, il polo opposto, quello civile e "culturale", non può che essere positivo.

I successivi termini, quelli relativi alla connotazione spaziale, sono facilmente interpretabili: nonostante la maschera zoomorfa si travestisse e preparasse al rito in un locale appartato nella zona alta del paese, quella arroccata sul fianco scosceso del monte ("nella parte montagnosa del paese", leggiamo in V-65), nelle testimonianze è costante il riferimento alla montagna: per i Castelnovesi, il "cervo" scendeva dalla montagna, vi si aggirava, vi ritornava dopo il risuscitamento (V-65, C-82, A-85, M1-94, M3-94, T1-09, T2-09); in breve, l'uomo-animale era ritenuto *appartenere* alla montagna[101].

Questa caratterizzazione simbolica dello spazio risulta da una *situazione* dell'uomo in rapporto alle sue attività e alla realtà ambientale. Ne risulta un sistema sostanzialmente tripartito le cui componenti sono 1) lo spazio del tutto umano (il paese), 2) lo spazio del tutto non-umano (il bosco, la montagna e le sue impervie alture) e 3) gli spazi solo parzialmente naturali o culturali (i campi, gli orti, i pascoli, i tratturi)[102].

[101] Una simile simbolizzazione dello spazio è presente in simili pantomime carnevalesche zoomorfe in area pirenaica, tanto che questa dicotomia è stata osservata e riportata anche da D. Fabre (Fabre 1986 e 1993).

[102] Questo schema tripartito è molto simile a quello della rappresentazione mitica dello spazio nella Grecia antica: Dowden 2002: 123-129 (anche in Grecia i luoghi liminari, cioè tra natura e cultura, come quelli legati alla sfera pastorale, sono abitati da uomini-animali dagli attributi caprini: i satiri). Ma anche a quello del medioevo europeo (Kinser 1999: 43-44, Le Goff, Vidal-Naquet 1973: 541-571, Zumthor 1995: 60-64). Come la città, la *polis*, per i Greci antichi, il borgo per le società medievali e il villaggio per numerosissime popolazioni di interesse etnologico, il "paese" restava il punto di riferimento

Nel primo diagramma si legge inoltre di un'altra polarità: quella tra gli elementi che ho indicato con i termini "verdure" e "cibi cucinati". Le fonti sono abbastanza chiare al riguardo: la maschera zoomorfa non accettava le "pietanze" (V-65) né le salsicce, il tipico cibo di carnevale (A-85) né la polenta (A-85, T1-09), il tipico piatto delle comunità rurali italiane nel passato; non accettava, cioè, il cibo cucinato. Il "cervo" faceva segno di gradire solo le verdure crude che gli venivano offerte (A-85, S-10, T1-09) oppure scorrazzava negli orti per prenderne (V-65, S-10, T2-09). È evidente come questa dicotomia sia sorretta dallo stesso meccanismo simbolico che permea le *Mythologiques* di C. Lévi-Strauss, in particolare i primi due volumi[103]: il "crudo" (i cibi crudi) sta alla natura come il "cotto" (i cibi cucinati) sta alla cultura (gli

umano precipuo, lo spazio familiare e rassicurante: l'ormai classico "campanile di Marcelliana", la "patria esistenziale" di cui parla E. de Martino e che costituisce una metafora di grande richiamo per chi si occupi di comunità rurali e subalterne italiane (cfr. i passi 271 e 271.1 di de Martino 2002b [pp. 479-481]). F. Faeta ha però notato proprio in relazione a contesti etnografici calabresi che "un pastore, per sua vocazione professionale, non ha campanile" (Faeta 2011b: 111-112), e che quindi quelle pagine di de Martino, con il loro ampio portato intellettuale, andrebbero riviste, e il loro portato sfumato. L'obiezione di Faeta è legittima e ben argomentata e sicuramente valida per il caso calabrese, tuttavia, nella letteratura sulla transumanza transregionale appenninica (Abruzzo-Molise-Puglia), la considerazione demartiniana conserva il suo valore. Tanto nelle memorie degli anziani castelnovesi che nella letteratura specialistica prevalgono i sentimenti, del tutto "pastorali", di forte attaccamento al villaggio, abbandonato per partire col gregge: prevalevano, piuttosto che una vocazione alla mancanza di radici, "la nostalgia dei luoghi nativi e l'attesa del ritorno", come scrive Norberto Lombardi nel suo esaustivo saggio "Struttura e quotidianità dell'attività pastorale" (Lombardi 1999: 41; cfr. anche De Spirito 2000 e Paone 1987: *passim*). Si può quindi affermare che non solo malgrado ma fors'anche soprattutto a causa di fenomeni di migrazione stagionale come la pastorizia transumante e le peregrinazioni degli zampognari (si pensi alle c.d. novene durante il periodo natalizio), il villaggio restava al centro della mappa esistenziale e culturale di quelle comunità, ciò che confermerebbe la constatazione, che è stata fatta, seconda la quale "la festa tradizionale era un evento per soggetti umani stabili e stanziali" (Apolito 1993: 96).

[103] Lévi-Strauss 1964 e 1966.

animali selvatici mangiano l'erba e gli ortaggi crudi, gli uomini mangiano il cibo trattato e cucinato).

Si può presumere che tale struttura simbolica, così come le sue componenti – i simboli e le interrelazioni tra essi – sia rimasta sostanzialmente immutata per tutto il lasso di tempo durante il quale il rito carnevalesco di Castelnuovo ebbe una funzione sociale forte e rappresentò una parte dell'immaginario e della visione del mondo dei Castelnovesi. In seguito, attraverso quel processo tanto materialisticamente che simbolicamente destrutturante che fu la modernizzazione, le cui componenti in relazione al contesto storico e ambientale di Castelnuovo sono state presentate e discusse nel capitolo II, il rito perse la sua funzione e importanza sociale, tanto da esser del tutto negletto. La stessa struttura simbolica che lo strutturava, di conseguenza, perse di significatività e di potere strutturante. Divenne obsoleta.

Prodotto storico di fattori storici, la struttura simbolica del rito castelnovese non poteva non essere influenzata dai fattori trasformativi della modernità, i quali, come abbiamo visto, determinarono negli anni tra il dopoguerra e gli anni '80 una vera e propria soluzione di continuità culturale di vasta portata, a Castelnuovo come in tutte le altre zone rurali e subalterne d'Italia e d'Europa. E infatti, come risulterà più chiaro procedendo nella lettura di quest'opera, tale struttura simbolica sottende solo parzialmente il "rito" recuperato negli anni '80, e quasi per nulla la manifestazione spettacolare che, con gli anni '90, risultò dalla sua patrimonializzazione e dalla definitiva modernizzazione cui Castelnuovo andò incontro. Trattandosi di una manifestazione che molto difficilmente si può definire rituale, e che di certo risponde, oggi, a funzioni completamente diverse da quelle del rito di un tempo, ne risulta che anche i simboli e le loro interrelazioni siano diverse. La struttura che ne risulta – se di struttura si può parlare – non è affine a quella che è stata presentata e analizzata in queste pagine.

È stato notato che l'individuazione di polarità, o la ricerca dei termini di una logica binaria su cui fonda una parte della propria metodologia d'indagine l'analisi strutturale, risulta applicabile con maggior successo all'interpretazione di fatti sociali e culturali

(miti, riti, strutture parentali) di popolazioni che per comodità possiamo continuare a definire "pre-industriali" o "pre-moderne"[104], due insiemi nei quali, ai fini della mia presente argomentazione, comprendo non solo società storiche europee ma anche le popolazioni non europee caratterizzate, nel passato come nel presente, da regimi di produzione basati sulla caccia e la raccolta, l'agricoltura e la pastorizia o forme economiche integrate o permutabili tra queste. Citiamo alcuni dei fattori che determinarono l'obsolescenza e la perdita di funzionalità del rito: alfabetizzazione, meccanizzazione dei trasporti, viabilizzazione, industrializzazione (da intendersi, nel caso di Castelnuovo, più nel senso di consumo che di produzione di prodotti industriali), introduzione delle comunicazioni di massa, massificazione dei prodotti culturali e d'intrattenimento. Sono gli stessi fattori che marcano il passaggio da una condizione di pre-modernità a una condizione moderna, cioè, per usare la terminologia di C. Lévi-Strauss, fattori che contribuiscono ad alzare la "temperatura culturale" di una società, a renderla cioè più dinamica, più strutturata, in grado di procacciarsi e consumare quantità molto alte di risorse e produttrice di beni più sofisticati. E però, prima di questa rottura storica e del passaggio in una fase culturale completamente nuova, la società di Castelnuovo era una società "fredda"[105] – per usare di nuovo la terminologia lévi-straussiana – una società, cioè, statica, chiusa nella ciclicità del proprio ordine temporale e caratterizzata da forme di esistenza sostanzialmente invariate per secoli.

Quale che sia la sua reale età – che trascende la possibilità di certificazione offerta dalle fonti etnografiche e dalla memoria degli informatori –, il rito e la sua struttura simbolica sussistettero e furono funzionali durante la fase "fredda" della società castelnovese, prima che la modernità intervenisse a cambiarne radicalmente la natura, le funzioni e i significati[106].

[104] Cfr. Lévi-Strauss 1966: 516-518 e Ricœur 1963.

[105] Cfr. Lévi-Strauss 1996d.

[106] "Il mondo storico dei miei contadini, per ciò che esso presenta di arcaico e di 'arretrato', è lo stesso dei popoli primitivi delle civiltà etnologiche.

5. La struttura rituale

Il rito come descritto nel primo paragrafo di questo capitolo manifesta una struttura rituale ben riconoscibile e oltretutto estremamente simile a quella di altri eventi analoghi (mascherate e pantomime zoomorfe) della cultura popolare carnevalesca europea. Con l'espressione "struttura rituale" intendo la configurazione evenemenziale delle azioni rituali, cioè la loro disposizione e successione all'interno della parentesi spazio-temporale del rito. Va subito notato, al riguardo di questa struttura e di questa parentesi, che l'impressione generale che si ha comparando il rito precedente al recupero ricostruibile dalle fonti con l'evento odierno osservabile direttamente è che una vera e propria cristallizzazione strutturale – nonostante alcune modifiche che saranno presentate nel capitolo VII – sia avvenuta con il recupero e soprattutto con la patrimonializzazione del carnevale castelnovese, cioè a partire dagli anni '80 e poi definitivamente negli anni '90. È evidente, a giudicare dalle fonti, che il rito vecchio fosse relativamente "aperto" e che si sviluppasse attorno a poche coordinate performative e spazio-temporali fisse, ma modellandosi di volta in volta in modo relativamente variabile. In breve, la sua struttura, sebbene riconoscibile e stabile, era nondimeno dinamica o comunque flessibile, e permetteva variazioni più o meno rilevanti a seconda delle circostanze.

La struttura rituale della pantomima di Castelnuovo è riassumibile in alcuni punti e definibile su base comparativa insieme a quella di simili tradizioni diffuse in tutta Europa, dai paesi slavi a quelli germanici, dall'Europa meridionale alle isole britanniche[107]: un uomo (o, più raramente due o più uomini; fino agli

Nell'uno e nell'altro appare la stessa situazione esistenziale, la stessa disintegrazione della presenza rispetto alla storia, e pertanto gli stessi drammi culturali magico-religiosi. Nell'uno e nell'altro appare la stessa condizione di soggezione rispetto alla natura, la stessa mancanza di un piano umano per dominarne l'ordine naturale" (de Martino 1996 [1952]: 16).

[107] Le rassegne di pantomime con maschere zoomorfe (e dell'uomo selvatico) presenti nel folklore europeo moderno e contemporaneo grazie alle quali

anni '70 del secolo scorso non sono noti casi di maschere zoomorfe impersonate da donne) si maschera con pelli e/o altri attributi d'animale;

a) viene raggiunto fuori dal villaggio oppure arriva in paese da un luogo "esterno" metaforico o reale (dal monte, dal bosco, da un luogo marginale o nascosto del villaggio);
b) *compie* determinate azioni sorprendentemente uniformi nelle testimonianze, come danzare o fare una questua e/o rincorrere e "cacciare" le ragazze, comportandosi in modo aberrante e animalesco;
c) *subisce* determinate azioni: viene percosso e/o schernito e/o rasato e/o lo si accusa di specifiche colpe o addirittura di essere responsabile di tutti i mali della comunità;
d) come conseguenza, viene cacciato dal villaggio o, più di frequente, ucciso da uno o più "cacciatori" o da personaggi consimili;
e) sovente resuscita o viene resuscitato.

Va da sé che non tutti i carnevali rispettano puntualmente la successione interna a ciascun punto (a esempio, la maschera può intraprendere una questua e poi fare una sorta di danza, senza cacciare le ragazze), né tutti gli elementi ricordati sono sempre presenti nella stessa manifestazione (a esempio, la maschera va via senza essere cacciata o uccisa, oppure, se uccisa, non resuscita, o ancora si mima l'uccisione della maschera appena entra nel villaggio senza che quella abbia il tempo di fare o subire alcunché).

ho potuto costruire il mio modello comparativo sono: Bertolotti 1991 (in particolare p. 87 e la nota n. 84 a p. 221), Cawte 1978, Centini 2009, Cirese 1955b, Frank 2008, Frazer 1992: *passim*, Gioielli 2002, Grimaldi 2002: 132-139, 269-270, Grimaldi 2003b (e in special modo l'articolo Revelard, Kostadinova 2003 e i ricchi repertori in Adriano 2003, Bétemps 2003 e Castelli 2003), Para 2001, Praneuf 1989, Toschi 1955: *passim*, van Gennep 1947: 908-917; per la Sicilia e la Sardegna cfr. Atzori 2012, Buttitta 2010 e Ruiu 2011; per le zone ai confini tra Europa e Vicino Oriente, Grammatas 2010.

Tuttavia tale esemplificazione risulta attendibile, visto che si basa su un dossier che raccoglie numerosissimi casi[108].

È possibile tracciare un parallelo tra la struttura rituale e le "funzioni" narrative relative alla favola di magia individuate da Vladimir Propp. Per Propp, tali funzioni "sono ben lungi dall'apparire in tutte le favole"[109]. Ai fini di questa ricerca diremmo: le azioni rituali sono lungi dall'apparire in tutte le pantomime attestate. Propp afferma anche che "è possibile osservare che non tutte le funzioni si susseguono immediatamente l'una all'altra"[110]. Ciò vale anche per le pantomime zoomorfe, anche se va notato che le inversioni strutturali non sono ovviamente possibili: la

[108] La struttura rituale della pantomima castelnovese è indubbiamente affine a quella individuata inizialmente da A. van Gennep, poi ripresa e sviluppata da M. Bertolotti in relazione alle pantomime animalesche. Van Gennep scrive che, come abbiamo già letto in una nota precedente, "on doit bien reconnaître qu'il [il mascheramento carnevalesco pirenaico da orso] est constitué par des éléments très primitifs […]. Chacun d'eux se rencontre dans le folklore international: la chasse rituelle, exécutée par des chasseurs sélectionnés, d'un animal sauvage, et [qui] tour à tour meurt, puis, grâce à certains rites et à certaines incantations, ressuscite annuellement" (van Gennep 1947: 910). Altrove, il folklorista francese afferma esplicitamente che "je ne vois dans ces personnifications et ces rites que des *Rites de Passages*, des *cérémonies de terminaison* dramatisées [maiuscole e corsivi dell'autore]" (van Gennep 1947: 994). M. Bertolotti ricollega tale struttura al motivo medievale della messa a morte (e del processo) di Carnevale (Bertolotti 1991: 78-80). Mutuando la terminologia dai noti studi di Walter Burkert (Burkert 1979), Bertolotti parla di uno "schema di azioni" che sarebbe così formato: Carnevale entra nel villaggio, è accolto festosamente e accompagnato in un giro di questua; muore o viene ucciso, dopodiché lo si piange, si legge il suo testamento e lo si seppellisce. Diverse sono le ragioni per cui un'omologia assoluta tra Carnevale e la maschera zoomorfa – e quindi tra i riti della messa a morte di Carnevale e quelli della messa a morte dell'uomo-animale – non è convincente. La questione è storicamente rilevante e d'interesse non secondario ai fini di questa ricerca, ma implicherebbe l'apertura di una lunga parentesi tematica. Essa è stata presentata e discussa con dovizia di particolari in Testa 2013a, saggio a cui rimando il lettore interessato a un approfondimento sulla questione.

[109] Propp 2000: 28

[110] Ivi: 76.

successione, coerentemente con la posizione di Propp, è univoca, e comunque anche per semplice logica non si potrebbe mai cacciare la maschera fuori dal villaggio se prima non vi è entrata, o resuscitarla se prima non è stata uccisa.

Va osservato e messo in evidenza che tale struttura, ulteriormente semplificata e ricondotta a tre soli punti, o meglio fasi (iniziale, transitoria, risolutiva, oppure preliminare, liminare, postliminare), può essere comparata, *mutatis mutandis*, a quella originariamente individuata per i riti di passaggio da van Gennep[111]. In questo senso, la pantomima animalesca potrebbe esser interpretata come rito di domesticazione o "acculturazione" della dimensione selvaggia o "non-culturale" introdotta dalla maschera nello spazio culturale del villaggio, laddove a) l'irruzione nel villaggio e le azioni della maschera corrisponderebbero alla fase iniziale o preliminare, b) il "trattamento" della – o più in generale le azioni subite dalla – maschera corrisponderebbero alla fase transitoria o liminare, e c) la morte e la resurrezione, o la cacciata, della maschera corrisponderebbero alla fase risolutiva o postliminare, la quale neutralizzerebbe la criticità intrinseca nella fase liminare, ponendo così fine al rito[112]. In effetti, l'elemento del

[111] Cfr. van Gennep 1981. Abbiamo già letto che van Gennep riconobbe in effetti questa cifra delle mascherate zoomorfe (van Gennep 1947: 994), sebbene egli non sviluppò tutte le implicazioni interpretative di tale intuizione.

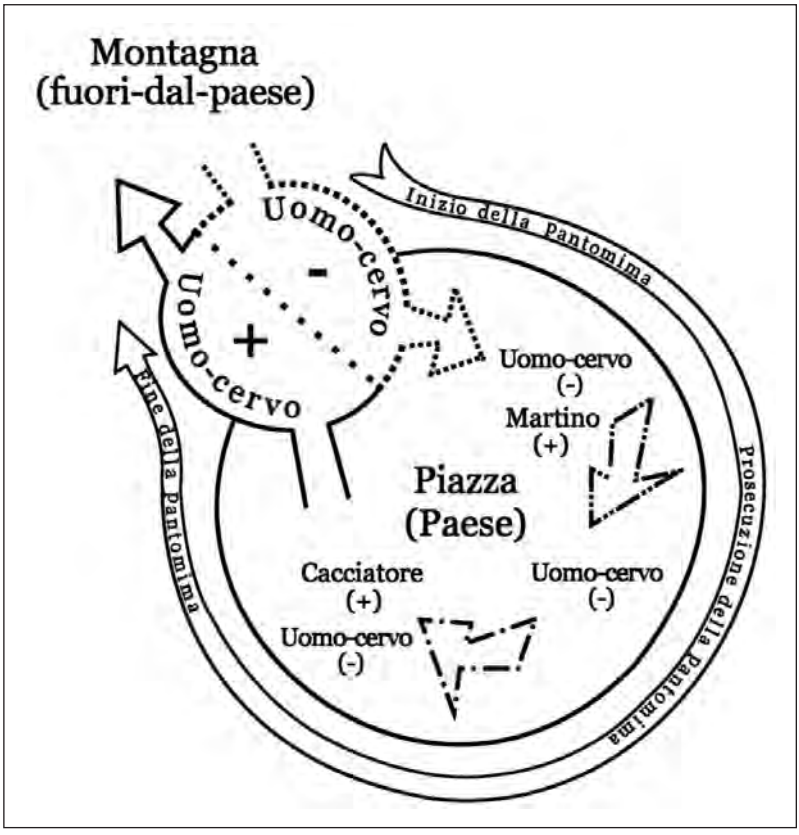
[112] Questa mia spiegazione è debitrice, oltre che al R. Hertz de "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort" (Hertz 1970b [1907]) e, come già detto, al A. van Gennep de *Les rites de passage* (van Gennep 1981 [1909]), anche alla tesi del V. Propp de *Le radici storiche dei racconti di fate*, per cui anche il risuscitamento corrisponderebbe, nelle fiabe, a una forma residuale di rito di iniziazione (secondo la dinamica, già individuata da Hertz, del cambiamento di stato dell'*iniziato* come conseguenza della morte simbolica dell'*iniziando*, all'interno della logica rituale: Propp 1985 [1946]). La mia spiegazione, però, va in una direzione diversa da quella di Propp: in relazione al problema del soffio rivivificante e della sua funzione nell'economia generale del rito, nel paragrafo 2 del capitolo V ho usato il motivo fiabesco per spiegare quello rituale, non viceversa. Anche D. Puccio ha efficacemente interpretato – sebbene a volte con qualche forzatura – alcune pratiche popolari carnevalesche alla luce delle fiabe popolari, specie, e per l'appunto, per ciò che concerne la

soffio rivivificante di cui abbiamo già discusso e su cui ora torneremo brevemente assolveva egregiamente alla funzione di atto di sanzione terminale del rito.

Ho proposto di leggere in questo gesto un espediente rituale utile a sancire diversi passaggi di stato della maschera (da morta a viva, da ferina a mansueta, da immobile a mobile). Esso permetteva inoltre all'uomo-animale di compiere l'ultima performance simbolicamente rilevante: mimare l'allontanamento dal paese e il ritorno alla montagna. Il pacifico epilogo permetteva una "positivizzazione" della negatività anti-culturale e antisociale di cui la maschera era foriera: l'alterità animalesca che essa rappresentava veniva ricondotta, attraverso le accuse di cui era fatta oggetto (come vedremo a breve), la messa a morte e il risuscitamento, a una condizione "domestica" perché addomesticata, quindi culturale. Il soffio vitale, in poche parole, aveva la funzione di formalizzare un passaggio fondamentale affinché non solo il rito avesse buon esito ma avesse esito *tout court* (il "cervo" *doveva* tornare alla "montagna" affinché la pantomima si concludesse).

Le varie fasi di questa "acculturazione drammatizzata", anche in relazione alle strutture (simboliche e rituali) precedentemente esposte, possono essere visualizzate attraverso il seguente diagramma:

dimensione iniziatica di alcune di queste pratiche, oggetto della sua indagine etnografica (Puccio 2002; Puccio parla esplicitamente del carnevale tradizionale come di un "rite d'initiation" [Puccio 2002: 97]). E però, una differenza rilevante è presente anche tra la mia tesi e quella di Puccio: a Castelnuovo il rito non permetteva di operare alcuna forma di cambiamento di stato o di iniziazione a livello sociale, non influiva *direttamente*, cioè, sullo stato di una o più classi di individui castelnovesi (in altre parole, e per dirla con D. Handleman [Handelman 1990], il rito *non* era un evento-modello per la società). La pantomima, invece, operava un cambiamento al proprio interno funzionale alla propria logica rituale. Drammatizzando il cambiamento di stato della maschera, essa *rappresentava* qualcosa di molto significato per la comunità di Castelnuovo. Ne discuteremo nel paragrafo conclusivo a questo capitolo.



Uccisa e resuscitata affinché potesse tornare alla sua montagna, oppure, come in altre pantomime europee, direttamente cacciata via dal villaggio, la maschera zoomorfa veniva neutralizzata (o meglio "positivizzata") poiché rappresentava, per la comunità, un vero e proprio capro espiatorio, un elemento insieme negativo e positivo, esiziale ma pure necessario o comunque ineliminabile, come il male che rappresentava. La maschera dell'uomo-carnevale condivideva d'altronde questa proprietà con lo stesso Carnevale (sia a Castelnuovo che altrove): anche Carnevale veniva "giustiziato" per le malefatte commesse e per i mali che la società aveva sofferto durante l'anno. Questa cifra delle due principali masche-

re carnevalesche castelnovesi è facilmente certificabile grazie alle fonti: C-82 ricorda come durante la pantomima il "cervo" diventasse "il bersaglio di tutta la gente di Castelnuovo" (qualcosa di simile sembrano suggerire A-85, M1-94 e T2-09); per G1-87, "i cervi erano oggetto di accuse e invettive"; S-10 riporta invece che la maschera veniva "sbeffeggiata"[113]. Quanto a Carnevale, B-07 ricorda che "[il fantoccio di Carnevale] veniva bruciato dopo un regolare processo per aver commesso frode ai danni dei cittadini castelnovesi" e lo stesso si evince, in altre parole, da D2-98, T1-09 e T2-09[114]. È necessario aprire una digressione su questo punto.

La valenza di "peccatore collettivo", per usare l'espressione di D. Scafoglio[115], della maschera zoomorfa nelle tradizioni carnevalesche è troppo evidente per poter essere rifiutata, tanto che dagli studiosi del carnevale storico e tradizionale essa è ritenuta un aspetto ormai poco problematico da un punto di vista interpretativo. Il meccanismo o lo "schema" rituale e simbolico del capro espiatorio è straordinariamente diffuso, e si rintraccia sia nei casi tratti dal folklore europeo di età moderna e contemporanea sia, come stiamo per vedere, in maschere presenti in popolazioni esotiche, sia presso gli antichi[116].

[113] Questa cifra della pantomima è presente ancora durante la messinscena odierna, durante la quale, in alcuni momenti, l'uomo-cervo viene redarguito per il suo comportamento bestiale e per altri misfatti.

[114] Anche il Diavolo di Tufara, la maschera zoomorfa meglio documentata in Molise, era oggetto di accuse e invettive e mostrava una evidente valenza di capro espiatorio, insieme, anche in questo caso, al fantoccio di Carnevale: cfr. Pietravalle 1979: 95, Scarcella 2006: 16 e Testa 2012e: 69.

[115] Scafoglio 2010: 9.

[116] Molto utili sono le indicazioni analitiche generali sul *pattern* del capro espiatorio che W. Burkert deduce dall'analisi di alcune tradizioni greche e vicino-orientali – ma non bibliche. Burkert riduce la tendenza culturale all'espiazione sotto forma di trasferimento della colpevolezza su un altro essere a uno schema mentale che così riassume: "if we take ritual to be a behavioral pattern redirected to symbolic, communicative function, the 'message' contained in this ritual [il rituale di espiazione che l'autore ha descritto poco prima] is clear and easily understood: 'This one, singled out and distinguished, is going to his doom; in contrast to him, all we together are safe and clean'" (Burkert: 1979:

Per meglio comprendere come questo meccanismo funzioni, non è del tutto corretto richiamarsi direttamente al notissimo rito del *caper emissarius* narrato nel *Levitico* (XVI, 8-26), non solo per la grande distanza geografica e temporale che separa le tradizioni bibliche da quelle di cui è questione in queste pagine, ma anche poiché una grande differenza sussiste tra loro: il povero capro biblico veniva, innocente, "caricato dei peccati" e mandato a morire nel deserto, mentre a Castelnuovo al Volturno e in generale nelle pantomime animalesche popolari europee è la maschera dell'uomo-animale a esser ritenuta responsabile dei mali e delle disgrazie della comunità (oppure si rende colpevole, durante la pantomima, del furto di cibarie o di azioni violente e proibite come il ratto di una fanciulla). La differenza è tanto notevole che la relazione tra il primo e le seconde è addirittura di natura oppositiva: nel primo caso il "capro espiatorio" elimina (o meglio allontana) il male, nel secondo è esso stesso a causarlo (o meglio a portarlo all'interno dello spazio della comunità), prima che esso venga neutralizzato ritualmente. Questo scarto che sussiste tra il capro espiatorio biblico e le maschere zoomorfe risulterà in seguito ancora più evidente, tanto più che è il concetto stesso di "peccato" a non sembrare pertinente in relazione ai nostri materiali[117]. Tuttavia, pur tenendo conto di questa sostanziale differenza, per una questione di comodità continuerò a utilizzare l'espressione "capro espiatorio" per definire il meccanismo rituale delle accuse e della messa a morte della maschera zoomorfa.

Nella sua più celebre opera J. Frazer raccoglie una vasta rassegna di casi riguardanti l'espiazione "pubblica" (come lui dice)

70). Per van Gennep, "l'idée profonde est qu'en détruisant périodiquement l'image, on détruit le mal représenté par elle" (van Gennep 1947: 992); cfr. anche le osservazioni di A. Brelich in Brelich 1966: 37-38.

[117] Anche W. Burkert nota un simile scarto tra le tradizioni bibliche e quelle riguardanti i casi di suo interesse (e che sono più conformi ai nostri): "the evil transferred [sul capro espiatorio] is 'sin' in Leviticus, instead of the more concrete dangers of battle or plague in the other instances [tra cui quelle ricavabili dal folklore]" (Burkert 1979: 64).

sulla base di due aspetti principali che egli definisce del "trasferimento del male" e dell'"espulsione pubblica del male"[118]. Per la sua brevità e rappresentatività, cito un caso tratto dalle pagine del Frazer: "in primavera […] gli Indiani Mandan celebravano la loro grande festa annuale, di cui uno degli aspetti principali era la cacciata dei dèmoni. Un uomo, dipinto di nero per raffigurare il diavolo, entrava nel villaggio venendo dalla prateria, inseguiva e spaventava le donne […]. Alla fine, veniva cacciato dal villaggio, inseguito con fischi e sberleffi dalle donne che lo percuotevano con i bastoni e gli gettavano addosso dell'immondizia"[119]. Oltre a un interessante dettaglio comparativo di carattere morfologico, quello dell'esser dipinto di nero (tingersi il viso di nero è la modalità di mascheramento bestiale più rilevante, dopo il coprirsi con pelli di capra, tanto a Castelnuovo e in Molise che nelle altre pantomime animalesche del folklore europeo), constatiamo che la struttura di questo rito richiama apertamente la struttura comune delle pantomime animalesche che ho esposto *supra* (in questo caso la maschera risponde perfettamente ai punti "a", "b", "c" e "d" dello stesso). Il rito, inoltre, avveniva durante "la grande festa annuale", cioè durante una sorta di capodanno, proprio come il carnevale nella cultura popolare europea.

Gli isomorfismi e le analogie sono troppo evidenti per esser taciuti o ritenuti poco rilevanti: la maschera dei Mandan, che rappresenta il male – o meglio i mali, i "peccati" – della comunità (che vengono dall'esterno, dal mondo-fuori-dal-villaggio, come J. Frazer afferma esplicitamente) viene schernita, maltrattata, cac-

[118] Frazer 1992: 610. M. Bertolotti ritiene che la chiave interpretativa dello *scapegoat* abbia avuto un ruolo marginale nell'opera di Frazer (Bertolotti 1991: 219), ma a smentire quest'affermazione stanno le numerose pagine che il celebre antropologo inglese dedicò al tema: il repertorio è presente in ben quattro capitoli della versione "ridotta" del suo *Il ramo d'oro* (Frazer 1992: 602-651). A smentire è anche van Gennep: "Frazer […] a longuement étudié le problème du Bouc émissaire" (van Gennep 1947: 982).

[119] Frazer 1992: 626-627. Episodi rituali alquanti simili, tratti dalle tradizioni di diversi popoli, sono presenti nelle pagine immediatamente precedenti e successive a quelle citate.

ciata via; sono le medesime azioni che si riscontrano in pressoché tutte le pantomime animalesche del folklore europeo, dove però a volte la maschera, invece di essere espulsa dal villaggio (oppure fatta resuscitare al fine di farle autonomamente lasciare lo spazio culturale della comunità), viene abbattuta, o "umanizzata" tramite la rasatura o altre azioni pseudo-rituali. L'espulsione, l'uccisione e lo stesso risuscitamento sono azioni che sanciscono un passaggio rituale e che neutralizzano l'alterità e il male di cui la maschera, che non a caso viene sempre dallo spazio al di fuori del villaggio o da luoghi nascosti o marginali dello stesso, è foriera. Isomorfismi e analogie sono ancora più evidenti nel caso storico, tratto dall'antica Roma, di Mamurio Veturio.

Fu Frazer a fare di Mamurio una figura di una certa rilevanza, vero protagonista del capitolo "Capri espiatori umani nell'antichità classica" de *Il ramo d'oro*: "ogni anno, il 14 marzo, un uomo vestito di pelli veniva condotto per le strade di Roma, percosso con lunghe pertiche bianche, e cacciato dall'Urbe. Lo si chiamava Mamurio Veturio, cioè 'il vecchio Marte'"[120]. Non si trattava di un culto pubblico, bensì di una manifestazione "popolare" in cui un uomo coperto da una pelle d'animale ("*homo coriis involutus*") veniva cacciato fuori dalla città a suon di vergate. Georges Dumézil, d'accordo con altri studiosi e in disaccordo con Frazer, ritiene che il rito avvenisse non il 14 ma il 15 marzo, e cioè "al principio dell'anno secondo il calendario antico", e che drammatizzasse l'espulsione del vecchio anno, personificata appunto nel "vecchio di marzo"[121]. La testimonianza di Lido sul vecchio

[120] Frazer 1992: 642-643. La tradizione sul rito, nonostante il tono perentorio di Frazer, è oscura; del rito – non del mito – di *Mamurius* ci parla infatti solo Giovanni Lido (in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, volume su Ioannes Lydus [1837], p. 71; per il 'mito' di Mamurio Veturio, che però sembra essere del tutto slegato dal rito, cfr. Ovidio, *Fasti*, III, 380-393).

[121] Dumézil 2001: 296. Con questa interpretazione, originariamente formulata da W. Mannhardt, sono d'accordo anche M. Eliade (Eliade 1969: 68), J. Loicq (Loicq 1940) e D. Sabbatucci (Sabbatucci 1988: 120). Incidentalmente, ricordo che "l'ospite", l'eroe culturale di cui parla M. Bertolotti nel suo *Carnevale di Massa 1950*, "viene apostrofato con nomi di cortesia, tra i quali

Mamurio è preziosa ai fini di una ricerca che ha per oggetto una pantomima zoomorfa. Infatti, ci troviamo nuovamente dinanzi a un uomo mascherato con un vello (di capra, possiamo presumere) che viene malmenato e cacciato fuori dallo spazio abitato – presumibilmente perché ritenuto colpevole di qualcosa – durante un periodo liminare in rapporto al calendario: le analogie con le pantomime zoomorfe della cultura popolare europea sono lampanti, e, oltre alla presenza del vello, un altro elemento ci aiuta a tracciare un parallelo tra Mamurio e le maschere zoomorfe: entrambi i casi sono testimoniati in un periodo liminare in rapporto al calendario (per non dire durante il "capodanno" *tout court*: non dimentichiamo che il carnevale è stato da molti studiosi considerato come il vero "capodanno popolare" nelle tradizioni dell'Europa rurale[122]).

Il rito di Mamurio raffigurava l'irruzione, nello spazio culturale della *civitas*, di una figura mascherata incarnante con tutta evidenza un essere metà uomo metà animale, il quale, dopo esser stato caricato di colpe e bastonate, veniva cacciato via dallo spazio urbano. Così concepito, il rito romano mette in evidenza una struttura rituale del tutto comparabile, per non dire perfettamente omologa, a quella del rito dell'uomo-animale di Castelnuovo. Non è improbabile, anzi, che il personaggio di questa oscura tradizione rappresenti una sorta di antesignano storico delle maschere zoomorfe e del personaggio di carnevale stesso nel suo ruolo di capro espiatorio[123].

particolarmente frequenti sono, per l'orso come per Carnevale, quelli di *Vecchio* e di *Nonno*" (Bertolotti 1991: 157). Sull'attributo di "nonno", "vecchio" o "vecchia" dato alle diverse personificazioni di Carnevale, cfr. Buttitta 2010: 214-223, Grimaldi 2002: 188, 250-251, Toschi 1955: 228-242, 308-320 e van Gennep 1947: 942-957. Queste denominazioni sono state generalmente messe in relazione con un metaforico "invecchiamento" dell'anno, rappresentato da Carnevale, che se ne va e, quindi, "muore".

[122] Questo aspetto è stato approfondito nelle pagine centrali del paragrafo 2 del capitolo III di questa ricerca.

[123] Come ha giustamente notato S. Glotz, però, è difficile credere che il carnevale abbia un'origine esclusivamente romana, visto che "rien ne prouve

Già A. van Gennep, notoriamente restìo al frazerismo e a ogni spiegazione basata sulle "sopravvivenze" o sul rapporto diretto tra riti e miti del passato e pratiche e credenze del folklore, ammetteva l'innegabile presenza dell'arcaico meccanismo simbolico del capro espiatorio nelle feste di carnevale francesi, tanto da farne la principale caratteristica comparativa al fine di interpretarne la funzione. Per A. van Gennep, la "théorie générale du *Bouc Émissaire* [corsivo dell'autore]"[124] permetteva di aggirare il problema pseudo-storico del ricorso alle "sopravvivenze" per concentrarsi su una funzione simbolica ancora attiva e osservabile "sul campo". A sua avviso, i parallelismi e le analogie osservabili tra riti di popolazioni esotiche, i riti antichi – sia vicino-orientali che greco-romani – e le pratiche rituali carnevalesche di carattere espiatorio, non potendo essere spiegabili su base diffusionistica o di filiazione storica, non potevano che essere determinate da "constantes psychiques et sociales"[125]. Ritengo questa prima

que les Saturnales, les Lupercales et autres Bacchanales [sic], qui ont existé dans la Rome antique, se soient diffusées hors d'Italie, ou même hors de Rome" (Glotz 1987: 430), e ancora: "on ne trouve aucune trace des Saturnales ou des Lupercales dans les régions occupées par les légionnaires romains qui, d'ailleurs, étaient recrutés à travers l'Empire" (Glotz 1987: 489); considerazioni simili in Brugnoli 1984: 52-53 (in questo studio, in particolare, Brugnoli, sulla base di convincenti argomentazioni storiche, fa giustizia dell'ipotesi già frezeriana della possibile origine del carnevale dai *Saturnalia* romani). A partire dalla sua nota avversione per le teorie dei "survivals", van Gennep, in relazione alla storia del carnevale folklorico, scrive che "des problèmes de ce genre ne sont pas assez simples pour qu'il suffise de parallèles morphologiques et de quelques textes classiques d'une interprétation délicate pour considérer les prétendus survivances comme des preuves de filiation" (van Gennep 1947: 858). È dunque più verosimile pensare a complesse dinamiche storiche che nei secoli hanno portato determinati riti invernali ad "agglomerarsi", sulla base di analogie formali, strutturali e funzionali, nelle più diffuse forme di cerimonie, personaggi e manifestazioni rituali tipiche del carnevale pienamente medievale.

[124] Van Gennep 1947: 950.

[125] Ivi: 982 (si vedano anche le ampie e argomentate conclusioni alle pp. 992- 995). Sulla stessa linea E. Le Roy Ladurie nel suo celebre *Le Carnaval de Romans* (Le Roy Ladurie 1979: 339).

conclusione di van Gennep del tutto ragionevole e difficilmente confutabile.

Il processo alla maschera di Carnevale e la relativa condanna a morte – così come i celebri roghi del fantoccio di Carnevale – ebbero ovviamente una funzione analoga a quella delle pantomime animalesche, e, se è giusto affermare, come fa M. Bertolotti, che non sempre il meccanismo del capro espiatorio è operativo nei carnevali[126], altrettanto vero è il contrario, e cioè che non sempre il meccanismo del capro espiatorio è assente o "secondario"; anzi, spesso – come nel caso delle pantomime animalesche – esso riveste un'importanza primaria.

In effetti, dalla documentazione folklorica risulta che raramente la maschera ferina veniva cacciata via dal villaggio senza che se ne fosse prima mimata l'uccisione o altra forma di "positivizzazione" culturale o "acculturazione"; in alcuni casi, come a esempio in quello già ricordato del Diavolo di Tufara, in Molise, essa assiste al processo e alla messa a morte di Carnevale (un interessante, tardo caso di crasi tra il motivo del processo a Carnevale e quello della messa a morte della maschera ferina); in altri, come ad Arles-sur-Tech e Prats-de-Mollo, la maschera viene "rasata", oppure, a Gèdre a esempio, essa mangia del cibo cucinato, oppure, come a Urbiano, essa danza: azioni umane, queste, atte appunto a "umanizzare" l'uomo-animale. Altre volte (come a esempio a Castelnuovo al Vol-

[126] Bertolotti 1991: 220. Per M. Bertolotti è in effetti necessario sminuire la funzione espiatoria rispetto a quella di "ospite" gradito nella misura in cui la prima indebolirebbe l'ipotesi che egli persegue nella sua interpretazione – e cioè che Carnevale *e* la maschera zoomorfa siano reminiscenze dell'orso in quanto "essere potente" dei preistorici cacciatori eurasiatici, che in molte leggende e riti veniva trattato con deferenza e amorevolezza, prima di essere ucciso. Bertolotti motiva la sua posizione sulla base di due aspetti delle pantomime o delle messe in scena carnevalesche: il personaggio che personifica Carnevale arriva dall'esterno (è un ospite), e, inoltre, viene messo a morte, ciò che a suo avviso escluderebbe il carattere espiatorio delle stesse (Bertolotti 1991:150-151). Eppure anche il capro espiatorio biblico veniva di fatto mandato a morire. Diversi sono i casi di messa a morte del capro espiatorio ricordati da W. Burkert (Burkert 1979: 59-77).

turno, in numerosi carnevali alpini e in alcuni tra quelli pirenaici), essa è accusata di aver causato disgrazie o di aver rubato, prima di essere uccisa dal cacciatore; una volta resuscitata, però, ne viene mimato il ritorno da dove si immagina sia venuta, e cioè, solitamente, dai boschi attorno al paese o dalle montagne circostanti.

Nel caso delle maschere animalesche, i sentimenti di allegrezza o deferenza per la venuta dell'"ospite" di cui parla M. Bertolotti riferendosi ai riti delle società di cacciatori erano quasi sempre assenti: dai dati etnologici ricaviamo che la maschera provocava piuttosto sgomento (nei bambini), terrore (nelle fanciulle) e reazioni violente (negli uomini, soprattutto se personificanti i "cacciatori"), seppur mimate.

A mio avviso, quindi, la maschera ferina non può essere assimilata *sic et simpliciter* a Carnevale e sicuramente non a un essere potente e propiziatorio di origine "eurasiatica"; essa rappresentava invece un'alterità negativa e selvaggia che per le comunità rurali – specie quelle montane – incarnava i mali e le disgrazie di un lungo anno di stenti, di razzie del bestiame da parte di animali feroci, di fame e freddo. In essa non si riconosceva un gradito ospite, ma un disumano intruso che era sì necessario irrompesse nella vita del villaggio, ma solo per esserne ritualmente espulso. Nei rari casi in cui era presente una lamentazione funebre della maschera uccisa, invece, la ragione di questo comportamento anomalo, la cui contraddittorietà è stata segnalata più volte (anche Carnevale, dopo il processo e la messa a morte, veniva pianto dalle stesse persone che lo avevano "giustiziato"), può esser adducibile alla necessità, di natura rituale, che l'essere rappresentato "tornasse" l'anno successivo a incarnare ed espiare nuovamente i mali della comunità, o che "perdonasse", metaforicamente, coloro che l'avevano ucciso.

A conclusione di questa ultima digressione storico-culturale su uno degli aspetti temporalmente e simbolicamente profondi della mascherata zoomorfa di Castelnuovo, molti elementi nuovi, alcuni dei quali ricavati comparativamente e che torneranno utili nello stilare le conclusioni a questo lungo capitolo interpretativo, sono stati messi in luce: tra questi, 1) la constatazione della rilevanza del "meccanismo simbolico" del capro espiatorio,

meccanismo del resto necessario all'"addomesticazione rituale" dell'uomo-animale, che doveva esser "punito" (cioè trattato "culturalmente") affinché passasse dal polo della selvaticità e di una simbolica pericolosità sociale a quello dell'umanità; 2) la componente calendariale che accomuna le pantomime zoomorfe dall'antichità al folklore contemporaneo, componente relativa, in sostanza, alla ritualizzazione del passaggio dall'anno vecchio a quello nuovo (come l'informatore di B-07, in rapporto al carnevale di Castelnuovo, afferma esplicitamente).

6. Conclusioni

Nelle precedenti pagine mi sembra di aver chiarito in dettaglio numerosi aspetti della pantomima rituale carnevalesca di Castelnuovo precedente al recupero e quindi ricostruibile grazie alle fonti. Resta però da capire e chiarire una questione fondamentale che finora non è stata abbordata se non incidentalmente e parzialmente: perché la pantomima aveva luogo? Qual era la sua ragion d'essere? In altri termini: a quale *funzione* il rito dell'uomo-animale assolveva[127]?

Prima di rispondere a queste domande, individuiamo brevemente e conclusivamente alcuni tratti generali del carnevale castelnovese. Iniziamo con ciò che esso *non* era.

A un'analisi attenta di ciò che le fonti rivelano o a cui alludono, possiamo da subito rifiutare alcune ipotesi che, negli anni, hanno preso forma nelle interpretazioni tanto della mascherata animalesca castelnovese – come vedremo meglio nel prossimo capitolo

[127] Abbiamo visto che la struttura simbolica e rituale della pantomima è coerente a molte altre consimili manifestazioni presenti nella cultura popolare europea dal medioevo (se non dall'antichità) all'età contemporanea, manifestazioni talvolta vive e funzionali fino a pochi decenni fa. Possiamo quindi presumere che, in condizioni ambientali e culturali simili (zone rurali e montane in particolare, quindi marginali, quasi sempre politicamente ed economicamente subalterne), anche le funzioni delle altre pantomime zoomorfe carnevalesche fossero sostanzialmente analoghe a quelle che si sta per ipotizzare.

– che più in generale delle pantomime zoomorfe: 1) in relazione alla maschera dell'uomo-animale, non esistono prove concrete né indizi rilevanti di una qualche filiazione o altro genere di relazione storica o simbolica con una presunta figura di "signore degli animali". Se per sostenere tale ipotesi si facesse ricorso a una comparazione metodologicamente corretta, questa si rivelerebbe infruttuosa, considerate le grandi differenze culturali, sociali e di regime economico che sussistono tra le popolazioni non-europee presso le quali questo motivo religioso è o era rintracciabile e la comunità di Castelnuovo al Volturno nella storia[128]. 2) Allo stesso modo, nessuna relazione storica o simbolica è sostenibile o comprovabile tra le maschere e gli elementi morfologici della pantomima di Castelnuovo e un presunto culto di carattere sciamanico preistorico/pre-indoeuropeo diffuso a livello euro-asiatico – oppure, alternativamente, un presunto culto di una divinità-orso –, come hanno sostenuto, *mutatis mutandis*, numerosi studiosi[129]. La maschera zoomorfa di Castelnuovo non si presta neanche superficialmente ad un parallelo con il mascheramento religioso degli "sciamani" delle tradizioni indo-americane, inuit o siberiane. Gli isomorfismi che si rintracciano in diversi riti "sciamanici" non comprovano alcuna relazione storica tra queste manifestazioni, e possono essere spiegati diversamente, come ho sostenuto altrove[130]. 3) La pantomima di Castelnuovo non si presta a esser

[128] Quest'ipotesi si ritrova sotto forma di cauta suggestione in molti studi, ma è apertamente sostenuta, a esempio, in Centini 2009 e De Rubertis 1997, e sostanzialmente caldeggiata, anche se con qualche accortezza, anche in Frank 2008. Nel prossimo capitolo incontreremo gli studiosi che l'hanno proposta per interpretare la pantomima castelnovese.

[129] Tra gli studi in cui si rintraccia questa ipotesi, nonostante differenze di impostazione e di conclusioni anche notevoli: Bertolotti 1991, Frank 2008, Gaignebet, Florentin 1974, Ginzburg 1998, Lajoux 2003b, Praneuf 1989. Per una discussione critica sulla questione cfr. Testa 2013a: 93-94.

[130] Testa 2013a: 99-104. La categoria storico-religiosa di sciamanesimo e il suo corollario di figure e pratiche mitico-rituali è molto complessa e non è questa la sede per introdurla o discuterla. D'altronde, la bibliografia sul tema è oramai sterminata, anche in ragione di una certa fascinazione che questa tema-

inclusa nella categoria rituale – comunque di dubbia validità antropologica – dell'"uccisione dell'animale sacro", originariamente ideata da J. Frazer[131]. Sarebbe inutile dilungarsi su questa traccia: basti rimarcare come nessun indizio permette di considerare la maschera dell'uomo-animale alla stregua di un animale "sacro" né una degenerazione di una presunta, originale figura religiosa di questo tipo (come quella del "Signore degli animali", di cui si è discusso più dettagliatamente alla fine del paragrafo 2 del capitolo V). 4) Per restare sul terreno del frazerismo acritico, nessuna funzione propriamente "propiziatoria", e men che meno di "fertilità (come vedremo più dettagliatamente nel prossimo capitolo), si rintraccia nell'intero ciclo carnevalesco castelnovese. La funzione espiatoria, al contrario ben presente, non può in alcun modo esser confusa con quella propiziatoria o di fertilità.

Se guardiamo al "ciclo" carnevalesco nel suo insieme, altri elementi risultano invece rilevanti e ancorabili alla realtà storica e culturale di Castelnuovo al Volturno, e di conseguenza comparabili a casi rituali documentati in contesti simili.

In primis, rimarchiamo che la principale festa del paese e le sue proprietà costituiscono una ulteriore prova di quanto sia l'esperienza materiale e produttiva che quella simbolica delle comunità pre-industriali europee fossero plasmate sul – e in parte determinate dalla – struttura del calendario e soprattutto dalla sua componente ciclica e "rigenerativa", come del resto è stato ben messo in luce più di mezzo secolo fa da M. Eliade e da E. de Martino[132].

tica ha esercitato, negli ultimi decenni, negli studi storici e antropologici. Due utili e brevi introduzioni sono Hamayon 2005 e Bowie 2006: 174-199. Un eccellente studio critico è Botta 2010. Ormai datato e molto criticato è invece il testo che per anni è stato ritenuto la referenza principale sullo sciamanesimo: *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi* (Eliade 2005 [1951]).

[131] Frazer 1992 (1922): 561.

[132] Cfr. Eliade 1969. Anche de Martino ha scritto dell'"eterno ritorno calendariale nell'anno liturgico (anno destorificato)" (de Martino 2002b: 241; cfr. anche p. 295). È l'eterno ritorno cui si riferisce, in altre parole, l'anziano informatore, prima contadino, poi pensionato a Castelnuovo, acciaccato dal tempo e dalle memorie, che continuava ad affermare che *prima* il carnevale si

La festa di carnevale, come tutte le feste di "fine anno", sanciva e drammatizzava un passaggio, ed era per questo un momento di importanza fondamentale per l'ordine culturale del villaggio. In effetti, in congiuntura con quel vero e proprio capodanno popolare che era carnevale, le accuse e la messa a morte delle maschere avevano una funzione di *lustratio*, servivano cioè a "rimuovere" il male accumulatosi durante l'anno, e che richiedeva di esser ciclicamente e ritualmente rimosso durante la parentesi rituale e festiva e grazie anche alle momentanee inversioni e trasgressioni che essa permetteva.

I poli estremi del micro-ciclo festivo carnevalesco erano la tarda mattinata e il pomeriggio della domenica e la serata del martedì. Questi erano anche i momenti più importanti e di maggior tensione emotiva, non a caso caratterizzati da due eventi rituali, la pantomima animalesca e il processo a Carnevale. Durante questi due eventi, gli elementi più importanti della vita sociale e culturale degli abitanti di Castelnuovo venivano sublimati in forma simbolica, formando la struttura su cui si installavano le performances rituali: gli spazi del mondo-casa (la montagna, i campi, il villaggio), gli animali e le piante, il cibo, i delitti e i castighi, le figure del pastore, del cacciatore e del giudice. Se presumiamo, a mio avviso senza commettere alcuna leggerezza interpretativa, che, almeno nel caso della pantomima (a differenza del processo), siamo in presenza di un rito del tutto spontaneo, manifestazione dello "spirito popolare" nel senso più stretto del termine, ne risulta che gli elementi in esso sublimati simbolicamente fossero quelli più rappresentativi della realtà culturale *propria* dei Castelnovesi (quantunque essa sia comparabile a molte altre realtà culturali plasmate dagli stessi fattori e dalle stesse condizioni storiche). In questo senso, un'altra lettura della struttura rituale è possibile: il

faceva "ogni anno, da *sempre*" e che lo stesso valeva per "il cervo" (la pantomima zoomorfa), in un ciclo apparentemente perpetuo ma in realtà interrotto dall'avvento del "mondo di oggi" (come l'informatore diceva) e dal suo portato di modernità: il bombardamento e la deportazione, l'emigrazione di massa, il frigorifero, l'igiene, le macchine e la televisione.

rito dell'uomo-animale come messa in scena metaforizzata di una sorta di genealogia delle principali attività materiali nella storia di Castelnuovo. Nella pantomima è presente il cacciatore, che assolve al suo ruolo (caccia gli animali selvatici), così come il pastore, che pure assolve al suo ruolo (addomestica gli animali). Alla fine della pantomima, dicono diverse fonti, la maschera dell'uomo-animale, dopo esser stata resuscita, e in concomitanza (o in seguito) alla sua uscita dal villaggio, pur necessaria, come abbiamo visto, al buon esito della pantomima, andava a mangiare le verdure nei campi (V-65) oppure si recava a far questua di ortaggi (S-10), oppure, com'è maggiormente attestato, andava autonomamente per gli orti a prender verdure, ché gli era concesso (A-85, M3-94, T2-09). Insomma, all'interno della parentesi del rito venivano compiute azioni relative ai tre principali modi di procacciamento/produzione di risorse che avevano fino ad allora caratterizzato la vita culturale dei Castelnovesi: la caccia, l'allevamento (pastorizia), l'agricoltura.

Torniamo, finalmente, alla domanda da cui siamo partiti in queste conclusioni, citando a mo' di preludio alla conclusione un passaggio tratto da un'opera scritta da E. de Martino negli anni '50, che sembra rispondere alla stessa domanda posta nelle prime righe del secondo paragrafo di questo capitolo: perché il rito dell'uomo-animale di Castelnuovo sembra tanto arcaico, sebbene sia stato vivo e funzionale fino alla seconda metà del secolo scorso? La risposta di de Martino è relativa ad alcuni fatti sociali concernenti la regione Basilicata, tuttavia, tutte le affermazioni che seguono possono essere trasposte al Molise coevo, come risulta chiaro grazie al quadro storico delineato nel capitolo II: "la risposta più immediata è che tuttora [nella seconda metà degli anni '50] in Lucania un regime arcaico di esistenza impegna ancora larghi strati sociali, malgrado la civiltà moderna". Un regime arcaico le cui cause ed effetti principali sono "la precarietà dei beni elementari della vita, l'incertezza delle prospettive concernenti il futuro, la pressione esercitata sugli individui da parte di forze naturali e sociali non controllabili, la carenza di forme di assistenza sociale, l'asprezza della fatica nel quadro di una economia agrico-

la arretrata"[133]. A questa arcaicità e arretratezza è legata anche la stessa funzione precipua del carnevale castelnovese come ultima proprietà da esplorare in questo capitolo.

Propongo di considerare il carnevale di Castelnuovo e la maggior parte dei simili carnevali della cultura popolare italiana ed europea degli eventi, più o meno drammatizzati e ritualizzati a seconda del caso, utili a uno scopo basilare: uscire fuori dalla storia e dal dramma esistenziale che per le popolazioni rurali, marginali e subalterne essa costituiva. Il carnevale era il momento – forse, come molti indizi suggeriscono, il *solo* momento dell'anno – in cui si dispiegavano le risposte culturali atte a rompere la precarietà – e la monotonia – di una vita spesa tra i campi e in massacranti lavori quotidiani, spesso appesa al filo di una cattiva stagione, di una gelata, di una gravidanza o una malattia andate male. È stato giustamente scritto che "lo spreco rituale è l'antitesi momentanea, drammatizzata, carnevalesca, di una realtà dura e persistente"[134], e che "lo spreco organizzato nelle feste popolari ha una prima funzione immediata: di produrre un bene sociale in termini di coesione ritualizzata. […] L'altra funzione è quella di annullare e rovesciare, secondo una periodicità ciclica e in termini simbolico-rituali, la negatività e precarietà dell'esistenza ordinaria"[135]. Annullamento e rovesciamento di cui era garante il

[133] De Martino 2003 [1959]: 89. Risposte simili alla medesima domanda, e sempre in relazione a contesti meridionali subalterni, si rintracciano in gran parte della letteratura antropologica e storico-antropologica. Tra le più significative – insieme a diverse altre risposte dello stesso de Martino in diversi studi – si possono citare quelle in Ginzburg 1972: 47 (e *passim*), in Lanternari 1976: 413 e quelle citate nelle note che seguono.

[134] Lanternari 1981: 143.

[135] Ivi: 143-144. "La festa è 'bella', piace, perché copre le precarietà esistenziali mediante la valorizzazione, in via eccezionale, del ludico, del gratuito, dell'edonistico" (Gallini 1971: 13; cfr. anche le pp. 221-223). Considerazioni e conclusioni molto simili in Lanternari 1983 e Solinas 1981. Ancora oggi, interrogati sul perché si "faceva carnevale", gli anziani informatori castelnovesi da me interpellati rispondono tutti più o meno alla stessa maniera: si faceva carnevale "pe' dimentica' la fatìa e la miseria".

protagonista del rito della domenica di carnevale, l'uomo-animale, incarnazione esemplare del principio del rovesciamento e anzi della modalità di sovversione ideale, quella attraverso la quale l'uomo trasforma la sua stessa natura, per il tramite della performance del mascheramento, ibridandosi con l'animale. E garante lo era davvero, visto che era proprio tale maschera a esser punita per tutti quegli aspetti incontrollabili ed esiziali che avevano funestato l'intera comunità per un lungo anno (e in particolare un lungo inverno) di miseria, stenti, freddo e mille altre difficoltà materiali ed esistenziali: "allora c'era la miseria" affermano tutti gli anziani informatori riguardo alla vita precedente alla modernizzazione del villaggio – cioè precedente al dopoguerra – che sembrano chiosare a loro modo le conclusioni degli studi storici sulle condizioni di vita delle popolazioni di zone rurali e subalterne del Mezzogiorno[136]. Punire ritualmente il capro espiatorio (e poi riguadagnarlo a una dimensione culturale) aveva il fine di esorcizzare retroattivamente il male di una condizione miserabile.

A garantire che questa momentanea reazione culturale avvenisse e si ripetesse dovutamente, c'era un'istituzione solida e ritenuta del tutto perenne e inamovibile: il calendario – e del resto anche l'ordine del calendario è un ordine "in cui tempi anche festivi e cerimoniali sono retti e scanditi dal succedersi dei diversi modi stagionali della *fatìa* […]", come ha scritto A. Cirese[137]. La *fatìa*, la fatica, insieme alla miseria, erano le due dimensioni interdipendenti che racchiudevano *ogni* aspetto della vita dell'agricoltore o del pastore, in un'esistenza, sovente alquanto breve, spesa principalmente per la produzione di cibo e beni di prima necessità. Il calendario garantiva l'ordine del tempo e, attraverso le feste

[136] Friedmann 1976 è ancora un significativo studio sulla "filosofia della miseria" nel mondo subalterno meridionale.

[137] Cirese 1983: 52. Non è un caso che accenti così drammatici non si riscontrino in un libro come *Il calendario rituale contadino* (Grimaldi 2002), che si concentra su una casistica ben diversa: quella delle comunità rurali del nord-Italia, storicamente (relativamente) più prospere e per molti aspetti poco affini alle controparti meridionali, in particolare molisane, lucane e calabresi.

religiose e altri momenti critici, dava senso al "dramma storico" del Castelnovese, alla labilità di una vita lontanissima dagli agi e dalle certezze che la società tecnocratica post-industriale oggi assicura: è per noi difficile anche solo immaginare la precarietà dell'esistenza degli uomini e delle donne per cui il carnevale di Castelnuovo, fino a tutta la prima metà del '900, era funzionale.

Anche se in maniera meno drammaticamente rituale (o ritualmente drammatica), il fantoccio di Carnevale assolveva sostanzialmente alla medesima funzione. Il fantoccio e la maschera dell'uomo-animale erano veicoli di una dinamica dell'inversione, che avveniva non casualmente in un momento liminare e interstiziale del calendario, funzionale, in ultima istanza, a una vera e propria *destorificazione*, che si potrebbe definire, in omaggio alla tradizione vetero-antropologica italiana, di carattere magico-religioso e di tipo istituzionale[138]. La destorificazione è, in effetti, come ha ben riassunto Silvia Mancini, "l'opération censée transférer le sujet dans un régime fictionnel d'existence, celui du 'comme si'"[139]. La destorificazione istituzionale "allude a un processo di negazione della storia interamente posto sotto il segno del controllo culturale, umanamente regolato nei tempi e nei modi, trasformato perciò

[138] Sulla categoria demartiniana di "destorificazione", cfr. de Martino 2002a (1961), 2002b e 2003 (1959) (ma se ne riscontrano già i prodromi, come non ha mancato di notare anche S. Mancini, in de Martino 1997 [1949]). Essa è discussa in Fabietti 2001: 164-165, Gallini, Massenzio 2002, Mancini 1999: 469-474, Massenzio 1997: 62-65, Testa 2010d. La distinzione tra destorificazione "irrelativa" e "istituzionale" è stata approfondita da M. Massenzio, "sulla scorta di De Martino" (Massenzio 1985 e 1997: 63).

[139] Mancini 1999: 469. Questa idea del "come se" ben si sposa con la teoria degli eventi festivi e rituali "che rappresentano" di D. Handelman ("events that re-present do work of comparison and contrast in relation to social realities" [Handelman 1990: 48]). Gli eventi-che-rappresentano mostrano come la società dovrebbe o non dovrebbe (o potrebbe o non potrebbe) essere, e possono avere, a seconda del contesto e delle circostanze, tanto un valore trasformativo e contestativo che omeostatico e conservativo. Infatti, lo stesso Handelman fa del carnevale popolare europeo un esempio lampante di questo genere di eventi festivi (Ivi: 49).

in istituzione"[140]. In questi termini il carnevale, nella Castelnuovo pre-moderna così come in molti altri casi storici, può a buona ragione esser definito un istituto culturale destorificante basato su una precisa rappresentazione ritualizzata del tempo.

Questa risposta culturale aveva però un'importante controindicazione, se così si può dire: in quanto risposta messa in atto da classi sociali tipicamente subalterne, la destorificazione non poteva che essere una dinamica coerente al principio dell'egemonia culturale. E in effetti è lo stesso carnevale popolare, come si è ampiamente discusso nel paragrafo 3 del capitolo III, a veicolare, paradossalmente, nella maggior parte dei casi (e anche a Castelnuovo), una forma di volontaria accettazione della subalternità. Il carnevale di Castelnuovo rendeva patente l'accettazione della condizione materiale ed esistenziale dei Castelnovesi proprio nella misura in cui la negava simbolicamente nel ristretto lasso di tempo della festa e delle sue due parentesi rituali. L'effetto generale era quello di una definitiva "rassegnazione" che determinava per l'appunto quella proprietà, definita "narcotizzante" da L. M. Lombardi Satriani[141], tipica del folklore italiano ed europeo. D'altronde i due pilastri che hanno sorretto la condizione subalterna meridionale per secoli erano anche le due condizioni interdipendenti (insieme psicologiche, culturali, sociali, economiche e politiche) necessarie affinché il meccanismo della destorificazione potesse innescarsi ed esser funzionale: la miseria e la rassegnazione.

Il rito dell'uomo-animale di Castelnuovo aveva dunque diversi significati, assolveva a diverse funzioni e operava su diversi livelli simbolici: 1) contribuiva a strutturare l'immaginario collettivo e a un tempo si ordinava sul e dava ordine al tempo (del calendario) e agli spazi (culturali e non-culturali) del villaggio; 2) drammatizzava un'acculturazione (o positivizzazione o umanizzazione) di un'alterità extra-culturale concepita come essenzialmente negativa; 3) ciò facendo, espiava (neutralizzava ritual-

[140] Massenzio 1997: 63.
[141] Lombardi Satriani 1974: 199.

mente) il male esistenziale e materiale di cui il rappresentante di quell'alterità, l'uomo-animale o "il cervo", veniva caricato, secondo una dinamica simbolica tipicamente carnevalesca ed estremamente diffusa nota con l'espressione di "meccanismo del capro espiatorio"; 4) oltre a ciò, le maschere della pantomima zoomorfa e le loro azioni "metaforizzavano" altrettanti personaggi rappresentanti delle fasi/dimensioni delle attività materiali storicamente primarie per il villaggio; 5) le inversioni, anche di natura non rituale, delle norme sociali e comportamentali, insieme agli eventi rituali della domenica (la pantomima) e del Martedì grasso (il processo), permettevano di aprire una parentesi all'interno del normale, ordinario corso delle cose: una parentesi all'interno della storia. Questa messa tra parentesi del divenire storico può esser ricondotta alla tipologia di risposte culturali definita da E. de Martino con l'espressione di "destorificazione" (istituzionale). 6) L'espediente culturale della destorificazione, pur avendo come funzione precipua quella di allievare e rendere sopportabile, seppur per un ristretto lasso di tempo, una situazione esistenziale precaria, psicologicamente e materialmente misera e tipica del "dramma storico" delle popolazioni rurali e subalterne del Mezzogiorno italiano come di altri consimili contesti europei, produceva come "effetto collaterale" un sentimento di rassegnazione per quella stessa condizione che ne minava i possibili esiti trasformativi sul piano sociale: il riscatto culturale attuato grazie al meccanismo della destorificazione era effimero e determinava, o almeno contribuiva a determinare, in ultima istanza, una situazione di immobilismo storico e culturale – effetto di una più generale condizione di subalternità – che fu scardinato solo con l'avvento della modernità, la quale rese di fatto obsoleta tale risposta culturale e, di conseguenza, non più funzionali i riti di Castelnuovo – che infatti vennero presto abbandonati – e obsoleto lo stesso carnevale popolare secondo le forme, i significati e le funzioni che ne avevano caratterizzato lo sviluppo nel corso dei secoli, in Italia come in Europa.

VI

IL CARNEVALE CASTELNOVESE: MESSA A PUNTO CRITICA

> "Il totemismo divenne una vera e propria categoria negli studi storico-religiosi ed etnologici: ci si servì di essa per comprendere e spiegare ogni fatto religioso delle culture più disparate, purché avesse in qualche modo a che fare con gli animali"[1].

> "Non è mancato anche da noi un […] frazerismo evidente soprattutto nella tendenza a ricondurre ogni elemento del folklore e della cultura tradizionale alle leggi della magia simpatica o ad antichi riti agrari. Il folklore, in modo particolare, ha sentito irresistibilmente l'attrattiva di questo tipo di approccio"[2].

Gli studi sul carnevale di Castelnuovo si sono concentrati, com'è facile immaginare, quasi esclusivamente sulla pantomima zoomorfa. Essi possono esser ricondotti a una tipologia tripartita: 1) gli studi scientifici o che comunque si basano su procedimenti d'investigazione sufficientemente disciplinati, su una conoscenza adeguata o quantomeno basilare della documentazione di prima e seconda mano sul caso Castelnovese (o su problematiche storiche e antropologiche strettamente correlate) e su conclusioni

[1] Sabbatucci 2003b: 77-78.
[2] Dei 1998: 411.

ragionevoli e ben argomentate; 2) gli studi che mostrano un interesse genuino, una sufficiente intelligenza dei fenomeni e che costituiscono comunque dei contributi di un qualche utilizzabilità a fini interpretativi, ma che per ragioni di metodo oppure per la loro estrema brevità non possono esser ricondotti al primo tipo, 3) gli articoli dilettantistici, le notizie con velleità interpretative, le opinioni scritte e i testi di vario altro genere redatti da non specialisti – e che in alcuni casi, sebbene editi, rasentano il vaniloquio, come vedremo[3].

In questo capitolo ci occuperemo di tutti gli esempi che rientrano nella prima categoria, della maggior parte di quelli che

[3] Anticipo sin da ora che, quantunque alcuni testi del secondo e terzo tipo non saranno commentati né riportati, la maggior parte di essi – come gli stessi studi del primo tipo, a eccezione di quello di V. Spera – sono caratterizzati da un comune denominatore: l'appoggiarsi in larga parte su tesi di origine frazeriana (o diffuse e popolarizzate da J. Frazer). Nessun altro studioso, infatti, è presente in misura comparabile a Frazer nelle interpretazioni, o meglio nei tentativi di interpretazione, che negli ultimi anni sono state proposte sulla pantomima di Castelnuovo da una folta schiera di studiosi, in larghissima parte non specialisti in discipline storiche o antropologiche. L'aspetto interessante di tali opinioni, più che il loro contenuto, è che esse denotano un'influenza tenace dell'opera dell'antropologo inglese, influenza spesso non determinata dalla lettura dei suoi saggi, bensì da una certa "aria frazeriana" che è diventata ormai una caratteristica evidente della cultura (popolare) contemporanea sulle tradizioni (popolari): le tesi di Frazer mantengono da molto tempo "una presa popolare, per così dire, sui non specialisti", come hanno scritto F. Dei e A. Simonicca (Dei, Simonicca 1998b: 23). La seconda citazione in apertura a questo capitolo seguita in questo modo: "gli studi sulla superstizione, sulle feste e sul teatro popolare, sul carnevale, sui giochi, sulla stregoneria, sulla medicina popolare e su una quantità di usi cerimoniali non hanno potuto sfuggire alla suggestione delle tesi frazeriane" (Dei 1998: 411). Riflessioni su questa influenza e questa tendenza, così come sul problema, più generale, della presenza del pensiero di Frazer nella cultura occidentale, sono presenti in diversi studi. Mi limito a citare la letteratura italiana: Dei 1998, Clemente, Dei, Simonicca 1984 e 2008, Dei, Simonicca 1998b, Testa 2012b: 205-216, Testa 2013c. Anche quando non verranno esplicitamente evocati, sia chiaro che riferimenti alla pantomima di Castelnuovo come "rito di fertilità", " rito magico agrario", esempio di "uccisione dell'animale sacro" *et similia* sono presenti in quasi tutto ciò che su di essa è stato scritto prima di questa ricerca.

rientrano nella seconda e, infine, di pochi rappresentanti, a loro modo esemplari, della terza.

Le fonti su Castelnuovo risalenti al recupero sono tutte estremamente stringate, come si è già avuto modo di mettere in evidenza, e in nessuna di esse si evince alcun tentativo di interpretazione. Per averne, bisogna aspettare la fine degli anni '80 (studi del secondo tipo) e, soprattutto, gli anni '90 e 2000, anni in cui vengono pubblicati gli studi più importanti, che sono tre:

– Gioielli M., *L'Uomo Cervo, re della montagna e maschera di carnevale*, Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno 1997
– De Rubertis E., "Una festa pagana nel meridione cristiano", in *L'Arcolaio*, n. 4, 1997, pp. 7-36,
– Spera V., "La mascherata del cervo a Castelnuovo al Volturno", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari 2010, pp. 124-183

Prima di prenderli in esame da vicino, è però necessario precisare che ci sono dei punti su cui c'è e c'è stato grande accordo nella letteratura del primo e del secondo tipo. La maggior parte di questi punti è stata citata o è presente in altro modo nelle precedenti pagine, e per questo non vi si ritornerà in questa sede. Tra gli altri punti pacifici, è stato quasi sempre notato l'aspetto della formalizzazione relativa e poco rigida di molti episodi della pantomima, così come è stato sempre messo in evidenza il processo di "spettacolarizzazione" cui essa è andata incontro a partire dagli anni '90. Anche la rilevanza simbolica dei personaggi è stata discussa in termini spesso molto simili – con un'importante eccezione costituita dal saggio di Vincenzo Spera, come si vedrà –, allo stesso modo della sostanziale contrapposizione tra due sfere simboliche, che per brevità si possono continuare a definire della "natura" e della "cultura". In questo capitolo, invece, mi concentrerò piuttosto sugli aspetti più problematici e su quelli che ho ritenuto essere discutibili, quando non del tutto irricevibili.

Si è già parlato del libro di M. Gioielli, il primo esclusivamente dedicato alla mascherata zoomorfa castelnovese. Come si è avuto modo di notare, quello di Gioielli è un testo prezioso, per varie ragioni. Esso fu il primo a tentare una disamina generale e a raccogliere in modo sistematico la bibliografia sulla pantomima di Castelnuovo. Gioielli, d'altronde, fu tra i promotori del recupero della tradizione, durante gli anni '80, e la porzione del libro dedicata appunto alle notizie sul recupero del rito è molto rilevante proprio perché egli fu tra i primi a discutere e raccogliere il materiale documentario, fotografico e le testimonianze etnografiche. Nonostante si tratti di una pubblicazione divulgativa ideata per un vasto pubblico di lettori, più che per specialisti, numerose osservazioni e riflessioni che vi si rintracciano sono estremamente utili ai fini della storia e della comprensione del carnevale castelnovese.

Ciò detto, va notato come il libro di Gioielli si presti anche a critiche sull'impostazione metodologica e su alcune conclusioni. La prima annotazione che va fatta è in realtà utile a far giustizia di un'ipotesi che, insieme a Gioielli – e tanto prima che dopo di lui – è stata avanzata da diversi studiosi, e che assume valore addirittura programmatico nel saggio di V. Spera. Tale annotazione riguarda una parte dell'introduzione (pp. 12-14), i capitoli "L'iconografia" e "Un animale simbolico" (pp. 32-45) così come una parte rilevante dell'apparato iconografico del volume. In queste pagine, Gioielli propone una rassegna sulle immagini, i racconti, le simbologie del cervo in diverse culture, allo scopo di chiarire meglio la valenza simbolica della maschera principale della pantomima castelnovese. Ora, questo approccio si presta a due ordini di obiezioni radicali: la prima, è che per ragioni di metodo ormai ben acquisite nelle moderne discipline comparative (in particolare nell'antropologia storica e nella storia delle religioni) sono da rifiutarsi categoricamente tutte le interpretazioni che vertono su presunte simbologie universali ed immutabili tanto nel tempo che nello spazio. Come nota Gioielli nel suo paragrafo sulla simbologia del cervo, il cervo come animale culturalmente significativo è presente in pressoché tutte le culture delle regioni a clima temperato. Ciò è indubbio. Il punto problematico è che giustapporre i significati e le funzioni

che di volta in volta questo animale ha avuto per Esiodo, per gli indiani d'America o per l'immaginario popolare giapponese, tra gli altri, risulta un esercizio di dubbia utilità ai fini di una migliore conoscenza del carnevale di Castelnuovo, a causa della lontananza geografica e storica che separa Castelnuovo, la sua comunità e la sua storia da quelle tradizioni.

La seconda obiezione riguarda la natura stessa della maschera di Castelnuovo: come risulta evidente sia da una valutazione delle fonti sul vecchio rito di Castelnuovo che da una rassegna comparativa delle maschere zoomorfe europee, la maschera castelnovese figurava un animale feroce, un essere ibrido e mostruoso, e solo secondariamente un cervo in quanto tale – e certamente non in quanto animale dotato di un particolare statuto simbolico. Se a un certo punto si è cominciato a parlare di cervo *tout court*, ciò è da addurre probabilmente al fatto che la maschera doveva rappresentare una ibridazione tra l'uomo e un animale selvatico "per eccellenza", che per l'appunto nella cultura popolare di alcuni contesti italiani è stato a lungo il cervo (questi aspetti sono stati ampiamente discussi nel paragrafo 3 del capitolo V dedicato alla morfologia delle maschere). Per questa stessa ragione, altrove la maschera zoomorfa è detta "lupo" o, più di frequente, "orso". Tale secondarietà della caratterizzazione di "cervo" della maschera è del resto dimostrata da un altro fatto certificabile dalle fonti: nessun informatore si è mai dilungato in disquisizioni sul cervo in quanto tale, su racconti a esso legati o su suoi presunti significati leggendari o simbolici. Al contrario, questo genere di digressioni si rintracciano soltanto nelle argomentazioni degli studiosi e non sono ancorate alla realtà etnografica (emica) del rito di Castelnuovo.

Un'altra porzione problematica del saggio di Gioielli è il capitolo "Un lupercale molisano?" (pp. 27-32). Sulla base di quanto si può evincere dalla mia interpretazione del rito delle precedenti pagine, la problematicità di questo capitolo risulta evidente già dal titolo[4]. Non ci addentreremo nei dettagli della posizione di

[4] In realtà questa proposta comparativa si rintraccia già in due articoli,

Gioielli, e ciò poiché un'analisi sulla ricevibilità di una comparazione tra il celebre rito romano e la pantomima castelnovese è in procinto di esser presentata in relazione all'articolo di Micaela De Rubertis, che si sviluppa proprio attorno a questo parallelo. Tuttavia, va precisato che la posizione di Gioielli è in realtà improntata a una certa cautela, che si evince sia dal punto interrogativo che correda il titolo del capitolo, sia dalla seguente affermazione, posta nell'incipit dello stesso "[quello con il rito dei *lupercalia*] è un accostamento che si presta anche a critiche e per taluni versi potrebbe risultare addirittura improponibile"[5].

Nello stesso anno in cui il libro di Gioielli vedeva la luce, un secondo studio (definito "in corso di pubblicazione" nella bibliografia del saggio di Gioielli) fu pubblicato: "Una festa pagana nel meridione cristiano" di M. De Rubertis[6]. Quello di M. De Rubertis non è soltanto un tentativo di interpretazione, ma si configura, a tutt'oggi, come uno tra i più significativi e articolati tentativi di spiegare i mascheramenti e le pantomime zoomorfe ricorrendo al metodo della morfologia storica e al paradigma delle "sopravvivenze".

Il saggio di De Rubertis prende le mosse da una suggestione proposta più o meno contemporaneamente da altri due studiosi, Lucio Ragozzino e Mauro Gioielli[7], suggestione che voleva la pantomima castelnovese legata in qualche modo al rito romano dei *Lupercalia*[8]. In questa prospettiva la maschera dell'uomo-cer-

entrambi risalenti all'anno precedente alla pubblicazione del libro che si sta discutendo: uno dello stesso M. Gioielli (Gioielli 1996a), l'altro di L. Ragozzino (Ragozzino 1996). Incontreremo quest'ultimo autore nella parte dedicata agli studi del secondo tipo.

[5] Gioielli 1997: 27-28.

[6] De Rubertis 1997.

[7] Gioielli 1996a, Ragozzino 1996.

[8] Diffusa è stata la tendenza a interpretare le pantomime animalesche e le maschere zoomorfe – non solo carnevalesche –, o addirittura lo stesso carnevale, come "sopravvivenze" del rito romano dei lupercali, che in effetti fu uno tra i più longevi riti pubblici della paganità (Green 1931). I raffronti, le

vo sarebbe stata una sorta di Faunus folklorico[9]. L'autrice basa la sua interpretazione su tre fondamentali condizioni di metodo e contenuto: 1) il metodo e le conclusioni dell'Angelo Brelich delle *Tre variazioni romane sul tema delle origini*[10]; 2) una prospettiva morfologica (o meglio morfologico-funzionalista), che le permette di comparare il caso romano e quello castelnovese nonostante la distanza temporale e spaziale; 3) la considerazione che "le civiltà agricole e sedentarizzate non sono immemori della magia della caccia e della raccolta, e spesso si appropriano, previa una parziale modificazione contenutistica, del materiale rituale o mitologico appartenuto ad una *conditio vivendi* precedente"[11].

Dopo un lungo *excursus* su Faunus e l'immaginario mitologico legato al mondo pre-agricolo di Roma, l'autrice crede di poter isolare degli elementi "paleolitici" (come ella dice) utili a spiegare la natura della maschera cervina castelnovese sulla base di paralleli diretti tra questa e il Faunus latino e pre-latino. Del resto, sul piano simbolico entrambe le figure avrebbero a che fare con la sfera del selvaggio, dell'ostile, del caotico, del pre-umano.

comparazioni e le interpretazioni di questo genere sono numerose (cfr., tra gli altri, Baroja 1989: 200-203, Gaignebet, Florentin 1974: 21-23, Glotz 1987, Le Roy Ladurie 1979: 341). Questa tendenza non solo è stata molto diffusa, ma ha anche una lunga tradizione: J. Boemus, agli inizi del '500, scriveva che "è verosimile che questa usanza [quella dei mascheramenti ferini] derivi dai sopracitati Luperci e dalle loro antiche feste" (citato in Lajoux 2003b: 67). Anche J. Savaron, nel suo *Traité contre les masques* (1611), propone un esplicito parallelo tra le empie maschere del volgo e le azioni dei Luperci (Fraikin 2003: 188). Espliciti raffronti tra mascheramenti zoomorfi e *Lupercalia* sono reperibili precocemente nei folkloristi italiani (a esempio, in Ferraro 1891: 266). Alla fine del capitolo "Mascherarsi da animali" C. Ginzburg, non da ultimo, dedica qualche riga a una comparazione tra l'antropo-zoomorfismo dei *Lupercalia* e quello del folklore europeo, associando in particolare il ruolo di portatori di fertilità dei *Luperci* a quello dei benandanti friulani e dei lupi mannari baltici (Ginzburg 1998: 177).

[9] Per una discussione critica sul rapporto – ipotetico ma comunque molto problematico – tra Lupercalia e pantomime zoomorfe, cfr. Testa 2013a: 109-122.

[10] Brelich 1976b.

[11] De Rubertis 1997: 24.

Fin qui la prospettiva della De Rubertis non sembrerebbe particolarmente discutibile (anche la mia analisi del rito si basa in parte sulla considerazione della sfera del selvaggio e del "preumano" in cui si colloca la maschera zoomorfa), ma è necessario notare da subito alcune posizioni irricevibili: la "magia della caccia paleolitica" e la "cultura preistorica" (che l'autrice intende come un complesso di credenze relative all'uomo preistorico ricavabili sostanzialmente da una comparazione con i "primitivi" contemporanei: p. 33) di cui spesso parla De Rubertis sono ipotesi ricavate da teorie che da molto tempo non godono più di alcun credito negli studi antropologici e storico-religiosi[12], e che si basano sostanzialmente su un'omologia, del tutto sprovvista di ragionevolezza e per giunta antropologicamente offensiva, tra gli uomini preistorici e quelli che vengono definiti i "primitivi", cioè le popolazioni contemporanee non occidentali e non industrializzate di cui si è tradizionalmente occupata l'antropologia. Da questo come da altri punti trapela un certo profumo di frazerismo, che però nelle conclusioni diventa una vera e propria realtà interpretativa apertamente postulata: De Rubertis interpreta la morte e la "rinascita", come lei scrive – la quale, in inciso, non è una rinascita, ma una resurrezione – del cervo alla stregua di un "simbolo" della rinascita della natura[13]. Il "rito del Cervo", come ella lo definisce, sarebbe dunque, in ultima analisi, un rito di fertilità, spiegazione passe-partout la cui caratura frazeriana non ha bisogno di esser introdotta.

Altre riserve possono esser mosse:

– L'autrice sembra credere che dietro la maschera dell'uomo-cervo si nasconda non un generico tipo di essere sovraumano accostabile a Faunus, ma Faunus stesso, e cioè che non ci sia una generica parentela tipologica tra le due figure, ma una vera e propria identità giustificabile, presumibilmente (l'autrice non è esplicita al riguardo) ricorrendo all'ipotesi di una

[12] Cfr. Testa 2012b e Vernant 1977.

[13] De Rubertis 1997: 35.

qualche filiazione storica, la quale è, *ça va sans dire*, altamente improbabile oltreché indimostrabile (cfr. le pp. 33, 35-36).

– La conoscenza delle fonti di prima e seconda mano dell'autrice è insufficiente; inoltre, molti dei dati relativi alla maschera castelnovese – dati su cui non è utile dilungarsi in questa sede – sono errati o non sostenuti da alcuna evidenza storica né da alcuna preliminare ricerca etnografica né dall'esaustiva conoscenza della letteratura di riferimento. In realtà, il problema bibliografico riguarda l'intera impostazione dell'autrice: nelle note a piè di pagina la maggior parte degli studi citati è precedente agli anni '60, e vi abbondano trattati sui "primitivi" considerati ormai di difficile utilizzabilità, mentre sono del tutto assenti studi propriamente dedicati ai mascheramenti zoomorfi o in cui questi sono trattati.
– Definire la pantomima castelnovese "rituale dalle antichissime origini"[14] non è esatto, visto che non abbiamo alcuna prova di tale antichità. La prima fonte scritta, come già sappiamo, risale agli anni '60, mentre, anche a voler dar pieno credito alla memoria degli informatori più anziani, le fonti orali non permettono di risalire a prima della seconda metà del XIX secolo.
– Non c'è nulla che faccia pensare a una caratterizzazione ctonia del "Cervo", aspetto su cui De Rubertis insiste molto. Al contrario, abbiamo visto che, da un punto di vista strutturale, a Castelnuovo la sfera naturale e selvaggia è rappresentata dalla dimensione "alta" (la montagna da cui scende metaforicamente l'uomo-cervo), non dal basso (la dimensione ctonia è quella "bassa" per eccellenza).
– L'ipotesi che farebbe della maschera castelnovese una sorta di degradazione di un ipotetico "signore degli animali" (pp. 8 e 16) è da rifiutare categoricamente, per tutte le ragioni discusse nei paragrafi 6 del capitolo V e 2 del capitolo VI.
– Che una delle funzioni del rito fosse di esorcizzare un'ipotetica "angosciosa riproposizione dei tempi paleolitici" presupporreb-

[14] Ibid.

be che gli abitanti di Castelnuovo dell'epoca sapessero cosa fosse il paleolitico, e come vi si viveva, cosa alquanto improbabile[15].

Nonostante i suoi evidenti limiti teorici, metodologici e contenutistici, l'articolo di De Rubertis (la quale, va precisato, non è una storica delle religioni né un'antropologa) non manca di porre in luce alcune analogie interessanti e di indicare degli spunti di ricerca suggestivi, e ha il sicuro merito di aver approfondito, anche se con risultati modesti, una comparazione (quella tra Lupercali e pantomime zoomorfe) che nella maggior parte dei casi è stata più apoditticamente postulata sulla base di somiglianze formali che criticamente argomentata.

Il recente studio di V. Spera è importante poiché l'autore è l'unico accademico a essersi occupato del carnevale castelnovese (Spera è professore di Storia delle tradizioni popolari). Il saggio di Spera è molto lungo (60 pagine) e articolato, e su di esso è necessario soffermarsi maggiormente.

Nelle prime pagine del suo studio, Spera presenta e commenta le sue fonti. Poco dopo, egli dedica alcune riflessioni alla tendenza, che egli giustamente mette in luce criticamente, a interpretare il tipo di fenomeni come quello della pantomima castelnovese sulla base di immaginari romantici impregnati di primitivismo e arcaismo. Egli si distanzia da subito, e programmaticamente, da questo genere di approcci, affermando di voler aderire quanto più possibile, nella sua interpretazione, alle necessità di un'indagine storicamente fondata. Stiamo per vedere come questa sua linea

[15] "Suffit-il de baptiser «Histoire» une reconstruction dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est purement hypothétique pour se trouver du coup rassemblé dans le champ des prudents, des « positifs » ? […] que de cheminer allègrement du néolithique à la Grèce du Vème siècle, ou que de repérer à la trace, dans l'épaisseur des mythes, le passage d'un état de chasseur-collecteur à celui d'agriculteur et de s'imaginer qu'au cours de cet itinéraire, qui est proprement « inventé », on est resté sur le terrain solide des « faits », des données « historiques », au lieu de s'égarer dans les constructions arbitraires de l'intellect structurant ? A mes yeux ce genre d'histoire-là relève au mieux de la science-fiction, au pire du roman d'imagination" (Vernant 1977: 400).

metodologica sia in realtà più retoricamente affermata che effettivamente praticata.

Per la sua analisi, Spera prende le mosse dalla considerazione della matrice cristiana del Carnevale. Sin qui, nulla ci sarebbe da eccepire, se non fosse che egli sin dall'inizio, poi sistematicamente, sottostima la pur considerevole quantità e qualità di aspetti relativi alla lunga durata e alle continuità con il passato che, seppur ovviamente influenzati da e insieme influenzanti la liturgia e la dottrina cristiana, non possono esser letti esclusivamente attraverso le chiavi interpretative offerte dalla storia della chiesa medievale. Aspetti, oltretutto, ampiamente e debitamente messi in luce nella storiografia sul carnevale. Prima conseguenza di questa impostazione è che Spera sovrastima decisamente le componenti che egli definisce "teologica" e "cristologica" del carnevale stesso, componenti che, al contrario, e a mio avviso giustificatamente, non sono molto presenti nella letteratura sul carnevale popolare europeo. È importante sottolineare che l'autore concede sin dalle prime pagine una particolare rilevanza a queste componenti, cosa del resto comprensibile, visto che è proprio su queste che egli fonda la parte maggiore della sua interpretazione, la quale, bisogna ammettere, risulta alquanto originale e del tutto inedita[16]. Prima di abbordare il problema religioso della relazione tra pantomima e cristologia,

[16] La posizione di sopravvalutazione della componente "cristologica" di V. Spera può esser accostata, *mutatis mutandis*, a quella di M. Bertolotti. Bertolotti propone un parallelo esplicito tra la passione e morte di Cristo e la "passione" e morte di Carnevale (nelle sue diverse personificazioni). Egli si spinge fino a ipotizzare che la prima sia la matrice culturale (e cultuale) della seconda (Bertolotti 1991: 130 e 132). Ovviamente, il passaggio dalla formulazione evangelica a quella della cultura popolare si sarebbe avuto durante il medioevo, e "il tramite di questo rapporto potrebbe essere riconosciuto nel teatro religioso fiorito in Europa dopo il Mille" (ivi: 130). Si tratta, per varie ragioni, di un'ipotesi molto audace, difficile da certificare e che va incontro a diverse difficoltà e obiezioni, come lo stesso Bertolotti non manca di notare (ivi: 131-132), sebbene egli prosegua poi sulla falsariga di questa suggestione storica. Alcune obiezioni sono in Testa 2013a, altre saranno discusse nel prosieguo della presente critica al lavoro di Spera.

tuttavia, Spera deve necessariamente dar conto di un aspetto del carnevale castelnovese apparentemente contraddittorio, ai fini della sua ipotesi, aspetto non di poco conto: nel rito di Castelnuovo non esiste una figura mascherata o meno figurante il Cristo. Il protagonista dello stesso è anzi un uomo-animale detto "cervo". Così, in circa 15 pagine, Spera ripercorre la storia dei valori, delle immagini, delle leggende che rimandano alla simbolizzazione del cervo nella cultura cristiana medievale e moderna, specie nelle sue elaborazioni letterarie (principalmente agiografiche), iconografiche e araldiche. Rappresentazioni, va detto da ora, afferenti per la maggior parte alla cultura "alta". Ciò che a Spera preme, in effetti, è il reperimento di un legame più o meno documentabile e argomentabile tra quello che divenne con il tempo il simbolo o addirittura, come egli scive, la "sacra immagine" del cervo – in effetti una delle possibili declinazioni simboliche della figura di Cristo nel medioevo – e l'occorrenza castelnovese, apparentemente così distante e incongruente. Questo rapporto egli lo reperisce in una dimensione spazio-temporale di lunghissima data: il cristianesimo benedettino e la sua presenza nell'area dell'Alta Valle del Volturno[17]. Già a questo punto, è facile immaginare dove Spera voglia andare a parare, e in effetti, molto prima delle pagine conclusive del suo articolo, egli propone questa prima conclusione storica: "la presenza del Cervo nella cultura tradizionale dell'area considerata rimanderebbe, secondo quanto fin ora ricordato, alle forme mitico-narrative con cui la sua immagine è stata acquisita in ambito religioso e benedettino in particolare. Meno probabile il diretto collegamento con arcaici culti locali e con il mondo primitivo, storico e attuale"[18]. È una prima conclusione per molti aspetti sorprendente. Al riguardo, due ordini di considerazioni critiche sono possibili.

La prima è che, ammesso che il cervo fosse un animale "presente nella cultura tradizionale dell'area" da un periodo così lun-

[17] Per una breve disamina su questa presenza, cfr. il paragrafo 2 del capitolo II e la bibliografia di riferimento in quelle pagine.

[18] Spera 2010: 154. Anche Spera definisce "primitivi" ("primitivi attuali", per usare il suo ossimoro) le popolazioni non occidentali di interesse etnologico.

go e che vi avesse un rilievo simbolico così importante, sarebbe utile capire a che cosa tale presenza e tale rilievo rimandassero. Al riguardo, Spera scrive infatti che, per proporre un'interpretazione della maschera "che sia realmente collegata al contesto storico e culturale in cui ancora è attiva, bisogna necessariamente prendere in considerazione tutto quanto attiene la presenza del Cervo"[19]. Ora, questa necessità è, paradossalmente, del tutto disattesa. Infatti, anziché andare a reperire, tramite il materiale storico disponibile o tramite una ricerca etnografica, ciò che tale animale ha significato nelle rappresentazioni del territorio di Castelnuovo o in contesti limitrofi o socio-culturalmente comparabili, Spera costruisce un modello simbolico "totale" giustapponendo tradizioni letterarie francesi, racconti agiografici, elementi di iconografia e architettura medievale provenienti da tutta Italia e altro genere disparato – per non dire casuale – di reperti e notizie, per poi farne una *summa*, a suo avviso dotata di credibilità storica, da trapiantare nell'immaginario popolare castelnovese. Quando Spera scrive che il cervo sarebbe "simbolo e metafora [sic] del cambiamento e rigenerazione, della conversione e salvezza", egli non sta affatto parlando di ciò che i Castelnovesi hanno creduto, al riguardo dell'animale cervo, in chissà quale momento della loro storia, ma dei valori che, a suo avviso, l'agiografia e la rappresentazione del cervo veicolano nei secoli in contesti lontani e diversi da loro e, soprattutto, per il tramite di elaborazioni *colte*[20]. Siamo, cioè, lontanissimi da Castelnuovo e dal suo contesto, e comunque su queste basi nessuna ipotesi di circolazione rappresentazionale è inferibile né, tantomeno, certificabile. È anzi assai improbabile che per i Castelnovesi, in qualsiasi momento della loro parabola storica, i cervidi abbiano mai rappresentato concetti astratti come

[19] Ivi: 139.

[20] Lo stesso Spera ricorda, tra le altre cose, come durante il medioevo il cervo sia assurto a "simbolo della nobiltà" (Spera 2010: 143), a "emblema dell'aristocrazia e della nobiltà" (ivi: 154). In che modo questa e altre considerazioni ci aiutino a comprende la pantomima del tutto popolare di Castelnuovo è difficile dire.

"conversione e salvezza". Ancora, va qui detto e rimarcato che quando l'autore scrive che "il Cervo distrugge il male alitando nell'orifizio della terra per farne uscire il serpente che divora"[21], o quando ne esalta la valenza di psicopompo[22], la "funzione di ponte tra il divino e l'umano"[23] o la sua connotazione "solare"[24], *nessuna* di queste valenze, funzioni o idee è ricavabile dalle fonti sulla pantomima o dalle testimonianze dirette, né è verosimile credere che un Castelnovese, nei tempi passati, le abbia mai immaginate. Nessuna fonte né l'ausilio della comparazione con casi consimili ci permette di evincere alcunché di simile.

La seconda obiezione, più radicale e già portata altrove, non ammette neanche che il cervo fosse un animale simbolicamente rilevante. È d'altronde lo stesso Spera a ricordare, in diverse circostanze, come la maschera castelnovese fosse chiamata anche "animale feroce" o in altri modi[25]. Spera, tuttavia, proprio come M. Gioielli, non sembra valutare fino in fondo questo aspetto e trarne le dovute conseguenze. È inutile tornare un'ennesima volta sulla questione, discussa qualche pagina *supra*, nella disamina allo studio di Gioielli, e nel paragrafo 3 del capitolo V. È chiaro però che, una volta sprovvisto il cervo castelnovese di una preminenza simbolica *in quanto cervo* – vale dire non in quanto generica figura zoomorfa – la gran parte dell'edificio interpretativo di Spera crolla.

C'è però un altro punto cardinale nell'interpretazione proposta nel saggio; esso è slegato dalla caratterizzazione simbolica del cervo ed è presentato da Spera come un "elemento demologicamente molto indicativo". Questo elemento è il seguente: "il sistema simbolico su cui l'intera azione della maschera si articola [è] un unicum"[26]. Questa nuova conclusione costituisce un altro

[21] Ivi: 175.
[22] Ivi: 152.
[23] Ivi: 169.
[24] Ivi: 180.
[25] Ivi: 131-136.
[26] Ivi: 182. Stesse considerazioni sull'unicità simbolica e rituale della pantomima castelnovese alle pp. 130 e 178.

sorprendente abbaglio. Quando Spera scrive che "in nessun altro esempio [di pantomima con maschere di animali] sono presenti i «personaggi» del Cervo e del Cacciatore nella forma e nelle modalità con cui agiscono a Castelnuovo"[27] non si può far a meno di chiedersi quale sia la conoscenza di Spera sul fenomeno folklorico paneuropeo dei mascheramenti e delle pantomime zoomorfe. Il "sistema simbolico" che sorregge la pantomima dell'uomo-cervo di Castelnuovo, così come la sua struttura rituale e i suoi elementi morfologici, non solo non costituiscono un *unicum*, ma sono del tutto simili, per non dire isomorfi e omologhi, a quelli di numerosissime manifestazioni presenti nel folklore di tutta Europa, com'è stato ampiamente messo in luce nel precedente capitolo di questa ricerca e più in particolare nei paragrafi 4, 5 e 6 del capitolo V[28]. La letteratura sui mascheramenti zoomorfi su cui Spera costruisce la sua interpretazione è del resto povera, e ciò non può che sorprendere, considerati l'oggetto e la natura della pubblicazione. La mancanza di dimensione comparativa del saggio di Spera costituisce uno dei suoi limiti più evidenti e importanti. Essa limita tanto la visibilità interpretativa dell'autore da non permettergli di scorgere ciò che già non era sfuggito a J. Frazer e A. van Gennep e che non è sfuggito, più recentemente, a numerosissimi studiosi che si sono occupati di mascheramenti zoomorfi (Carlo Ginzburg, Maurizio Bertolotti, Sonia Barillari, Piercarlo Grimaldi, Jean-Dominique Lajoux, Daniel Fabre), e cioè che esiste un modello rituale di pantomima zoomorfa che è sostanzialmente lo stesso a tutte le latitudini, nonostante le differenze formali, spesso di tutta evidenza secondarie[29].

[27] Ivi: 159.

[28] Questa considerazione e i suoi effetti sul piano del ricorso al metodo comparativo sono alla base del lungo e articolato dossier che ho presentato in Testa 2013a.

[29] Spera propone una rassegna di studi sui mascheramenti zoomorfi, del tutto insufficiente già a un primo sguardo, in Spera 2010: 159. Ora, casi simili o addirittura del tutto uguali a quello di Castelnuovo sono riportati nei seguenti studi, tutti anteriori alla pubblicazione di Spera: Barillari 2002, Bertolotti 1991, Cawte 1978, Centini 2009, Frazer 1992, Grimaldi 2002, Grimaldi 2003b (in

Da questa generale mancanza di respiro comparativo (e di conoscenza della letteratura sull'argomento) conseguono ulteriori imprecisioni: a p. 179 Spera afferma che il soffio vivificante che compare alla fine della pantomima è un altro *unicum* "che non compare in altre azioni rituali, né tanto meno in rappresentazioni di Carnevale". Il motivo è al contrario molto diffuso. Nel paragrafo 2 del capitolo V ho citato parecchi esempi, non solo folklorici, in cui esso è presente. Van Gennep cita diversi casi di resuscitamento della maschera zoomorfa; in uno di questi, una volta mimata l'uccisione dell'uomo-animale, "pour le faire revivre, le meneur lui corne dans l'oreille"[30]. Per van Gennep il motivo era al così diffuso da risultare una parte costituente della mascherata carnevalesca zoomorfa:

> "on doit bien reconnaître qu'il [il mascheramento carnevalesco pirenaico da orso] est constitué par des éléments très primitifs […]. Chacun d'eux se rencontre dans le folklore international: la chasse rituelle, exécutée par des chasseurs sélectionnés, d'un animal sauvage, et [qui] tour à tour meurt, puis, grâce à certains rites et à certaines incantations, ressuscite annuellement"[31].

Altre imprecisioni presenti nel saggio di Spera non possono non esser qui segnalate:

– Spera, al fine di portare maggiori elementi in favore della sua ipotesi di matrice agiografico-cristologica, scrive, al riguardo del nome della maschera di Martino, che "il riferimento è certamente a san Martino". L'ipotesi è alquanto inverosimile. Nel paragrafo 3 del capitolo V sono state vagliate diverse ipotesi relative al nome

cui sono presenti numerosi saggi e numerosissime occorrenze comparabili a quella castelonvese), Praneuf 1989, van Gennep 1947. Nessuno di questi studi è citato da Spera (con l'eccezione di Frazer 1992, ma non in relazione al problema dei mascheramenti zoomorfi, bensì riguardo alla pianta del vischio).

[30] Van Gennep 1947: 916. Casi simili, in cui la maschera zoomorfa è resuscitata tramite il soffio sono presentati in Praneuf 1989: 61 e Bertolotti 1991: 75. Si tratta anche, come si è visto, di un motivo fiabesco (Thompson 1955-1958 e 1977: 491).

[31] Van Gennep 1947: 910.

del pastore/Pulcinella della pantomima castelnovese e, per varie ragioni, la più probabile (e su cui conviene anche M. Gioielli) è risultata quella che vede tale nome ricalcato su un reale individuo che impersonò la maschera, essendo il cognome Martino uno tra i più diffusi del paese[32], ciò che deve esser sfuggito a Spera.

– Che il cacciatore della pantomima avesse per i Castelnovesi, consciamente o inconsciamente, una qualsiasi caratterizzazione di *Miles*, come scrive Spera, o che intrattenesse una relazione simbolica con l'abbazia di San Vincenzo o con quella di Montecassino, come è scritto a p. 171, o che comunque, come invece si legge altrove, esso fosse una "espressione congiunta del potere ecclesiastico e secolare"[33], è del tutto improbabile e non trova riscontro in alcuna notizia, e tanto meno se si considera che la figura del cacciatore in quelle zone ha fatto e fa tuttora parte dell'immaginario collettivo. Al di là degli aspetti rappresentazionali, in passato la caccia era pratica ordinaria a Castelnuovo – e ciò in barba ai divieti comunque correttamente ricordati da Spera[34]. Da un punto di vista simbolico, è ovvio che una maschera animalesca rappresentante l'alterità selvatica dovesse essere "trattata" dagli agenti che in quelle culture erano preposti proprio al "trattamento" degli animali: pastori (come Martino) e cacciatori (come la maschera del cacciatore). Perché voler vedere un *miles* o un mandato dei benedettini quando un'interpretazione basata sulla più lampante evidenza e sulle stesse fonti risulta più semplice, immediata e in ultima istanza più rispettosa del contesto, poiché maggiormente aderente alla realtà storica e culturale di Castelnuovo? In questi casi, evitare improbabili speculazioni e seguire il principio metodologico del rasoio di Occam sarebbe più opportuno.

Oltre ai contenuti e alle conclusioni dello studio di Spera, anche i metodi che lo sorreggono e orientano non sono convincen-

[32] Tra l'altro si consideri che, come già è stato ricordato, il nome di Martino, per la maschera, è attestato solo recentemente, e che in una fonte (T2-09) si afferma esplicitamente che in passato la maschera non aveva nome.

[33] Spera 2010: 175.

[34] Ivi: 177.

ti. *In primis*, se da un lato lo studioso afferma sin dal principio di non voler dar credito a ipotesi che rintracciano in un passato remoto o "arcaico" la nascita e la ragion d'essere della pantomima castelnovese, dall'altro è egli stesso a proporre un'interpretazione che si basa sulla ricerca delle origini, simboliche e storiche, della mascherata. Egli le rintraccia, oltretutto, proprio in un passato decisamente remoto, specie per quella che fu la storia di Castelnuovo, vale a dire l'alto medioevo longobardo e benedettino.

Un altro principio che sottende l'intero contributo e che non può esser accolto, specie se si assume, come io assumo, una prospettiva di ricerca attenta ai dislivelli nelle e delle elaborazioni culturali, è quello per il quale la religiosità e più in generale la cultura popolare non possa produrre autonomamente i suoi oggetti e le sue rappresentazioni, e che di conseguenza ciò che vi si rintraccia non sia altro che una forma degradata di oggetti e rappresentazioni provenienti da altri (alti) livelli sociali. Leggendo l'articolo di Spera si ha molto spesso la netta impressione che per l'autore i Castelnovesi abbiano nei secoli recepito e rielaborato motivi e simboli che venivano da altrove, un altrove sia geograficamente che storicamente che socialmente inteso. Più in particolare, motivi e simboli che venivano dalle elaborazioni artistiche e intellettuali degli strati egemonici: motivi dell'iconografia colta (miniature, affreschi, pittura sacra), simboli presenti nell'immaginario delle *elites* politiche e militari (Longobardi, Normanni) o religiose (apologeti, agiografi, monaci benedettini, clero). Se ne evince che la trasmissione dei motivi che avrebbero plasmato il rito castelnovese sia stata del tutto unilaterale: dalle *elites* (urbane ed ecclesiali) al volgo (rurale). È forse questa la ragione per cui, per rendere conto degli aspetti storici, simbolici e rituali della pantomima, Spera preferisce rintracciarne l'origine e il significato nelle elaborazioni delle classi egemoniche durante il medioevo, piuttosto che operare una comparazione tra il caso castelnovese e consimili manifestazioni della cultura popolare europea.

Si è già parlato, in questa ricerca, della necessaria distinzione, in sede interpretativa, tra saperi, opinioni, rappresentazioni emiche ed etiche. Anche quando non esplicitamente evocato, però, questo

paradigma va comunque usato con ragionevolezza. A questa osservazione faccio seguire la menzione di un altro risvolto curioso, sul piano metodologico, della generale caratterizzazione agiografico-cristologica della maschera zoomorfa che propone Spera: all'interno di una pantomima che mette così evidentemente in relazione aspetti e piani antitetici, all'interno di una dicotomia simbolica definibile nei termini di natura / cultura corrispondente a una più generica polarizzazione negativo / positivo, il "Cristo-Cervo" di Spera[35] andrebbe a occupare una posizione del tutto incongruente rispetto alla sua morfologia e caratterizzazione emica. Fare del bestiale uomo-cervo un Cristo-Cervo, una "metafora cristiana"[36], una "simbolizzazione cristica"[37], vuol dire, sostanzialmente, ribaltare quella che è l'interpretazione antropologica più credibile e la stessa evidenza etnografica: l'uomo-cervo, così come altre maschere zoomorfe carnevalesche sia in Molise (penso al Diavolo di Tufara e alla maschera di Scapoli in particolare) che altrove, era esplicitamente definito "diavolo" o espressioni consimili. Oltre a ciò, un'altra considerazione dal valore più radicale va portata, a definitiva confutazione dell'approccio di Spera: dall'epoca tardo-antica alla più recente contemporaneità (vale a dire in tutta la sua parabola storica) la chiesa ha sempre interpretato negativamente e condannato le maschere, il mascheramento, le cerimonie e le pratiche carnevalesche. Su questo punto, che è stato discusso ampiamente nel capitolo III e che è messo in luce si può dire in tutti gli studi scientifici sul mascheramento e sul carnevale, la trasparenza delle fonti e l'accordo degli studiosi è totale. In breve, fare di una maschera, e per giunta di una maschera dai tratti e i comportamenti mostruosi e aberranti, una "metafora" cristologica è un'operazione che implica uno sforzo di immaginazione davvero notevole.

In conclusione, sulla base di tutti gli elementi critici sin qui portati, l'ipotesi di Spera, per la quale la pantomima dell'uomo-cervo era una "sacra rappresentazione" tesa "a diffondere il mistero della nascita e

[35] Così l'autore lo definisce a p. 169.
[36] Ivi: 153.
[37] Ivi: 180.

della morte di Cristo e della sua rinascita"[38], è da ritenersi priva di ogni fondamento storico e antropologico. Tale ipotesi è basata su una lettura estremamente personale delle fonti sullo stesso carnevale di Castelnuovo e da una conoscenza insufficiente delle notizie folkloriche disponibili su casi rituali comparabili. Essa è dovuta, in ultima analisi, a una sovrainterpretazione dei dati storici ed etnografici che risulta in un'operazione di allegorizzazione che somiglia a un tentativo di esegesi meno scientificamente fondato che fideisticamente orientato.

Gli studi del secondo e del terzo tipo sono stati pubblicati, con poche eccezioni, nelle uscite del periodico dell'Associazione Culturale "Il Cervo" di Castelnuovo al Volturno, associazione nata nel 1993 con lo scopo di conservare e valorizzare la pantomima[39].

Diversi contributi di M. Gioielli precedenti alla pubblicazione del già discusso libro del 1997[40] possono esser ricondotti al secondo tipo, ma essi confluiscono, in misura variabile, nel libro stesso, ragion per cui non è necessario ridiscuterli in questa sede. Oltre a questi, rientrano in questa categoria anche il già ricordato articolo di Lucio Ragozzino[41], due contributi di Massimo Centini[42], una breve presentazione a firma di E. de Simoni, corredata da molte immagini e apparsa in un volume curato dalla stessa autrice[43], e la tesi di Laurea di Elena Donnini[44]. Questi studi verranno ora brevemente presentati. Trattandosi di contributi poco strutturati e talvolta dichiaratamente privi di intenti interpretativi, il commento che li correderà sarà ridotto al minimo indispensabile.

[38] Spera 2010: 181.

[39] La rivista dell'Associazione ha cambiato diverse volte nome e formato, negli ultimi vent'anni: "Il Richiamo", "Il Richiamo del Cervo", "Il Cervo e la Montagna", infine nuovamente "Il Richiamo". La pubblicazione ha cessato le uscite nel 2007. L'Associazione, il suo periodico e la loro importanza saranno oggetto di riflessione e analisi nella prossima parte di quest'opera.

[40] Il libro è stato pubblicato per l'appunto dall'Associazione di Castelnuovo.

[41] Ragozzino 1996.

[42] Centini 1994 e Centini 2009.

[43] De Simoni 2009.

[44] Donnini 2008.

Oltre a vedere nella pantomima zoomorfa una sorta di lupercale appenninico, nel suo studio L. Ragozzino proponeva una filiazione diretta tra il Faunus oraziano e la maschera zoomorfa del carnevale castelnovese (come poi avrebbe fatto, seguendo la sua tesi, M. De Rubertis)[45]. Per l'autore, la maschera dell'uomo-cervo avrebbe perduto la sua valenza divina con l'avvento del Cristianesimo. L'ipotesi è di certo suggestiva, ma, com'è facile immaginare, completamente priva di riscontri storici, e deve oltretutto fare i conti con diversi limiti oggettivi (come a esempio il fatto che il borgo di Castelnuovo risale a molto dopo la fine del mondo romano e l'avvento del Cristianesimo). A sostegno della sua tesi, Ragozzino ricorda come in provincia di Isernia diversi siano gli esempi di culti "sopravvissuti" all'antichità: egli cita il caso del presunto culto priapico che si menava presso l'Eremo di San Cosma e Damiano, in agro isernino, e quello di un altrettanto presunto culto mitriaco presso la chiesetta rupestre di S. Maria delle Grotte non lontano dai borghi di Scapoli e Rocchetta al Volturno, a soli 3 kilometri da Castelnuovo. Il primo sarebbe stato riconvertito in un eremo dedicato ai santi medici (virtù taumaturgiche di Priapo), il secondo, da culto pagano, rupestre e ipogeo, avrebbe assunto per qualche ragione inconoscibile caratterizzazioni mariane[46]. È chiaro però che la menzione di questi esempi, per altro alquanto

[45] Ragozzino 1996.

[46] La "leggenda", di origine settecentesca, del culto priapico presso l'eremo di Isernia è stata demistificata da M. Gioielli in uno studio convincente ed estremamente critico: Gioielli 2000. Quanto al secondo caso, è vero che l'intera area dove sorge la chiesetta medievale di S. Maria delle Grotte è frequentata da tempo immemore: a pochi metri dalla struttura religiosa è stato rinvenuto un sito neandertaliano (Rufo 2009), mentre la chiesa insisterebbe proprio su un precedente luogo di culto di origine addirittura sannitica (Valente 1983: 212). Lo stesso Ragozzino, in un altro studio (Ragozzino 1995), aveva proposto di vedere nel sito rupestre della madonna delle Grotte una tarda rivisitazione di un antico culto mitraico. Questa proposta si basa però solo su dicerie locali e su una mera ipotesi desunta dal dato geomorfologico (chiesa rupestre *ergo* culto mitriaco), ipotesi generale del resto molto diffusa, in Italia centromeridionale, negli ambienti della storia e dell'archeologia amatoriali.

dubbi, in nulla coadiuvi Ragozzino nel tentativo di dimostrare l'origine "pagana" della pantomima castelnovese.

M. Centini è uno studioso che si è occupato di folklore e che ha dedicato una breve monografia ai mascheramenti zoomorfi. Il suo primo contributo sulla maschera di Castelnuovo – una singola pagina apparsa nel già ricordato periodico dell'Associazione "Il Cervo" – non è privo di osservazioni interessanti e condivisibili così come di affermazioni che lo sono meno[47]. Di fatto, egli si limita a ricollegare stringatamente al caso castelnovese quanto era andato precedentemente studiando su esempi tratti soprattutto dal nord Italia e dal resto d'Europa.

Nel libro *Diavoli, eremiti e selvaggi*[48], M. Centini torna a occuparsi della maschera castelnovese. In questo caso la trattazione è più ampia. Alle pp. 76-84 del suo coloratissimo volume, concepito per il grande pubblico, troviamo infatti un intero paragrafo dedicato alla pantomima di Castelnuovo. Va detto da subito che non è del tutto chiaro a chi vada attribuito il testo di questo paragrafo: nella prima pagina del testo (p. 76) Centini apre le virgolette per citare l'opinione di un documentarista e studioso dilettante, Pierluigi Giorgio, ma non le chiude prima della fine del paragrafo… Oltretutto, le foto dell'articolo sono attribuite al fotografo, anch'egli studioso dilettante, Fabio Milani, che però è accreditato anche come autore di alcune parti del libro. Di fatto, è difficile dire cosa e quanto in questo paragrafo sia da attribuire a Centini a Giorgio o a Milani, tanto più che tutti e tre hanno scritto anche altrove della pantomima, negli ultimi vent'anni. Chi che ne sia l'autore, questo testo è decisamente meno cauto del primo, breve contributo di Centini – elementi che accrediterebbero piuttosto P. Giorgio come il reale redattore del paragrafo – e si presta a diverse critiche sul piano metodologico. Vi troviamo il quasi immancabile ricorso all'ipotesi frazeriana della fertilità di matrice agraria (l'autore vi parla di "fertilità della terra"[49]),

[47] Centini 1994.
[48] Centini 2009.
[49] Ivi: 77.

nonostante sia arduo rintracciare elementi "agrari" in una pantomima in cui le maschere principali sono un cacciatore, un pastore e un uomo-animale. Più avanti si discetta del "mito in miniatura di Castelnuovo", ma nel testo questo "mito" non è mai presentato, forse perché non esiste, ciò che non impedisce all'autore di introdurlo numerose volte nella sua trattazione e di chiedersi addirittura, alla fine del contributo, "se il mito sia precedente alla rappresentazione"[50]. Inutile rimarcare ulteriormente che nessun "mito del Cervo" relativo alla pantomima o al suo protagonista è mai stato rintracciato a Castelnuovo. In questo contributo decisamente claudicante è presente anche una lunga quanto poco convincente disquisizione sul simbolismo delle corna, in cui viene chiamato in causa anche Carl Jung[51] nonché la già ricordata ipotesi sulla presunta originaria natura di "signore degli animali" della maschera zoomorfa castelnovese, ipotesi che, come abbiamo già visto diverse volte, è sprovvista di ogni verosimiglianza storica.

È difficile dire a cosa sia dovuta questa evidente "marcia indietro" metodologica: il Centini del 1994, nonostante la brevità e l'occasionalità delle sue riflessioni, è del tutto più corretto ed efficace del Centini del 2009. Anche l'ipotesi, comunque verosimile, che il secondo contributo non sia stato vergato dalla sua penna, costituisce una "giustificazione" solo parziale, visto che il volume è stato comunque pubblicato a nome suo.

Il testo di Emilia De Simoni presenta la pantomima descrivendola nelle sue linee principali, facendo poche osservazioni di carattere storico-antropologico e limitandosi a citare un paio di

[50] Ivi: 84.

[51] Nella letteratura dei non specialisti, C. G. Jung è solitamente evocato per la sua teoria degli archetipi (Jung 2011), che ha avuto un certo seguito nell'antropologia storica e nella storia degli religioni principalmente grazie all'interesse dello stesso Jung per la mitologia comparata e all'opera di Karoly Kerényi (cfr., per non fare che un esempio, Kerényi 1976). Pur essendo stata originariamente coniata per descrivere una dimensione psicologica e le sue manifestazioni in forme prettamente mitiche, più che rituali, la controversa nozione junghiana di archetipo è stata presto mutuata dal linguaggio popolare sulle manifestazioni folkloriche rituali o pseudo-tali.

studi sulla stessa e qualche fonte storica su casi consimili. Sebbene si tratti di una pubblicazione scientifica – il volume è a cura del Ministero per i Beni e le Attività Culturali – essa non ha finalità analitiche: si tratta di un contributo dichiaratamente incentrato sul materiale fotografico, e in effetti il testo del contributo è molto breve, essendo le pagine occupate da immagini, peraltro molto belle, risalenti per la maggior parte allo scorso decennio.

La tesi di Laurea di E. Donnini presenta una descrizione accurata del rito ed è utile perché durante la sua redazione l'autrice intraprese diverse brevi inchieste etnografiche al fine di raccogliere informazioni, inchieste i cui risultati sono presenti nel testo e che costituiscono un dossier di importanti testimonianze. A parte ciò, l'impianto interpretativo non è molto sviluppato, e in realtà l'autrice non aggiunge molto a quanto già scritto precedentemente da M. Gioielli e M. De Rubertis. Va detto anzi che la sua impostazione è viziata da una pesante influenza di Frazer e dalla chiave di lettura della fertilità. Il maggior contributo dell'intero scritto è da rintracciarsi in alcune riflessioni sul processo di "spettacolarizzazione" cui il rito va incontro dopo il recupero e che rappresenta un vero e proprio passaggio, che la Donnini giustamente enfatizza, di condizione e statuto dell'evento stesso, anche se l'autrice non arriva a delineare un quadro dinamico completo delle più generali interazioni che sussistono tra i cambiamenti nelle forme e nella funzione del rito e i radicali cambiamenti cui va incontro la stessa comunità di Castelnuovo negli anni che interessano la documentazione e il recupero della pantomima.

I contributi relativi al terzo tipo si riconoscono facilmente, poiché nel titolo e nel testo, per descrivere il mascheramento castelnovese, sono sempre presenti termini come "totemico" (tra i più utilizzati), "sciamanico", "dionisiaco", "magico", "archetipico", "misterioso" oppure "preistorico", "antichissimo", "millenario"[52]. Termini, questi, che rimandano a concetti e categorie che

[52] Si considerino i seguenti titoli "Preistoria e mito celtico nel «rituale del

vanno considerati tutti, in relazione al nostro caso e a gradi di scorrettezza scientifica diversi, degli abusi[53]. Ne fanno sicuramente parte: gli articoletti di A. Gerosolimo[54], C. Donà[55] e A. Parisi[56], gli scritti di M. C. Nicolai[57], F. Milani[58] e tutte le produzioni (tre articoli e tre documentari) di P. Giorgio[59].

In essi, la pista "dionisiaca" è di solito privilegiata: la pantomima di Castelnuovo vi è infatti spesso ritenuta o definita in quel modo, sebbene sia difficile capire sulla base di quali ragioni storiche. In alcuni casi si raggiungono delle vette di *nonsense* che da un lato lasciano perplessi (o divertono), dall'altro risultano a loro modo interessanti per capire in che modo e a quali fini la terminologia scientifica circoli e venga utilizzata da non specialisti. Vediamo un esempio:

> "Per quanto riguarda l'Italia, queste mascherate si collocano

cervo» di Castelnuvo" (Parisi 1994), "Gl' Cierv. Il mistero di un antichissimo rito" (Milani 2007, in questo scritto si legge, tra le altre cose, che carnevale sarebbe un "antichissimo mito dionisiaco"). Sul ricorso alla categoria di dionisismo, che si rintraccia in buona parte della letteratura del terzo tipo, sarebbe utile un approfondimento. Si tratta infatti di un indizio molto interessante e utile a sondare la profondità storica e intellettuale di una categoria la cui nascita e il cui sviluppo, nonostante l'abuso popolare, risale a F. Nietzsche (in particolare all'opera *La nascita della tragedia* [Nietzsche 2007 {1872}]). Non è il caso di aprire qui questa parentesi, che è stata in realtà già introdotta, in relazione al problema più generale degli studi sulla festa, in nota n. 148 dell'Introduzione; rimando comunque a Pisi 2003, Testa 2013b e Testa 2014a per più esaustive riflessioni sulla questione.

[53] Gli scritti e le produzioni relative a questo terzo tipo torneranno molto utili nella prossima parte di questa ricerca, visto che è proprio sulla base di queste che è stato costruito in buona parte l'"immaginario" che ancora caratterizza l'evento carnevalesco di Castelnuovo.

[54] Gerosolimo 2005.

[55] Donà 2004.

[56] Parisi 1994.

[57] Nicolai 1993 e 1996.

[58] Milani 2007. Milani 2003, libricino incentrato sul folklore castelnovese, è invece uno studio decisamente meglio documentato e argomentato.

[59] Giorgio 1990a e 1990b, 1993a e 1993b, 1994a e 1994b.

> in un preciso quadro di riferimento mediterraneo che trae origine da un pantheon indoeuropeo di formazione animistica, proprio delle culture primitive degli agricoltori e dei cacciatori che attribuiscono ad un animale antropomorfo il valore di simbolo guida del gruppo sociale, entro il quadro di riferimento delle cerimonie della riattualizzazione del tempo e il relativo rinnovamento agrario"[60].

Non ci soffermeremo su questa letteratura, con un'unica eccezione: in conclusione a questo paragrafo, qualche riga va dedicata alle produzioni di Pierluigi Giorgio. I suoi documentari, se da un lato testimoniano di una interessante mediatizzazione dell'evento castelnovese, del tutto in linea con simili processi cui, negli stessi anni, vanno incontro manifestazioni analoghe in altre aree d'Italia e d'Europa[61], dall'altro si rivelano prodotti particolarmente poveri da un punto di vista contenutistico e per molti aspetti fuorvianti, oltre che scorretti nei confronti delle comunità in essi mostrate. Ciononostante essi sono stati trasmessi da canali televisivi anche importanti, come quelli della RAI[62].

I documentari di Giorgio sono improntati al ricorso, reiterato e anzi sistematico, a soluzioni retoriche (nei commenti) e visuali (nel girato montato) impregnate di arcaismo e bucolicità, tese a costruire e proporre un'immagine romanticheggiante e del tutto artefatta di Castelnuovo e del suo contesto. Il risultato è una rappresentazione immobile e spesso stucchevole, oltreché storicamente falsa, delle popolazioni dell'Alta Valle del Volturno e dei Castelnovesi in particolare, rappresentati come una comunità di montanari, bifolchi ma dall'animo buono, ferma da qual-

[60] Nicolai 1996: 6.

[61] Giorgio 1990a, 1990b e 1993b.

[62] Ho preso visione dei documentari di Giorgio in videocassetta. V. Spera scrive che il documentario *Il Rito dell'Uomo-Cervo* (Giorgio 1993b) è stato trasmesso dal programma Gulliver, RAI 2, 1993. Non sono riuscito ad appurare se gli altri due siano stati trasmessi da canali nazionali – come molte persone affermano –, cosa che in ogni caso ha pochissima importanza ai fini di questa ricerca.

che parte prima della modernità e dedita a riti pagani e a una vita nei boschi. I commenti di questi documentari riescono poi a comprimere un numero impressionante di imprecisioni e falsità storico-antropologiche nello spazio di poche frasi. Vi si discetta senza vergogna e al contrario con gran naturalezza dell'uccisione di Dioniso, di antichi sciamani o di antichissimi riti di fertilità, di spiriti animali, di antiche religioni e altre amenità presentate però come presunte ipotesi interpretative del tutto appurate e anzi quasi ovvie.

Gli scritti di Giorgio non meriterebbero alcuno spazio in una ricerca che si voglia scientifica, ma per ragioni che risulteranno chiare procedendo nella lettura di questo capitolo è necessario soffermarci dettagliatamente su uno di essi, ciò che faremo nel prossimo capitolo.

VII

IL CARNEVALE CASTELNOVESE: INTERPOLAZIONI

> "È una maschera eccezionale, che si tramanda di generazione in generazione. Dal primo Novecento fino agli anni Ottanta i personaggi erano tre: il Cervo, Martino e il cacciatore, successivamente lo spettacolo è stato elaborato ed ampliato con tanti altri personaggi: la Cerva, le Janare (streghe), percussionisti, comparse con vari ruoli, ed infine è subentrato il consumismo"[1].

> "In the nature of symbolic action, diachrony and synchrony coexist in an indissoluble synthesis. Symbolic action is a duplex compound made up of an inescapable past and an irreducible present"[2].

Questo capitolo è dedicato a un'analisi degli interventi e delle modifiche che, dagli inizi degli anni '90 agli inizi degli anni 2000, la pantomima ha documentabilmente subito sulla base delle "suggestioni" fornite da un certo immaginario antropologico. Nonostante le opinioni e le credenze a partire da cui tali modifiche furono attuate fossero – come sono – sprovviste di ogni credibilità storica, in un breve lasso di tempo esse furono "trava-

[1] B-07.
[2] Sahlins 1985: 151.

sate" con successo tanto nella struttura del rito – alterandola sensibilmente e trasformandone numerosi aspetti formali – quanto nelle convinzioni degli stessi Castelnovesi.

Nel 1993, nella rivista *Utriculus*, apprezzato periodico dell'Associazione Culturale "Circolo della Zampogna" di Scapoli, veniva pubblicata una nota anonima, dal titolo "Hanno ammazzato 'Il Cervo'"[3], da cui estrapolo i seguenti lacerti:

> "Una delle più importanti manifestazioni del folklore molisano è certamente 'Il Cervo' di Castelnuovo al Volturno. È un rito che suscita interesse soprattutto negli antropologi perché caratterizzato dal mascheramento di uomini in animali, ovvero in una delle forme più antiche di travestimento. Questo carnevale è pieno di significati simbolici ed atteggiamenti magico-religiosi, ed ha un 'finale' che si realizza attraverso l'uccisione e la 'resurrezione' del Cervo.
>
> Purtroppo, nell'edizione di quest'anno il Cervo è stato 'ammazzato' ma sarà difficile che risorga a nuova vita. Sì, perché stavolta, con la simbolica uccisione dell'Uomo-Bestia, è stata uccisa anche la 'vera' tradizione popolare di Castelnuovo. Infatti, non si sa bene per quale imbecille ragione, s'è voluta modificare (tradendone i veri significati) una rappresentazione che aveva conservato intatto per secoli un proprio svolgimento. E se ciò non bastasse, anche i protagonisti del rito hanno subito modifiche"[4].

Nel testo anonimo segue un elenco stringato, ma commentato in modo colorito, delle modifiche subite dalla struttura della pantomima e dalle maschere (elenco che non citeremo, perché tali modifiche stanno per esser presentate altrimenti). La nota si chiude con l'auspicio che il carnevale popolare di Castelnuovo torni al più presto alla sua più genuina, spontanea e storicamente corretta formulazione. L'auspicio è caduto nel vuoto, e l'evento

[3] Anonimo 1993. M. Gioielli mi ha dichiarato verbalmente la paternità della nota e mi ha dato licenza a pubblicarne la notizia.

[4] Ivi: 7.

di oggi ha mantenuto tutte le modifiche lamentate nell'accorato appello.

Il tono dello scritto anonimo oscilla tra l'amarezza e la ferma condanna per l'accaduto. Esso è stato del resto redatto da una persona che aveva contribuito, in modo del tutto disinteressato, al recupero del carnevale castelnovese[5].

Quali furono le modifiche che innescarono una reazione tanto risentita? Non è difficile risalire alle stesse e al promotore: l'anno successivo, nel secondo numero del periodico dell'allora neonata Associazione "Il Cervo" di Castelnuovo, compariva un trafiletto a firma di P. Giorgio dal titolo "Nota di Regia"[6]. Si tratta di un testo estremamente significativo per questa ricerca, oltre a essere, a mio avviso, un testo significativo per sé. Ne riporto il contenuto nella sua integrità:

> "La rappresentazione del Cervo 1993 fu realizzata sotto la direzione di Pierluigi Giorgio, del quale pubblichiamo la seguente Nota di Regia.
>
> Nell'allestimento della pantomima de 'Il Cervo', pur mantenendo le linee generali della tradizione, ripulita comunque da inquinamenti [sic] carnevaleschi, mi sono preoccupato di non alterare, bensì di amplificare alcuni significati l'aspetto [sic] magico-pagano e quello di condizionamento culturale religioso [?].
>
> a) È stata sottolineata la valenza magico-alchemica di Martino – nel suo rapporto col fuoco purificatore – che per la prima volta dà inizio alla festa, segnando un ideale cerchio-sacro di luce.

[5] Va notato che l'atteggiamento dell'autore della nota critica è improntato solo minimamente a una reificazione della tradizione castelnovese. In effetti, l'autore mette tra virgolette l'aggettivo "vera" nell'espressione "'vera' tradizione", e nel suo scritto non grida al sacrilegio nei confronti del rito, come se questo fosse intangibile, ma, più semplicemente e correttamente, si limita a condannare una gratuita operazione di cattivo bricolage dilettantistico, operata da una persona del tutto a digiuno di cose storiche e antropologiche. Credo che di fronte alla evidente assurdità delle modifiche che furono apportate alla pantomima (e che stiamo per vedere nel testo) anche il più post-moderno degli studiosi avrebbe probabilmente reagito in modo sdegnato.

[6] Giorgio 1994a.

b) È stato inserito l'elemento della seduzione tra i cervi, anche in rapporto alla comunità, per sottolineare la 'sensualità bestiale' rimossa dalla stessa [sic] e proiettata sul simbolo animale (oltre l'immagine già nota del 'male', del 'negativo' che si annida nel proprio inconscio e tanto spaventa).

c) La parte del cervo femmina [sic], a differenza del passato, è interpretata realmente da una donna.

d) È stato esaltato il momento dell'uccisione e del 'soffio di rinascita' da parte del cacciatore come culmine del rito propiziatorio di fertilità, morte della carestia e bisogno da parte della comunità di pacificare la propria coscienza e perdonare.

e) sono state coinvolte più persone, ad avvalorare la partecipazione comune.

f) Sono stati modificati alcuni elementi del costume della maschera, naturalmente con un palco di corna di cervo (anziché di caprone come nel passato).

g) È stato aggiunto un mantello bianco a Martino che non bastona più la 'bestia' ma è tramite fra la comunità e il mondo delle selve.

h) È stato aggiunto il gesto finale da parte dei cervi dell'offerta di grano al vento e alla comunità a sottolineare la positiva realizzazione del rito, del desiderio di fertilità esaudito.

Pierluigi Giorgio ha inoltre diretto e girato per la RAI uno specifico e approfondito documentario intitolato 'Il rito dell'uomo-cervo' trasmesso in Italia e all'estero"[7].

In realtà, queste non furono le sole modifiche. Dalla nota anonima (in realtà di M. Gioielli) si evincono altri interventi:

"Martino, che ha sempre svolto un ruolo da protagonista nel rituale, stavolta è stato relegato a una funzione del tutto subalterna […]. I Cervi (due, un maschio e una femmina), quest'anno da Bestie impersonificanti il Male sono stati trasformati in docili cerbiattucoli innamorati, con tanto di smorfie di corteggiamento che nulla hanno a che fare con la tradizione di questo carnevale molisano. Addirittura orripilante il lato musicale della mani-

[7] Ivi: 10.

> festazione. Un vero macello. Figurarsi che a Castelnuovo, paese famoso per i suoi zampognari e dove il carnevale è da sempre scandito dalle note di questi tradizionali musici, stavolta (fatta eccezione per il prologo) s'è pensato di chiamare musicanti 'forestieri' (dalle capacità artistiche davvero modestissime) che hanno usato pive bergamasche, arpe celtiche e percussioni africane"[8].

Sarà meglio astenersi dal dare giudizi di valore alle manipolazioni di Giorgio, così come alla sua strampalata "nota di regia", che ebbe evidentemente una funzione auto-apologetica, viste le critiche – quella di Gioielli non fu l'unica – che le sue modifiche ispirarono[9]. Ciò che è certo, è che i Castelnovesi accettarono le

[8] Anonimo 1993: 7. La "regia" dell'evento è stata di M. Gioielli fino al 1992; nel 1993 ne fu incaricato P. Giorgio, che la curò fino al 1997, per poi passare definitivamente al direttivo dell'Associazione "Il Cervo".

[9] Nei suoi contributi scritti, così come nel ricordo di alcuni Castelnovesi, l'attitudine di P. Giorgio è spesso improntata a una curiosa "boria culturale". Egli rappresenta egregiamente il tipo dell'amatore non-specialista che, oltre a proporre con veemenza le proprie opinioni, si arroga – per giunta con una certa prepotenza – anche il diritto di criticare quelle altrui. Questo suo atteggiamento, così evidente nei riguardi del carnevale di Castelnuovo, ha avuto anche risvolti risibili, a esempio allorquando, in un suo articolo (Giorgio 1994b), si scagliò contro un'interpretazione della mascherata non coerente con la sua lettura della stessa, non accorgendosi, però, che tale interpretazione era stata proposta per celia, e rappresentava del tutto evidentemente uno "scherzo editoriale" ideato all'epoca dal direttore del periodico dell'Associazione "Il Cervo" di Castelnuovo (l'articolo-burla è Tomassone 1994c). Non avrei aggiunto questa nota se non fosse che questo genere di sedicenti "esperti" e "studiosi" continua a popolare l'immaginario degli studi di etnologia italiana e pure a monopolizzare i già pochi spazi mediatici a essa dedicati, tanto che anche il pubblico dei lettori colti è talvolta più accostumato alle loro "opere" che a quelle degli specialisti. Per queste persone, magari spesso sinceramente interessate ai loro oggetti di "studio", seppur del tutto sprovviste di spirito critico, lo studio delle tradizioni popolari è evidentemente una *no-man's land* della scienza, un ambito del sapere in cui non contano metodi, conoscenze preliminari, documentazione e confronti, e dove chiunque è libero di affermare ciò che più gli aggrada. Nonostante le loro interpretazioni siano nei migliori dei casi innocue banalità, nei peggiori dei pastrocchi infarciti di termini scientifici mal digeriti e di vacui associazionismi, è sconsolante constatare come esse ab-

interpolazioni di Giorgio e, dunque, la sua interpretazione della pantomima[10]. Comunque si voglia valutare l'episodio, la previsione fatta da Gioielli nella sua nota di condanna aveva certamente ragione in una considerazione: la pantomima ha da allora conservato l'impianto e gli elementi ideati da Giorgio, il quale può a ben ragione esser considerato il vero "padre" dell'evento contemporaneo, se non l'inventore di una nuova tradizione, di una messinscena tutta nuova[11].

Sebbene di gran lunga i più rilevanti, gli interventi di Giorgio non sono stati gli unici ad aver influito sulla natura, la struttura e i personaggi della pantomima.

Nel 2000, un fotografo ed etnografo amatoriale, F. Milani, sulla base di un'idea dell'allora presidente dell'Associazione "Il Cervo" (cui qui e nella parte etnografica darò lo pseudonimo di Ernesto), sperimentò una coreografia che avrebbe dovuto aprire la pantomima: la danza del maone e delle janare[12]. Da allora la coreografia è stata mantenuta ed è diventata parte integrante della messinscena. Si tratta, in poche parole, di una coreografia volutamente grottesca e inquietante, in cui un uomo munito di maschera lignea, bastone e vello di montone, e giovani donne mascherate con maschere spaventose fatte di pellame e paglia, danzano e urlano attorno a un alto fuoco, al centro della piazza.

Le janare, impersonate nella pantomima da fanciulle locali, sono le streghe che da secoli popolano il folklore della Valle del

biano una capacità di penetrazione nel tessuto sociale di gran lunga superiore a quella degli specialisti.

[10] Nel 1993 e nel 1994 sui manifesti promozionali della manifestazione vengono accreditate la "direzione" e la "consulenza" di P. Giorgio.

[11] In effetti l'ipotesi basata sul ricorso al processo di "invenzione della tradizione" (Hobsbawm, Ranger 2002) è applicabile solo parzialmente all'operazione di Giorgio. In uno dei prossimi capitoli vedremo però che in alcuni casi questo tipo di spiegazione può esser utile anche per comprendere alcune poetiche sociali contemporanee legate al carnevale castelnovese.

[12] E. Donnini parla dell'episodio (Donnini 2008: 10 e 41). Il presidente dall'Associazione Ernesto mi ha confermato verbalmente la storia dell'origine e dello sviluppo di quest'altra interpolazione.

Volturno; il maone, che dal 2000 al 2011 è stato impersonato sempre dalla stessa persona, è un'altra figura folklorica del posto, corrispondente grossomodo a uno stregone o mago[13]. La danza delle janare e del maone è accompagnata da percussionisti, cioè ragazzi del posto mascherati da "lupi mannai", i lupi mannari delle credenze locali.

Dal 2000 e con queste ultime interpolazioni, la pantomima si è ripetuta in modo sostanzialmente stabile e uniforme. Segue una descrizione di come da allora essa si svolge, e come io stesso l'ho osservata direttamente in occasione di 5 diverse "edizioni", nel 2006, 2007, 2009, 2010 e 2011.

Al calar della sera dell'ultima domenica di Carnevale (cioè attorno alle 18 del pomeriggio), la folla dei paesani e dei visitatori intervenuti per assistere all'evento si raccoglie in piazza Roma. A un momento convenuto, da dietro le transenne e gli impianti audio e luci, appositamente piazzati prima dell'evento, irrompe il maone, seguito dappresso dalle temibili janare, succhiatrici di bambini. Dopo una breve lugubre danza attorno al fuoco, le malefiche e il loro capo si ritirano, e un gruppo di maschere rappresentanti villane, villani e zampognari, vestiti in abiti tradizionali, sfila al suono delle zampogne. Subito dopo, un religioso silenzio avvolge la folla, in attesa di uno dei momenti più drammatici della pantomima: l'entrata in scena dell'uomo-cervo. Annunciato da un urlo – "gl' cierv'!" – e dai conseguenti mormorii di sorpresa e curiosità degli spettatori, appare la maschera, coperta di pelli di capra e da un cappuccio di montone sovrastato da un palco di corna. L'uomo-cervo è accompagnato da una giovane similmente mascherata ma senza corna, la cerbiatta, con la quale correndo percorre il cammino che, tra case e ruderi, serpeggia dalle rocce di Monte Castelnuovo. Agitati entrambi da una furia incontenibile, tutto travolgono al loro passaggio, producendo bramiti e urla e agitando fragorosamente i campanacci che pendono dai loro vel-

[13] Sulle janare e sul maone, cfr. Colantuono 1980, Gioielli 1999, Izzi Rufo 1994b, Milani 2003.

li. Poco dopo, compare il bianco Martino, con il suo mantello e il copricapo conico. Martino, munito di bastone e corde, riesce a domare la frenesia delle due maschere, a ghermirle e cingerle coi suoi lacci. Così ammansite, esse vengono avvicinate da una benefica "pacchiana" – la maschera della "tipica" popolana di un tempo –, la quale, pur accusando i "cervi" di malefatte e abusi, pure tenta di ammansirli e placarne l'atavica collera, offrendo loro varie pietanze (polenta, salsicce, spaghetti), che però essi rifiutano rabbiosamente, facendo segno di gradire solo verdure crude. Le due maschere animalesche riescono allora a liberarsi, e iniziano una nuova corsa frenetica, mentre Martino si tiene stavolta in disparte, intento ad accendere, nel frattempo, un grande falò al centro della piazza. Quando le fiamme già si levano alte, e quando i due uomini-cervi sono ormai nel pieno della loro furia, compare la maschera del cacciatore, che senza esitazioni esplode due colpi a salve. Essi cadono a terra e ivi restano, immoti. A quel punto, nel silenzio che nel frattempo è calato nella piazza, il cacciatore si avvicina ai due corpi, si china e soffia loro nelle orecchie. L'uomo-cervo e la donna-cerbiatta, allora, si levano lentamente, ormai quieti e ammansiti, e, senza ulteriore tumulto, riprendono il loro cammino per la pietrosa via che s'inerpica verso la montagna, non prima però di aver gettato una manciata di grano alle loro spalle. Questi ultimi gesti sanciscono la fine della pantomima, ma non della festa, che al contrario inizia proprio a partire da quel momento: il fuoco è infatti ben vivo in piazza, e sia i Castelnovesi che le persone intervenute all'evento possono ora riscaldarsi attorno a esso, magari gustando la polenta preparata per l'occasione e un bicchiere (o piuttosto diversi bicchieri) di vino casereccio. Se il tempo lo permette, la festa dura fino a notte fonda.

Quella che va "in scena", nella piazza del paese, dal 1993, è per l'appunto una messinscena, estremamente popolare in provincia di Isernia e che ogni anno richiama sempre più visitatori, che nelle ultime edizioni sono arrivati a essere anche parecchie centinaia. Gli interventi di Giorgio e di Milani sanciscono la definitiva spettacolarizzazione e mediatizzazione di quello che un tempo

era il rito carnevalesco di Castelnuovo (le TV locali sono ormai presenti in ogni "edizione")[14]. A questo punto, prima di passare a una disamina etnograficamente orientata e attenta agli aspetti maggiormente visitati dalla moderna antropologia delle poetiche e pratiche "tradizionali", diversi ordini di riflessioni sono possibili a partire dalla considerazione di queste interpolazioni e delle conseguenze che esse hanno determinato sulla pantomima, la sua natura e le sue proprietà formali, strutturali, funzionali e simboliche.

Le operazioni di F. Milani e, soprattutto, di P. Giorgio, possono esser lette e interpretate alla luce di diversi paradigmi teorici. Nei termini coniati da A. M. Cirese, a esempio, queste possono essere definite degli "innesti", più che delle invenzioni, di carattere "discendente", cioè impiantati nella struttura della manifestazione un tempo popolare da un rappresentante di una classe "alta" o comunque dotato di maggior prestigio culturale (o "capitale culturale", per dirla con P. Bourdieu)[15]. Poco importa se gli innesti fossero motivati da un atteggiamento ricostruttivo, scientifico oppure, come nel nostro caso, basato puramente sull'immaginazione dei suoi operatori; ciò che è rilevante è il processo dell'innesto in sé, che tra l'altro in questo caso sembrerebbe assumere, sempre in termini ciresiani, i contorni di una vera e propria "acculturazione" – cioè di intervento trasformativo unilaterale sulla cultura ricevente dall'"alto" al "basso"[16]. In realtà, queste considerazioni, seppur sicuramente valide per casi attestati in contesti caratterizzati da evidenti e per così dire oggettivi dislivelli socio-economici e culturali, oppure applicabili, all'epo-

[14] Queste riflessioni non contengono alcuna forma di condanna per gli interventi fatti sulla pantomima e per i loro fautori. Una tale posizione implicherebbe la credenza in una versione più "autentica" del carnevale castelnovese e delle sue componenti, come la pantomima zoomorfa. In realtà, come discuteremo approfonditamente nei prossimi capitoli, l'autenticità è un elemento primario nella costituzione di una serie di poetiche e rappresentazioni sociali che devono esser comprese, decostruite e analizzate dall'antropologo, non sostenute – e certamente non in sede scientifica.

[15] Cfr. Cirese 1973: 18-23.

[16] Ivi: 19.

ca della loro formulazione, a casi osservabili ancora nel presente dell'indagine etnografica, perdono molto del loro potere analitico se utilizzate per descrivere i nostri episodi, risalenti a una parentesi temporale che va dal 1993 al 2000. Come già sappiamo, è già impossibile parlare, per quanto concerne il carnevale di Castelnuovo in quegli anni, di cultura popolare nei termini in cui se ne è discusso fino ad ora: non solo il paese era già del tutto modernizzato, ma la stessa mascherata dell'uomo-cervo era già stata oggetto, da almeno un decennio, di un'operazione di recupero colto – e non a caso Giorgio e la sua visione/interpretazione incontreranno la resistenza di una controparte: Gioielli e la *sua* visione/interpretazione della pantomima (il loro è chiaramente un conflitto di interpretazioni). Inoltre, definire l'operazione di Giorgio acculturante in senso discendente, facendo del suo fautore un rappresentate della cultura "alta", non renderebbe giustizia ai rappresentanti della presunta compagine "acculturata" (Giorgio condivideva con la maggior parte dei Castelnovesi, e certamente con quelli coinvolti nell'Associazione, grossomodo i medesimi capitali sociale e culturale, quantunque l'aver collaborato con la RAI gli assicurasse un certo prestigio, cosa che però è lungi dall'esser sufficiente a sostenere l'idea di un reale dislivello socio-culturale). Si può quindi concludere che in realtà nessun "innesto discendente" e nessuna "acculturazione" sia avvenuta.

Un paradigma più recente e sicuramente dotato di maggior potere analitico può esser applicato al nostro caso al fine di comprendere meglio le interpolazioni che lo hanno caratterizzato nella loro dimensione per così dire sistemica. Leggiamo questa densa pagina di A. Dundes:

> "Il folklorismo è un fenomeno di antica data di cui però gli studiosi hanno preso atto solo recentemente [questo testo è stato redatto agli inizi degli anni '90]. Mentre il folklore vero e proprio scaturisce da un processo di creazione e trasmissione relativamente inconscio, il folklorismo ha a che fare con una consapevole manipolazione del materiale folkloristico a scopi politici, propagandistici, turistici e commerciali. Un villaggio o una città in cerca di un simbolo di identità conveniente o proficuo sul

> piano economico può resuscitare a tal fine una determinata manifestazione del proprio folklore, per esempio può istituire una sagra per celebrare un particolare personaggio o una particolare usanza del folklore locale. Le manifestazioni commerciali che ne derivano […] sono un esempio di folklorismo. A volte l'intera sagra o pseudo-usanza viene inventata di sana pianta da qualche intraprendente camera di commercio locale. In questo caso si tratta di *fakelore* oltreché di folklorismo"[17].

In queste poche righe Dundes evoca parecchie problematiche di cui sarà ampia questione nei prossimi capitoli. Per dire il vero, l'operazione di recupero della pantomima castelnovese fu intrapresa, agli inizi degli anni '80, per ragioni prettamente identitarie e non politiche o commerciali, sebbene queste ultime non siano assenti, seppure in ordine del tutto secondario, nelle più recenti "edizioni". Il testo di Dundes rimane però di lapalissiana utilità in rapporto al nostro caso: la pantomima di Castelnuovo rientra comodamente, a parte la riserva sopra esposta, nella categoria di folklorismo, così come le interpolazioni di Giorgio e Milani possono esser ragionevolmente spiegate con l'efficace e arguta nozione di "fakelore".

Strutturata a partire dalle nozioni utilizzate da Dundes, la storia della pantomima di Castelnuovo potrebbe esser compendiata in questo modo: nella fase che, all'interno della più generale storia di Castelnuovo al Volturno, si è definita "pre-moderna" o "pre-industriale", la pantomima sarebbe stata una manifestazione pienamente rappresentativa del folklore locale, cioè della locale cultura popolare (ciò fino agli anni '60 circa). In seguito, durante il processo di definitiva modernizzazione del paese, la pantomima, insieme all'immaginario e al sistema di valori e rappresentazioni cui essa era funzionale, andò decomponendosi, fino a esser dismessa del tutto o quasi negli anni '70 e fino agli inizi degli anni '80, allorquando il recupero folklorizzante di cui essa fu oggetto la rese un oggetto del tutto folkloristico – cioè relativo a una nuova

[17] Dundes 1994.

temperie, quella del folklorismo. A partire dagli anni ’90 e fino a oggi, invece, la pantomima si colorisce di elementi palesemente “falsi”, entrando così in un regime che, se da un lato è ancora pienamente folkloristico, dall’altro può a buon diritto esser considerato anche “fakeloristico”. Come vedremo, questa processione di fasi è del tutto in linea con numerosi altri esempi italiani ed europei che la letteratura storica ed etnologica ci propone.

Insomma, le interpolazioni divennero sistematiche e canoniche, e comportarono, come si è appena visto, anche un cambiamento di statuto della stessa pantomima, cambiamento che – è importante rimarcare questo punto – *non* è passato inosservato ai Castelnovesi, specie ai meno giovani, che sembrano essere del tutto consapevoli delle soluzioni di continuità che caratterizzano la storia del loro carnevale, sebbene non abbiano mai utilizzato gli strumenti teorici di cui stiamo discutendo in queste pagine per concettualizzarle. È altresì certo che gli innesti, le modifiche, le interpolazioni cui la pantomima è andata incontro sono stati accettati e anzi sostenuti dall’Associazione Culturale e da gran parte della popolazione castelnovese. Questo aspetto relativo al consenso che le ha accolte merita qualche riflessione supplementare.

Si è detto che quella di P. Giorgio – e, in misura molto minore, quella di F. Milani – è una vera e propria re-interpretazione della pantomima che ridefinisce l’orizzonte dei significati veicolati dalla stessa e dai suoi personaggi. Ciò è del resto molto facilmente appurabile leggendo la “Nota di regia” che è stata riportata pocanzi. Tuttavia, affinché i cambiamenti venissero accettati, era necessario che essi incontrassero le aspettative dei nativi, come in effetti è stato (si ricordi che l’intervento di Milani fu anzi determinato da un’aperta suggestione di Ernesto, all’epoca e ancora oggi presidente, ovviamente castelnovese, dell’Associazione Culturale “Il Cervo”). A dispetto delle teorie sulla “immutabilità” delle pratiche rituali, tali modifiche vennero sintetizzate egregiamente dalla materia formalizzante e pseudo-rituale della pantomima, la quale in questo modo dimostrò la grande malleabilità delle sue forme e la flessibilità delle sue strutture. Un caso che potrebbe esser definito più analogo che simile, viste le grandi

differenze che separano i due contesti, le condizioni culturali, la natura delle manifestazioni e dei cambiamenti cui esse andarono incontro, è quello che M. Sahlins ha descritto in due saggi ormai classici su alcuni episodi storici, mitici e rituali occorsi in alcune isole del pacifico durante il '700[18]. Nei suoi due studi, Sahlins dimostra come, a determinate – ed eccezionali – condizioni, in risposta alla comparsa, nell'orizzonte del rito, di elementi alloctoni inattesi, possa aver luogo un adattamento strutturale dello stesso, adattamento di natura sia simbolica che prassiologica: come Sahlins mette in luce egregiamente, le poetiche mitiche e le pratiche rituali dei nativi hawaiani *dovettero* adattarsi alla realtà storica della comparsa di Capitan Cook, un avvenimento che in sé era in aperta contraddizione con la loro concezione del mondo, ovviamente legata da un rapporto di interdipendenza con i loro riti e i loro miti[19]. Dopo questa breve digressione hawaiana, torniamo a Castelnuovo al Volturno.

Una delle ragioni per cui le interpolazioni sono state accettate prima, conservate e difese poi (vedremo in seguito fino a che punto), è che esse sono state sostenute dalle argomentazioni dei loro operatori in forma scritta o audio-visiva: prima, durante e dopo i cambiamenti tanto P. Giorgio che F. Milani avevano pubblicato fotografie, documentari e articoli riguardanti la maschera e la mascherata dell'uomo-cervo[20]. In particolare, i loro contributi erano stati pubblicati dall'Associazione stessa, e quindi letti dai

[18] Sahlins 1981 e 1985.

[19] Non a caso il modo in cui Sahlins descrive e interpreta le motivazioni che spinsero i nativi a ristrutturare il loro orizzonte religioso per accogliere l'alterità di cui Cook fu latore è stata definita una vera e propria "theory of action" (Ortner 1984: 160). Ma si vedano anche gli altri casi interpretati nei saggi raccolti in Sahlins 1985.

[20] I documentari di P. Giorgio sono Giorgio 1990a, 1990b e 1993b; i suoi articoli 1993a, 1994a, 1994b. F. Milani è un fotografo, e sue belle fotografie della festa castelnovese circolano da molti anni. Inoltre, egli ha scritto un libricino, edito dall'Associazione "Il Cervo" di Castelnuovo, proprio su quelle janare oggetto del suo intervento (Milani 2003).

suoi membri, che presto ne fecero propri i contenuti[21]. Ciò ha fornito agli operatori delle modifiche – concretizzazioni delle loro concezioni e interpretazioni – l'autorità necessaria per effettuarle e fare anche in modo che venissero ritenute una "amplificazione" del reale significato della pantomima[22]. L'autorità che hanno acquisito come portato delle loro produzioni ne ha determinato il consenso e la legittimazione a intervenire sulla pantomima stessa. Questo aspetto è risultato patente durante il mio lavoro etnografico: moltissimi Castelnovesi ricordano con gratitudine e stima P. Giorgio e F. Milani, tanto perché hanno "studiato" il – e scritto del – loro carnevale quanto perché hanno contribuito alla messa in forma dell'attuale rappresentazione (e quindi del relativo successo). Ne consegue che la forma e la struttura fisse dell'attuale pantomima possono esser ritenute dirette conseguenze delle interpretazioni di cui essa è stata oggetto a partire dagli anni '90. In particolare, delle interpretazioni *scritte* e pubblicate. Questa considerazione ci permette di riallacciare la nostra riflessione a quanto J. Goody e I. Watt hanno scritto sulle forme di fissazione e reificazione del rito e del suo immaginario come "conseguenza dell'alfabetizzazione", per usare l'espressione di Goody e Watt[23]. Come abbiamo visto nel paragrafo 3 del capitolo II, fino a tutta la prima metà del '900 la percentuale di analfabeti a Castelnuovo fu molto alta, e andò decrescendo significativamente solo a partire dal dopoguerra, coerentemente ad altri processi di modernizzazione cui il paese andava incontro. La scrittura, però, rimase fino

[21] In realtà le uscite del periodico dell'Associazione, così come gli esemplari dei libri che essa editava, finivano nelle case di tutti i Castelnovesi e anche in molte altre case dei paesi limitrofi.

[22] Si ricordino le parole di Giorgio: "nell'allestimento della pantomima de 'Il Cervo', pur mantenendo le linee generali della tradizione, ripulita comunque da inquinamenti carnevaleschi, mi sono preoccupato di non alterare, bensì di amplificare alcuni significati" (Giorgio 1994a: 10).

[23] Goody, Watt 2005. Riflessioni puntuali sui diversi cambiamenti occorsi nelle forme di trasmissione tipiche della cultura popolare europea durante e dopo l'introduzione della scrittura sono in Burke 1978: 342-352, 2008: 25-29, 100-101 e Ginzburg 2009: XI-XXXI.

agli ultimi decenni del secolo scorso un elemento sostanzialmente estraneo alla vita quotidiana, all'immaginario e più in generale all'universo culturale dei Castelnovesi, e ciò a causa di diversi fattori: l'atavica disabitudine alle – se non totale mancanza di – pratiche legate alla scrittura, la tipologia di attività professionali svolte dalla locale classe produttiva, l'emigrazione costante dei pochi che arrivavano ad acquisire titoli di studio universitari o alti livelli di specializzazione, l'alta percentuale di anziani – alcuni ancora del tutto analfabeti –, aspetto macroscopico di un più generale processo di rapido "invecchiamento della popolazione" nelle aree interne della regione. In breve, per secoli e poi fin quasi al limitare del nuovo millennio, la scrittura fu a Castelnuovo una pratica allogena, proprio come negli esempi etnografici presi in considerazione da Goody e Watt[24]. L'Associazione Culturale "Il Cervo", al contrario, portò per la prima volta la scrittura nel cuore stesso di Castelnuovo (la produzione letteraria edita di A. Izzi Rufo è praticamente coeva a quella dell'Associazione), incentrandola per giunta sull'elemento di maggiore richiamo identitario: il carnevale tradizionale e la pantomima zoomorfa. Le pagine dei periodici della rivista, o meglio coloro che le popolavano con i loro scritti, divennero presto i depositari del senso della pantomima: essa doveva pur significare qualcosa, e l'unica autorità cui i Castelnovesi potevano far affidamento per comprenderne il significato era quella delle pubblicazioni dell'Associazione[25]. Non solo, il fatto che dopo il suo recupero la pantomima fosse continuamente scritta, descritta e interpretata contribuì alla stessa cristallizzazione della forma del "rito" – come nelle pagine del periodico essa è sempre stata definita, e più avanti vedre-

[24] Le eccezioni, come quella costituita dall'attività professionale e dall'opera di A. Izzi Rufo, vanno comprese proprio in quanto tali.

[25] In questo senso i membri dell'Associazione e gli autori più attivi nelle pagine del periodico potrebbero esser confrontati, *mutatis mutandis*, agli "specialisti del rito" cui, in molte società di interesse etnologico, ma anche nelle culture classiche e nei monoteismi, è solitamente demandata la cura dello stesso (cfr. Bell 2009: 130-140).

mo le implicazioni di questo fatto –, che divenne, nonostante le modifiche, sempre più rigido, perdendo del tutto i suoi aspetti spontanei, impredicibili e di flessibilità – che stando alle fonti lo avevano invece caratterizzato nel passato – e diventando alla fine del tutto simile a uno spettacolo teatrale popolare. Dopotutto, la fossilizzazione dei fatti culturali non più tramandati oralmente ma sottoposti a testualizzazione è un fenomeno ben studiato e particolarmente evidente nei casi di repentina delegazione alla scrittura di ciò che un tempo era trasmesso dalla sola memoria[26].

Quelle delle ultimissime pagine, però, sono considerazioni che investono una diversa area di problematiche teoriche e che concernono già la parte etnografica di questa ricerca.

[26] Cfr. Ong 1986.

ETNOGRAFICA

VIII

PROLEGOMENA

"L'idea che si possa trovare l'essenza delle società nazionali, delle civiltà, delle grandi religioni o che altro, riassunta e semplificata nelle cittadine e villaggi cosiddetti 'tipici' è un'evidente sciocchezza. Nelle cittadine e nei villaggi si trova, ahimè, la vita della cittadina e del villaggio. Se la rilevanza delle ricerche localizzate, microscopiche, dipendesse realmente da una simile premessa – racchiudere il mondo grande in uno piccolo – esse non ne avrebbero alcuna. Ma naturalmente non è così. Il luogo della ricerca non è l'oggetto della ricerca. Gli antropologi non studiano i villaggi (le tribù, le città, i quartieri…): studiano *nei* villaggi"[1].

"Practice is not antagonistic or alternative to the study of systems or structures, but a necessary complement to it"[2].

«In pratica, stando con noi e facendoci tutte queste domande dovresti capire quello che facciamo e pensiamo. Interessante. È questa l'etnografia, no?»[3].

[1] Geertz 1988b: 31-32.
[2] Ortner 1984: 147.
[3] Un'informatrice.

1. La festa di Castelnuovo al Volturno oggi

Al principio, prima dei miei studi dottorali, questa ricerca era stata pensata per essere di carattere prettamente storico-antropologico. L'ipotesi di un'indagine etnografica, seppur già contemplata, non era tra le mie priorità. Le cose cambiarono al principio del Dottorato, in un primo momento per ragioni per così dire accademiche, poi per genuina curiosità scientifica. Le mutate circostanze portarono in poco tempo a una vera e propria divaricazione dell'originario progetto, di cui questa parte etnografica costituisce il prodotto precipuo. Tale divaricazione (o meglio ampiamento) fu all'inizio giustificata da una constatazione che in realtà da tempo muoveva il mio interesse: il carnevale è *ancora* il momento più importante nella vita sociale di Castelnuovo.

Nonostante i cambiamenti cui è andata incontro la festa e, soprattutto, le radicali trasformazioni sociali, economiche e politiche verificatesi nel contesto in cui essa è venuta e viene all'essere, la cifra culturale della sua priorità è rimasta costante, come un centro di gravità attorno al quale ruotano, cangiando, gli elementi che ne costituiscono il più ampio sistema interrelato. Questa constatazione non deve essere intesa alla stregua di un tentativo per dare della festa di Castelnuovo e della sua comunità un'immagine statica dai toni primordialistici o isolazionistici: si tratta bensì di un elemento di grande interesse antropologico che acquista un chiaro valore paradigmatico una volta posto sull'asse della lunga durata, lo studio della quale, sin dalla sua prima formulazione braudeliana, dovrebbe in effetti permettere di capire le ragioni, le funzioni e le modalità della continuità all'interno della discontinuità e viceversa[4].

Per tornare al nostro oggetto, si deve dunque sottolineare che il carnevale di Castelnuovo è tutt'oggi, per ammissione della grande maggioranza degli abitanti del paese, l'evento di maggiore drammaticità, quello in cui il paese si stringe attorno a un ideale

[4] Braudel 1969b (1958).

parentesi nella quale trovano posto sentimenti di coesione, orgoglio, preoccupazione, allegria, nostalgia[5].

Apertamente interpellati, per via scritta od orale tramite un questionario[6], la quasi totalità dei Castelnovesi ha affermato di amare "Gl' Cierv"[7] e più in generale la festa di cui esso costituisce il fulcro, e di ritenerla il momento dell'anno più importante[8], con l'eccezione di pochissime voci discordanti, tali però meno nei confronti della manifestazione in sé che nei confronti dell'organizzazione o di altri aspetti particolari e circoscritti della stessa[9].

[5] Come ha scritto P. Apolito, "nel giorno della festa, tutti insieme inventano una comunità. Nei giorni seguenti ognuno, ogni persona, ogni gruppo, torna al suo mondo che non è interamente compreso nel paese, spesso è notevolmente fuori di esso. Ma in quel giorno, nella festa, essi sono nel paese, sono una comunità, un'unità" (Apolito 1993: 96). Avremo occasione di tornare sulle coloriture durkheimiane di questo genere di conclusioni e di capire se e fino a che punto esse rappresentano anche il nostro caso.

[6] I riferimenti al questionario o a dati percentuali, in questa intera parte della ricerca, sono relativi a un questionario a risposte sia aperte che predefinite, somministrato in forma scritta e orale (in forma scritta a 13 persone individuate durante la ricerca, in forma orale a un numero all'incirca doppio). Pertanto, le percentuali sono state calcolate in rapporto al numero indicativo di 40 persone (che rappresentano circa il 25% della popolazione castelnovese residente, percentuale che arriva a quasi il 40% se si escludono gli over 90 e gli under 10).

[7] È questo il nome dato all'attuale evento carnevalesco castelnovese.

[8] Il carnevale di Castelnuovo al Volturno è quello che P. Ricœur avrebbe definito un "action-event" (Ricœur 1971: 540), uno di quegli eventi che in un dato contesto "imprint their mark", anche in senso semiotico (ivi: 542). Un evento che viene organizzato, interpretato, commentato, testualizzato, fotografato, registrato e che quindi lascia e produce *segni*.

[9] È stato d'altronde notato che la dissidenza, lo scetticismo o altri sentimenti che si discostano dal comune sentire possono essere organici al sistema stesso per cui invece costituirebbero, apparentemente, una contraddizione ("even in cultural isolation, there may be some skeptics who do not accept the traditional system of belief" [Bascom 1965: 8]).

Un momento de "Gl' Cierv", edizione del 2006 (foto di F. Milani).

Finita la messa in scena della pantomima, i Castelnovesi e i visitatori si riappropriano della piazza, stringendosi attorno al fuoco quando la temperatura è rigida, il che accade non di rado, nel periodo di carnevale, in questa zona di montagna (nella foto il falò non è visibile poiché in passato esso era più decentrato; oggi è uso accenderlo proprio al centro della piazza già durante la pantomima). La festa dura fino a notte fonda. Durante l'intera domenica di carnevale il paese di Castelnuovo, solitamente poco popolato quando non desolato, si affolla e conosce il maggior numero di visitatori nell'arco dell'intero anno, ciò che contrassegna una forte rottura tra gli spazi e i tempi della festa e quelli della quotidianità (si ricordi che i Castelnovesi residenti sono poco meno di 200 e la maggior parte della forza lavoro è impiegata altrove, così come i giovani in età scolastica frequentano scuole in altri paesi o a Isernia: in breve, spessissimo, specie durante la giornata e nei giorni infrasettimanali, gli abitanti effettivamente residenti in loco sono soltanto poche dozzine, principalmente i pensionati, le casalinghe e i residenti della locale casa-famiglia) (la foto è stata scattata da F. Milani nel 2003).

In questa terza parte della ricerca si cercherà dunque di rispondere a diversi quesiti direttamente dipendenti dalla constatazione dell'attuale rilevanza sociale primaria del carnevale: quali sono i codici semantici che articolano la festa oggi e le permettono di *significare* qualcosa[10]? Quali sono le modalità di costruzione dell'immaginario storico (o comunque "di un passato") che ne sottende le rappresentazioni, e come questa dimensione è correlata alle più generali problematiche della funzione sociale della festa e dell'*agency* dei diversi agenti sociali che ne sono coinvolti? Come si costruisce, nel micro-contesto di riferimento, questa *agency*, la quale costituisce una dimensione che determina e insieme permette di descrivere la costante tensione tra le scelte individuali, gli invisibili reticoli del potere e la forza vincolante delle strutture sociali[11]?

[10] La questione della "costruzione del senso", com'è d'uso dire presso gli studiosi francesi, è andata acquisendo molta importanza, negli ultimi trent'anni, specie nell'etnologia "del simbolico" d'Oltralpe. G. Charuty ha rimarcato in effetti come l'antropologia dell'Europa della fine del XX secolo sia stata caratterizzata da questa cifra metodologica, che ella in realtà rintraccia già nell'opera di A. van Gennep (Charuty 2010) e che di conseguenza valuta alla stregua di una vera e propria "riscoperta": nella nuova etnologia francese "è stata reintrodotta la questione del *senso* [corsivo dell'Autrice], non solo quella delle funzioni" (Charuty 1995b). Per gli studiosi che si rifanno alla cosiddetta scuola di Toulouse, la dimensione simbolica è un riferimento costante e fondamentale, nella misura in cui la costruzione del senso al centro della loro indagine antropologica si configura come "un processus […] qu'est l'attribution de sens au monde" (Lencloud 2007: 688).

[11] "Il termine inglese *agency* è divenuto (soprattutto negli Stati Uniti) una parola chiave delle scienze sociali post-strutturaliste, che contestano l'idea che gli individui siano dei semplici 'effetti' di una posizione che viene loro assegnata dalle convenzioni sociali o dalle contingenze storiche. *Agency* implica quindi un'attenzione nuova all'individuo, un forte anti-determinismo sociale e la negazione vigorosa di qualsiasi passività estrema del singolo che lo riduca a 'pedina' giocata dalla cultura o dalla società" (traggo questa definizione da una nota di P. Vereni in Appadurai 2001b: 21). Farò un uso molto parsimonioso della parola *agency*. La nozione e il *range* di problematiche teoriche cui essa rimanda, tuttavia, sono presenti in questa ricerca, sebbene la gran parte delle mie preoccupazioni teoriche e metodologiche siano in realtà orientate verso la messa in luce di

Un'attenzione particolare sarà dedicata proprio alle rappresentazioni del passato e alla produzione dell'immaginario che sostiene le credenze legate non solo alla festa ma anche e soprattutto, come vedremo, all'intera "comunità" di Castelnuovo. Si può anticipare sin da ora che queste rappresentazioni sono in misura principale legate a processi di risemantizzazione e rifunzionalizzazione sociale del momento più importante della collettività castelnovese (il carnevale), cioè come forme particolari di quel *bricolage* esperienziale e rappresentazionale di cui la festa e il mito (vedremo in seguito in che termini quest'ultima categoria può essere mobilitata) costituiscono nelle realtà marginali contemporanee due fattori essenziali (ed essenzializzanti). In questo senso, quest'opera può esser anche intesa come un'analisi delle forme e modalità di una diarchia ontologica il cui potere emana (ed è osservabile) da entrambi gli assi, quello diacronico e quello sin-

altre questioni, come quelle relative all'interazione tra individui, strutture e immaginari. In realtà, è il concetto stesso di *agency* a entrare spesso in conflitto con la componente collettiva e rappresentazionale (più che psicologico-individualistica), la quale costituisce la coordinata principale del mio modo di intendere la ricerca antropologica – in ciò mi ricollego esplicitamente a un'ideale tradizione il cui antenato fondatore è E. Durkheim (in particolare il Durkheim de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [2003 {1912}]). Sono pienamente convinto, anche sulla base delle conclusioni della mia etnografia, come cercherò di dimostrare in questa seconda parte, che il potere pervasivo e fondante dei sistemi, delle strutture e degli immaginari collettivi sia di gran lunga più vincolante che qualsiasi forma di scelta o azione individualisticamente concepita e determinata. Come ha giustamente scritto E. Wolf in una conclusione che io condivido pienamente, "there is too much talk about agency and resistance and too little attention to how groups mobilize, shape, and reshape cultural repertoires and are shaped by them in turn" (Wolf 2001i: 410). Con queste considerazioni, tuttavia, non voglio sostenere o difendere alcuna forma di determinismo sociale (o "politico") meccanicistico, bensì agganciare le mie riflessioni a una problematica che negli ultimi anni è stata ripresa in modo molto interessante, e in termini nuovi, da antropologi di evidenti "preferenze durkheimiane", come a esempio Mary Douglas (cfr, in particolare Douglas 1990), Don Handelman (Handelman 1990), Michael Herzfeld (Herzfeld 1992 e 2003) e, *mutatis mutandis*, Berardino Palumbo (Palumbo 2010a, 2010b) – quest'ultimo, pur tuttavia, è sicuramente tra gli studiosi italiani più attenti alla problematica dell'*agency*.

cronico. In altre parole, uno studio di come il passato produce il presente e di come il presente produce il passato.

Questi processi di significazione, rappresentazione e ricostruzione dei paradigmi sociali non possono essere intesi appieno se non all'interno del passaggio epocale che la realtà castelnovese, e con essa innumerevoli consimili realtà italiane ed europee, attraversa in quella lunga, dinamica, discontinua soluzione di continuità storica cui in questa ricerca si è dato il nome di "modernizzazione", vale a dire il passaggio da una fase pre-moderna a una fase moderna (e poi tardo o post-moderna). Pur non essendo caratterizzata da cesure nette o da rivolgimenti autonomamente e coscientemente determinati, la "precipitazione" che ha spesso caratterizzato questi fenomeni, e la cui natura tipicamente novecentesca ha portato a definire il Novecento un secolo "breve" (cioè "accelerato")[12], ha sovente determinato, a Caselnuovo al Volturno, il condensarsi di cambiamenti e micro-processi (ma dalle conseguenze socialmente molto significative) in momenti di rottura "simbolici". Alcuni di questi, repentini e drammatici, possono essere individuati facilmente: le due grandi emigrazioni, consumatesi entrambe nel giro di pochi anni, e la guerra (in particolare lo sfollamento e il bombardamento); altri, più graduali, spesso molto lenti, ma non per questo meno inesorabili, sono stati latori di processi altrettanto radicalmente incidenti ma meno subitanei, quindi meno macroscopici nel loro farsi e per questo apparentemente meno influenti su una realtà che invece, ben al contrario, ne è stata profondamente trasformata: mi riferisco all'abbandono quasi totale delle attività produttive, di millenaria presenza sul territorio, legate all'allevamento, all'agricoltura e all'artigianato, e il rimpiazzamento di queste con attività tipiche dell'era moderna e industriale (settore secondario) e poi postmoderna o post-industriale (settore terziario), oppure all'introduzione dell'elettricità, all'apertura o implementazione di nuovi

[12] Hobsbawm 1998. Per il celebre storico britannico il Novecento è stato breve tanto nel senso di una sua possibile periodizzazione alternativa (1914-1989) tanto per la natura della temporalità dei suoi eventi.

canali e mezzi di comunicazione di e tra persone e cose (strade, trasporti meccanici, telefono e TV, infine internet), oppure, ancora, al processo di alfabetizzazione, iniziato e concluso nell'arco di poche generazioni. Come abbiamo visto in altre pagine di questa ricerca, il concorso di tutti questi fattori e sotto-fattori ha determinato, nell'arco di circa un cinquantennio o poco più, delle trasformazioni che hanno coinvolto tutti gli ambiti (politico, religioso, sociale, economico, morale), mutando profondamente le condizioni di vita, le abitudini sociali e produttive, la "mentalità" della comunità castelnovese[13].

Lo stesso ordine temporale ne è stato stravolto: i tempi del calendario del lavoro odierni sono completamente diversi da quelli del calendario agricolo pre-industriale (meno da quelli del calendario liturgico); i tempi dello svago e delle "feste" (delle cosiddette "ferie") completamente diversi da quelli del "riposo" di un tempo. Questi cambiamenti, così poco visibili senza il ricorso a un'analisi che si muova sull'asse della diacronica e in special modo senza gli apporti dell'antropologia storica o di discipline consimili (come la storia culturale o sociale), hanno fatto sì che le nuove abitudini sociali siano oggi solo in minima parte determinate dal calendario (com'erano invece un tempo), il quale è divenuto invece più uno strumento con cui interagire e "giocare" che un fattore meta-storico e strutturante della vita sociale, com'era invece (ritenuto) in passato[14]. I vincoli calendariali che avevano caratterizzato la società castelnovese del passato come qualsiasi altra società pre-industriale tendono a diluirsi e a perdere efficacia durante la modernizzazione del paese, fino a esser quasi ininfluenti oggi, con qualche rara eccezione: basti pensare che lo stesso carnevale, ritenuto così gelosamente "tradizionale", è stato talvolta spostato di qualche giorno per ragioni contingenti (come

[13] Con il termine "mentalità" mi riferisco meno all'originaria formulazione lévy-bruhliana (Lévy-Bruhl 1922) che a quella, comunque in parte dipendente dalla prima, della *nouvelle histoire* e dell'antropologia storica francese (Burguière 1999, Le Goff 1974).

[14] Grimaldi 2002, Le Goff 1979, Sabbatucci 1988.

a esempio il mal tempo), oppure fatto altrove e in altri momenti dell'anno per rispondere a necessità varie, ma non affatto "tradizionali" (come il partecipare a una sagra estiva in un'altra regione). La relazione tra festa e calendario, indissolubile dall'antichità alle soglie dell'era contemporanea, è stata anch'essa riconfigurata dai processi della modernità prima, della post-modernità poi, a Castelnuovo così come, in modo del tutto affine, in altri contesti già oggetto di studio storico e antropologico[15].

A Castelnuovo questo lento "Grand Partage" dagli effetti così profondamente pervasivi e trasformativi è presente anche come poetica sociale, specie presso la classe degli individui anziani, rielaborato secondo le forme tipiche della memoria e della "nostalgia strutturale"[16]. Per i più anziani, quelli i cui ricordi risalgono a prima della Seconda Guerra Mondiale, il Castelnuovo precedente ai "tempi di mo"[17] era un posto decisamente migliore: prima della guerra c'era più gente, c'erano gli orti e i frutteti, la campagna non era incolta, c'erano gli animali e si faceva il vino; «c'era la fatica e c'era la miseria, certo, ma la gente era timorata di Dio e i giovani erano rispettosi»[18]. In realtà, nella memoria dei Castelnovesi la guerra, con il suo portato di tragedie, costituisce un vero e proprio spartiacque, allo stesso modo della seconda grande ondata di emigrazione, che in pochi anni, in sinergia con l'esiziale bombardamento, ridusse il paese a un fantasma di ciò che era stato in passato. La ricostruzione, i nuovi servizi, il miglioramento

[15] Cfr. Boissevain 1992 e Ariño, Lombardi Satriani 1997 [in particolare Ariño 1997 e Artoni 1997) come introduzioni generali a questi fenomeni arricchite dalla menzione di interessantissimi esempi emblematici. Altri casi specifici verranno introdotti più avanti, quando i termini di questa discussione verranno ripresi.

[16] Herzfeld 2003: 135-140.

[17] I "tempi moderni" in un'espressione diffusa nell'intero Molise. Espressioni gergali o dialettali di uguale significato e altrettanto diffuse sono "oggigiorno", "i tempi d'oggi" o, più semplicemente, "mo".

[18] Si tratta chiaramente di una forma di rappresentazione del passato molto diffusa, ma non del tutto condivisa. Voci discordi esistono e non pochi mettono l'accento sulle comodità e il benessere di oggi in contrasto con la miseria del passato.

delle condizioni generali di vita e i radicali cambiamenti avvenuti nella struttura sociale e nei modi di produzione del paese sono altrettanto ben presenti, e rielaborati, nella memoria degli anziani, spesso con esiti di forte "spaesamento", quando le memorie del pensionato tornato a Castelnuovo per passarvi gli ultimi, tranquilli anni si accavallano a quelli del lavoro e di una vita passati altrove, a Milano, in Svizzera, in Belgio, in America.

Un altro elemento fortemente presente nella memoria degli anziani è proprio la festa di carnevale, ricordata con grande trasporto e nostalgia dalla maggior parte di loro[19]: la festa (di carnevale) stava al tempo ordinario come carnevale stava alla quaresima. Catalizzatore di memorie positive in un tempo in cui lo svago e la spensieratezza erano i veri momenti anti-strutturali dell'esistenza dei Castelnovesi, il carnevale (o meglio la sua rappresentazione nostalgica) spicca oggi, per coloro che ne hanno vissuto la sua "versione" pre-moderna, come evento vivacissimo, drammatico e positivo; spicca cioè dalle brume di un tempo dominato al contrario dalla fatica, dalla miseria e dall'austerità dei precetti della Chiesa e di una fede vissuta secondo le modalità del cosiddetto "Cattolicesimo meridionale" – declinazione storicamente determinata di una particolare esperienza esistenziale e religiosa e, allo stesso tempo, modello di mentalità e di morale (subalterne)[20].

2. Problemi di teoria della pratica etnografica

Una delle difficoltà maggiori della mia esperienza etnografica, almeno all'inizio della stessa, è stata la riconversione delle mie

[19] «All'epoca il carnevale era una tradizione fantastica» affermano entusiasti Alberto e Angelina (T1-09).

[20] Diversi sono gli studi in cui il carnevale è apertamente trattato come momento della memoria e soprattutto come *standpoint* a partire dal quale comprendere e interpretare le rappresentazioni sociali del passato e le loro ragioni – sebbene questa dimensione non sia necessariamente quella principalmente discussa; tra questi, Cappelletto 1995, Faeta 2011e, Poppi 1992 e Puccio 2002.

priorità e procedure di ricerca da storiche a etnografiche. Questa necessità non è stata dettata tanto da ragioni di mancanza formativa, che al contrario era teoricamente del tutto sufficiente, quanto piuttosto di completa mancanza di pratica della teoria (o, se si preferisce, di pratica *tout court*). Se assumiamo, come io assumo, che l'antropologia e la storia siano discipline complementari ed epistemologicamente molto affini, o che abbiano addirittura sostanzialmente gli stessi scopi (cioè lo studio di quando, come e perché uomini e donne hanno operato e operano in questo mondo), la reale demarcazione metodologica (e di contenuto) tra le due si afferma in realtà solo *sul campo*: l'attività etnografica mette in relazione lo studioso con uomini e donne *reali* che operano e vivono in un mondo *reale* storicamente determinato. Per dirla diversamente, se la storia ha a che fare con sole rappresentazioni di fatti e persone, quali sono le fonti (testi e documenti, dati archeologici o iconografici, etc.), l'etnografia si occupa principalmente di fatti e rappresentazioni *incorporate* in persone[21]. A ciò si aggiunge un'altra difficoltà, questa volta relativa allo specifico del mio caso e della natura della mia relazione pre-etnografica con esso. Per esprimerla, partirò da una riflessione fatta nel 1949 da C. Lévi-Strauss, che si chiedeva: "che differenza c'è tra il metodo dell'etnografia e quello della storia? Entrambe studiano società che sono *altre* [corsivo dell'autore] da quelle in cui viviamo"[22].

[21] Per il paradigma antropologico di "incoroporazione", molto rilevante nella teoresi antropologica negli ultimi vent'anni, cfr. Csordas 1990 e Scheper-Hughes 2000.

[22] Lévi-Strauss 2002b: 29. Lévi-Strauss continua in questo modo: "che questa alterità derivi da una lontananza nel tempo (quanto si voglia minima) o da una lontananza nello spazio, o magari da una eterogeneità culturale, è un carattere secondario rispetto alla somiglianza delle posizioni" (ibid.). Sulla medesima questione scrive ancora, diversi anni più tardi: "la différence est moins grande encore qu'il ne semble, puisque l'historien s'efforce de restituer l'image des sociétés disparues telles qu'elles furent dans des instants qui, pour elles, correspondirent au présent" (Lévi-Strauss 1962a: 282). La posizione di Lévi-Strauss è per diversi aspetti obsoleta e si basava anche su alcuni fraintendimenti che mi pare di aver messo in luce in modo esaustivo in un mio precedente

L'antropologo utilizzava l'espediente della domanda retorica per dare quella che è una risposta non sbagliata in sé, trovo, e soprattutto non sbagliata negli anni in cui egli la propose, ma che oggi ha di certo perduto gran parte della sua applicabilità: l'antropologia delle società complesse e industrializzate, e quella dell'Occidente in particolare, hanno infatti neutralizzato, negli ultimi decenni, il principio dell'alterità dell'oggetto dell'etnografia, che era stato un punto fermo nella teoria antropologica di gran parte del secolo scorso[23].

Ancor prima di questa decentramento (o meglio de-decentramento) di traiettoria, tutta una tradizione di studi, eminentemente europea e principalmente proveniente dalle varie branche del folklore, aveva rivolto criticamente lo sguardo sulla realtà umana del proprio mondo. Per quegli studiosi, la ricerca di un'alterità umana da studiare non aveva bisogno di spingersi in terre esotiche: bastava guardare alla realtà subalterna europea (e a quella del Mezzogiorno italiano in particolare) per scoprire "le Indie di quaggiù", come ebbe a dire E. de Martino con una metafora estremamente efficace. Le conseguenze teoriche (intellettuali) e pratiche (etnografiche) di questa "scoperta" furono comprese da de Martino con gran lucidità e acume critico e ben prima che la più blasonata antropologia britannica e d'oltralpe si accorgessero che l'uomo poteva essere "esoticamente" tale anche al di qua dei confini delle loro colonie[24]. Tale cambiamento di prospettiva

scritto (Testa 2010c: 229-231). A ogni modo, essa può esser ritenuta feconda, e fu infatti presa come spunto per il numero monografico della rivista *Annales* del 1971 dal significativo titolo "Histoire et structure" (cfr. Burguière 1971) e ripresa anche in altri ambienti dello strutturalismo: nel 1965 A. Greimas, in un articolo dall'altrettanto significativo titolo "Structure et histoire", scriveva, al riguardo dell'affinità tra storia ed etnologia, che "l'ethnologue respecte l'histoire, mais il ne lui accorde pas une valeur privilégiée. Il la conçoit comme une recherche complémentaire de la sienne: l'une déploie l'éventail des sociétés dans le temps, l'autre dans l'espace" (Greimas 1970b [1965]: 113).

[23] Come ha ben messo in luce J. Fabian (Fabian 1983).

[24] Il primato di de Martino potrebbe essere eminentemente condiviso con

permise non soltanto di allargare – seppur impercettibilmente, in principio – le maglie della nozione stessa di alterità, ma anche di riflettere (in modo *riflessivo*, mi si perdoni il bisticcio di parole) sulla condizione dell'etnografo che scopre il dramma e la diversità dell'umanità non nelle isole del Pacifico o in un villaggio nel folto della foresta amazzonica, bensì a pochi chilometri da casa. Questa considerazione ci porta a ricordare la nozione di "l'etnocentrismo critico", gemma ricorsiva e prodotto intellettuale di de Martino, nozione formatasi in un brodo culturale e grazie allo studio di contesti etnografici esclusivamente italiani[25]. Si tratta di quello che F. Faeta ha efficacemente denominato, in un suo puntuale contributo storiografico sulla questione, il "paradigma domestico"[26], orizzonte ampio e insieme angusto limite di gran parte dell'esperienza antropologica italiana del secolo scorso.

La riflessione sulla problematica della "domesticità" della mia etnografia e dei sui risvolti procedurali sul campo è risultata cogente sin dal primo momento. Questo problema è stato del resto particolarmente "sentito" durante il mio lavoro di terreno per una ragione precisa: non ho soltanto lavorato in Italia, bensì, per giunta, in un villaggio che, sebbene relativamente isolato e difficilmente raggiungibile, pure dista solo poche decine di chilometri da Isernia, il posto in cui sono nato e in cui ho vissuto fino agli anni della scuola dell'obbligo – e che con molta naturalezza definisco "casa". Allo stesso tempo, però, l'ambiente e il paesaggio, il "carattere" dei Castelnovesi e poi il tipo di vita che ho menato in paese mi hanno rivelato una prima verità dell'antropologia, sfortunatamente quasi del tutto obliterata nei manuali contempora-

van Gennep, per molti aspetti "corrispettivo" francese di de Martino. Per G. Charuty, infatti – ella è forse non casualmente un'attenta studiosa sia di de Martino che di van Gennep –, già nell'opera del folklorista francese si rintracciano riflessioni critiche sulla "ethnology at home" (Charuty 2010: 28).

[25] De Martino 2002b: *passim*. Su questa nozione esiste ormai una ricca letteratura critica: Bergé 2002, Faeta 2005b, Gallini 2005, Lanternari 1977, Mancini 1999.

[26] Faeta 2011b (ma cfr. anche Faeta 2005b).

nei, e cioè quanto *diverse* possano essere due comunità distanti anche solo pochi chilometri l'una dall'altra. Certo, la diversità di una realtà sociale è tale solo se "misurata" in riferimento a un parametro che si utilizzi per valutarne il "grado" di alterità; in altre parole, essa è sempre *relativa*. In questo senso, Castelnuovo è risultato un contesto "altro" in rapporto a Isernia e ai suoi immediati dintorni, ma naturalmente non "altro" se pensato all'interno della compagine geo-politica (e quindi, almeno in parte, anche culturale) del Molise, e ancor meno in relazione all'Italia. Qual è il parametro più corretto per delineare i contorni geografici della domesticità? Non sarebbe più giusto, invece, considerare questa come il prodotto di un orizzonte esistenziale, più che geopolitico? In effetti, la relativa diversità del contesto castelnovese e dei suoi "nativi" è per me risultata tale anche e soprattutto in relazione alla mia personale storia (specie intellettuale): nato e cresciuto a Isernia, ho poi vissuto in diverse (grandi) città italiane ed europee per tutti gli anni della mia formazione universitaria. L'esperienza etnografica a Castelnuovo ha dunque costituito una discontinuità (o diversità) importante, per me, proprio nella misura in cui essa ha tracciato una soluzione di continuità all'interno della *mia* storia personale. Insomma, la "domesticità" è stata per me pensabile e problematizzabile più nei termini esistenziali personali – cioè reali e incorporati – dell'*io* etnografico che in quelli di un'ipotetica condizione generale in qualche modo indipendente da (o predeterminata a) quella stessa componente[27].

A poche settimane dall'inizio del mio "terreno" cominciavo a esperire ciò che M. Herzfeld ha scritto a riguardo delle etnografie

[27] Poco prima di iniziare il mio "campo" a Castelnuovo e di restare per quasi un anno in questo paesino di 200 anime solitariamente abbarbicato al fianco di un monte, avevo passato diversi mesi a Parigi, la metropoli più grande dell'Europa continentale, poi alcune settimane a Roma. In questi passaggi, a dire il vero, non s'è prodotto alcunché che mi abbia fatto pensare a un reale e drammatico scarto di "domesticità", nonostante le ovvie e percepibili differenze dei vari contesti. Ciò è forse adducibile al fatto che ormai, per molti di noi, e almeno in una certa misura, è l'Europa intera a costituire uno spazio "domestico".

del Mediterraneo: "Mediterranean cultures create a problem of category ascription: they are neither exotic nor wholly familiar"[28]. Il problema mi sembra posto in termini corretti da Herzfeld: esotica la comunità di Castelnuovo non lo era per niente, ma del tutto familiare neanche. Questa sensazione era chiaramente meno un prodotto della mia immaginazione che una esito intellettuale determinato da una precisa riflessione contestualizzante su me stesso e sul mio ruolo *in* Castelnuovo. Un'antropologia "at home" che si proponga di essere riflessiva genera in effetti un problema metodologico di non poco conto: da un lato si ritiene che problemi di traducibilità, relativismo e adattabilità siano in qualche modo risolti a monte, dall'altro non si può mai esser sicuri di ca(r)pire correttamente quelle micro-differenze e sfumature che, proprio perché meno percettibili dei toni drammaticamente diversi apprezzabili nel caso di "culture esotiche", rischierebbero di passare per impercepite, o peggio travisate. Osservando, ascoltando, interagendo e testualizzando i dati della mia etnografia, il pensiero e la preoccupazione che le mie categorie e le mie griglie analitiche fossero solo parzialmente convergenti con quelle dei "nativi" è stato un vero e proprio *leitmotiv* metodologico (ed etico): trovo infatti che sia più difficile calibrare *ex novo* un set di strumenti analitici che rivederne e modificarne in dettaglio degli elementi apparentemente minori.

In questa operazione di taratura riflessiva e convergenza sistematica con i Castelnovesi – operazione che probabilmente non ho mai finalizzato, ma sono il tentativo in sé e le riflessioni che esso ha innescato a essere rilevanti, trovo –, la conoscenza della parlata locale è stato certamente un elemento di grande utilità. Infatti, conoscevo già da prima e ho perfezionato *in loco* il dialetto castelnovese, variante di quello parlato nell'intera Alta Valle del Volturno e non molto dissimile dalla parlata di Isernia. Ciò mi ha aiutato non poco e non solo nella raccolta di dati orali e specialmente nell'interazione con informatori anziani, ma anche

[28] M. Herzfeld citato in Albera, Blok 2001: 26.

nel creare un più generale sentimento di familiarità con i Castelnovesi, sentimento che è più una rappresentazione collettivamente condivisa che il prodotto di singole interazioni tra individui.

Un'altra problematica che ha sotteso molte riflessioni sulla mia etnografia e su quali fossero i metodi e le teorie utili a intraprenderla nel migliore dei modi è quella legata alla *dimensione* del contesto. Come afferma acutamente C. Geertz nella citazione in apertura a questo capitolo, in uno dei passi giustamente citati tra le prime formulazioni coscienti del paradigma "micro", un villaggio è, dopotutto, niente più e niente meno che un villaggio, e gli antropologi hanno in effetti tradizionalmente lavorato in piccoli contesti, ciò che non ha impedito loro di formulare tesi generali sull'universo culturale umano. La considerazione geertziana, apparentemente banale, non dovrebbe però fuorviare: Geertz non intende dire che esso, il villaggio, non sia rappresentativo, né che, al contrario, l'antropologo debba farne il suo oggetto di ricerca precipuo. In effetti, la frase che chiude la considerazione di Geertz potrebbe valere come vero e proprio assioma programmatico: "gli antropologi non studiano i villaggi, studiano *nei* villaggi".

Più che dalla riflessione antropologica sulla dimensione e la scala del contesto di ricerca, tuttavia, confesso che le mie coordinate metodologiche sulla questione sono state plasmate piuttosto dalla mia frequentazione ormai pluriennale con la letteratura di quel particolare metodo o tradizione di studi definita "micro-storia". Questo ricco filone di ricerca, così come le feconde riflessioni teoretiche che esso ha innescato o alimentato, hanno costituito un riferimento costante tanto nella parte storica di quest'opera che in quella etnografica[29]. Se poi, invece di utilizzare il riferi-

[29] Le questioni micro-storiche di carattere teorico e metodologico sui problemi di scala, dimensione e rappresentatività del dato storico (o etnografico) più significative mi paiono essere rintracciabili specialmente nei seguenti lavori: Ginzburg 1994 e 2000a (in particolare Ginzburg 2000b), Grendi 1977 e 1994, Levi 1985, Revel 1994 e 2006a (in quest'ultima miscellanea, cfr., in particolare, Bensa 2006, Palumbo 2006c, Revel 2006b e 2006c).

mento alla storia, che andrebbe meglio motivato epistemologicamente, mi contentassi di utilizzare l'espressione "micro-analisi del sociale" (come fanno esplicitamente, in due scritti molto importanti, Jacques Revel ed Edoardo Grendi[30]) – e ciò nonostante le riserve di B. Palumbo, che risultano più utili a una storia degli studi che non a una reale sinergia metodologica tra antropologia e micro-storia[31] – allora una parte dei problemi impliciti nel ricorso al paradigma "micro" per il mio caso verrebbero meno[32].

Tutta la mia etnografia è stata caratterizzata da una preoccupazione costante sulla comprensibilità delle azioni e parole degli agenti sociali in rapporto al loro (micro-)contesto e nell'interazione tra questo e più ampie serie di categorie e rappresentazioni (regionali, nazionali, europee o addirittura globali). Per questa ragione, i problemi più rilevanti da un punto di vista della micro-analisi sociale potrebbero essere riassunti nelle seguenti domande, la prima riguardante la teoria della pratica, le seconde di natura prettamente interpretativa: 1) in che modo la dimensione del contesto (per sé) e la scala di grandezze a partire dalla quale lo si osserva e interpreta – e che non può non esser presa in considerazione, durante il lavoro sul campo – influiscono sui metodi di indagine etnografica, sui risultati della stessa e addirittura sul tipo e la qualità delle relazioni tra comunità ed etnografo? 2) Come può il caso del carnevale di Castelnuovo essere utile a esemplificare e insieme a migliorare la conoscenza dei fenomeni e dei processi storici e sociali che lo caratterizzano su scala nazionale o addirittura globale? Qual è, quindi, la sua rappresentatività antropologica? In altre parole, in che termini il carnevale di Castelnuovo, nella sua peculiarità e irripetibilità storica, ma allo stesso tempo

[30] Grendi 1977 e Revel 1994.

[31] Mi riferisco a quanto contenuto in Palumbo 2006c.

[32] Del resto, da un punto di vista prettamente storiografico le due più importanti micro-storie dedicate a carnevali "popolari" hanno approcciato, *mutatis mutandis*, una buona parte delle stesse problematiche che io stesso ho affrontato nella parte storica di quest'opera (cfr. Bertolotti 1991 e Le Roy Ladurie 1979).

nella sua similarità e comparabilità con consimili casi osservabili su scala diversa, si configura come un esempio "eccezionale normale"[33]? Scrive J. Revel:

> "[Il lavoro di contestualizzazione praticato dai microstorici] afferma innanzitutto che ogni attore sociale partecipa, da vicino e da lontano, a processi – dunque si inscrive in contesti – di dimensioni e di livello differenti, dal più locale al più globale. Non esiste perciò iato, ancor meno opposizione, fra storia locale e storia globale. Ciò che l'esperienza di un individuo, di un gruppo, di uno spazio permettono di cogliere è una modulazione particolare della storia globale. […] Ciò che il punto di vista della microstoria offre all'osservazione non è una versione attenuata o parziale o mutila di realtà macrosociali, ma una versione differente"[34].

Nonostante la sua taglia, il suo isolamento, la sua marginalità, il caso castelnovese mostra, come abbiamo visto e come vedremo, decise affinità e analogie con altri esempi storici, sia italiani che europei. Esso, a voler ormai tralasciare gli aspetti di lunghissima durata legati a funzioni e significati prettamente pre-moderni[35], e a volersi concentrare su quelli prima prettamente novecenteschi, poi del tutto contemporanei, è quindi rappresentativo come esempio di macro-tendenze individuabili grazie alla comparazione, ma costituisce anche una *particolare* e a suo modo unica declinazione di fenomeni e processi come a) la riconfigurazione o l'abbandono di pratiche "folkloriche" durante i decenni del dopo-guerra; b) i cambiamenti sociali, economici, politici e quindi anche religiosi e culturali che investono le società marginali e subalterne, specie

[33] Si tratta di una stimolante e problematica espressione di E. Grendi: Grendi 1977: 512.

[34] Revel 2006c: 35. Questa riflessione tornerà particolarmente utile ai fini interpretativi di alcuni capitoli di questa parte etnografica.

[35] Di questi aspetti si è discusso ampiamente nella prima parte di quest'opera. Per un approfondimento su alcuni di questi, anche in rapporto alla loro possibile interazione con i metodi e le conclusioni dell'indagine micro-storica, cfr. Testa 2013a.

nel Mezzogiorno, durante il discontinuo, difforme processo di modernizzazione; c) il recupero e la reinvenzione delle "tradizioni"; d) la patrimonializzazione culturale e così via. Il caso di Castelnuovo permette di arricchire di un nuovo capitolo il dossier su queste problematiche storiche osservabili sul livello micro, ma facenti parti di fenomeni di scala macro, cioè nazionali o addirittura transnazionali (o di "storia globale", come dice Revel). La riflessione in termini storico-sociali ormai pluriennale e il tentativo di decifrazione di questa tensione dialettica tra contesti e realtà "micro e macro" costituiscono uno degli apporti euristicamente più fecondi dell'intera esperienza micro-storica, anche in relazione alla ricerca antropologica, come è stato già notato[36]. Questa ricerca intende dunque seguire anche il solco di problematiche teoriche tracciato dalla "micro-analisi del sociale", dai suoi metodi e dalle sue conclusioni.

[36] Cfr. Bensa 2006: 55.

IX

SPAZI E TEMPI NEL PAESE

> «C'è tranquillità e riposo, aria buona, si sentono gli uccelli e l'orso scende, ma non ci stanno soldi né lavoro e soprattutto la politica non va per niente bene»[1].

Nel capitolo II abbiamo discusso dettagliatamente di Castelnuovo al Volturno e del suo territorio, della sua storia, della sua attuale struttura sociale e produttiva. In questo capitolo ci concentreremo su alcuni aspetti etnograficamente significativi dei suoi spazi e tempi sociali, concernenti in particolar modo la sfera pubblica.

La prima cifra da mettere in evidenza è quella della percezione e costruzione dell'abitato di Castelnuovo come "paese". La questione è di primaria importanza, visto che la "paesanità" vissuta e pensata dai Castelnovesi costituisce un importante elemento differenziale, che essi mettono costantemente in relazione con quello, ritenuto antitetico, della città[2]. A ciò contribuiscono diversi elementi strutturali, ambientali e topografici, la cui sinergia

[1] Franco, in una bella mattinata di aprile.

[2] Sulla "paesanità" come caratteristica ideologica etnograficamente rilevante nei micro-contesti italiani cfr. Apolito 1993: 94-101. La questione correlata della "produzione sociale della località" (Appadurai 2001f: 234) sarà discussa nel capitolo XII.

determina le rappresentazioni native dello spazio. A dire il vero, la topografia simbolica e sociale del paese è risultata da subito ben definibile, tanto sulla base della morfologia del piccolo nucleo abitato che su quella delle pratiche sociali di cui esso costituisce il teatro. A livello prettamente geografico l'elemento precipuo, di cui si è già discusso, è l'"isolamento" di Castelnuovo al Volturno. In effetti, a differenza di numerosi altri paesi dell'Appennino, la strada principale non lambisce il villaggio, ma vi termina. Oltre i confini del borgo, ci sono i pendii scoscesi dei monti delle Mainarde e la riserva del Parco Nazionale, in cui poche attività antropiche sono permesse.

La strada finisce in piazza Roma, la piazza principale del paese e luogo in cui ha tradizionalmente luogo la pantomima dell'uomo-cervo. La piazza e gli elementi architettonici dei suoi dintorni storici (in particolare la chiesa) sono anche i "luoghi della memoria"[3] per eccellenza dei Castelnovesi, i luoghi cui non solo le memorie dei singoli individui sono legate, ma anche la stessa "memoria collettiva"[4] relativa agli eventi storici più importanti (le poche foto d'epoca del paese ritraggono quasi tutte la piazza, compresa una delle rarissime foto del bombardamento, che la ritrae in rovina[5]). Anche le tradizioni e le abitudini sociali più importanti del paese (il carnevale e altre feste e ricorrenze) hanno solitamente luogo in piazza. Questa, con il campanile della chiesa sullo sfondo, il palazzo signorile che la sovrasta e l'unico bar che la rende il posto più popolato del paese, può esser pertanto concepita alla stregua di un "iperluogo" paesano[6], spazio in cui si amalgamano le memorie, le pratiche e le principali attività sociali di Castelnuovo: una sorta di *om-*

[3] Uso qui, in un'accezione marcata più etnograficamente che storicamente, la definizione di Pierre Nora (Nora 1984-1992).

[4] Halbwachs 1996.

[5] La foto è visibile al paragrafo 1 del capitolo III.

[6] Per la definizione di "iperluogo" come spazio super-sociale, coniata in evidente contrapposizione (e a completamento) di quella, ormai celebre, di "non-luogo", ideata da Marc Augé (Augé 1992), cfr. Palumbo 2006b.

phalos mundi. Come tale è in effetti pensata dai Castelnovesi, per i quali, come ha acutamente osservato P. Apolito, "la piazza è uno dei simboli centrali della mitizzazione del comunitarismo paesano, del 'piccolo mondo antico'"[7]. Va anche ricordato che per almeno due classi di Castelnovesi in parte omologhe, cioè quelle delle anziane signore e delle casalinghe, lo spazio della piazza è anche uno spazio prettamente economico, nel senso più stretto del termine: è qui, infatti, che, per il tramite di venditori ambulanti di generi alimentari e di prodotti per la casa, che visitano Castelnuovo in determinati giorni della settimana, perviene una parte significativa di quei beni oggetto di circolazione e consumo interni, i quali, tra le altre cose, consentono a una porzione non secondaria della popolazione una relativa autonomia – ciò vale soprattutto per i più anziani, che in questo modo non devono viaggiare per lunghe distanze per acquistare ciò di cui hanno bisogno, visto che a Castelnuovo un vero e proprio market non esiste.

Vive in rapporto di simbiosi con la piazza l'unico bar (al cui interno si trova anche un piccolo negozio di generi alimentari) nonché l'una delle due sole attività commerciali del paese. È questo il luogo sociale per eccellenza, spazio della quotidianità della maggior parte dei Castelnovesi, che vi si recano non solo per il caffè pomeridiano o per acquistare generi di prima necessità, ma anche per riposarsi dopo il lavoro o per passare una serata in compagnia. Il portico e le tavolate, che durante il periodo estivo rimangono all'esterno del bar, cioè in piazza, sono frequentate anche quando il bar è chiuso e costituiscono il tipico "ritrovo" del villaggio, punto di riferimento e luogo degli appuntamenti non solo per i Castelnovesi ma anche per i visitatori. L'interno del bar è ornato da numerosi manifesti, locandine e fotografie che ritraggono paesaggi, persone ed eventi *tipici* locali. Il bar è di certo un altro luogo della memoria, anche perché supplisce, grazie alla fotografie e alle suppellettili che lo corredano, alle memorie

[7] Apolito 1993: 99.

individuali, fornendo dei solidi appigli cui ancorare le cronistorie dei Castelnovesi (la squadra di calcio del paese nel '79, l'edizione de "Gl' Cierv" del '96, la festa patronale di tre anni fa, una foto di Charles Moulin[8] e così via).

Gli spazi del bar sono anche gli spazi della più tipica socialità maschile, specie quella legata al consumo di alcool e ai giochi alle carte (il "tressette", principalmente). E qui la mia etnografia diventa in larga parte un'etnografia degli *uomini* di Castelnuovo. Non che il consumo di alcool sia prerogativa dei soli uomini, nel paese, così come il gioco delle carte non è formalmente interdetto alle donne. Di fatto, però, le donne si astengono quasi totalmente da entrambi, almeno in pubblico, e certamente nel bar («non sono cose da femmine», mi conferma la signora

[8] Quella di Charles Moulin è una straordinaria figura di eremita e artista. Francese di nascita (1869), accademico delle Belle Arti, pervenne a Castelnuovo poco prima della Grande Guerra, nel 1911, e, ammaliato dalla bellezza delle Mainarde e dalla semplice vita dei Castelnovesi, decise di non tornare in patria e di vivere in eremitaggio sulla montagna. Fine disegnatore e pittore, fu dedito a uno stile tardo-impressionistico declinato in modo personale e incentrato su paesaggistica, tematiche romantiche e scene bucoliche. Bravo ritrattista, eseguì dozzine di ritratti di Castelnovesi, che ricambiavano queste sue attenzioni offrendogli generi di prima necessità, ospitalità e assistenza (sembra che non abbia mai accettato nessuna forma di retribuzione in denaro per i suoi lavori di pittura). Visse buona parte della seconda metà della sua vita in una capanna su Monte Marrone, sostenendosi con quanto la natura gli offriva spontaneamente. Di tanto in tanto scendeva in paese per barattare le poche cose di cui necessitava o per rifornirsi del necessario per dipingere. Morì nel 1960. È sepolto nella cappella di famiglia dei Rufo, a Castelnuovo. Una bella biografia di questa figura gentile, ricordata con affetto dai Castelnovesi più attempati, è quella di A. Izzi Rufo, che lo conobbe personalmente (Izzi Rufo 1998; il libro è corredato delle immagini di alcune tra le più significative opere di Moulin). Negli ultimi anni della sua vita, e dopo la morte, fu oggetto di un processo di vera e propria "folklorizzazione": Izzi Rufo ricorda come fosse soprannominato "l'orso delle Mainarde" (ivi: 7). D'altronde, molti suoi "attributi" tramandati dai Castelnovesi ricordano decisamente quelli del classico "uomo selvatico" del folklore europeo: si dice che guarisse le malattie ricorrendo a erbe selvatiche (ivi: 30) e che avesse addomesticato un serpe, con il quale, pare, conviveva (ivi: 22).

Maria; «sai, ci sono le malelingue…», continua poi con aria di complicità, dopo aver letto l'espressione di perplessità sul mio volto).

A Castelnuovo l'atto del bere in compagnia è molto importante, per i maschi, a partire dall'adolescenza e fino alla senilità. Bere insieme e soprattutto offrire da bere sono atti che solidificano i rapporti: certificano nuove amicizie, rinsaldano le vecchie, rinvigoriscono i vincoli parentali. Del resto, le forme della convivialità sono un tratto precipuo della socialità mediterranea. A. van Gennep considerava la commensalità "un rite d'agrégation, d'union proprement matérielle, ce qu'on a nommé un sacrement de communion"[9]. Il bere in compagnia un amaro o una birra al bar è una declinazione "paesana" del principio di convivialità rilevante, che assume un valore particolare durante determinati periodi dell'anno (durante le feste, soprattutto), com'è stato notato in varie etnografie[10].

[9] Van Gennep 1981: 40

[10] Cfr. Herzfeld 1985, Hongrois 1989, Puccio 2002. D. Puccio scrive che "'boire ensemble' est l'un des actes constitutifs de la jeunesse masculine, objet d'un apprentissage que les jeunes gens accomplissent entre eux à certaines moments forts de l'année et dans des lieux spécifiques: maisons, caves, bistrots" (Puccio 2002: 141). In effetti, anche in ambienti urbani il consumo di alcool tra i giovani aumenta sensibilmente durante determinati momenti dell'anno e in determinati luoghi – ne ho scritto in un recente contributo che affronta anche questa problematica (Testa 2011a). Puccio sembra fare riferimento anche a una funzione iniziatica del bere. In effetti anche a Castelnuovo l'uso dell'alcool tra i più giovani sembra essere caratterizzato da residui di funzioni iniziatiche ormai in decadimento – ma non sono stato testimone di nessun caso pseudo-rituale legato alla prima intossicazione –, secondo delle modalità comparabili a quelle descritte da F. Beccaria in relazione ai "riti di passaggio" giovanili italiani legati all'uso di alcool (Beccaria, Sande 2003) e da C. Hongrois in relazione a consimili casi francesi (Hongrois 1989). Casi molto simili sono in realtà attestati da decenni in tutta Europa, nelle isole britanniche e nei paesi nordici tanto quanto – se non ancor più che – nei paesi mediterranei (Sande 2002). In questo senso, va notata una netta discontinuità con i paesi mediterranei meridionali e orientali: se da un lato la commensalità è un tratto che potrebbe esser definito "pan-mediterraneo", com'è stato già notato (Bromberger, Durand 2001), dall'altro l'interdizione musulmana degli alcolici

Il tressette è un gioco molto amato dai Castelnovesi adulti, tanto che vi si dedicano a volte per interi pomeriggi e intere serate. Si può anzi affermare che esso occupi una parte decisamente considerevole del tempo libero degli uomini del paese. Il tressette, insomma, è una vera e propria istituzione culturale, oggetto di passioni sincere e focose che talvolta toccano il limite della violenza fisica: in più di un'occasione ho assistito a liti accese e a energici atti di accusa per questioni legate direttamente alle carte – anche se in realtà le carte costituiscono a volte un pretesto per manifestare risentimenti dovuti ad altre ragioni, o che esse contribuiscono a esacerbare. Nella sua lunga etnografia delle comunità cretesi rurali, Michael Herzfeld ha descritto efficacemente, tra le altre cose, pratiche incentrate sui giochi di carte del tutto comparabili a quelle castelnovesi. Anche a Creta, come in gran parte del Mezzogiorno, le carte sono un gioco prettamente mascolino. Esse permettono di strutturare, afferma Herzfeld, delle "performances of masculinity"[11], e ciò è vero a Creta come a Castelnuovo. In alcuni casi le descrizioni di Herzfeld combaciano con quelle castelnovesi sin nei dettagli: ho personalmente osservato che quando gli animi si riscaldano, al bar, durante una partita particolarmente avvincente, accade proprio ciò che viene descritto in *The Poetics of Manhood*: "almost every move is made with aggressive gestures, especially by the striking of the knuckles against the table as the card is flung down"[12]. Durante le partite più coinvolgenti, la posta in gioco diviene la visibilità e il riconoscimento sociale del più bravo, riconoscimento a sua volta legato al "grado di mascolinità" che si può esporre e che si vuole conquistare: esser bravi a tressette è un modo per confermare lo statuto di "paesano" a tutti gli effetti (i bravi paesani giocano a carte) e, quando i più giovani sono ammessi al tavolo degli esperti, per guadagnarsi il rispetto dei più grandi. Proprio per questo, non tutti sono ammessi ai tavoli, e

segnala una netta discontinuità nelle forme della socialità (non solo giovanile) tra Mediterraneo europeo e Mediterraneo arabo-musulmano.

[11] Herzfeld 1985: 51.

[12] Ivi: 155.

non tutti i tavoli sono aperti a tutti. Sono queste le ragioni per cui sovente le partite, specie quelle giocate alla sera, sono caratterizzate da un'atmosfera tesa e da un'aria di sfida. È un gioco, certo, ma allo stesso tempo una cosa estremamente seria: "contests, they most certainly are"[13].

Al bar, tuttavia, non si beve e gioca soltanto: esso è pur sempre il tempio delle "chiacchiere". All'interno così come all'esterno, sotto il portico o sulle panche, davanti alla TV o davanti a una birra, il bar è il vero centro di smistamento delle notizie riguardanti il paese, un centralino perennemente attivo in cui tutti possono sapere cosa accade, a chi, dove e quando. Tra gli uomini gli argomenti più diffusi sono la politica, locale e nazionale, e i problemi del paese e dell'intera vallata: il lavoro che manca, i danni causati dal maltempo, il governo ladro, lo spopolamento. A riguardo di quest'ultimo argomento, una digressione è necessaria: si è a lungo discusso, in antropologia, del cosiddetto "paradigma degli ultimi", cioè della visione romantica di comunità o intere popolazioni, più o meno esotiche, avviate verso l'estinzione, e di cui l'antropologo – o il folklorista – doveva in qualche modo serbare la traccia, archiviandone gli aspetti culturali grazie al suo lavoro e in questo modo preservandone le vestigia, seppure in forma cristallizzata[14]. In realtà, sentimenti simili a Castelnuovo

[13] Ibid. Un uso che fa interagire i due elementi caratteristici della "vita al bar" – le bevande alcoliche e le carte – e che negli anni è andato diradando – o che almeno non gode più dello stesso favore di cui godeva in passato – è quello della cosiddetta "passatella", gioco di carte che, nonostante le varie proibizioni anche formali di cui è stato oggetto, in passato era ampiamente praticato e tollerato. Lo scopo di questo gioco è quello di bere – o di far bere qualcun altro – il più possibile, a spese dei perdenti (una versione francese molto interessante di questo gioco, e con significativi risvolti sociali, è quella descritta in Hongrois 1989).

[14] L'esempio paradigmatico di questa concezione è forse il libro *Tristes Tropiques* di C. Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1955). Tra i folkloristi europei, sin dall'Ottocento, invece, è stato molto sentito e impellente il bisogno di "salvare" le tradizioni che stavano scomparendo, sostanzialmente classificandole e testualizzandole, o lasciandone comunque una traccia in archivi testuali, o

sono provati dagli stessi Castelnovesi: anche se non apertamente e senza fare vittimistico o volontà di auto-commiserazione, molti Castelnovesi vivono chiaramente ed esprimono l'idea che la loro sia una comunità "in decomposizione"[15]. Negli ultimi anni il fenomeno dello spostamento verso i centri urbani si è ulteriormente radicalizzato, e gli emigrati che prima tornavano regolarmente durante l'estate o per determinate occorrenze sono sempre meno numerosi. Il paese si va spopolando inesorabilmente. Di questi problemi c'è una cocente consapevolezza sociale, che viene elaborata e in parte esorcizzata sotto forma di lunghe discussioni sulle cause e le conseguenze degli stessi. Gli antropologi, che hanno impiegato decenni per decostruire il "mito degli ultimi", si ritrovano ora a fare i conti con comunità che pensano a se stesse proprio in quegli stessi termini.

L'osteria, la seconda delle due attività commerciali di Castelnuovo, è leggermente decentrata: si trova infatti in una parte più recente del paese (il terzo nucleo abitativo, risalente al XIX secolo). Essa non è sempre aperta ed è frequentata quasi esclusivamente alla sera. A differenza degli altri spazi sociali di Castelnuovo, è regolare meta di visitatori e turisti sia occasionali che abituali, nonché l'unico posto in paese in cui è possibile "cenare fuori". Anche l'osteria, come il bar e la sede dell'Associazione, che sto per presentare, è adorna di suppellettili, oggetti e arredi "tipici" (piccole sculture in legno locali, riproduzioni di quadri di C. Moulin, foto de "Gl' Cierv", immagini della natura che circonda il villaggio, etc.).

La sede dell'Associazione Culturale "Il Cervo", invece, è decisamente decentrata: si trova nella parte più moderna del paese, sorta durante la seconda metà del Novecento. Si tratta di

audio-visivi (discussioni sul paradigma "degli ultimi" si ritrovano in molta letteratura etnologica e antropologica: cfr., per citare solo alcuni dei saggi contenenti delle acute riflessioni sulla questione, Bortolotto 2011b, Clifford 1999b, Istenič 2012, Mugnaini 2001).

[15] In realtà, alcuni esprimono questa sensazione *apertis verbis*: «Ormai sono morti, i paesi!» ha perentoriamente affermato Franco, una volta.

un quartiere che costeggia la strada principale, caratterizzato in larga parte da edilizia sociale. La sede è un vero e proprio piccolo museo ed è adibita anche a magazzino dei costumi e degli oggetti utilizzati durante la messa in scena de "Gl' Cierv". Le pareti sono adorne di manifesti, maschere e altri oggetti di interesse etnografico; alcuni di questi sono considerati alla stregua di feticci, oggetti cioè dotati di un maggiore statuto di autenticità per via della loro primogenitura (la prima locandina della manifestazione, la prima maschera del Cervo dotata di corna, il primo bastone del Maone, etc.). Gli spazi interni sono divisi in una sala per le visioni (con televisione), un archivio, un corridoio con bacheche e vetrine e una piccola sala per le riunioni dotata di computer e oggettistica da ufficio. È il posto dove si riuniscono i soci dell'Associazione per le più disparate ragioni, e che in alcuni momenti dell'anno (durante le riunioni, durante il carnevale e in altre occasioni) diventa un luogo di socialità, affollato e pieno di vita. Un punto di riferimento per tutti i soci, i quali rappresentano un numero significativo della popolazione castelnovese, nonché la parte più motivata, attiva e dinamica dell'intero paese. Tuttavia, quando la sede non viene utilizzata, essa rimane chiusa e inanimata.

Altri spazi socialmente significativi di Castelnuovo sono la chiesa madre, ovviamente, frequentata regolarmente da uno sparuto gruppo di anziane signore ma che si anima e ripopola vistosamente durante determinate circostanze liturgiche (le c. d. "feste comandate") o in occasione di celebrazioni di altro genere. A differenza della piazza e del bar, che costituiscono il cuore pulsante di Castelnuovo, la chiesa e la zona antistante sono popolate in modo discontinuo. Ciò è probabilmente dovuto alla posizione leggermente atipica e decentrata della chiesa stessa: se è vero che essa domina il paese in altezza, d'altro canto, a differenza di ciò che accade nella maggior parte dei villaggi molisani e si potrebbe dire italiani, essa non si apre sulla piazza principale. Per questa ragione spesso la chiesa, le scalette e il piccolo slargo antistante si presentano del tutto deserti, a differenza dei luoghi del bar, i quali, al contrario, intercettano trasversalmente le abitudini e la quotidianità di quasi ogni Castelnovese (con poche eccezioni). La

chiesa e i suoi spazi sono quindi oggetto di una frequentazione solo discontinua: l'anziana Assunta frequenta la messa regolarmente, almeno quando il parroco c'è e serve messa[16]; Chiara ci va solo di rado, "quando capita" o alle "feste comandate"; Emiliano invece non ci va mai («è una famiglia di comunisti, quella», precisa la signora Assunta, interpellata su alcune assenze di lunga data dalla vecchia chiesa).

Proprio come la chiesa, il cimitero è un luogo insieme sociale e non-sociale, frequentato da alcuni più che da altri e che ispira sentimenti forti ma determinati da variabili numerose ed eterogenee. Alcuni Castelnovesi non lo visitano per mesi, altri lo visitano ogni giorno. Gli emigrati vi si recano regolarmente quando tornano. La necropoli è ubicata in posizione decentrata, in corrispondenza degli orti, su un declivio dolce ed erboso. È uno spazio geograficamente esteriore ma emotivamente interiore. Spazio chiuso, esterno e regno dell'alterità per eccellenza, quella dei morti, ma allo stesso tempo luogo della memoria e dei sentimenti per i cari estinti: esso è oggetto di una folla di sentimenti ambigui, cangianti, proprio come quelli che si provano per i suoi abitanti (timore, amore, disgusto, terrore, mancanza, indifferenza, nostalgia), e che sono ben documentati anche nella letteratura sulle credenze popolari legate ai morti (e agli spettri). E del resto liminare è il suo stesso statuto: è abitato, ma dai morti; è nel paese, ma allo stesso tempo al di fuori, al confine con la campagna; è un luogo familiare, ma allo stesso tempo estraneo: vi giacciono i Castelnovesi, certo, ma anche persone provenienti da altri paesi, vicino o lontani, o addirittura stranieri. Il cimitero è il luogo dove si agglutinano le memorie personali di più lunga durata e dove coloro che sono stati colpiti da un lutto possono dedicarsi in silenzio e solitudine alle pratiche del cordoglio, della memoria e della messa in relazione individuale con i morti posteriore

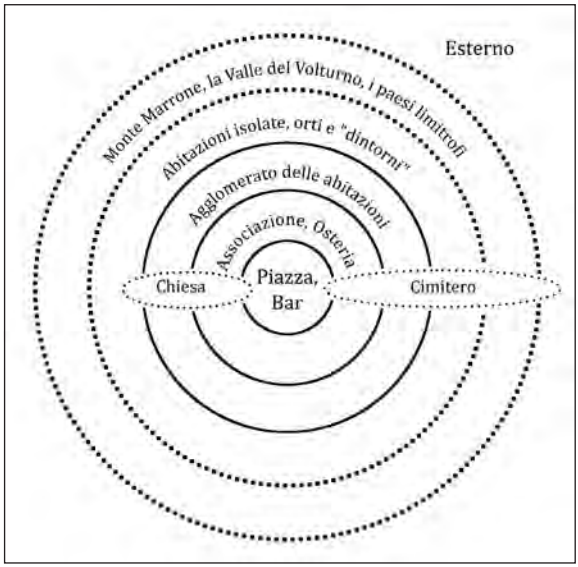
[16] A differenza che in passato, oggi il servizio liturgico non è assicurato quotidianamente, vista la scarsità dei sacerdoti cui la Chiesa deve far fronte. Il parroco di Castelnuovo cura infatti anche le parrocchie di alcuni paesi limitrofi.

al funerale, tipiche del mondo meridionale[17]. In un villaggio in cui la maggior parte della popolazione, negli ultimi decenni, è stata (come è tuttora) costituita da anziani, la morte e i suoi spazi rappresentano una realtà familiare. In alcuni casi, anche più familiare della vita e dei suoi spazi: per la signora Antonia, vedova da pochi anni, il cimitero è uno spazio molto più intimo e quotidiano che la piazza o il bar; e il suo non è un caso isolato. Questa dimensione, che immagino peculiare delle piccole realtà paesane dell'Italia intera, è sicuramente meno rappresentativa in termini quantitativi (non tutti sono colpiti da lutti recenti o frequentano regolarmente il cimitero), ma non per questo dovrebbe esser misconosciuta o sottostimata.

Le abitazioni isolate (spesso non abitate durante tutto l'anno o che hanno ruolo di rimesse), gli orti e i piccoli spazi dedicati all'allevamento circondano i tre nuclei dell'agglomerato urbano, di cui finora si sono descritti gli spazi etnograficamente più significativi, disegnandone i confini esterni, cioè i limiti dello spazio concepito come "paese". Quando non costituiscono la prima abitazione, le strutture di questo "anello esterno" sono adibite a dimore temporanee o stagionali o vi si menano attività produttive (agricoltura, allevamento, lavoro artigianale). A ogni modo, tutti questi spazi sono privati, e non vi si intraprende nessuna attività collettiva di rilievo.

Immediatamente al di fuori del paese ci sono le zone esterne ma ancora familiari, visto che gli abitanti di Castelnuovo le frequentano più o meno assiduamente per ragioni varie (familiari, di lavoro, di svago). Rappresentano questa categoria spaziale il Monte Marrone, o meglio le sue pendici, le aree naturali immediatamente circostanti il paese, la cappella rupestre di S. Lucia, posta sulla stradina che porta al monumento alla Liberazione, su Monte Marrone. Anche i paesi immediatamente limitrofi, specie Scapoli, Castel San Vincenzo e Rocchetta, rientrano in quest'area ancora sociale per i Castelnovesi, sebbene non più circoscritta agli spazi del paese.

[17] Su questi aspetti cfr. de Martino 1958, di Nola 2006, Faeta 2011f.



Questo schema visualizza (e idealizza) la topografia sociale dei Castelnovesi. Visto che l'uso e la percezione dei luoghi determinano anche le rappresentazioni simboliche degli stessi, questo schema potrebbe anche esser concepito come un tentativo per definire in modo sinottico la "geografia [o meglio topografia] simbolica" (uso un'espressione di M. Herzfeld: Herzfeld 2009) dei Castelnovesi. Tra la topografia sociale e quella simbolica sussiste una relazione di sostanziale omologia. La centralità della piazza (e del bar antistante) è indubbia, coerentemente a un comune denominatore antropologico delle realtà rurali e marginali italiane: il "campanilismo", per il quale quanto più ci si allontana dal "campanile" tanto più ci si decentra in rapporto a un ideale omphalos *sociale (una riflessione ancora insuperata su questa dimensione si trova in de Martino 2002b: 479-481). Nel nostro caso, tuttavia, visto che, abbastanza atipicamente, la piazza principale non è quella antistante alla chiesa, non è il campanile a costituire l'*omphalos *del villaggio, ma la piazza, che di fatto ne fa le veci di punto di riferimento aggregatore della comunità. È evidente che gli spazi profani sono di gran lunga i più rilevanti e vissuti. Gli spazi sacri (la chiesa e il cimitero) sono stati visualizzati come intersecanti gli anelli centrifughi, vista la grande difformità e discontinuità delle pratiche di cui sono sede e oggetto e delle classi di abitanti per cui essi sono più significativi. Il cimitero, inoltre, in quanto luogo caratterizzato da un'indubbia liminarità, rappresenta tanto uno spazio centrale (è nel paese) e familiare (vi riposano i cari estinti) quanto uno spazio non omogeneo o esterno (è chiuso, è circondato da mura) e alieno (è abitato dai morti, molti dei quali sconosciuti o stranieri).*

Il tempo a Castelnuovo è concepito in termini sostanzialmente dicotomici: la stagione fredda e quella calda, oppure, per usare dei riferimenti emici, il periodo in cui è necessario accendere il camino o il riscaldamento e quello in cui non è necessario.

Durante i mesi freddi, in cui venti gelidi spazzano i vicoli e non di rado la neve cade copiosa, i Castelnovesi si stringono attorno a stufe e focolari, e il paese si richiude su se stesso. La vita all'aria aperta è ridotta al minimo e il borgo si anima un po' solo alla sera, al bar o, più saltuariamente, in osteria, per un bicchiere e una partita a carte. Quando la stagione fredda si appresta a terminare, il paese si distende, si ricolora e rivivifica. Con le belle giornate primaverili i Castelnovesi escono in motorino, fanno lunghe passeggiate e riprendono con maggior solerzia i lavori nei campi e le altre occupazioni all'aria aperta. Gli anziani si radunano in gruppetti, qua e là, lungo le panchine della strada nuova o in piazza, e si godono il sole. Il tempo delle feste invernali è lontano, così come lontano è il tempo delle feste che verranno in agosto. Nonostante le belle giornate, però, la vita è ancora monotona. Bisognerà aspettare che a luglio tornino i migranti e le loro famiglie affinché il paese torni alla vitalità di un tempo, seppure per poco tempo.

I passaggi da un mese a un altro e ancor più quelli da una stagione all'altra sono marcati dall'alternarsi di diverse attività pratiche, più o meno collaterali, a seconda del caso, alle professioni. Tali attività sono legate essenzialmente alla manutenzione della casa e dei locali, alla cura delle macchine (automobili o attrezzi agricoli), degli orti o degli animali, al procacciamento o alla produzione di beni utili alle attività agricole o a quelle domestiche. Tra queste attività spicca il reperimento della legna da ardere, che costituisce un'occupazione importante per molti Castelnovesi, per i quali il camino è un elemento della vita domestica molto rilevante, non solo per ragioni funzionali (il camino "tiene compagnia", si dice da queste parti). I tempi della legna attraversano trasversalmente tutte le stagioni e non, come si potrebbe presumere, i soli mesi invernali. La legna infatti passa attraverso diversi processi di lavorazione e manipolazione che coprono l'in-

tero anno (raccolta oppure, più spesso, contrattazione con il boscaiolo e acquisto, trasporto in paese, scarico, eventuale riduzione in fascine, sistemazione nelle legnaie, conservazione ed eventuale essiccamento, trasporto in casa). L'insieme di queste attività legate all'economia domestica e familiare rende la vita dei più operosi Castelnovesi molto vivace, tanto da costituire una vera e propria dicotomia lavorativa: il lavoro principale, spesso svolto a diversi kilometri dal paese, e le attività domestiche o comunque relative a necessità quotidiane o di piccolo cabotaggio, che seguono ritmi, tempi ed esigenze diverse.

Ci concentreremo ora sul calendario festivo – "sistema festivo", come preferisce dire P. Apolito[18] – di Castelnuovo, che rappresenta una dimensione culturale e temporale di primaria importanza ai fini di questa ricerca[19]. Le feste principali di Castelnuovo sono quelle di S. Lucia, il 13 dicembre, il Natale, la Pasqua, S. Antonio, il 13 giugno, S. Assunta (patrona del paese) e S. Anna, rispettivamente il 15 e 16 agosto – e il carnevale (*ça va sans dire*). In realtà, il sistema festivo caratteristicamente castelnovese (formato cioè dalle feste ritenute di particolare importanza solo per Castelnuovo) ruota attorno a due poli costituiti dalle due feste principali: la festa patronale del 15 agosto e il carnevale (o per meglio dire l'ultima domenica di carnevale, quando viene messo in scena "Gl' Cierv"). Si occupano dell'organizzazione di queste feste due associazioni: il "Comitato feste", che afferisce alla Parrocchia della chiesa madre, Madonna dell'Assunta, e l'Associazione Culturale "Il Cervo". Il Comitato, che opera sotto la supervisione del curato, don Enzo, si occupa delle feste religiose e principalmente della festa patronale, la quale richiede un certo impegno organizzativo: si tratta infatti di una festa dai costi notevoli, per la piccola comunità (le spese principali sono quelle per i fuochi d'artificio, per la performance del gruppo musicale, nella serata del 15, e per l'impianto tecnico e i tecnici necessari

[18] Apolito 1993: 90 e *passim*.

[19] Utili introduzioni allo studio dei calendari festivi italiani sono Grimaldi 2002 e Mazzacane 1985.

allo spettacolo). Per sostenere le spese organizzative, il Comitato organizza una questua in denaro o in beni di consumo, i quali vengono poi venduti durante un'amichevole e vivace asta il giorno successivo, il 16 agosto. Molti membri del Comitato operano anche nell'Associazione, e nessuna forma di inimicizia o antagonismo sussiste tra le due istituzioni.

L'evidente polarizzazione delle feste castelnovesi risulta molto interessante, da un punto di vista calendariale e simbolico. Tra S. Lucia e S. Antonio intercorrono precisamente 6 mesi (13 dicembre – 13 giugno)[20]. Le due feste cadono nei periodi rispettivamente più luminoso e più oscuro dell'anno. La stessa distanza temporale intercorre tra la festa patronale (15 agosto) e il carnevale, che cade di solito attorno alla metà di febbraio. Si può dunque affermare che il sistema festivo castelnovese sia sostanzialmente bipartito – così come il suo calendario popolare è diviso in una stagione fredda e una calda. Le due feste principali, in particolare, sono decisamente opposte l'una all'altra: le prima invernale, oscura e profana (ma con coloriture "paganeggianti"), organizzata dall'Associazione "Il Cervo"; la seconda estiva, luminosa e religiosa, organizzata dal Comitato feste[21].

[20] S. Lucia è molto venerata, probabilmente perché la sola altra chiesa presente sul territorio di Castelnuovo è dedicata proprio a questa santa.

[21] Una struttura simile si rintraccia nel calendario festivo scandinavo, in cui due tra le più importanti feste popolari (entrambe caratterizzate da evidenti elementi pre-cristiani) si distanziano di cerca sei mesi l'una dall'altra: la prima è proprio la festa di S. Lucia (e la sua vigilia), festa molto sentita e caratterizzata da cerimonie legate alle luci (luci di candele, in particolare), alle porte del lungo e ben più oscuro inverno nordico e precisamente non lontano dal solstizio invernale (21 dicembre); l'altra è la festa di S. Giovanni, le cui celebrazioni, di nuovo incentrate sulla luce (dei falò, in questo caso), avvengono durante le luminose notti di mezza estate (20-24 giugno) (Liman 1989).

Questi sono i due manifesti promozionali del carnevale e della festa patronale del 2011 (anno in cui l'ultima domenica di carnevale fu molto tarda; solitamente essa cade in febbraio). I manifesti rispecchiano bene la dicotomia (per non dire opposizione) di cui si è parlato nel testo.

X

ISTITUZIONALIZZARE: DAL RECUPERO ALLA PATRIMONIALIZZAZIONE

> "In un certo senso ogni festa e *performance* dopo gli anni '80 non è più ingenua, essa rilegge nuovi bisogni, usa la tradizione come una citazione 'tra virgolette', come 'invenzione' creativa di qualche cosa di autorevole e di fondato nel passato"[1].
>
> "Le passage définitif du rite au spectacle: le cas de la Tarasque est exemplaire d'une patrimonialisation de plus en plus influencée par l'*agency* des acteurs sociaux qui transforment les 'traditions' en ressource identitaire, économique ou touristique"[2].

Nel capitolo VII ho introdotto le modifiche formali e strutturali, le interpolazioni e le re-interpretazioni cui va incontro il carnevale castelnovese a partire dal suo "recupero", agli inizi degli anni '80, e fino ai primi anni del nuovo millennio. In quel capitolo (come anche altrove, *en passant*, nelle pagine dedicate all'analisi storico-antropologica del carnevale precedente all'abbandono e al recupero) si è avuto inoltre modo di riflettere sul processo di "spettacolarizzazione" che trasforma in pochi anni la pantomima castelnovese in qualcosa di molto diverso dal rito le cui ragioni socio-culturali sono state indagate nella parte centrale di quest'opera. In seguito, nel paragrafo 1 del

[1] Clemente 2005: 261.
[2] Bortolotto 2011b: 30.

capitolo VIII, è stata introdotta la problematica della natura e della rilevanza sociale del carnevale di Castelnuovo oggi, ed è proprio a partire da quelle considerazioni che questo capitolo recupera il filo rosso di una disamina esaustiva della festa, del suo ruolo attuale (e nel recente passato) nella vita dei Castelnovesi e della sua potenziale natura paradigmatica in rapporto a consimili casi italiani ed europei.

1. Gli sviluppi di un processo

Ciò che segue risulta in larga parte da quanto mi è stato raccontato da diversi informatori e da uno in particolare, il presidente dell'Associazione "Il Cervo", che in questa ricerca è noto con lo pseudonimo di Ernesto.

«Già agli inizi degli anni '80 – racconta Ernesto – tutti i paesi limitrofi avevano delle cose tipiche, importanti, storiche o del folklore. Era anche una questione di turismo. Castel San Vincenzo e Rocchetta avevano l'abbazia, le sorgenti e il lago, Cerro il castello, Scapoli la zampogna. Castelnuovo, invece, ancora non aveva niente di tipico, a parte la zampogna, che però era ormai stata monopolizzata, per così dire, da Scapoli. Allora, si ricominciò a parlare del nostro rito, del Cervo, che tu ben conosci. Facemmo delle ricerche e già nel 1984 tutto era pronto, e anche Castelnuovo aveva finalmente, di nuovo, la sua tradizione». Nel paragrafo 2 del capitolo XII discuteremo dei sentimenti e delle ragioni sociali che sottendono una tale narrazione. Per ora ci concentreremo sugli aspetti fattuali delle vicende narrate da Ernesto e da altri informatori. Il racconto continua in questo modo: «nell"87 la Pro Loco di Rocchetta chiese agli organizzatori del Cervo, che fino ad allora avevano operato e si erano organizzati in modo autonomo e informale, di tesserarsi. In quel modo, ci venne detto, avremmo avuto l'appoggio della Pro Loco stessa a fini organizzativi e di immagine. Grazie a un'altra manifestazione castelnovese che si faceva in quegli anni e oggi scomparsa, la Festa della Lumaca, la Pro Loco faceva cassa senza però sostenere concretamente il carnevale di Castelnuovo. Per qualche anno le cose continuarono in questo modo, poi accadde un fatto che ci fece cambiare rotta: nel 1992 venne elargito un contributo

da parte dell'assessorato regionale alla cultura. Il contributo avrebbe dovuto essere erogato a sostegno dell'evento castelnovese, e invece Rocchetta lo investì in altre attività. In pratica, ci fu una rottura. Noi Castelnovesi, l'anno seguente, non ci tesserammo, e decidemmo di pensare noi stessi alle cose nostre: nacque così l'Associazione Culturale "Il Cervo"». Presidente dell'associazione dal 1993 al 1998 fu Sandro (si tratta, ancora, di uno pseudonimo), che intraprese anche la pubblicazione del periodico, in cui tanto egli stesso che diversi protagonisti della vita culturale locale e provinciale pubblicarono, in quegli anni, contributi e riflessioni. A Sandro subentrò Ernesto, che ha ricoperto ininterrottamente la carica dal 1998.

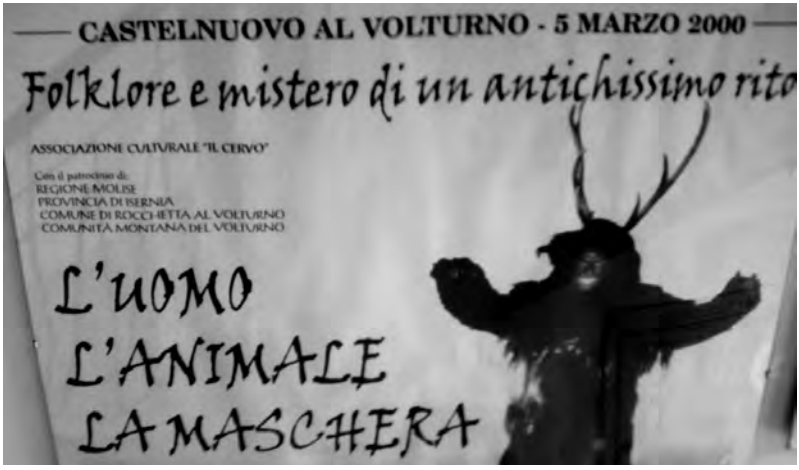
L'istituzione dell'Associazione "Il Cervo" innescò un doppio processo di progressiva burocratizzazione e mediatizzazione della pantomima. Oltretutto, la struttura associativa istituì per la prima volta formalmente una gerarchia – seppure democraticamente e amichevolmente eletta – di individui, con conseguente maggiore o minore responsabilità, impegno e presenza nell'organizzazione, nella tutela e nella promozione dell'evento. Per la prima volta, inoltre, la pantomima dell'uomo-cervo si trovava a esser perno di interessi e relazioni di natura prettamente economica: nei primi anni l'Associazione poté contare soltanto sulle sottoscrizioni dei soci, sull'apporto di sponsor e sul sostegno di altre associazioni (si veda la prima delle immagini nelle prossime pagine), ma a partire dal 1997 essa cominciò a giovare anche di contributi finanziari da parte delle istituzioni regionali e provinciali. Proprio nel 1997, infatti, l'Associazione ricevette un contributo da parte dell'Amministrazione Provinciale di Isernia per la pubblicazione del già ricordato libro di M. Gioielli[3]. Da quell'anno e fino al 2008, l'Associazione ha goduto di regolari contributi pubblici per finanziare le proprie attività, prima fra tutte l'organizzazione della manifestazione carnevalesca. In seguito, tuttavia, le cose cominciano a cambiare, anche a causa delle politiche di austerità e di maggior controllo della spesa pubblica causate dalla crisi economica internazionale.

[3] Gioielli 1997.

L'Associazione "Il Cervo" è oggi attiva su diversi fronti, tutti tesi alla valorizzazione e alla promozione della mascherata castelnovese e, quindi, di Castelnuovo al Volturno stesso, il cui carnevale è sempre di più considerato come parte del patrimonio culturale locale, provinciale e regionale. Prima sussurrata solo da alcuni soci più lungimiranti o apertamente sostenuta da estimatori esterni, negli ultimi tempi è apertamente caldeggiata l'ipotesi di una candidatura UNESCO, o comunque di iscrizione della tradizione castelnovese nelle liste rappresentative.

L'istituzionalizzazione della pantomima è dunque stata determinata da diversi fattori, la maggior parte dei quali direttamente o indirettamente innescati o implementati dall'Associazione Culturale: a) una sempre maggiore formalizzazione (nonostante e anzi anche grazie alle interpolazioni, che sono state presentate nel capitolo VII) della pantomima e sua conseguente spettacolarizzazione, fenomeno che sarà indagato più approfonditamente nell'ultimo paragrafo di questo capitolo; b) la burocratizzazione, determinata principalmente dalle necessità amministrative dell'Associazione e organizzative dell'evento (richiesta di permessi e concessioni, richiesta di finanziamenti, bilanci, corrispondenze, produzione e circolazione di documenti di altro genere); c) la mediatizzazione, attraverso l'affissione di manifesti e locandine, la distribuzione di dépliant, opuscoli e flyer, la diffusione di immagini e notizie dell'evento tramite la stampa o per via televisiva, la pubblicazioni di testi a stampa o altre forme di pubblicità decise e messe in atto dall'Associazione; d) infine, fattore impensabile negli anni del dopoguerra, quando le manifestazioni folkloriche erano considerate piuttosto sintomo di arretratezza culturale e provincialismo, l'uomo-cervo e la pantomima ricevono il crisma del patrocinio delle istituzioni locali – il Comune di Rocchetta a Volturno, la Comunità Montana del Volturno, la Provincia di Isernia, la Regione Molise – che si concretizza nelle forme di finanziamento sopra ricordate, nella presenza dei loghi istituzionali sui manifesti, nella presenza delle autorità durante la manifestazioni: tutti fattori, questi, che determinano l'istituzionalizzazione del carnevale castelnovese non solo in termini metaforici, ma anche fattuali e addirittura giuridici.

Il manifesto del carnevale castelnovese del 1994, il primo promosso (e anche organizzato, malgrado il diverso accreditamento in testa al manifesto) dall'Associazione Culturale "Il Cervo", subentrata alla Pro Loco di Rocchetta a Volturno. Si notino la presenza degli sponsor e l'accreditamento di Pier Luigi Giorgio (che abbiamo già incontrato nel capitolo VII) come "consulente" al "Rito del 'Cervo'".



Particolare del manifesto del carnevale castelnovese del 2000. Si notino i numerosi patrocini istituzionali.

Manifesto del 2006. Si notino, ancora, le istituzioni patrocinanti (stavolta con i relativi loghi) e gli sponsor. In tutti i manifesti l'Associazione, organizzatrice dell'evento, è ben messa in risalto. Molto rappresentativa è anche la locandina dell'edizione 2011 che è stata riportata alla fine del capitolo precedente.

Il carnevale di Castelnuovo si incastona perfettamente nel quadro macro-culturale italiano ed europeo delineato dagli studi sull'istituzionalizzazione del folklore. Alla fine degli anni '70 – ma in alcuni ambienti anche prima – in concomitanza con i processi di accelerata modernizzazione, industrializzazione e in alcuni casi di urbanizzazione delle zone rurali e (un tempo) subalterne, cominciò a esser evidente quel fenomeno di "rivitalizzazione" di tradizioni che si temeva stessero cadendo – o che in alcuni casi già erano cadute – nell'oblio e nel disuso, fenomeno che in realtà era in alcune aree in atto già da qualche tempo. Questo fenomeno fu innescato e consapevolmente promosso, in diverse parti d'Italia e d'Europa, da agenti individuali o collettivi interessati a "salvare" elementi ritenuti indispensabili ai fini della conservazione di una propria identità culturale e comunitaria. Spesso, quando le tradizioni erano state già abbandonate o quando l'operazione di recupero o "ricostruzione" risultava ardua, si procedeva a una loro re-invenzione, quando non a vere e proprie "invenzioni di

tradizioni". A tali scopi, nacquero e si diffusero associazioni ed enti formali o informali di vario genere, solitamente molto attivi sul territorio e sintomi inequivocabili di quella che è stata definita una insopprimibile, nostalgica "voglia di passato e località"[4] in aperta contro-tendenza rispetto alle temute conseguenze omologatrici e massificatrici della globalizzazione[5]. Il processo si acuì decisamente, e non a caso, negli anni '80, vale a dire durante gli anni della definitiva de-ruralizzazione dell'economia italiana ed europea e del trionfo del modello neo-liberale e post-industriale su scala globale. Questo "revivalismo" fu tanto evidente e prorompente da portare, in un lasso di tempo relativamente breve, alla pubblicazione di numerosi studi esplicitamente dedicati a questa problematica, nonostante il fatto che diverse, rilevanti im-

[4] Bravo 2003: 35.

[5] In realtà, le necessità che motivavano queste operazioni potevano essere anche di diverso ordine; scrive ancora G. L. Bravo: "queste 'tradizioni' selezionate, talora reinventate, rientrano spesso in cicli turistici e del tempo libero, sono riprese dall'apparato dei *media* e rispondono ad una domanda di fruizione che è in buona parte esterna alla comunità locale e genera verso questa flussi di visitatori o di emigrati di ritorno. Per un altro verso enti pubblici locali e regionali ed università intervengono non di rado nel settore dei musei e manifestazioni locali. […] La scelta della festa, come offerta degli organizzatori locali a tale fruizione, consente di presentare una comunità relativamente articolata, partecipe e presente, per di più mobilitata per l'occasione in varie sue associazioni o articolazioni. […]. È il fascino del 'tradizionale', dell'antico, del locale, che induce al consumo di quel tipo di festa" (Bravo 2003: 39). Oppure, esse potevano risultare da un concorso piuttosto disomogeneo di fattori esistenziali e culturali, come ha ben messo in luce P. Clemente: "in questo quadro molti processi di esperienza di nuove generazioni (dal viaggio in India, alla cultura *new age*, al neopaganesimo) riaprivano l'attenzione dei giovani alla cultura locale e alle tradizioni come portatrici di differenza contro l'uniformazione individualistica e consumistica del modello occidentale, le culture locali venivano viste dai giovani come universo di ritualità, di simboli, di valori alimentari congeniali ai ritmi del corpo e delle stagioni. Fenomeni anche marcati da 'contaminazione' musicale, di autodenifizione di gruppi (occitani, sardi, salentini), di incontro internazionale di 'identità' regionali (l'autorevolezza delle tradizioni irlandesi, di quelle napoletane, del *rap* e del *reggae*) vedevano il ritorno di nuove generazioni alle culture non moderniste" (Clemente 2005: 260).

plicazioni dei processi sopra ricordati non potessero ancora esser previste, all'epoca: tra questi, è importante ricordare i pionieristici *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna* di C. Gallini[6], *La Fête en Languedoc. Regards sur le carnaval aujourd'hui* di D. Fabre e C. Camberoque[7], e ancora *Festa contadina e società complessa* di Gian Luigi Bravo[8] e, in relazione alla presa di coscienza che il fenomeno era ormai osservabile e interpretabile su scala europea, *Revitalizing European Rituals*, miscellanea curata da Jeremy Boissevain[9], che era già stato tra i primi teorici e fautori di un'antropologia critica delle società europee[10]. Oltre che in questi studi, importanti riflessioni su questo macro-fenomeno e sui processi che lo determinarono (o che ne risultarono) vennero pubblicate negli anni seguenti, cioè negli ultimi due decenni circa[11]. F. Faeta, in una pagina critica che fa riflettere, riassume i termini della questione tentando una periodizzazione che in effetti converge anche con quella che risulta dal nostro caso molisano:

> "dalla meccanica di identificazione tra dimensione locale e folklore – assai marcata negli anni cinquanta-ottanta –, ha avuto origine la risposta locale in termini di messa in scena culturale della propria diversità – anni ottanta-duemila –, che è fenomeno tutt'ora in atto. Una messa in scena, operata all'insegna di rivendicazioni identitarie, contro la schiacciante realtà globale, che ha il merito di segnalare come tra studiosi di antropologia e nativi delle diverse località si sia verificata una curiosa convergenza, culturalisticamente orientata, che spesso occulta o mette in mora i reali meccanismi sociali"[12].

[6] Gallini 1971.
[7] Fabre, Camberoque 1977.
[8] Bravo 1984.
[9] Boissevain 1992.
[10] Boissevain 1975.
[11] Cfr. Apolito 1993, Ariño 1997, Artoni 1997, Clemente 2005: 258-60, Faeta 2005d, Hutton 2008, Istenič 2012, Palumbo 2006a, Pizza 2004, Puccio 2002: 123-126.
[12] Faeta 2005d: 157. Nelle ultime righe dello stralcio riportato l'autore mette in luce anche un'altra questione di non secondaria importanza, quella

Le feste "tradizionali" vennero coinvolte profondamente da questi processi, le loro funzioni e i significati che veicolavano rimodellati per rispondere ad altre, nuove e inedite esigenze. Cambiarono i discorsi che le legittimavano, le pratiche che le caratterizzavano, le poetiche che ne sorreggevano l'immaginario sociale[13]. Nell'economia di questi cambiamenti, l'Associazione "Il Cervo" ebbe un ruolo determinante, tanto che con la sua fondazione si entra in un ordine di idee e in una temperie diversi da quelli del recupero e della rifunzionalizzazione. L'Associazione accelera il processo di istituzionalizzazione e, in seguito, innesca i meccanismi di patrimonializzazione, come stiamo per vedere.

appunto della "convergenza" tra studiosi di antropologia e nativi, questione su cui, in relazione al nostro caso, si è già riflettuto (cfr. il capitolo VII) e su cui sarà necessario tornare anche nelle prossime pagine.

[13] Va detto che tutte queste trasformazioni, tuttavia, non furono sempre colte con lucidità nella letteratura etnografica italiana, o meglio, se da un lato una loro consapevolezza teorica andava maturando, come abbiamo visto nei casi degli studi citati nelle note precedenti, dall'altro la pratica etnografica e le relative metodologie non sempre riuscivano a intercettare e a intersecarsi con le conclusioni di quella teoresi. L'etnografia del carnevale di Bagolino, a esempio, per altro una delle più stimolanti e approfondite nell'intero panorama della letteratura etnografica italiana degli anni '90, è, per ammissione della stessa etnografa, incentrata su aspetti che ai tempi della sua indagine erano già in avanzato stato di "atrofizzazione" (l'espressione è della stessa autrice: Cappelletto 1995: 112). Quella di F. Cappelletto è, di fatto, una etnografia di fatti sociali che andavano perdendo il loro senso pratico, pur non essendo, però, una ricerca di antropologia storica. Questo è forse il limite più evidente dell'intera monografia. In altre parole, Cappelletto non problematizza le ragioni, le dinamiche, i significati e le caratteristiche formali e funzionali della festa nella diacronia, né sviluppa, di conseguenza, un paradigma trasformativo della stessa, nonostante la sua etnografia fosse stata portata avanti in un lasso di tempo abbastanza ampio (dalla seconda metà degli anni '80 ai primi anni '90), e sicuramente sufficientemente ampio da permetterle non solo di *constatare* i cambiamenti cui la festa stava visibilmente andando incontro, ma anche di *interpretarli* e cercare di capirne le ragioni. Mi chiedo se scegliere di concentrarsi consapevolmente su pratiche che, con tutta evidenza, andavano perdendo la loro rilevanza e rappresentatività sociale senza rendere conto criticamente di questo processo sia, in termini etnografici, un'opzione euristicamente sostenibile e giustificabile.

Per queste ragioni, non si smetterà di sottolineare il suo ruolo di protagonista indiscusso e di principale artefice delle trasformazioni cui la festa va incontro. Come ha giustamente notato Letizia Bindi in rapporto a un'altra festa molisana, oggetto della sua etnografia (la festa del Corpus Domini di Campobasso: i cosiddetti "Misteri"), l'operato delle associazioni e le conseguenze dirette o indirette della loro presenza e influenza capillare sono decisive nei processi di "trasformazione della festa in epoca contemporanea"[14]. D'altronde, le "tappe" che marcano il processo di istituzionalizzazione e patrimonializzazione del carnevale di Castelnuovo sono le stesse desumibili da altre etnografie su carnevali popolari rurali o montani caratterizzati da particolarità e tipicità utili alla costruzione dei sentimenti di identità ed esponibili sul mercato delle tradizioni: 1) recupero informale, spesso per iniziativa di studiosi locali o etnografi non professionisti (anni '70/'80); 2) nascita di comitati o associazioni per la tutela e la valorizzazione della tradizione e conseguenti dinamiche di burocratizzazione della festa (anni '80 e '90)[15]; 3) spettacolarizzazione del rito e, in alcuni casi, vera e propria mercificazione, processo propedeutico al piazzamento dello stesso sul mercato turistico delle tipicità e delle autenticità (anni '90 e 2000); 4) più di recente, grossomodo durante l'ultimo decennio, caratterizzano l'ultima "tappa" i processi di patrimonializzazione, di solito denotati dallo sviluppo di una percezione relativa alle proprie tradizioni in termini di "patrimonio" e di "beni" da tutelare e investire, oppure da tentativi di musealizzazione. Insieme a Castelnuovo al Volturno, quelli dei

[14] Bindi 2009: 39.

[15] Sulla burocrazia come dimensione precipua della modernità e la burocratizzazione come relativo processo tra i più evidenti e pervasivi le scienze sociali si interrogano già dai tempi di Marx e Weber (Marx 2005 [1867-1894] e Weber 1978 [1922]). Se ne è già discusso nell'Introduzione. Le burocrazie hanno acquisito tratti ancora più potentemente tassonomici e totalizzanti nel mondo globale post-moderno. La letteratura antropologica è ormai ricca al riguardo (gli studi che su questi argomenti mi sembrano più significativi sono Abélès 1990, Bourdieu 2009, Handelman 2004, Handler 1988, Herzfeld 1992 e Palumbo 2010a, 2010b).

carnevali di Bagolino[16], Chianale[17], Tufara[18], Val Resia[19] e Val Di Fassa[20] sono, se letti tenendo conto di quanto si è andato argomentando in queste pagine, casi esemplari[21].

2. In che misura è possibile parlare di patrimonializzazione

Al quesito che giustifica la ragion d'essere di questo paragrafo si può rispondere a partire dalla considerazione di due elementi che ho avuto modo di incrociare diverse volte durante la mia etnografia, il primo di carattere discorsivo e rappresentazionale, il secondo di carattere prettamente istituzionale e processuale.

Già durante le indagini preliminari, ebbi modo di rilevare come le categorie e i valori mobilitati dal processo di patrimonializzazione fossero operativi nella società castelnovese. Interrogato sulle ragioni dell'attaccamento dei Castelnovesi al loro carnevale, peraltro così particolare e interessante, un informatore mi rispose in questo modo: «Roma ha il Colosseo, Scapoli ha la sua zampogna e noi abbiamo il Cervo. Questo è il nostro patrimonio e questo dobbiamo sfruttare se non vogliamo che il paese muoia». Con il tempo mi resi conto che questo genere di sentimenti era molto diffuso presso la comunità, e che gli stessi termini di "bene" e "patrimonio culturale" erano oramai decisamente diffusi, specie negli ambienti dell'Associazione.

Le manifestazioni un tempo definite folkloriche dagli studiosi sono oggi "buone da pensare" grazie alle categorie messe a disposizione dalle retoriche dei patrimoni culturali. Esse si intersecano perfettamente nel quadro delle più recenti riflessioni sui patrimoni,

[16] Cappelletto 1995: 160-162.
[17] Para 2001.
[18] Testa 2012e e il precoce Padiglione 1979.
[19] Puccio 2002.
[20] Poppi 1992.
[21] È stato notato che a partire dagli anni '70 il festivo carnevalesco è il principale oggetto di revivalismo e tradizionalismo folkloristico (Bravo 1984, Buttitta 2010: 240-250, Fabre 1986, Poppi 1992).

in particolare quelli c.d. "immateriali" e sulle poetiche della storia e dell'identità, all'interno di un'economia rappresentazionale che determina quella che è stata definita una "relazione indissolubile tra patrimonio immateriale e autenticità"[22]. A queste considerazioni ne va aggiunta un'altra: negli ultimi due anni, si è cominciato a parlare, sempre nelle stanze dell'Associazione, di una possibile iscrizione del carnevale castelnovese nelle liste dell'UNESCO, o almeno di una sua candidatura appoggiata dall'Italia (le candidature all'iscrizione di beni culturali nelle liste nazionali e poi, eventualmente, in quelle UNESCO, devono esser presentate da istituzioni pubbliche, possibilmente coadiuvate dalle associazioni).

Il secondo elemento paradigmatico è quello relativo alla musealizzazione delle maschere della pantomima. Infatti, da circa 10 anni all'ordine del giorno delle riunioni dell'Associazione "Il Cervo" è presente, costantemente, una questione: quella dell'istituendo Museo delle Maschere Zoomorfe di Castelnuovo al Volturno. Di questo museo esiste già una sede, una parte dei materiali da esporre (sono quelli attualmente conservati presso la sede dell'Associazione castelnovese) e addirittura la segnaletica all'interno del paese. E però, affinché l'Associazione, che dovrebbe curarne l'allestimento e occuparsi anche della gestione, possa finalmente concretizzare questo progetto (che per molti soci, specie i più giovani, è una vera e propria chimera), è necessario il nullaosta del comune di Rocchetta e una messa in sicurezza dei locali che dovrebbe esser intrapresa e finanziata dal medesimo comune. Oltretutto, si vocifera che, nel caso di istituzione del museo, anche il Parco Nazionale avrebbe un qualche ruolo a esso correlato, sebbene ancora da definire, sulla base di accordi pregressi con il comune di Rocchetta. Diversi problemi legati alle risorse umane e finanziare che sarebbero necessarie al funzionamento della struttura sono tutt'ora pendenti: a questi riguardi sono in corso negoziati costanti – e ormai pluriennali – con il comune di Rocchetta, la cui amministrazione, tuttavia, negli ultimi anni sembra aver lavorato più per impedire la fondazione

[22] Bortolotto 2011c.

del museo che per risolvere le diverse questioni che ne impediscono l'apertura e la messa in funzione. Va da sé che la maschera dell'uomo-cervo di Castelnuovo sarebbe il "pezzo forte" dell'esposizione, la quale si porrebbe dunque come una vetrina perfetta per l'esposizione della tradizione castelnovese in periodi dell'anno lontani dal carnevale, che è attualmente il solo periodo in cui essa gode di visibilità e visitabilità.

La musealizzazione è un processo ovviamente coerente all'istituzionalizzazione della mascherata castelnovese e anche affine, e complementare, a quello della spettacolarizzazione (di cui si discuterà in dettaglio nel prossimo paragrafo): dopotutto, sono ambedue formule di esposizione della "tradizione" i cui fini sono convergenti, sebbene difformi siano le modalità per raggiungerli.

Insomma, la pantomima dell'uomo-cervo non è (ancora?) un "patrimonio" certificato dall'UNESCO e un museo che ne sancisca lo statuto di "bene" da tutelare ed esporre come è d'uso fare con le cose storiche ed etnografiche ancora non esiste[23], ma l'agenda esplicitamente evocata dai Castelnovesi, e in special modo dalla loro Associazione Culturale, così come i diversi fattori che si sono descritti pocanzi a partire dai dati etnografici permettono con tutta evidenza di evocare un processo propriamente patrimonializzante. Questo è ormai certificabile con una certa precisione grazie alla curiosità e familiarità che si è andata sviluppando negli ultimi anni tra antropologia e questioni relative ai patrimoni culturali, curiosità e familiarità che hanno portato

[23] La letteratura italiana sui musei etnografici e sulla loro relazione con i patrimoni culturali, con speciale attenzione a tutte le implicazioni generalmente antropologiche di questa relazione, è decisamente abbondante. Essa è cresciuta significativamente dall'istituzione di SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia e i Beni DemoAtnoAntropologici), associazione apertamente consacrata allo studio di queste problematiche e che pubblica una rivista, *Antropologia museale*, i cui contributi le hanno negli ultimi anni esplorate a fondo. Per un'introduzione ancora puntuale e utile a comprendere le articolate e ormai ben stratificate questioni interpellate nello studio delle interrelazioni tra musei, patrimoni e antropologia cfr. Clemente 2006. Cfr. anche tutta la seconda parte di Bravo 2005a.

a una fioritura di studi sulla base dei quali è possibile delineare, comparativamente, i contorni di una "fenomenologia dei processi di patrimonializzazione" su cui è ora necessario soffermarsi.

In primis, va notato che la patrimonializzazione è l'ultimo arrivato in una nutrita galleria di interessi di ricerca precipuamente antropologici che hanno per oggetto il rapporto tra uomo, rappresentazione culturale del tempo e produzione sociale degli immaginari del passato[24]. Le "tradizioni popolari" sono risultate tra gli oggetti privilegiati per indagare queste dimensioni culturali e rappresentazionali, seppure da punti di vista molto diversi: dagli studi sulle "sopravvivenze" a quelli sulle manifestazioni delle "culture subalterne", dall'interesse per l'invenzione delle tradizioni a quello, per l'appunto più recente, per il loro ruolo nel plasmare sentimenti e poetiche dell'identità e dell'appartenenza. Del resto, le ricerche sul patrimonio culturale e sulla sua costruzione mobilitano alcune tra le nozioni-chiave del dibattito antropologico contemporaneo (ma anche dei passati, ormai "classici" dibattiti disciplinari): cultura, identità, tradizione, trasmissione, *agency*.

In un recente, esaustivo saggio sulle problematiche istituzionali, rappresentazionali e genericamente culturali interpellate nello studio antropologico dei processi di patrimonializzazione, Chiara Bortolotto ha messo in luce diversi "fattori patrimonializzanti" e le conseguenze di questi stessi fattori, tra cui "la fixation muséealisatrice", l'incoraggiamento alla "invention des traditions et à la mise en spectacle de la culture dite 'traditionnelle' à travers une revitalisation des pratiques désuètes qui n'ont plus de signification pour ceux qui les maintiennent", l'intervento "en faveur de la protection de la diversité culturelle par un outil global et globalisant", il sostegno alla "sauvegarde non pas de la culture vivante mais de ses représentations et [la réduction] de ses interprètes à des 'archives vivantes'"; non ultima per importanza, la componente prettamente politica della patrimonializzazione

[24] Il primo episodio è forse il breve contributo, risultato da una comunicazione per un congresso, "Ethnologie et patrimoine en Europe" (Fabre 1994).

culturale, "expression d'une économie morale idéologiquement occidentaliste et néolibérale"[25]. Sono tutti fattori sia causali che consequenziali, e che abbiamo già incontrato in rapporto al carnevale castelnovese, o che incontreremo nelle prossime pagine.

Per tornare ai prodotti dei processi tanto formali e istituzionali di costruzione del patrimonio quanto a quelli informali e non ufficiali, si può affermare che i "patrimoni culturali" e gli oggetti concreti, materiali o immateriali, da cui essi sono formati (i "beni culturali"), evocano un ambito molto ampio di categorie e principi che si sono andati diffondendo nell'immaginario globale specialmente a partire dagli anni '90 e che oggi non sono più di esclusiva competenza degli esperti. Classificati, ordinati, discussi, negoziati in reali, complesse relazioni sociali, questi "patrimoni" e "beni" sono piazzati, vissuti, "consumati" all'interno di arene in cui giocano ruoli rilevanti rivendicazioni identitarie e politiche, interessi economici, passioni e sentimenti culturali e religiosi[26].

Il caso più eclatante, che rappresenta il massimo grado di istituzionalizzazione e burocratizzazione degli oggetti e delle pratiche patrimonializzate, è senza dubbio quello UNESCO. In termini antropologici, l'UNESCO può esser concepito come un'agenzia burocratica internazionale dotata di poteri e influenze tassonomiche transnazionali[27]. In quanto tale, essa genera essenzializzazione e sistematica burocratizzazione delle espressioni culturali che sono incluse nelle sue liste categorizzanti dei "Tangible and Intangible Cultural Heritages". Va sottolineato sin da ora che questi processi, a dispetto delle preoccupazioni e degli appelli dell'UNESCO per la salvaguardia dei beni culturali di cui i suoi patrimoni sono formati, innescano e producono cambiamenti essenziali in quegli stessi beni, cambiamenti tanto materiali che simbolici. È questo un paradosso che è stato oggetto di approfondite analisi antropologiche solo molto recentemente[28].

[25] Bortolotto 2011b: 21-22.

[26] Cfr. Bortolotto 2011a, Fourcade 2007, Fournier 2012, Handler 1988, Hertz, Chappaz-Wirthner 2012, Maffi 2006, Palumbo 2006a e Testa 2012a.

[27] Cfr. Bortolotto 2011a, 2011b e Palumbo 2010a.

[28] Cfr. Fournier 2011, Berliner 2012 e Istenič 2012. D. Berliner ha scritto

Definizioni e brevi ma dense osservazioni critiche abbondano nella letteratura sui patrimoni culturali e sulla patrimonializzazione. Eccone una breve rassegna i cui contenuti, mi pare, ne colgono alcuni aspetti essenziali:

> "La patrimonialisation pourrait s'interpréter comme un processus social par lequel les agents sociaux […] entendent, par leur actions réciproques, c'est-à-dire interdépendantes, conférer à un objet, à un espace […] ou à une pratique sociale […] un ensemble de propriétés ou de " valeurs" reconnues et partagées d'abord par les agents légitimés et ensuite transmises à l'ensemble des individus au travers des mécanismes d'institutionnalisation, individuels ou collectifs nécessaires à leur préservation, c'est à dire à leur légitimation durable dans une configuration sociale spécifique"[29].

Sui patrimoni come prodotto di una essenzializzazione determinata sinergicamente da agenti sociali *e* istituzioni, Ellen Hertz e Suzanne Chappaz-Wirthner hanno scritto recentemente che "le patrimoine est ainsi le résultat d'un acte de mise en patrimoine, d'un cadrage institutionnel. Autrement dit, il est le produit du pouvoir performatif des institutions de la culture (officielles ou non) et non pas une matière première qui serait localisée quelque part en amont de ces mêmes institutions"[30]. Sulle funzioni e i risvolti sul piano delle poetiche e politiche sociali che si determinano nella produzione, circolazione e consumo sociale di questi "beni", B. Palumbo ha potuto osservare e certificare, grazie a un'approfondita ricerca sul campo, che

> "le appartenenze, le identità che il legame con tali beni consente di costruire e rappresentare non sono puramente formali e ideologiche. Coinvolgono piani emotivi profondi, chiamano in causa il nostro comune senso estetico, le nostre idee su storia e me-

esplicitamente che "by attempting to preserve spaces, practices, and objects, UNESCO experts and national heritage professionals effectively transform them" (Berliner 2011: 771).

[29] E. Amougou citato in Fourcade 2007: 17.

[30] Hertz, Chappaz-Wirthner 2012.

> moria, una precisa visione del mondo, del tempo, dello spazio, il nostro *essere* (italiani, siciliani, lombardi, livornesi o pisani)"[31].

Vediamo come queste dinamiche della patrimonializzazione si sono verificate e operano a Castelnuovo.

Se consideriamo che i Castelnovesi hanno sviluppato degli interessi e delle preoccupazioni "patrimonialistiche" sul loro carnevale soltanto negli ultimi anni – a partire dai primi anni 2000 o poco oltre – risulta evidente come questo processo sia grossomodo coevo e parallelo a quanto accadeva per casi affini su scala italiana, europea e globale. Più in particolare, va notato che è un "tipo" particolare di patrimonio, quello c.d. immateriale, a essere interessato dalle dinamiche di cui è questione in queste pagine, a Castelnuovo, e in effetti la cornice temporale entro cui si sviluppa la sensibilità "immaterialistica" per i patrimoni, leggermente più tarda, è proprio quella dell'ultimo decennio[32].

Come negli altri casi con cui è possibile comparare quello castelnovese grazie alla ormai ricca letteratura esistente, la patrimonializzazione, nei termini in cui tale nozione può essere applicata al nostro carnevale, rappresenta una forma "forte" di istituzionalizzazione: una vera e propria "forme spécifique d'institution de la culture", come ha scritto C. Bortolotto[33]. Questa forma specifica di istituzione della tradizione castelnovese può e deve essere intesa come una causa e insieme una conseguenza tanto delle più generali dinamiche di istituzionalizzazione e burocratizzazione della festa quanto di altre, più profonde, e largamente inconsce, poetiche sociali che ne hanno determinato e sostenuto gli effetti

[31] Palumbo 2006: 29.

[32] La lista dei beni inclusi nel patrimonio immateriale ("Intangible Heritage") UNESCO è stata ufficializzata nel 2003. Noto incidentalmente che il lasso di tempo indicativo nello sviluppo di queste dinamiche, a Castelnuovo, è coevo anche a quello che risulta dall'etnografia della patrimonializzazione del barocco siciliano – caso di scala più grande e per molti aspetti decisamente più rappresentativo –, oggetto della monografia di B. Palumbo *L'UNESCO e il campanile* (Palumbo 2006a).

[33] Bortolotto 2011b: 25.

etnograficamente osservabili, non solo presso i Castelnovesi: partecipano attivamente a queste dinamiche anche le stesse istituzioni pubbliche locali, i loro rappresentanti politici e i burocrati, come abbiamo visto e come vedremo più in dettaglio in uno dei prossimi capitoli, nonché agenti esterni come turisti, studiosi ed esperti di altro genere.

Copertina di una brochure promozionale pubblicata dall'Assessorato al Turismo della Provincia di Isernia (2001 o 2002). L'uomo-cervo vi compare come parte integrante del patrimonio culturale della Provincia di Isernia, "luogo della preistoria", terra ricca di beni antichi e per questo autentici. Le altre immagini contribuiscono a certificare questa qualità del territorio: il disegno di un mammut, animale presente presso il sito preistorico di Isernia "La Pineta" (patrimonio archeologico); due suggestivi scorci paesaggistici (patrimonio ambientale); il teatro sannitico di Pietrabbondante e la statua del Sannita dal medesimo borgo (patrimonio storico-archeologico); l'interno della premiata fabbrica di bronzi e campane "Marinelli" di Agnone (patrimonio immateriale delle arti e dei saperi). Si noti, incidentalmente, che solo il mammut ha effettivamente a che fare con la preistoria, ma questo è un aspetto secondario laddove si tengano in conto gli effetti della particolare economia rappresentazionale e degli immaginari di cui sarà questione nel prossimo capitolo.

Altri aspetti rilevanti delle trasformazioni che l'istituzionalizzazione determina sull'oggetto "tradizionale" istituzionalizzato sono quello della sua perdita di "spontaneità", che ne caratterizzava la funzione sociale "forte" in regime di isolamento e subalternità, e la percezione di questa stessa perdita e delle conseguenti scelte "deliberate" degli agenti sociali. Il passaggio da una cultura popolare e subalterna a una post-moderna, massificata e patrimonializzata è sancito anche sul piano delle trasformazioni cui va incontro la "pratica della pratica" e la percezione/considerazione degli agenti sociali coinvolti (e quindi anche degli studiosi) nella rappresentazione ed esposizione di un "bene" una volta concepito, invece, alla stregua di un prodotto culturale naturale (cioè spontaneo): come ha osservato, di nuovo con acume, C. Bortolotto,

> "contrairement au folklore qui était conçu comme le produit «naturel» de la culture d'un groupe et pouvait être isolé du groupe même pour assurer sa protection (par l'étude, l'archivage ou la mise en musée), le Patrimoine Culturel Immatériel se définit comme la sélection délibérée par un groupe des éléments qui donneraient à voir sa culture"[34].

A questi aspetti se ne aggiunge un altro, per sondare il quale è necessario fare una breve digressione di carattere semantico ed etimologico: "patrimonio" e "beni" sono termini chiaramente mutuati dalla terminologia economica, così come espressioni ad essi spesso applicate, come "valorizzazione", "promozione", "sviluppo – o crescita – culturale", "capitale umano", "capitale culturale" etc. Queste espressioni sono da considerarsi di comodo: chi potrebbe infatti dare un valore esclusivamente economico al Colosseo, o ai canti pastorali sardi (un "bene", quest'ultimo, inserito nel 2008 nella *Representative List* dell'*Intangible Cultural Heritage* dell'UNESCO)? Tale domanda è senza dubbio retorica, ma non si può non constatare quanto oggi risulti difficile affrancarsi da un'abitudine di pensiero che tende a ricondurre ogni ambito dell'attività umana alla sfera economica. Le questioni terminologiche, del resto, non concernono soltanto il caso

[34] Bortolotto 2011b: 31

italiano, ed è doveroso a questo punto notare che esiste un importante scarto con la nomenclatura inglese, in particolare nelle espressioni utilizzate dalla più importante agenzia delegata a queste problematiche, l'UNESCO, che ha da tempo affrontato il problema dell'etichetta da applicare ai beni culturali. Significativamente, l'UNESCO ha adottato per definirli il termine *heritage* (retaggio, eredità), che per giunta rimanda anche alla profondità storica e temporale che in effetti caratterizza spesso i beni culturali di ogni genere. Anche questo termine, tuttavia, non è scevro da sfumature economiche, e del resto nelle lingue neo-latine lo stesso termine "patrimonio" rimanda al concetto di "eredità" – *patrimonium* è un termine giuridico che compare nel XII secolo a designare ciò che viene tramandato dal padre. In breve, le meccaniche dei processi di patrimonializzazione sono contraddistinte dall'impiego di categorie, formule e procedure relative alla – o propriamente mutuate dalla – sfera economica, coerentemente alle necessità e tendenze di una "économie morale idéologiquement occidentaliste et néolibérale"[35]. Questa loro cifra è solo parzialmente percepita dalla maggior parte degli agenti sociali – e a volte non lo è affatto –, e ci permette di aprire un'ultima parentesi sulle problematiche evocate in questo paragrafo.

In un'altra, interessante prospettiva interpretativa, il processo di patrimonializzazione può esser letto come una forma di "mercificazione culturale" ("commodification of culture") dipendente da una più ampia tendenza alla "mercificazione di tutto" ("commodification of everything"[36]) tipica dell'economia globale neo-liberale (o neo-liberista, se si preferisce), tendenza chiaramente messa in luce dal geografo ed economista D. Harvey[37]. Anche se Harvey non porta esplicita-

[35] Bortolotto 2011b: 21-22.

[36] Sono entrambe espressioni di D. Harvey: Harvey 2002 e 2005: 165-167.

[37] Harvey 2005. Cfr. anche Wolf 2001e: 318. Le tendenze egemonizzanti e neo-plutocratiche del neo-liberismo (o del capitalismo tardo), approfonditamente studiate e divulgate da D. Harvey, trovano una certificazione su base sia etnografica che compartiva in un recente libro di J. L. Comaroff e J. Comaroff: *Ethnicity, Inc.* (Comaroff, Comaroff 2009): nei casi presentati in questo saggio, la "commodification of everything" di cui parla D. Harvey determinata un tipo curioso e a suo modo estremo di mercificazione. Oggetto di questo

mente esempi tratti dagli studi sui patrimoni culturali, mi sembra che la direzione indicata da questa prospettiva ci aiuti a concepire, per giunta con un buon grado di verosimiglianza, le "cose" culturali che risultano dalla patrimonializzazione come dei beni soggetti a vere e proprie leggi di mercato (che a livello globale sono dettate principalmente dall'UNESCO)[38]. In effetti, negli ultimi anni riti, pratiche e altre "tradizioni" immateriali sono state "valorizzate", grazie alla patrimonializzazione e a suoi sotto-processi (burocratizzazione, musealizzazione, spettacolarizzazione), divenendo oggetto di dinamiche economiche. A Castelnuovo la patrimonializzazione e l'istituzionalizzazione della festa hanno innescato interessi economici che oramai circolano con tutta evidenza attorno a essa e che da essa sono determinati. Ciò, chiaramente, è un effetto relativamente incontrollabile e che – ciò va detto per dovere di correttezza nei confronti di coloro che credono di potersi tirare al di fuori del campo gravitazionale di queste dinamiche, pur essendone in realtà tra i principali propagatori[39] – non è affatto determinato da una volontà di lucro da parte degli organizzatori, nella fattispecie da parte dei membri dell'Associazione. A ogni modo, indipendentemente dall'intelligenza delle "responsabilità", che ovviamente esula da un'indagine antropologicamente fondata, tutta una micro-economia è stata generata dalla "turisticizzazione del dato folklorico"[40], a Castelnuovo: dai venditori ambulanti (le c.d. "banca-

processo, infatti, diventano le stesse "etnie", cioè gruppi umani che sulla base dei principi di diversità, autenticità e differenza mettono in atto procedure di auto-mercificazione a fini di sviluppo (o auto-sfruttamento) economico.

[38] Ho proposto delle osservazioni – purtroppo precedenti all'illuminante lettura di D. Harvey – sulla possibilità di far interagire la nozione di patrimonializzazione della cultura e le realtà sociali cui essa rimanda con alcune categorie tratte dalla teoria economica in Testa 2012a. Non sono affatto il primo: Gallini 1971 rappresenta un precocissimo e molto ben riuscito esempio di un simile approccio.

[39] D'altronde "l'economia dei beni simbolici si fonda sulla rimozione o sulla censura dell'interesse economico" (Bourdieu 2009: 190).

[40] L'espressione è di C. Gallini (Gallini 1971: 12). L'intuizione di Gallini è stata profetica: è del tutto evidente come oggi, in numerosi casi, "heritage and tradition are used […] for achieving econimic goals" (Istenič 2012: 84). Simili considerazioni relative alla patrimonializzazione in Francia si ritrovano in un

relle") alle attività di ristorazione presenti *in loco* alla vendita di materiali da parte dell'Associazione, etc. In breve, la festa castelnovese non sfugge alla tendenza globale attraverso cui quello delle tipicità, delle tradizioni e delle autenticità si è trasformato, nell'arco di pochi anni, da un ambito di interessi di natura principalmente comunitaria o scientifica a un ambito di interessi di natura economica (e politica, come vedremo), cioè un vero e proprio *mercato* (culturale), con i suoi *beni* (culturali), i suoi *patrimoni* e *capitali* (culturali) e con le sue proprie regole e modalità di produzione, circolazione e consumo.

Maschera dell'uomo-cervo in cartone plastificato. Gadget promozionale prodotto su commissione dell'Associazione Culturale "Il Cervo".

recente articolo di L. S. Fournier, in cui l'autore ricorda come "ten years ago [2002-2003], I had tried to suggest in my PhD dissertation that festivals were becoming a new valuable resource in local development" e che gli agenti sociali avevano di fatto trasformato le feste locali "into valuable economic features" (Fournier 2012: 194 e 195).

3. Dal rito allo spettacolo

I fenomeni e i processi socio-culturali ricordati e commentati nei primi due paragrafi di questo capitolo sanciscono la definitiva perdita della dimensione spontanea del rito, che pure dové essere presente in modo residuo o in qualche altra misura, al tempo del primo recupero, cioè agli inizi degli anni '80, visto che il recupero stesso della mascherata fu un fenomeno relativamente spontaneo. Tra gli effetti di queste trasformazioni, va menzionata la definitiva secolarizzazione del rito – con alcune eccezioni, che però verranno problematizzate nel paragrafo 2 del capitolo XIII – e quella che si può definire la sua "spettacolarizzazione". In diverse, precedenti porzioni di questa ricerca si è parlato di questo aspetto, tipicamente post-moderno proprio come la patrimonializzazione, la quale le è correlata e interdipendente.

In effetti, la spettacolarizzazione, proprio come la costruzione del patrimonio culturale, può esser considerata una causa/conseguenza dei processi di istituzionalizzazione delle pratiche sociali dette tradizionali. Le finalità, i significati, le pratiche e l'universo simbolico del rito dell'uomo-cervo nel contesto di Castelnuovo ancora pre-moderno furono del tutto diversi dai recenti correspettivi che sono l'oggetto d'indagine di questa parte della ricerca. Soprattutto, furono del tutto diversi da quelli di uno "spettacolo" o di un "bene culturale". E però, come ha scritto Jean Cuisenier, "se si trattano le opere, le tecniche e gli usi come 'beni culturali' che bisogna conservare e valorizzare, si modificano in profondità le loro finalità di origine e, con queste, il senso di cui i loro produttori e i loro praticanti li investono"[41]. Non solo: può cambiare, o meglio esser diversamente percepita – emicamente ed eticamente – anche la stessa natura delle opere, delle tecniche e degli usi: è stato infatti dimostrato come proprio in relazione a pratiche rituali, le dinamiche patrimonialistiche possano determinare "le passage définitif du rite au spectacle"[42].

[41] Cuisenier 1999: 139.

[42] Bortolotto 2011b: 30. Bortolotto si riferisce al caso studiato nell'articolo di Laurent Sébastien Fournier "La Tarasque métamorphosée" (Fournier

Castelnuovo al Volturno
Pro-Loco Rocchetta al Volturno
"Il Cervo"
Rappresentazione Carnevalesca 1992
Personaggi e Interpreti

I° Cervo
II° Cervo
Martino
L'oste
Lo Stagnino
Il Fabbro
I Pastori
Il Cacciatore
Le Massaie
Le cuoche
Il Bambino
Zampognari
Scenografie
Operatori Tecnici
Collaboratori
Costumi
Truccatrice
Regia Mauro Gioielli

Castelnuovo, 01 marzo 1992

Locandina dell'edizione 1992 de «Il Cervo», la pantomina carnevalesca di Castelnuovo al Volturno.

Pagina con riproduzione della locandina del carnevale castelnovese 1992 e relativa didascalia (in Utriculus*, n. 5, 1993, p. 34). La locandina e il suo contenuto sono modellati sul tipo delle locandine teatrali. L'uso di termini come "interpreti", "regia", "scenografie" e altri mutuati dal linguaggio spettacolare, così come il termine "rappresentazione" per designare il tipo di evento – termine negli ultimi anni definitivamente sostituito con "rito" – denotano la volontà di mettere in evidenza gli aspetti di messa in scena più che quelli spontanei della pantomima recuperata. Sono inoltre presenti molte maschere di figuranti del tutto inventate e mai citate nelle fonti, che in seguito sono scomparse dalla sceneggiatura. I nomi dei partecipanti sono stati volutamente offuscati, a eccezione di quello di M. Gioielli, che già abbiamo incontrato nei capitoli VI e VII.*

Non soltanto, dunque, le mutate condizioni sociali materiali e immateriali rendono obsoleto il vecchio rito castelnovese: per diventare una "ressource identitaire, économique ou touristique"[43] esso, almeno in certi casi, deve anche diventare spettacolo. I due processi sembrano, almeno nel caso di Castelnuovo, indirettamente proporzionali: quanto più diminuisce la proprietà rituale tanto più aumenta quella spettacolare (al riguardo scrive V. Valeri: "è chiara la perdita di forza della ritualità tutte le volte che il rito si trasforma in qualcosa di assimilabile alla scena, diventando forma teatrale, produzione artistica che si lascia afferrare da ben altri codici di comunicazione"[44]).

In questo quadro si iscrive un altro meccanismo simbolico e funzionale apparentemente paradossale: quanto più la pantomima è spettacolarizzata e perde dunque la sua caratterizzazione propriamente rituale, tanto più aumenta la sua percezione e definizione emica di evento rituale. Vedremo però in seguito quali sono le ragioni e le conseguenze di questo meccanismo.

Affinché questi processi siano possibili, è però necessaria una condizione ancora più basilare e a cui si è già accennato: una minore – o del tutto perduta – "spontaneità" dell'evento. E in effetti il processo di spettacolarizzazione, ancora in embrione durante gli anni del recupero vero e proprio, diverrà del tutto patente e operativo a partire dagli anni della istituzionalizzazione e poi, soprattutto, a partire dalle prime modifiche sostanziali alla pantomima, cioè a partire dagli anni '90[45].

2011). Le parole di Bortolotto fanno da lontanissima eco a quelle, pionieristiche, di C. Gallini, che già nel 1971 parlava di "turisticizzazione del dato folklorico" (Gallini 1971: 14).

[43] Bortolotto 2011b: 30.

[44] Valeri 1981: 243.

[45] Sia chiaro che queste dinamiche sono tanto inconsce (o volutamente obliterate) da risultare, per certi aspetti, del tutto paradossali: mai come oggi i Castelnovesi hanno difeso la natura del tutto "rituale" e "autentica" del loro carnevale. Questi aspetti "paradossali" sono di portata rilevante e verranno indagati in un paragrafo a parte (il secondo del capitolo XIII), in cui se ne presenteranno anche alcuni curiosi esiti etnografici.

Come per gli altri fenomeni che permettono di pensare la festa di Castelnuovo a partire dagli anni '90 come una vera e propria "istituzione culturale" – o come una "tradizione" istituzionalizzata – vanno considerati un certo numero di fattori che costituiscono insieme cause ed effetti determinanti la trasformazione del rito in spettacolo: a) la perdita definitiva della funzione sociale "forte" del rito; b) una sempre maggiore divisione tra lo spazio e il ruolo del "pubblico" e quello degli attanti, cioè una passivizzazione degli "spettatori", che in passato non erano mai stati del tutto tali, ma piuttosto partecipanti secondari al rito; c) una sempre maggiore mediatizzazione dell'evento tramite canali di diffusione/comunicazione ormai del tutto massificati (giornali, televisione e il più recente internet); d) lo sviluppo di attività prima del tutto assenti e slegate dalla pantomima, e ora gravitanti attorno a essa; e) la mercificazione di alcuni elementi della stessa[46].

[46] I processi qui riassunti concorrono a delineare un modello trasformativo bipartito (del tipo "dal rito allo spettacolo") che si presta parzialmente a essere comparato a quello che distingue tra fenomeni "liminali" ("liminal") e fenomeni "liminoidi" ("liminoid"), sviluppato da V. Turner in una serie di saggi poi pubblicati nel libro *From Ritual to Theatre* (Turner 1982). Da un lato la pantomima rituale castelnovese corrisponderebbe abbastanza esattamente a ciò che Turner intende per fenomeni liminali, cioè riti dalla funzione "forte", collettivi, tipici di società "tribali", come lui le definisce, dove le caratteristiche socio-economiche sono ancora del tutto preindustriali e i fenomeni rituali sono strettamente determinati da fattori tradizionali come quelli religiosi e stagionali; dall'altro lato, ne consegue, la pantomima spettacolare moderna potrebbe esser concepita come una manifestazione di natura liminoide. I fenomeni liminoidi sono per Turner comparabili formalmente e strutturalmente a quelli rituali liminali, ma il regime di significati e funzioni che li sottende sarebbe alquanto difforme e in massima parte determinato da fattori socio-economici tipici delle società industriali avanzate, con forti elementi legati agli immaginari di massa e/o alle forme di contaminazione con estetiche artistiche e individuali, come quelle del teatro. Spesso, essi sarebbero messi in atto per ragioni di critica sociale o addirittura a scopi rivoluzionari, in ciò quindi differenziandosi massimamente dai fenomeni liminali, in larga parte conservativi e dagli effetti sostanzialmente omeostatici. Per alcuni aspetti, il carnevale castelnovese contemporaneo è solo parzialmente considerabile come liminoide;

Tutti questi fattori sono evidenti e ben radicati nella realtà del carnevale odierno. A esempio, i preparativi per la festa coinvolgono quasi tutto il paese e attivamente tutti i membri dell'Associazione. Con gli anni 2000, inoltre, il livello tecnico è stato raffinato; il 2011 è stato, a detta di molti, l'anno in cui lo sforzo organizzativo è stato maggiore, e in effetti lo scrivente, in quei giorni presente ed etnograficamente vigile, non ricorda un comparabile dispiego di mezzi per la messa in scena della pantomima: dozzine di tecnici impegnati, mobilitazione generale per accogliere i visitatori nel paese, costruzione di un ampio tendone messo a disposizione dal PNALM. Potrei citare anche la vendita o la distribuzione di gadget promozionali, la massiccia presenza di giornalisti, telecamere e turisti, ma anche di bancarelle o di altre attività di compra-vendita più o meno ufficiali e più o meno lecite[47].

Alcuni dei fattori prima ricordati, tra l'altro, hanno prodotto dei risultati decisamente curiosi e del tutto connessi al fenomeno della spettacolarizzazione: il carnevale di Castelnuovo accoglie da diversi anni altre maschere zoomorfe italiane, che intraprendono le loro performances all'interno della piazza nel primo pomeriggio, poco prima della pantomima. Nel 2011, a esempio, ospiti dell'Associazione "Il Cervo" e partecipi della festa castelnovese

per altri non lo è per nulla. Indagare approfonditamente le ragioni di questa divergenza non ci farebbe però progredire in una migliore conoscenza del caso castelnovese (semmai in una migliore conoscenza della teoresi di V. Turner).

[47] Sulla mediatizzazione della tradizione come ulteriore fattore spettacolarizzante e mercificante, L. Bindi ha recentemente proposto delle osservazioni pertinenti anche per il nostro caso: "in un contesto come quello delle società postindustriali in cui il successo e il valore di un bene o significato dipende in larga parte dal valore aggiunto della suo maggiore o minore visibilità mediatica, la presenza o assenza di cineoperatori professionisti di televisioni nazionali e internazionali, di documentaristi e di curiosi 'armati' di ogni genere di mezzo di riproduzione audiovisivo provoca una 'sovraesposizione' del cerimoniale che ha per conseguenza una accentuazione dei suoi aspetti maggiormente spettacolari, la lenta decadenza dei suoi aspetti più mistici o riposti, la rinegoziazione costante tra località e sovralocalità" (Bindi 2009: 71).

sono stati i "Mamutzones" di Samugheo (OR). Come se ciò non bastasse, è la stessa mascherata dell'uomo-cervo a esser diventata, da pochi anni, uno spettacolo itinerante: senza troppo badare alla componente calendariale "tradizionale", per la quale la pantomima di Castelnuovo aveva luogo solo una volta all'anno, cioè durante l'ultima domenica di carnevale, oggi "Gl' Cierv" è spesso e volentieri ospite di altre associazioni, altri paesi, altri carnevali. Per citare alcuni tra i più significativi episodi, nel 2010 un congruo numero di soci dell'Associazione, insieme ai principali interpreti della mascherata, si sono recati in Sardegna e in Abruzzo. Nell'*estate* del 2011 nei limitrofi paesi di Villa Scontrone (AQ), Fornelli e Cerasuolo (IS). Nel 2012, l'uomo-cervo è stato ospite d'onore in un carnevale lucano; allo stesso tempo, però, a causa di una nevicata eccezionale, per la prima volta in molti anni (forse proprio dai tempi del "recupero" negli anni '80) esso non ha avuto luogo a Castelnuovo, nonostante la campagna pubblicitaria per lo stesso fosse già al suo culmine[48].

Nonostante l'evidente originalità e novità in rapporto alle pratiche del passato, non ho rilevato nessun conflitto ideologico nella percezione e considerazione della evidente "non-tradizionalità" del non fare il carnevale al momento e al posto tradizionali (cioè a Castelnuovo l'ultima domenica di carnevale), o del farlo addirittura in un'altra regione, magari d'estate, oppure del non farlo affatto. Al contrario, apertamente interpellati sulla natura per così dire sperimentale della pantomima itinerante, e del tutto recente, la maggior parte dei Castelnovesi ha dato prova della più sorprendente flessibilità intellettuale, limitandosi

[48] Così un utente di Facebook commentava la notizia sulla pagina del programma dedicata a "Gl' Cierv" (cito il testo tal quale senza emendazioni): "è una cosa che proprio non capisco...ho avuto la fortuna ed il privilegio di assistere alla manifestazione nel 2006 e mi sono spesso chiesta perché non aggiungere una data più fruibile, dico aggiungere perché capisco la tradizione, ma, come per la 'ndocciata [un'altra tradizione molisana oggetto di patrimonializzazione e spettacolarizzazione],certe date sono spesso annullate a causa della neve e del mal tempo, creando un grosso danno ad una realtà meravigliosa che merita attenzione!".

a osservare la recente istituzione di queste nuove usanze ma considerando l'intera faccenda come alquanto normale, dopo tutto. Sembra che, pur di ottenere una quanto maggiore visibilità delle proprie peculiarità e tipicità, si sia disposti a sospendere il giudizio e l'atto prescrittivo, per quanto rilevante o di lunga data la componente obliterata sia (la componente calendariale, mettiamo, certamente la più disattesa dai recenti esperimenti itineranti). Oppure, in un'altra prospettiva, si potrebbe evocare una indisponibilità dell'"habitus", cioè la dimensione incorporata strutturante i pensieri e le azioni "tradizionali", a determinare un conflitto basato su queste apparenti contraddizioni, piuttosto che una consapevole sospensione del giudizio[49]. È certo però che per molti aspetti la tradizione è ai nostri tempi un oggetto malleabile e docile, disponibile alle trasformazioni le più disparate che le contingenze possano determinare[50].

[49] L'habitus è "una struttura mentale che, essendo stata inculcata in tutti i cervelli socializzati, è individuale e collettiva allo stesso tempo" (Bourdieu 2009: 124). Così M. Santoro ha riassunto la concezione di "habitus" nel pensiero di P. Bourdieu: "con *habitus* Bourdieu intende un sistema di *disposizioni* acquisite dall'attore nel corso del tempo […] come effetto della sua esposizione esistenziale a un determinato insieme (o a una determinata classe) di condizioni e condizionamenti sociali. Le strutture del mondo sociale vengono così introiettate come strutture mentali, principi di visione e di divisione, cioè di classificazione del mondo medesimo. L'habitus […] è ciò che induce, che dispone gli agenti sociali a percepire, giudicare e trattare il mondo nel modo in cui lo fanno" (Santoro 2009: XI; per la nozione in P. Bourdieu, cfr. Bourdieu 1990 e 2009).

[50] Precoci osservazioni sul processo di spettacolarizzazione della pantomima dell'uomo-cervo si trovano in Gioielli 1997. La problematica è stata poi ripresa in Donnini 2008, Spera 2010, De Simoni 2009. Osservazioni sul medesimo fenomeno nei carnevali siculi e sardi in Buttitta 2010: 240 e *passim* e Frank 2008: 48.

L'uomo-cervo castelnovese circola tra le maschere di Tricarico (MT), 2012.

"Gl' Ciervˮ a Samugheo (OR), nel 2010 (foto di A. Tartaglione).

In conclusione, mi sembra importante rimarcare come tutti gli aspetti messi in evidenza e commentati in questo capitolo contribuiscano a disegnare un quadro di grandi trasformazioni e cambiamenti radicali nei modi di pensare, fruire, esporre il carnevale di Castelnuovo al Volturno, il quale ormai non è più, emicamente, solo festa, o rito, ma anche patrimonio, tipicità, tradizione. Queste trasformazioni e questi cambiamenti, oltre a essere molto significativi in termini generalmente antropologici – o comunque analitici – poiché correlati a più ampie dinamiche storiche e sociali che hanno caratterizzato la realtà del borgo negli ultimi decenni, permettono di sostenere l'idea di una vera e propria soluzione di continuità culturale per l'appunto inscritta nella micro-storia castelnovese ma anche nel macro-livello italiano ed europeo (se non già del tutto globale), una rottura osservabile e concettualizzabile *grazie* alla festa, ma la cui portata ne trascende i confini, rivolgendosi a più ampi orizzonti di rappresentatività.

In questo passaggio, la festa di Castelnuovo e la pantomima zoomorfa, che ne rappresenta da decenni il punto più drammaticamente vissuto e pregno di elementi socialmente significativi, conservano la propria centralità nella vita dei Castelnovesi e, in parte, anche gli aspetti formali che le caratterizzano – in questo genere di fenomeni le forme, abbiamo visto, costituiscono la proprietà solitamente più "viscosa" e restia al cambiamento –, una centralità stabile nonostante il mutare di condizioni e aspetti socio-economici anche profondi, strutturali persino. Mutano radicalmente, invece, le poetiche e gli statuti – ormai anche istituzionali – della festa, le sue funzioni e i suoi significati, e le azioni e rappresentazioni che essa genera o corrobora.

I materiali etnografici concernenti Castelnuovo così come la comparazione con casi simili studiati dalla letteratura scientifica confortano il metodo e le conclusioni di un'analisi che, in queste pagine, ha avuto come punto di riferimento precipuo il processo di istituzionalizzazione della festa, e i processi secondari e interdipendenti che ne costituiscono il corollario, cioè la burocratizzazione, la spettacolarizzazione e la patrimonializzazione, fattori in parte esito della teorizzazione dei fatti sociali dell'etnografo e

in parte consapevolmente e volontariamente messi in atto dagli agenti sociali o dalle istituzioni. A dispetto dello statuto "tradizionale" e "rituale" (quindi, presumibilmente, stabile e conservativo) del carnevale castelnovese e della uniformità dello stesso che risulta dalle fonti, la malleabilità, l'adattabilità e disponibilità al cambiamento e alla riconversione funzionale di cui esso ha dato prova negli ultimi decenni si è rivelata sorprendente. In questa misura, la recente conclusione di I. Buttita, per cui il carnevale "tradizionale" recuperato e rivisitato sarebbe "un autentico simbolo della post-modernità"[51] è pienamente sottoscrivibile e del tutto confortata dagli esiti dell'indagine sul caso castelnovese.

[51] Buttitta 2010: 248. Sulle ragioni di questa disponibilità alla rifunzionalizzazione e al rinnovamento l'autore afferma che "la ragione prima che ha sostanzialmente consentito alle pratiche carnascialesche di rinnovarsi spesso radicalmente adeguandosi ai gusti mediatici e di mercato va dunque ricercata in primo luogo nella loro progressiva desacralizzazione, nel loro sostanziale scollamento dal sistema di scadenze calendariali connesso con le attività produttive tradizionali e dal venir meno del rigido sistema sociale ad esse soggiacente" (ivi: 242); considerazioni simili in Cappelletto 1995: 28. Per L. Mazzacane, ideatore di un articolato modello differenziale di festa "popolare", "il consolidarsi di una 'festa' in vero e proprio istituto sociale è da collegarsi al significato più ampio che essa ha assunto entro specifici contesti storico-culturali. Anche qui motivazioni, significati simbolici e funzioni sociali possono ovviamente differire notevolmente da un'epoca all'altra […]. È nota la grande diversità di modalità assunte nei vari contesti storici da istituti festivi come ad esempio il Carnevale […]." (Mazzacane 1985: 10).

XI

IMMAGINARI GLOBALI, SENTIMENTI LOCALI

"Ce qui a été patrimonialisé, c'est le dragon imaginé […] plutôt que celui dont les rites sérieux du passé se servaient et qui contribuaient à expliquer l'ordre des choses. C'est donc plus en raison de sa force d'évocation dans l'imaginaire global contemporain que pour ses qualités culturelles ou pour son rôle social et historique local que la Tarasque a été distinguée par l'Unesco"[1].

"Il discorso sulle origini 'antiche' immancabilmente accompagna la promozione del proprio Carnevale […]. Ogni Carnevale diviene così antico, unico, originale"[2].

"La 'globalizzazione' fa sì che le società e le culture non siano più, per quanto riguarda la loro vita presente, analizzabili a prescindere da un contesto più ampio – a volte addirittura planetario – che le connette con le altre culture"[3].

[1] Fournier 2011: 152.
[2] Buttitta 2010: 240.
[3] Fabietti 2001: 240.

1. Sentimenti locali

«Prima di Pierluigi Giorgio il cervo era più misero», afferma Pietro, che continua: «lui e altri studiosi hanno reso la manifestazione più bella e l'hanno anche fatta capire meglio a noi del paese. E poi ci hanno aiutato a farla conoscere e apprezzare fuori dal Molise». Comprensione e miglioramento, ma anche visibilità e apprezzamento: le interpolazioni che trasformano la pantomima negli anni '90 intercettano diversi immaginari e rappresentazioni dell'antichità, dell'arcaicità, del mistero che già all'epoca andavano sviluppandosi e massificandosi da diversi anni. Per questo, la pantomima e l'intera festa di Castelnuovo risultano a partire da allora più "belle", avvincenti e suggestive, cioè meglio disposte al gusto estetico e alla sensibilità storica (o meglio pseudo-storica) dei consumatori delle stesse. In questo capitolo vedremo come immaginari e rappresentazioni sono state incorporate e agite dagli agenti sociali sotto forma di "sentimenti". Vedremo inoltre come i gusti, le sensibilità, le attitudini sociali legate a questi sentimenti e a queste rappresentazioni siano parte di più ampi immaginari globali, e come questi aspetti siano desumibili e discutibili a partire dai dati etnografici.

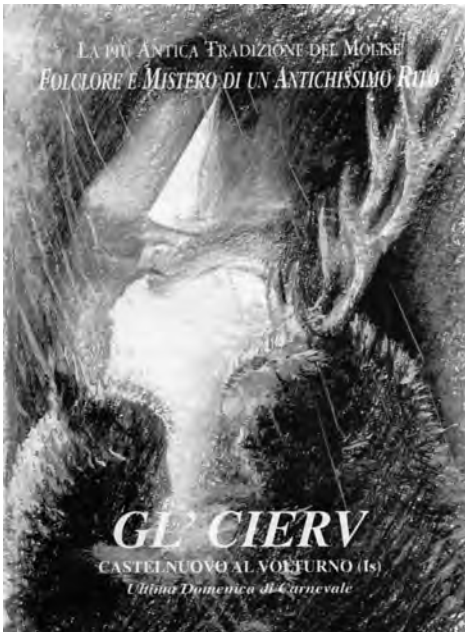
Nel capitolo precedente abbiamo appurato che la credenza sociale in un nucleo originale, incorruttibile, "tradizionale" della pantomima è rimasta ben salda, nonostante le trasformazioni anche radicali cui il carnevale va incontro negli ultimi tre decenni e nonostante le iniziative sempre più innovative e sperimentali dell'Associazione Culturale "Il Cervo" per promuoverlo e migliorarne la visibilità. Allo stesso modo, a partire dagli anni '90 e principalmente attraverso forme di circolazione di saperi e credenze tra locali e studiosi o sedicenti tali, si è andata sviluppando e radicando l'idea che la pantomima rappresenti un "rito propiziatorio" oppure "di fertilità"; ancora, un "rituale" "magico" e "antichissimo", se non "preistorico". Oltre che derivate da ben precise e pure documentabili fonti (mi riferisco, in particolare, alle pubblicazioni divulgative e pubblicitarie dell'Associa-

zione), queste credenze, più che idee, sono oggi parte integrante di una ben definita poetica della storia e del passato, poetica costruita sulla base di immaginari magmatici e "fluidi", plasmati e veicolati principalmente dai media e delle produzioni culturali di massa, oltreché dal lavorío dell'immaginazione globale post-moderna[4].

Prodotti e produttori di questi immaginari radicati nella dimensione locale ma, come vedremo, dipendenti da contesti rappresentazionali ben più ampi, sono gli opuscoli e i volantini promozionali emanati dall'Associazione "Il Cervo" e che negli ultimi vent'anni hanno circolato costantemente in paese e nell'intera vallata. Questi materiali etnografici sono estremamente significativi.

Un opuscolo anonimo e non datato edito dall'Associazione negli anni '90 è forse uno dei primi e più importanti esempi di quest'opera di costruzione di un comune immaginario della pantomima: si tratta di un prodotto concepito per rispondere ad alcune domande basilari di un ideale visitatore o fruitore del carnevale castelnovese: quando e dove si svolge? e soprattutto, cos'è questa pantomima?

[4] Con l'espressione un po' barocca "immaginazione globale post-moderna" mi riferisco a quella dimensione per l'appunto immaginativa, creativa e sincretistica che costituisce l'oggetto di diversi, importanti saggi raccolti nel libro *Modernity at large* di A. Appadurai (Appadurai 2001a).



Copertina di un opuscolo edito dall'Associazione "Il Cervo" negli anni '90.

La copertina ritrae un disegno, opera di un artista locale, raffigurante il cervo, la cerva e Martino. Il titolo è molto indicativo: "La più Antica Tradizione del Molise. Folclore e Mistero di un Antichissimo Rito". Il titolo e l'immagine inspirano un'atmosfera romantica, misteriosa e ancestrale, atmosfera che caratterizzerebbe questa manifestazione della tradizione popolare, che è creduta provenire da un passato remoto, e per questo più rappresentativa sul piano identitario (secondo un'equazione tra antichità e autenticità di cui si discuterà in dettaglio tra qualche pagina)[5]. In un modo che forse sarà parso opinabile agli abitanti di altri borghi molisani, la pantomima è dichiarata essere nientemeno che la più antica tradizione regionale, nonché un rito "antichissimo"[6].

[5] Si noti l'uso del termine "folclore" in modo attributivo, uso lessicalmente ambiguo se non scorretto ma negli intenti chiarissimo e molto significativo.

[6] Anche in questo caso, l'uso del superlativo è motivato da ragioni pretta-

All'interno dell'opuscolo, il testo si rivolge a un ideale "turista frettoloso" (cito dal testo), al quale in poche righe viene esposta la rilevanza e l'unicità del carnevale castelnovese:

> "Il rito del Cervo (GL' CIERV) è una complessa e affascinante rappresentazione che coinvolge emotivamente l'intera comunità […]. Per la sua antichissima origine, i suoi profondi significati e per l'assoluta pecularietà [sic] il rito del nostro carnevale ha bisogno di essere, pur succintamente, illustrato nel suo svolgimento generale, per potere essere apprezzato anche dal turista frettoloso […]".

Segue una veloce descrizione dell'evento, che termina con una significativa glossa alla conclusione della pantomima e alla resurrezione dell'uomo-animale: "il mito non può morire" (tra virgolette anche nel testo per rimarcarne la significatività). L'autore sceglie nuovamente una nozione "tecnica", quella di "mito" – proprio come nel titolo aveva usato "folclore" e "rito" – per nobilitare e far risaltare i significati a suo avviso inscritti nella pantomima, sebbene nessun mito o leggenda che siano propriamente tali siano a essa collegati.

Un pieghevole del '94 o '95, anonimo, è di nuovo molto rappresentativo: in copertina vi compare uno zampognaro, elemento di grande identità tanto a Castenuovo che in buona parte dell'Alta Valle del Volturno e in special modo a Scapoli. L'opuscolo s'intitola "Magia di Zampognari". Ne riporto il testo: "fin dai tempi remoti da Castelnuovo al Volturno, nel mese di dicembre, partono per ogni parte d'Italia e d'Europa gli zampognari […]". Più in basso: "a Castelnuovo al Volturno, sulle montagne molisane, gli zampognari sono più che una tradizione: sono anche memoria e storia di una comunità". Sull'altra facciata si legge:

> "A Castelnuovo al Volturno, paese immerso in una delle zone più incontaminate del Parco Nazionale d'Abruzzo, l'ultima do-

mente rappresentazionali: in realtà, come sappiamo, la prima fonte scritta sulla pantomima non è precedente agli anni '60 del secolo scorso.

> menica di carnevale si rinnova la rappresentazione drammatica dell'Uomo Cervo, incentrata sulla lotta, la cattura, uccisione e resurrezione di questo animale che riassume in sé elementi mitici e simbolici di grande spessore. Unica nel suo genere la rappresentazione è considerata l'estrema reliquia di un rituale arcaico che ogni volta stupisce e affascina".

In questo caso, diverse altre importanti nozioni sono mobilitate: quella di unicità, di arcaicità e di "reliquia", che rimanda a qualcosa di antico e in parte disusato ma attorno a cui ancora si amalgamano senso e pratica sociali.

Un altro opuscolo pieghevole, questa volta opera di F. Milani ed edito nel 2007, non si discosta dal precedente né da un punto di vista terminologico né per il tenore del testo esplicativo. Anche in questo testo si segnala la presenza della frase "ma il mito non può morire", e vi è inoltre presentata una interpretazione che merita di esser riportata:

> "Essa [la rappresentazione] è la parafrasi del significato primordiale del Carnevale, l'antichissimo mito dionisiaco nel quale il passaggio delle stagioni è simboleggiato in maniera cruenta ed in cui, per la rinascita della natura, è indispensabile una morte sacrificale. Al tempo stesso simboleggia la figurazione di ciò che da sempre sconvolge l'animo umano: le radicate paure per l'irragionevole, l'incomprensibile, la violenza selvaggia della natura che sovrasta e, a volte, travolge. Una paura, ieri come oggi, da esorcizzare e dominare, affinché la vita cammini lungo la sicura strada della normalità".

Pieghevole edito dall'Associazione "Il Cervo" nel 2007.

È importante ribadire come le idee espresse nello stralcio appena citato non costituiscano soltanto delle curiose e personali riflessioni, ma si siano negli anni radicate profondamente nei Castelnovesi e specie nei membri dell'Associazione, tanto da costituire, insieme a consimili altre, una vera e propria *vulgata* interpretativa sull'attuale "rito". In uno dei prossimi capitoli vedremo quanto questo radicamento abbia talvolta prodotto effetti molto significativi, sebbene paradossali. A ogni modo, per tornare al nostro testo, va rimarcato il ricorso a una categoria pseudo-antropologica di sicuro effetto sensazionalistico: "l'antichissimo mito dionisiaco". Ancora, l'elemento di vertiginosa e ancestrale profondità storica è assicurato non soltanto dall'ormai abusato "antichissimo", ma anche da un nuovo, iperbolico attributo: "primordiale".

In breve, i volantini e gli opuscoli editi e distribuiti in gran quantità dall'Associazione dalla sua nascita a oggi costituiscono un mezzo di trasmissione di informazioni ancora più capillare, diffuso e rilevante dei numeri del periodico *Il Richiamo*, di cui si è già parlato. Gli esiti di questa divulgazione sono facilmente appurabili: durante le mie discussioni con gli informatori castelnovesi, le nozioni di antichità, arcaicità e "misteriosità" della pantomima erano le prime a esser introdotte.

In parte, del tutto o non affatto derivato dai prodotti editoriali dell'Associazione e dalle idee e opinioni degli studiosi (di questo aspetto si parlerà più approfonditamente alla fine di questo capitolo), fatto è constatare che questo immaginario relativo alla pantomima è oggi decisamente maggioritario e incorporato dagli agenti sociali (non solo castelnovesi): alla domanda "ritieni che 'Gl' Cierv', il Carnevale di Castelnuovo, sia antico", l'84% deli interpellati tramite questionario scritto ha risposto di sì, e similmente ha risposto la quasi totalità di coloro che sono stati interrogati verbalmente.

Decostruire questi immaginari per comprenderne le origini, lo sviluppo, l'attuale rilevanza sociale e il loro ruolo nella produzione di senso significa scomporne i meccanismi rappresentazionali, le idealizzazioni, le essenzializzazioni e il regime di sentimenti vissuti e incarnati attraverso cui vengono costruiti e vissuti. Questi

sentimenti e rappresentazioni, indirizzati verso un oggetto locale, si intersecano e sono in ultima istanza interdipendenti a consimili sentimenti e rappresentazioni ormai operativi, circolanti e funzionali a livello globale, in un gioco di costante ricomposizione e bricolage simbolico che può e deve essere oggetto di indagine etnografica e di interpretazione antropologica.

Ho definito "locali" le rappresentazioni e i sentimenti – due componenti di una sola "poetica del tempo" che sussistono in uno stato di interdipendenza e complementarità – dei Castelnovesi, locali poiché relativi a – cioè funzionali a e generati da – un oggetto autoctono, per l'appunto la festa di Castelnuovo e nella fattispecie la pantomima che ne costituisce il cuore e l'elemento più rappresentativo. Antichità, autenticità e nostalgia sono i sentimenti più rilevanti nella costruzione dell'immaginario collettivo, vere e proprie componenti primarie nei meccanismi di modellamento e messa in funzione delle poetiche sociali.

In un suo recente saggio sulle "émotions patrimoniales", Nathalie Heinich ha scritto che

> "en manière patrimoniale, l'ancienneté est une valeur éminente: elle s'ajoute à la valeur d'authenticité en rallongeant le temps dans lequel s'inscrit le lien avec l'origine [vera o presunta, aggiungerei] de l'objet. […] L'émotion apparaît alors comme l'expression de ce lien quasi palpable avec de lointains ancêtres: un lien court contrastant avec un temps long, c'est là ce qui engendre cette émotion spécifiquement patrimoniale qui naît de l'authenticité amplifiée par l'ancienneté"[7].

[7] Heinich 2012: 29. Già diversi anni fa F. Faeta si domandava: "perché, nei contesti locali, si gioca pesantemente la carta dell'antichità della festa? Perché, d'altro canto, effettivamente, una festa 'antica' sembra assolvere più efficacemente il suo ruolo nella costruzione e nel mantenimento della località? Perché l'allargamento dello spessore temporale della festa significa ampliamento della sua densità e stratificazione simbolica" (Faeta 2005d: 163). La critica dell'uso sociale della categoria di tradizione sostiene questa interpretazione: "in this sense 'traditional' means not only old, but also original and authentic" (Istenič 2012: 79). Alla luce delle parole di Heinich, Istenič e Faeta si rileggano quelle di I. Buttitta citate in apertura a questo capitolo.

Quello che Heinech definisce "émotion", e che io preferisco chiamare "sentimento", è chiaramente uno dei motori che rendono operativa sul piano rappresentazionale l'ingegneria della patrimonializzazione (e qui sto dando per scontato che, sulla base di quanto discusso nel precedente capitolo, il carnevale castelnovese possa esser ritenuto un bene culturale patrimonializzato o in avanzato stato di patrimonializzazione). Così, autenticità e "senso" della storicità di un dato oggetto culturale producono una rappresentazione che si inscrive in più ampi quadri di immaginazione sociale (immaginari collettivi, poetiche sociali). Va da sé che in queste considerazioni non si sta affatto mettendo in dubbio la dimensione diacronica di taluni oggetti o fatti socioculturali (cioè la loro *reale* storicità), ma solo valutando le reazioni sociali a questa componente, e in special modo gli effetti di quella particolare poetica definita "autenticità" che, trattandosi appunto di una poetica, non è, a differenza della storicità, un dato oggettivamente appurabile o quantificabile, come in antropologia è stato notato già da tempo: "what is historical and typical is authentic, and it is assumed that authenticity is objectively ascertainable", scriveva R. Handler già quasi trent'anni fa[8].

È proprio la storicità, questa proprietà basilare di ogni oggetto ritenuto "tradizionale", a determinare un sotto-prodotto rappresentazionale, il senso di arcaicità, che è stato particolarmente visitato in chiave immaginifica nei prodotti culturali di massa nelle società occidentali tardo-industriali, come si vedrà con maggior dovizia di dettagli in seguito. Si può anzi affermare che siano proprio questi elementi correlati, antichità, arcaicità, autenticità, tradizionalità, ad aver funzionato, sinergicamente e insieme ad altre ragioni sociali, nei meccanismi di recupero e rifunzionalizzazione della pantomima, negli anni '80.

Un altro sentimento importante nella costruzione delle rappresentazioni della tradizione e quindi delle poetiche del passato, forse il

[8] Handler 1985: 200. Lucide osservazioni sulla categoria di autenticità e sulla necessità di una sua decostruzione nelle pratiche sociali (e demistificazione in quelle accademiche) in Clifford 1999b.

sentimento principale e di certo il più "nobile", poiché non solo incorporato e usato socialmente, ma anche oggetto di contemplazione estetica, è la nostalgia. In relazione al carnevale di Castelnuovo, due tipi di nostalgia sono ricavabili dalla pratica etnografica. La prima, degli anziani, è legata al ricordo della festa di un tempo e del mondo, ormai perduto, a cui essa era legata; la seconda, ben esemplificata dall'emblematica trascrizione che segue, è di natura del tutto immaginifica, cioè slegata da ricordi reali ma non per questo meno radicalmente incorporata e sentita: «il cervo è bello perché ci fa ritornare al mondo agro-pastorale dei nostri nonni, al tempo dove le cose erano più genuine, c'era ancora il mistero e si viveva a più stretto contatto con la natura» (Giovanni, nato nel 1979). Prima di cercare di capire meglio le proprietà di queste diverse nostalgie, cerchiamo di circoscrivere il terreno della discussione su un oggetto che ha suscitato interesse in branche del sapere o dell'arte anche molto diverse tra loro come la storia, l'estetica, la psicologia, la letteratura, la musica e l'iconografia, e naturalmente, come in questo caso, l'antropologia.

Le cose tradizionali sembrano essere oggetti privilegiati della nostalgia sociale – uno dei sentimenti maggiori degli agenti sociali come "soggetti della memoria", per usare un'espressione di Paul Ricœur[9]. Nelle pagine dell'Introduzione dedicate proprio a una disamina della nozione di tradizione si è visto come, oltre che a essere ovviamente determinate da trasmissione e diacronia, le cose tradizionali (e quelle patrimonializzate in particolare, aggiungerei) sono oggi oggetto di particolari forme di poeticizzazione legata a vari fattori, alcuni dei quali sono stati già trattati: memorie personali e collettive, senso della storia e dell'autenticità, immaginari del passato. E però, la nostalgia è un sentimento non necessariamente orientato verso il passato. Come ha giustamente scritto B. Palumbo sulle "cose" culturali patrimonializzate, "queste 'cose' comunque provenienti dal passato […] sono riconosciute nel presente come 'beni' identificati all'interno di una poetica dominata dal cronotipo della nostalgia [e che] devono essere

[9] Ricœur 2000.

preservati e trasmessi alle generazioni future"[10]. Questa componente temporale multidirezionale della nostalgia è stata in realtà messa in evidenza anche più di recente, e in modo più analitico, da David Berliner, che ha scritto, in relazione alla sua etnografia della patrimonializzazione in Laos, che "[nostalgia] is rooted in different notions of historiography and senses of history", ma allo stesso tempo "nostalgia reveals relationships that exist between the past, the present, and the future"[11]. In rapporto al suo caso, Berliner parla espliciatamente di "nostalgie multiple", e (almeno) duplici sono anche le nostalgie dei Castelnovesi. In effetti, se il primo tipo di nostalgia, quello degli anziani informatori, risulta relativamente poco problematico, sebbene significativo in termini etnografici, la particolare nostalgia dei più giovani castelnovesi, e che ha per oggetto il loro carnevale, può esser concettualizzata meglio grazie al ricorso ad altre nozioni, come quelle di "nostalgia del presente", "nostalgia immaginata o da tavolino", "nostalgia delle origini" o "nostalgia strutturale"[12]. M. Herzfeld, in relazione all'ultima nozione citata, ha scritto che "l'immagine statica di un passato inalterato e irrecuperabile gioca spesso un ruolo importante nei comportamenti odierni"[13]. La nostalgia strutturale è "l'evocazione, da parte dei genitori, di un tempo in cui tutto era migliore: la gente più generosa e semplice, la gentilezza era più disinteressata, le donne erano più virtuose e più consapevoli dei loro doveri familiari"[14]. Le altre nozioni rimandano piuttosto a

[10] Palumbo 2006a: 216.

[11] Berliner 2012: 282.

[12] Traggo queste nozioni da Appadurai 2001c: 48 e 2001e: 106-108, Eliade 1971, Herzfeld 2003: 135-137 e Jameson 1989 (preciso che M. Eliade utilizzò l'espressione "nostalgie des origines" in un modo e per fini interpretativi completamente diversi dai miei). Questa tematica è già presente, come giustamente segnala A. Appadurai, in Halbwachs 1996 (1950).

[13] Herzfeld 2003: 135

[14] Ivi: 137. A questa forma di nostalgia possono essere ricondotte le retoriche moraleggianti tipiche degli stati post-industriali del tipo "si stava meglio quando si stava peggio". Sul rapporto tra memoria, nostalgia e nazionalismo, cfr. Handler 1988: 17-18 e *passim*.

un più generico ma anche più diffuso tipo di nostalgia, cioè alla "nostalgia senza esperienza vissuta o memoria collettiva storica"[15], un sentimento, cioè, che produce rimpianto e tristezza per qualcosa che in realtà non si è mai perduto.

Tutti questi tipi di nostalgia sono utili a caratterizzare il sentimento di alcuni tra i giovani castelnovesi, sentimento perfettamente esemplificato delle summenzionate parole di Giovanni. Tuttavia, la nostalgia "multipla" e multidirezionale di cui parla D. Berliner mi sembra particolarmente pertinente da evocare anche nella misura in cui è evidente quanto nella rappresentazione nostalgica del carnevale di Castelnuovo sia presente anche una componente di disaffezione e insofferenza per il presente, una forma di messa in discussione romanticheggiante dello *status quo*: affermando di rimpiangere ciò che non ha mai vissuto, cioè il carnevale tradizionale e la società in cui esso era funzionale, Giovanni di fatto esprime una visione critica del mondo attuale e la vaga rappresentazione di un mondo ideale. La mia etnografia certifica quanto già mi sembrava evidente dall'esplorazione di un certo tipo di letteratura antropologica: l'uomo è prima di tutto memorie, tempo e rappresentazioni del tempo incorporate.

2. Immaginari globali

I sentimenti e le poetiche sociali (locali) sopra discussi si intersecano in più ampi regimi rappresentazionali che sono inscritti in contesti reali e virtuali oramai fluidi e globalizzati, teatro di dinamiche come l'immaginazione delle comunità, la produzione delle località, le invenzioni delle tradizioni, lo sviluppo di sensibilità estetiche, le narrazioni pseudo-storiche, le mitologie religiose. Queste dinamiche hanno quasi tutte in comune una componente che in realtà sottende anche i sentimenti esplorati nel precedente paragrafo, vale a dire una poetica della tradizione e del passato

[15] Appadurai 2001e: 107.

che, per ciò che concerne "beni culturali" o "tradizioni" come quella castelnovese, è fondata su alcuni elementi decisamente macro-culturali e di natura ormai pan-europea e probabilmente pan-occidentale, se non del tutto globale[16]. Uno di questi elementi è il romanticismo, che in riferimento a oggetti come gli usi e i costumi rurali e folklorici è stato spesso definito con altre espressioni (primitivismo, ruralismo, folklorismo, etc.).

Già molti anni fa P. Burke notava come, nell'Ottocento, "the discovery of popular culture was part of a movement of cultural primitivism in which the ancient, the distant and the popular were all equated"[17], movimento che plasmò lentamente un comune denominatore artistico-letterario, e più generalmente estetico, vale a dire "the appeal of the wild, the unclassical, […] the 'primitive'"[18]. Ciò era chiaramente legato alla riscoperta, o piuttosto all'invenzione, (delle origini) dei sentimenti nazionalistici, com'è stato ben messo in luce da studiosi come Eric Hobsbawm[19]

[16] Questa considerazione sulla scala globale di alcune problematiche oggetto di riflessione antropologica in relazione al nostro caso ci porta direttamente al problema dell'etnografia, e in più in particolare al problema della tensione che sussiste tra il piano necessariamente circoscritto e situato della sua pratica e l'altrettanto necessaria esigenza di far riferimento a contesti e livelli più ampi. Nell'antropologia delle società contemporanee occidentali e industrializzate, i riferimenti a macro-fenomeni come, mettiamo, le tendenze generali dell'economia post-capitalistica o gli immaginari globali sono necessari a comprendere, mettiamo, tanto le dinamiche patrimonialistiche delle agenzie transnazionali che le nuove sembianze e funzioni di un carnevale di montagna. La massificazione e globalizzazione dei modelli di riferimento e delle tassonomie è del resto un processo del tutto evidente e che non può che giustificare un approccio così concepito. In altre parole, "any ethnography of a cultural formation in the world system is also an ethnography of the system" (Marcus 1995: 99), affermazione che sembra far eco alle già citate parole di J. Revel: "qualsiasi storia è sempre storia universale" (Revel 2006c: 35). A. Appadurai è forse l'esempio più lampante degli ottimi risultati a cui può portare una consapevole e critica interazione analitica tra i livelli micro e macro.

[17] Burke 1978: 10.

[18] Ibid.

[19] Hobsbawm 2002a e 2002b.

e Christian Amalvi, che nel suo *Le goût du Moyen-Age*[20] offre una convincente analisi di come il "gusto per il medioevo" sia correlato ai sentimenti, alle pratiche e alla stessa storia (ufficiale) della nazione – e in Francia ciò è per ovvie ragioni ancora più vero che altrove[21]. Al di là delle ragioni politiche e identitarie, non va sottostimata però la componente generalmente immaginifica ed estetica, che è sicuramente quella che, dal romanticismo gotico al preraffaelitismo, al genere *fantasy* moderno, passando per il romanzo storico (l'*Ivanoe* di W. Scott, a esempio), le fiabe (dei fratelli Grimm, a esempio) e il cinema di ambientazione medievale, è risultata più longeva e fertile[22].

Insomma, questa sensibilità romantica si radicò tanto in quella che nel secolo decimonono andava plasmandosi come la "cultura occidentale" da sopravvivere agli stravolgimenti del secolo breve, fino a traslarsi nelle società occidentali del mondo post-capitalistico e post-industriale sotto le forme del gusto (tanto colto che popolare) per il primitivo, il bucolico, il medievaleggiante, in un dialogo e un'interazione costante con tutta una nutrita serie

[20] Amalvi 1996.

[21] Il rapporto tra visione arcaica e primordiale della cultura popolare e nazionalismo è discusso apertamente anche in Burke 1978: 11-14. Per Burke, "the discovery of popular culture was closely associated with the rise of nationalism" (ivi: 11). La questione è affrontata in quasi tutte le storie, critiche o meno, del folklore, e in altri studi: Cirese 1973, Cocchiara 1971, Clemente 2001a, Cuisenier 1999, Dietler 1994, Dundes 1994, Handler 1988, Herzfeld 1982.

[22] In questo senso, il "gusto per il medioevo", per usare nuovamente l'espressione di C. Amalvi, può e deve essere esser concepito come una declinazione moderna per quel tipo di sensibilità un tempo definita "gotica" o comunque "medievaleggiante" o "primitiveggiante", che è stata indagata sia da un punto di vista letterario che storiografico che antropologico, e di cui è oggi possibile delineare con un certo dettaglio la genealogia intellettuale (cosa che, comunque, non è tra gli scopi di questo paragrafo). Le dimensioni di questa sensibilità sono richiamate e discusse in quasi tutti i manuali di storia, storia dell'arte e letteratura, e non costituiscono pertanto un punto particolarmente problematico. Lucide considerazioni critiche su questo argomento di storia culturale si trovano in Amalvi 1996, Amselle 2010, Dietler 1994, Morgan 2002, Punter 1997.

di altre tendenze, gusti e mode culturali come l'ecologia, le sottoculture giovanili e il new-age (o diverse altre forme correlate di neo-misticismo e/o neo-paganesimo[23]). Gli immaginari romantici dell'ancestrale esoterico, del medievale numinoso e fatato e dell'arcaico misterioso sono oggi veicolati e costruiti principalmente dai prodotti culturali di massa: si pensi ai giocattoli e ai costumi di carnevale raffiguranti principesse e folletti, si pensi a generi musicali popolarissimi come il folk, il rock progressive e il metal, si pensi, soprattutto, alla letteratura e ai fumetti *fantasy* o di ambientazione medievale, per non parlare del ruolo del cinema e delle mega-produzioni dedicate al ciclo arturiano, alle fiabe (da *Biancaneve* a *Shreck*), al *Signore degli Anelli* oppure a romanzi/episodi storici di particolare successo (successo, per l'appunto, globale: si pensi, per non menzionare che tre esempi, a *Il nome della rosa*, ai film su Robin Hood e alla cinematografia sui maghi e le streghe)[24]. Si consideri, poi, la capacità di circolazione e penetrazione degli immaginari generati e veicolati da questi eterogenei prodotti culturali grazie alle onnipresenti televisioni e, soprattutto, a internet, il macro-contesto dove, oggi, essi inarrestabilmente e liberamente circolano e sono consumati.

Alla luce di quanto detto, non stupisce che queste forme di romanticismo ormai globali, vista la loro radicata presenza negli immaginari e nelle poetiche del passato (specie europeo) influiscano sulle e operino nelle località, trasformandosi in più o meno legittimi richiami alle – e in esaltazione delle – atmosfere, delle ambientazioni, dell'estetica e persino dei (presunti) valori del medioevo o di un passato essenzializzato, primigenio, contraddistin-

[23] Sugli aspetti prettamente religiosi di queste tendenze cfr. Cerri, Mapelli, Visca D. 2008, Eliade 2004 e Testa 2009a.

[24] J.R.R. Tolkien è il consapevole costruttore di un immaginario prettamente tardo-romantico e gotico, che affonda le sue radici nella mitologia e letteratura scandinave e germaniche medievali. È possibile costruire una genealogia di questo immaginario, prima personale, poi anglofono, poi del tutto globale, grazie ai saggi pubblicati da Tolkien in qualità di professore di lingua e letteratura anglosassone all'Università di Oxford (Tolkien 2004).

to da purezza culturale e carico di mistero, genuinità, sacralità, quindi di sensi culturali, sociali e religiosi più profondi e autentici di quelli generalmente "moderni". In ciò, i neo-romanticismi (i primitivismi, i folklorismi, i neo-paganismi e così via) si ricollegano direttamente alla tendenza originale, prodotto del Romanticismo storico dei secoli XVIII e XIX[25] nonché ad attuali tendenze generalmente e più o meno coscientemente anti-modernistiche.

Accertare gli influssi di questi immaginari globali sulle pratiche locali non è difficile: i tratti di numerosissime tradizioni italiane ed europee sono vivacemente, spesso inventivamente caratterizzate dalle cifre del romanticismo e della medievalità. Certo, invocare un esempio come il Palio di Siena sarebbe un'ovvietà, anche perché in quel caso la medievalità è più una componente genuinamente storica che non il prodotto di un immaginario collettivo. In effetti, gli esempi più rappresentativi sono quelli delle tradizioni rurali o dei piccoli borghi di montagna, quelle cioè che sono state maggiore oggetto di *revival*. P. Clemente, proprio in rapporto al revivalismo di alcune tradizioni e feste a partire dagli anni '80, ha scritto che il medioevo è "un'epoca di popolarità nei gusti di massa, altra ed esotica ma anche radicata in casa e casereccia"[26]. G. L. Bravo, dal canto

[25] In queste pagine ho ricollegato queste tendenze di un certo immaginario globale alla condizione storico-culturale che, a mio avviso, le determina tutte e ne costituisce la matrice, vale a dire il romanticismo. È però possibile circoscrivere ulteriormente una componente rappresentazionale delle stesse considerando il fenomeno della costruzione intellettuale (certamente basata su indubbi e reali aspetti storico-culturali) della *differenza* di un mondo contadino concepito come più genuino e pregno di valori sacrali e sensi primigeni ormai perduti. Questa poetica del tutto differenziale (a partire da una siffatta dicotomia: "noi" urbani, moderni, industrializzati, secolarizzati, alienati, ricchi e in fondo infelici / "loro" rurali, tradizionali, agro-pastorali, religiosi, sociali, poveri e in fondo felici) si situa più sul piano dello spazio/tempo che su quello del solo tempo. È quella che F. Faeta definisce la poetica del "ruralismo", fondata principalmente sulla costruzione di una "alterità contadina" (Faeta 2005b: 10) che presuppone "un certo grado di adesione teorica al modello proposto con la nozione di *orientalismo* da Edward Said [Said 1985]" (Faeta 2005d: 155).

[26] Clemente 2005: 261. Sull'ancoramento delle pratiche tradizionali a un passato idealizzato, specie se medievale, cfr. ancora Faeta 2011d: 168-169.

suo, ha osservato come molte feste evochino apertamente "un Medioevo primigenio e selvaggio, pervaso di sacralità"[27]. Il carnevale "popolare" e "tradizionale" è stato uno dei laboratori privilegiati in cui far interagire ragioni della località e immaginari della globalità a scopi identitari: "si recuperano i Carnevali che conservano ampie tracce di quegli elementi folklorici del passato, si opera una medievalizzazione del tempo […], inventando e rielaborando tratti di tante presunte storie locali su cui costruire nuovi miti di fondazione, specifiche identità […]", ha scritto P. Grimaldi[28], operazioni, queste, funzionali alle dinamiche post-moderne della costruzione delle identità, della produzione delle località, dell'immaginazione delle comunità, nella misura in cui la tradizione, sia essa inventata o di documentabile continuità, è sempre, com'è stato detto, "una strategia fondativa che legittima un atto o la sua pratica riferendolo a un passato idealizzato"[29].

La letteratura critica che ha analizzato e decostruito questi immaginari romantici o primitivistici o come altro si voglia chiamarli è ormai decisamente ricca, e si rivolge principalmente a tre problematiche: a) l'invenzione della tradizione[30]; b) l'aspetto, correlato al precedente, della essenzializzazione e "purificazione" (idealizzazione) di un certo passato, socialmente costruito, o di alcuni aspetti di esso; c) la genealogia e/o l'analisi dei miti e delle poetiche degli stessi studiosi (principalmente storici, folkloristi e antropologici) o prodotti dal travaso e dalla rielaborazione popolare delle teorie e categorie degli studiosi[31].

[27] Bravo 2005b: 23.

[28] Grimaldi 1997: 11.

[29] Ariño 1997: 15. Considerazioni molto simili in Hobsbawm 2002a.

[30] Se ne è discusso nell'Introduzione, a cui rimando per più puntuali riferimenti bibliografici.

[31] Anche di quest'ultimo aspetto si è già discusso, per la precisione nei capitoli VI e VII e se ne discuterà ancora, più approfonditamente, nel prossimo paragrafo. Nei precedenti capitoli, in particolare, è stata ricordata l'ormai ricca letteratura sulla persistente presenza di J. Frazer non solo e non tanto nel pensiero e nelle opere degli antropologi quanto piuttosto nelle interpretazioni, negli immaginari e finanche nel "gusto estetico" dei non specialisti. Abbiamo

Oltre agli studi citati nelle pagine precedenti, critiche convincenti a diverse forme di primitivismi e romanticismi, sia popolari che antropologici – che si manifestano principalmente tramite il ricorso a rappresentazioni essenzializzate ed essenzializzanti di culture e società – sono presenti in una letteratura ormai vastissima e per la maggior parte successiva alla "svolta riflessiva" degli anni '80. Non posso non citare quelli che considero gli studi più significativi, al riguardo: quelli di R. Rosaldo[32], J. Clifford[33], A. Gupta e J. Ferguson[34], J.-L. Amselle 2010[35]. Sul piano storico o

già visto in dettaglio quanto stretto sia il legame tra Frazer e le interpretazioni della pantomima castelnovese da parte di studiosi amatoriali. Ancora, a voler trascendere il micro-livello del nostro caso e a voler menzionare un esempio paradigmatico, lampante è pure il legame tra l'opera di Frazer e il film *Excalibur* di J. Boorman (1981), opera di successo mondiale e prodotto esemplare della temperie romantico-medievaleggiante analizzata finora. Questo film rappresenta a mio avviso un caso paradigmatico poiché vi sono mescolati, in una sapiente e suggestiva alchimia, ingredienti frazeriani, romantici e religiosi: la forza e l'invecchiamento del re e la fertilità della terra, la magia, la cavalleria, creature fatate e draghi, il paganesimo nordico sconfitto dalla religione dell'unico Dio (ma comunque persistente e serpeggiante), il tema tutto romantico "amore e morte", le musiche di C. Orff e di R. Wagner.

[32] Rosaldo 1997.

[33] Clifford 1997b.

[34] Gupta, Ferguson 1992.

[35] Amselle 2010. Non è questa la sede per discutere in dettaglio l'impostazione, il metodo e le conclusioni di questo libro, o meglio dei saggi che lo compongono. Quella di Amselle è sicuramente una delle critiche più aggiornate, severe e impietose nei confronti di diversi tipi di identitarismi, primitivismi e culturalismi principalmente rivolti verso una essenzializzazione o idealizzazione del passato, o meglio di una certa idea di un certo passato funzionale a ragioni che l'autore collega a radicate tendenze "orientalistiche" post-coloniali. In particolare, nella parte del volume dedicata a una de-essenzializzazione antropologica di rappresentazioni antropologiche (le altre due parti sono dedicate rispettivamente ai primitivismi in politica e nell'arte), egli si situa decisamente nella linea di pensiero sviluppata primariamente da J. Fabian (Fabian 1983), ma sottostima, a mio avviso, la realtà delle differenze culturali e sociali osservabili in società non occidentali (o all'interno dello stesso "Occidente", qualsiasi cosa questa espressioni significhi), riducendole, come del resto tendono a fare studiosi di altrettanto chiara impostazione post-moderna, a prodotto

storico-antropologico, numerose sono ancora le storiografie critiche sulle invenzioni di tradizioni e immaginari del passato tanto a scopi identitari e nazionalistici che estetici: qui basterà citare l'eccellente studio sulla lenta e stratificata costruzione e reificazione del passato gallese di Prys Morgan[36]. Esemplare e alquanto simile, per metodo, conclusioni e persino oggetto di studio, è il saggio di Michael Dietler[37], che però è orientato meno da preoccupazioni storico-antropologiche che prettamente antropologiche. Eccellente è pure lo studio di Ronald Hutton sulla costruzione del calendario festivo e rituale dei Neopagani britannici sulla base delle più disparate fonti (sia colte che "popolari") e dei più diversi materiali storici, archeologici e folklorici[38].

di retoriche e poetiche antropologiche, più che di concrete realtà ambientali storiche e culturali (e ciò stupisce non poco, se si considera che l'intero libro può esser letto come un tentativo di storicizzazione e di sottrazione di porzioni di discorsi antropologici all'uso di retoriche politicamente o identitariamente orientate). Al di là di queste e altre critiche metodologiche che si potrebbero portare, tuttavia, il libro è sicuramente utile a comprendere gli elementi costituenti e gli effetti "retrovolutivi", come Amselle dice, dei primitivismi contemporanei, specie di quelli relativi a contesti non-occidentali, piuttosto che europei o comunque di matrice romantica.

[36] Morgan 2002. Quello di Morgan si configura come un saggio di archeologia delle idee (apparve infatti nel celebre *The Invention of Tradition*), in cui l'autore, attraverso un'esegesi eccellente delle fonti, ricostruisce con dovizia di dettagli il quadro dello sviluppo dell'immaginario gallo-celtico romantico, che l'abilità dello studioso ci permette di comprendere nel suo lento farsi storico. L'arco di riferimento della variegata documentazione è impressionante (dal XVI al XIX secolo), così come la capacità di sintesi di Morgan. Particolarmente avvincente e prova di una sensibilità storico-antropologica davvero encomiabile, è il costante dialogo che l'autore intavola tra le dinamiche di costruzione di un immaginario idealizzato, reinterpretato, spesso del tutto inventato, e gli elementi di continuità e discontinuità "reali", cioè storici (poiché certificabili grazie alla storiografia) e di natura non rappresentazionale. Anche in questo testo sono presenti non secondarie riflessioni sulle relazioni tra storia, tradizioni, folklore e nazionalismi.

[37] Dietler 1994.

[38] Hutton 2008.

3. Circolazione e bricolage

«È grazie agli studiosi se con il tempo abbiamo cominciato a capire l'importanza del nostro rito», afferma Nico, interrogato sulla presa di coscienza dei Castelnovesi di tale importanza[39]. Per molti aspetti, in realtà, come abbiamo visto nel capitolo VII e nel primo paragrafo del presente capitolo, sono stati proprio alcuni studiosi, o sedicenti tali, a costruire una parte della pantomima osservabile tutt'oggi, sulla base di un immaginario in buona parte condiviso con gli stessi Castelnovesi, o che questi furono presto in grado di comprendere, accogliere e far proprio.

Gli studi sulla presenza e riappropriazione di elementi "colti" da parte delle culture popolari, o al contrario sulla circolazione e rielaborazione di elementi popolari nelle culture alte o ancora sulla vera e propria invenzione del folklore da parte degli studiosi sono ormai numerosi, sia in rapporto a casi storici che etnografici[40]. Molti esempi che si potrebbero citare sono oramai del tutto ordinari e "normalizzati", per così dire[41]; altri ancora, invece, posseggono un valore decisamente emblematico: uno di questi è certamente quello descritto nel saggio di Giovanni Pizza, "Tarantism and the Politics of Tradition in Contemporary Salento"[42],

[39] Nel capitolo XIII vedremo come il giudizio sul ruolo degli studiosi nel carnevale di Castelnuovo possa variare molto a seconda non solo della differenza di opinioni degli informatori interpellati, ma anche delle condizioni in cui le informazioni vengono raccolte.

[40] Cfr. Burke 1978: 23-64, 91-115, 250-259, Ginzburg 2009, Goody 2001, Goody, Watt 2005, Hanlder 1988, Hobsbawn 2002a, Morgan 2002 e i saggi citati nelle prossime cinque note.

[41] Mi riferisco, in particolare, alle "arie frazeriane" che si respirano in certe "tradizioni" rurali italiane, questione a cui si è più volte fatto riferimento finora (cfr. in particolare, la nota n. 3 del capitolo VI).

[42] Pizza 2004, sulla stessa questione cfr. anche l'interessante nonché "emico" articolo "Come ci inventiamo una cultura" (Tarsi 2011). Al riguardo P. Clemente ha scritto che "il fenomeno salentino del tarantismo, visto dall'antropologo Ernesto de Martino come miseria culturale da superare, viene inve-

saggio che costituisce una lucida messa in evidenza delle dinamiche di reinvenzione, riappropriazione e consumo sociale di teorie e narrazioni antropologiche prima sintetizzate in una vulgata digeribile da un vasto pubblico, poi poste sul mercato delle tipicità e delle tradizioni a fini commerciali, politici e identitari[43]. L'episodio salentino è emblematico specie in rapporto alle tematiche di questa ricerca, ma si potrebbero citare casi dotati anche di maggiore rappresentatività, per ragioni di scala, come quello greco oggetto dell'etnografia di M. Herzfeld[44], oppure gli innumerevoli episodi di riappropriazione della conoscenza antropo-

ce rivendicato come identità locale, sindrome di identità, e viene offerto nella nuova *koinè* dei celtisimi, paganesimi, ecologismi, no-globalismi, transnazionali delle giovani generazioni" (Clemente 2005: 262).

[43] Le teorie e narrazioni a cui faccio riferimento sono, chiaramente, quelle di E. de Martino. Anche G. Pizza mette in luce correttamente, come P. Morgan fa nel suo saggio citato poche note *supra*, la tensione tra la realtà storica del tarantismo, l'interpretazione antropologica di quella realtà, e le forme e ragioni della riappropriazione "popolare" e identitaria (in questo caso con un ovvio minore interesse per l'aspetto diacronico). La creazione di un festival (la "Notte della Taranta") come esito del processo di recupero, istituzionalizzazione, patrimonializzazione, spettacolarizzazione e mercificazione di una forma di ritualità (in questo caso coreutico-musicale) dal valore sociale un tempo forte e oggi tradotta in pratiche caratterizzate da funzioni, significati e forme completamente diverse rende il caso salentino studiato da Pizza e commentato da Clemente del tutto comparabile a quello castelnovese e a quello, geograficamente limitrofo e tipologicamente affine, del "Festival della Zampogna" di Scapoli, paese che dista solo 3 kilometri da Castelnuovo e a questo legato da solidi rapporti storici e sociali. Il festival scapolese, originariamente ideato per essere una vetrina per la zampogna di Scapoli (anch'essa recuperata e patrimonializzata) e la musica tradizionale molisana, è stato negli ultimi anni letteralmente travolto proprio da quell'"immaginario salentino" oggetto dell'articolo di G. Pizza, divenendo di fatto una sorta di festival folk particolarmente apprezzato dai giovani (e decisamente meno dagli adulti), malgrado il fatto che le intenzioni e l'opera del Circolo della Zampogna andassero verso direzioni diverse. Dagli anni '90 anche a Scapoli la riappropriazione e reinterpretazione locale e popolare del lavoro degli etnologi (e degli etno-musicologi in particolare) è stato un fenomeno inarrestabile e di grande vivacità (cfr. Testa 2011d).

[44] Herzfeld 1982.

logica a fini identitari da parte di società non-occidentali venute a contatto e poi irretite dai processi di differenziazione etnica e di produzione delle identità (a scopi spesso non affatto "etnici") tipici del mondo globale post-moderno[45].

La frase di Nico citata in apertura a questo paragrafo, frase che traduce il sentire di molti Castelnovesi e in special modo dei membri dell'Associazione Culturale, mette in luce anche un'altra dimensione: quella del "regime di verità"[46] di certe narrazioni (anziché altre). I saperi sul carnevale castelnovese non sono e non erano uniformi né dotati dello stesso prestigio. Certamente oggi queste distinzioni sono meno accentuate, ma dalla lettura dei testi degli anni '80 e '90 e dalle parole degli informatori è possibile inferire che in quegli anni al riguardo della pantomima si fosse determinata una demarcazione netta tra coloro che erano legittimati a dire cose ("vere") e a sostenere una loro interpretazione e coloro che invece costituivano l'uditorio e i fruitori passivi di quei discorsi[47]. In altre parole, attraverso quell'articolato e complesso processo di istituzionalizzazione e patrimonializzazione oggetto d'indagine nel precedente capitolo di quest'opera, il carnevale di Castelnuovo diventava – e oggi è del tutto – un campo conflittuale in cui agenti dotati di maggiore o minore capitale sociale e culturale si fronteggiavano – e si fronteggiano – per imporre la loro opinione[48] (esemplare è al

[45] Cfr. Bell 2009: 53-54, Comaroff, Comaroff 2009, Guss 1986, Fabietti 2001: 239-241, Marcus, Fischer 1999b: 36, Sahlins 2000. Faccio notare, incidentalmente, che le attività dell'UNESCO costituiscono un ottimo campo per il fenomeno di "aller-retour" dei saperi (com'è stato definito da M. Carneiro da Cunha, citata in Bortolotto 2011b: 24) tra la comunità degli antropologi e le comunità oggetto di studio degli antropologi.

[46] Foucault 1977, Weir 2008.

[47] Questa demarcazione potrebbe essere concettualizzabile nei termini dell'apparire, sull'orizzonte dei discorsi sula festa castelnovese, di una "grande tradizione" (colta, scritta, etica) opposta a una "piccola tradizione" (popolare, orale, emica). Uso le espressioni "grande tradizione" e "piccola tradizione" sulla base di quanto ne ha scritto J. Goody, sulla scorta di Robert Redfield e in relazioni a contesti mediterranei, in Goody 2001.

[48] Cfr. Bourdieu 1986 e 2009. "'campo' è per Bourdieu qualunque mi-

riguardo la *querelle* tra M. Gioielli e P. Giorgio presentata e discussa nel capitolo VII, ma altri esempi potrebbero essere menzionati, e su due di essi ci si soffermerà nel paragrafo 1 del capitolo XIII e nel capitolo XIV). Imporre o far accettare tramite meccanismi di egemonizzazione culturale la propria opinione è uno dei mezzi per la formazione di un regime di verità che determina come conseguenza primaria il prender forma di particolari rapporti e posizionamenti di potere, potere non solo interrelazionale e discorsivo, ma anche fattuale e pratico, come quello di modificare la pantomima e far tacitamente accettare le modifiche e le interpretazioni che le sottendono e giustificano. Un principio di autorità intellettuale e operativa si insinua inconsciamente tra le pieghe di questo riposizionamento tanto ideologico che pratico; e l'autorità genera gerarchia[49].

Che si tratti di studiosi accreditati (specialisti) o amatori, storici, folkloristi o etnografi, questi posseggono sempre un'autorità maggiore sulla "tradizione", autorità facilmente etnografabile e molto evidente nel caso delle feste e delle rivisitazioni storiche[50].

crocosmo sociale definito da una posta in gioco, da proprie regole e forme di autorità (e riconoscimento di questa autorità) e da un quanto meno relativo grado di autonomia" (Santoro 2009: XV).

[49] Sull'utilità delle riflessioni di A. Gramsci, P. Bourdieu e M. Foucault – i cui pensieri sono fortemente presenti nelle righe del testo cui questa nota fa riferimento – sul potere nell'analisi di questioni legate alle tradizioni e alle feste rimando alle pagine centrali dell'Introduzione.

[50] Cfr. Palumbo 2006a: 233-321. Molto interessante è lo studio di S. Sagnes sul "passato degli storici locali" (Sagnes 2002), in cui vengono messe in luce le strategie narrative attraverso cui gli "storici locali" (l'autrice sottintende "non specialisti") costruiscono il passato delle comunità marginali e rurali e quindi plasmano una buona parte del relativo immaginario storico. Il passato così immaginato, prodotto e divulgato è spesso ibrido, sincretico e ideale, e per questo acritico, pacifico e apolitico, proprio come il passato della maggior parte delle manifestazioni folkloristiche (in particolare delle rivisitazioni storiche). Michel de Certeau, in uno studio ormai classico sulla scrittura della storia (de Certeau 1975), ha messo in luce la potenziale tendenza "agiografica" e insieme politica di una storiografia tendente alla costruzione di legittimità e identità, così come ha indicato in modo pioneristico quegli aspetti di pratica sociale della memoria e, soprattutto, di "pratique du sens" (de Certeau 1975: 47) che

In breve, tramite fenomeni di circolazione culturale, imposizione di opinioni o semplice travaso delle stesse in coloro che possiedono potere decisionale, organizzativo, politico (ma talvolta tutti questi fenomeni e azioni si incorporano in un solo individuo), è spesso più l'autorità degli studiosi (e nel caso delle feste in particolar modo degli antropologi) che la spontanea pratica sociale a orientare concretamente, nei contesti contemporanei globalizzati e nelle località/comunità in cerca di identità, la costruzione, la percezione e il consumo sociale della tradizione[51]. Ben inteso, la negoziazione sociale del senso e la circolazione delle opinioni sussistono comunque e sono anzi oggi più evidenti che mai. Tuttavia, come per altri ambiti dello scibile e dell'esperienza umani, anche l'apparente libertà delle narrazioni e delle interpretazioni che, per fare un esempio etnografico concreto, caratterizza le conversazioni tra locali e visitatori dopo la pantomima, a carnevale, quando si discute e commenta ciò a cui si è appena assistito, è in realtà irretita dalle invisibili maglie del potere dei discorsi e dei regimi di verità.

I sentimenti locali discussi nel primo paragrafo, gli immaginari globali discussi nel secondo e le dinamiche di circolazione, egemonizzazione "acculturazione" o "travaso" culturale discusse pocanzi in questo terzo paragrafo costituiscono altrettante componenti di un motore che, in ultima istanza, produce poetiche e politiche sociali e permette l'*agency* dei reali agenti che vi sono coinvolti. Tali componenti si riflettono e fortificano vicendevolmente come in un gioco di specchi, e la tradizione ne risulta da esse distillata, pregna di senso e rilevanza sociale. L'interazione sinergica e coeva tra queste tre componenti può essere intesa alla maniera di un'ope-

sono ineliminabili nella produzione storica, a qualsiasi livello di specializzazione o, per dirla diversamente, indipendentemente dal grado di scientificità (su questi punti critici cfr. anche Dosse 2003 e Ricœur 2000; sul rapporto tra storia e memoria il miglior studio rimane probabilmente Le Goff 1988, sebbene solo in parte ricettivo delle problematiche che il dibattito antropologico di quegli anni andava sviluppando).

[51] Cfr. Apolito 1993: 101, Faeta 2005d: 157, Pizza 2004.

razione di bricolage collettivo, inconscio e dal potere effettivo sul piano delle pratiche tradizionali e della loro interpretazione[52]. Due esempi indicativi presi dal nostro caso: la manciata di grano che tutt'oggi sancisce la fine della pantomima, la quale risulta da un'interpolazione di P. Giorgio nel 1993 ("a sottolineare la positiva realizzazione del rito, del desiderio di fertilità esaudito"[53]), è un elemento che è stato pacificamente compreso e accettato dai Castelnovesi (e la cui significatività e addirittura religiosità, come vedremo, oggi viene strenuamente difesa, nonostante la sua natura del tutto posticcia). Il carattere così spudoratamente pseudofrezeriano dello stesso risulta ormai tanto incorporato e pacifico da risultare affatto naturale, anche se è difficile dire se questa ovvietà dipenda dalla capacità di persuasione di P. Giorgio (determinata dal suo "capitale culturale") o dal potere dell'immaginario frazeriano veicolato dai prodotti culturali di massa e quindi in qualche misura pre-esistente a (o catalizzante) l'operazione di Giorgio. Allo stesso modo, l'innesto del personaggio della cerbiatta si può spiegare tranquillamente sulla base del gusto estetico collettivo, per il quale è necessario che le storie raccontate nella letteratura e soprattutto quelle mostrate al cinema o in televisione abbiano sempre un protagonista maschile e una controparte femminile[54].

[52] Uso il termine "bricolage" richiamandomi (lontanamente) al C. Lévi-Strauss dei sistemi classificatori de *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss 1962a) ma soprattutto alla riflessione sull'utilità teorica di questa nozione proposta da P. Burke (ma sulla base proprio di C. Lévi-Strauss: Burke 2008: 100-101), riflessione più attenta alla dimensione popolare ed europea dei fenomeni di bricolage culturale. Ricorsi al paradigma sincretistico del bricolage – seppure in termini e con metodi d'indagine anche molto diversi dai miei e da quelli di Lévi-Strauss e Burke – per interpretare i fenomeni di circolazione, riappropriazione e reinvenzione delle tradizioni si trovano anche in Bowie 2006: 69-70, Bravo 2005b e 2005c, Handler 1988: 52-80, Heesterman 1985: 2-15, Hobsbawm 2002a, Wolf 2001g: 354, Sahlins 2000. Il paradigma del bricolage è sicuramente metodologicamente più corretto – ed etnograficamente meglio accertabile – che quello di "acculturazione" (Cirese 1973: 18-23), nozione che in Italia ha avuto un discreto successo negli studi post-gramsciani di tradizioni popolari.

[53] Giorgio 1994a: 10.

[54] Il caso dell'aggiunta della cerva è emblematico, perché dimostra quanto,

La circolazione, l'interconnessione e il sincretismo tra sentimenti locali, immaginari globali e saperi degli studiosi sono dimensioni del tutto inconsce negli agenti sociali coinvolti nella festa, la quale, nonostante la nostra decostruzione ci abbia mostrato i meccanismi dell'ingegneria delle poetiche che la sottende, resta per loro ben ancorata alle categorie di autenticità, immutabilità, coerenza, tradizione, antichità, ritualità, etc. Queste categorie sono operative nonostante la forza straordinaria dell'immaginazione post-moderna di cui parla A. Appudarai, la quale, valutata alla luce del nostro caso castelnovese, ci sembra ben indirizzata sui binari disegnati dalle dinamiche di cui si è discusso in questo capitolo, piuttosto che dalla completa, espressiva libertà evocata in questo passaggio: "l'immaginazione ha frantumato la specificità dello spazio espressivo dell'arte, del mito e del rituale, e adesso è divenuta parte del lavoro mentale quotidiano della gente comune in molte società. È entrata nella logica della vita ordinaria, dalla quale era stata in buona misura estromessa con successo"[55].

Il localissimo carnevale castelnovese e la sua espressiva storicità

talvolta, il bricolage culturale di cui ho parlato produca risultati così apparentemente "naturali" che non è più chiaro cosa dipenda dalla continuità storica, cosa dalle interpretazioni degli studiosi, cosa dalle credenze dei locali, cosa dagli immaginari globali.

[55] Appadurai 2001b: 19. Va però detto che A. Appadurai è completamente nel giusto quando scrive che "l'immaginazione nella vita sociale […] (espressa in sogni, canzoni, fantasie, miti e storie) è stata sempre parte del repertorio di tutte le società in qualche forma organizzata da un punto di vista culturale, ma gode oggi di una nuova forza dal punto di vista sociale" (Appadurai 2001d: 76-77). In effetti, la riflessione di Appadurai sulla nozione di immaginazione e sulla sua funzione sociale è in larga parte condivisibile e utilizzabile criticamente. Ne riporto una lucida definizione: "il mondo in cui oggi viviamo è caratterizzato da un nuovo ruolo assegnato nella vita sociale all'immaginazione. Per comprendere questo ruolo dobbiamo mettere assieme la vecchia idea di immagine (soprattutto quella riprodotta meccanicamente, nel senso della Scuola di Francoforte); l'idea di comunità immaginata (in senso andersoniano); e l'idea francese di *imaginaire* come panorama costruito di aspirazioni collettive, che è né più né meno reale delle rappresentazioni collettive di Durkheim, adesso mediate dal prisma complesso dei media moderni" (Appadurai 2001c: 50).

non sono stati "frantumati" dal potere dell'immaginazione e degli immaginari globali (ma sì dispersi nei canali di comunicazione e interscambio globali). Piuttosto, ne sono risultati fortificati, legittimati, esposti nelle loro caratterizzazioni estrinseche (cioè prodotto di dinamiche sociali e non di una qualche essenziale, intrinseca proprietà) di ancestralità, mistero, autenticità, primitivismo. Contribuiscono alla costruzione di questi sentimenti e alla produzione di un senso del tutto de-localizzato e multi-situato, sebbene allo stesso tempo, in modo apparentemente paradossale, ben radicato nella – e funzionale alla – località da cui proviene, i mezzi fluidi e capillari della post-modernità: a ragione U. Hannerz ha scritto che "le strutture di significato viaggiano ormai su reti di comunicazione sociale non interamente situate in alcun territorio"[56], benché esse siano sempre vissute e incorporate in dimensioni contestuali e storiche, cioè da determinati agenti sociali, in un determinato tempo, in un determinato luogo.

Posizioniamo sull'asse diacronico della lunga durata la pantomima di Castelnuovo, in quanto esempio di mascherata zoomorfa europea, al fine di osservarne molto brevemente e in modo differenziale le trasformazioni, alla luce di quanto discusso in questo capitolo: se ne desume un ideale, curioso sviluppo storico che parte dalla poligenesi di questo genere di manifestazioni popolari in età tardo-antica, con il portato di tassonomie simboliche da cui erano dipendenti e a cui erano funzionali, alle traslazioni, già contemporanee, a scopi turistici della maschera spettacolarizzata e patrimonializzata in ambienti urbani o in altri contesti alieni, fino al suo approdo su internet, ultima frontiera dello spazio/tempo frantumato e frastagliato della post-modernità, in cui un pubblico sempre più numeroso e in cerca di beni tipici, autentici e suggestivi è disposto a rispondere, sulla base di un comune immaginario e di una comune sensibilità estetica, al richiamo "primordiale" dell'uomo-cervo e della festa popolare del nuovo millennio, e a consumarne quindi i relativi prodotti simbolici materiali e immateriali.

[56] Hannerz 1998: 322.

Particolare della pagina Facebook dedicata a "Gl' Cierv" (giugno 2012).

XII

AUTORAPPRESENTAZIONI

> "L'identità è congiunturale, non essenziale. […] Se l'autenticità è relazionale, non può darsi essenza se non come una invenzione politica e culturale, una tattica locale"[1].

> "In linea con quanto emerge da letture etnografiche dei meccanismi di produzione/costruzione d'identità locali all'interno dei processi di globalizzazione, […] la 'produzione della località' si definisce nella stretta connessione tra logiche locali e dinamiche globali"[2].

1. Festa e identità

«Ci sono tre cose per cui Castelnuovo è conosciuto: il bombardamento, Moulin e Gl' Cierv. Gl' Cierv è la migliore e anche la più attuale. E poi è una cosa che facciamo noi Castelnovesi a Castelnuovo e per Castelnuovo. È come una manifestazione pubblicitaria, ma non è falsa come una pubblicità. È più vera… come posso dire, più autentica». Queste sono le considerazioni di Nico sulle cose del suo paese degne di esser conosciute. «Sì, è

[1] Clifford 1999b: 24.
[2] Palumbo 2006a: 294.

vero – fa eco Maria, a cui ho chiesto se Nico fosse nel giusto –, Gl' Cierv è più importante per Castelnuovo, non solo perché si fa anche oggi, ma anche perché Moulin era un Francese[3] e il bombardamento, quello poi, non solo i nostri antenati non l'hanno voluto, ma non è proprio una bella cosa per cui esser conosciuti. Gl' Cierv è una cosa fantastica, è divertente, fa conoscere il borgo e porta anche visitatori e qualche soldo, che non fa mai male. E che, Scapoli può avere la sua festa e noi no la nostra?».

Nel capitolo precedente, specie nell'ultimo paragrafo, abbiamo visto come gli studiosi locali contribuiscano in misura determinante a plasmare le narrazioni e le poetiche del passato su cui poggia una buona parte della legittimità, dell'interesse e della credibilità (tanto per gli autoctoni che per gli alloctoni) della pantomima castelnovese. Quelle narrazioni, oltre che chiaramente alla pantomima stessa e alle cose tradizionali che le gravitano attorno, sono correlate anche alla memoria sociale (locale) e agli immaginari collettivi (globali). E però, esse producono anche identità, o meglio senso di identità e quindi di comunità. L'identità presuppone identificazione, e non può esserci identificazione senza inclusione/esclusione e quindi distinzione, come vedremo meglio a breve. Quella di "costruzione dell'identità" è una dinamica culturale che può esser facilmente ricondotta alla più ampia categoria delle poetiche e pratiche sociali volte alla produzione di senso, o meglio che contribuiscono a costruire quell'universo di senso e significatività in cui *homo sapiens sapiens* vive e in cui non può far a meno di vivere.

Nell'Europa contemporanea le "tradizioni", con il loro portato storico di continuità temporale e rappresentazionale di autenticità e antichità, assolvono egregiamente a questa funzione. In effetti, le feste, e i carnevali in particolare, sono spesso indicate come fenomeni maggiori nell'affermazione o riaffermazione di identità comunitaria sia in studi di storia che di antropologia[4]. Il "con-

[3] Cfr. la nota n. 8 del capitolo IX.

[4] Sull'argomento, uno studio storico esemplare è Mänd 2005. Per contesti occidentali, europei e italiani in particolare, cfr. Cappelletto 1995, Fa-

sumo della tradizione"[5] genera nei nativi sentimenti di fierezza, coesione e identità, nei forestieri intervenuti nello spazio/tempo della festa sentimenti turistici di stupore, esoticità, divertimento e apprezzamento (o invidia) per le altrui peculiarità, specie nel caso di manifestazioni così particolari come quella castelnovese[6]. Altrove in Molise, in Italia e in Europa le cose stanno similmente: debitamente "salvate" e rifunzionalizzate in chiave folkloristico-spettacolare, queste manifestazioni contribuiscono sempre alla costruzione dei sentimenti di identità e appartenenza culturale. A. Artoni ha giustamente scritto che proprio "gli aspetti magico-religiosi, così come le antiche credenze, forniscono materiale 'teatrabile' per l'autorappresentazione comunitaria"[7]. Non solo: esse offrono l'occasione per amalgamare, esporre e negoziare passioni personali e collettive, sentimenti campanilistici, rivendicazioni sociali e politiche.

Del resto, la costruzione dell'identità sulla base della tradizione e di poetiche del passato e dell'autenticità può anche essere letta come una modalità di reazione a quel processo di graduale rescissione delle radici (e quindi di estrema mobilità e instabilità sociale) che la post-modernità e le trasformazioni da essa determinate hanno innescato e ormai irreversibilmente stabilito. Così, da un lato questa dimensione della post-modernità ha determinato

bre, Camberoque 1977, Poppi 1992, Puccio 2002, Testa 2012d. Per i contesti contemporanei non europei, utili riflessioni sono in Handler 1988: 12-13 e Goldwasser 2005, ma si leggerà con profitto soprattutto *Carnival And The Formation Of A Caribbean Transnation* (Scher 2003), monografia sulla costruzione di un'identità "pan-caraibica" proprio attraverso la festa di carnevale. Di contro, il carnevale può diventare anche un momento non di coesione, ma di contestazione su base identitaria: sulla dimensione contestativa del carnevale tanto nel passato che nel presente, cfr. il paragrafo 3 del capitolo III.

[5] Si tratta di un'espressione proposta, in tempi insospettabili – almeno in relazione al coevo dibattito antropologico italiano – in Gallini 1971.

[6] Il consumo della tradizione può anche produrre, come sotto-prodotti di scarto, fenomeni segregatori o discriminatori come l'esclusione o marginalizzazione sociale o addirittura il razzismo.

[7] Artoni 1997: 131.

e determina, oggi più che mai, ibridazione e meticciato etnico e culturale, e quindi le condizioni per immaginare nuovi tipi di comunità, spesso non affatto fondate su rapporti sociali e interpersonali classicamente intesi (cioè sulle classiche proprietà etniche, parentali, religiose e politiche dei "gruppi") bensì in modi del tutto nuovi, fantasiosi, cangianti e imprevedibili[8]. Dall'altro lato, come nel caso di Castelnuovo, l'identità, sebbene costruita attraverso processi caratteristicamente (o addirittura precipuamente) post-moderni come l'invenzione o la rifunzionalizzazione delle tradizioni, la patrimonializzazione culturale e la turisticizzazione del rito, non è completamente de-territorializzata e de-etnicizzata, essendo ancorata a strutture sociali, continuità storiche ed elementi culturali di più lunga durata, cioè quelli a cui, *mutatis mutandis*, l'antropologo dei piccoli contesti come i villaggi rurali è da sempre aduso. Se quindi le identità costruite e le comunità immaginate del mondo globalizzato post-moderno possono talvolta essere del tutto avulse dalle "classiche" forme e modalità di aggregazione e riconoscibilità dei gruppi umani, al contrario alla base dell'identità comunitaria castelnovese c'è prima di tutto un radicato e percettibilissimo sentimento di autoctonia, il quale trapela cristallinamente dalle parole citate in apertura a questo paragrafo e da mille altri dati etnografici. In effetti, nonostante l'azione congiunta degli immaginari globali, delle politiche istituzionali della tradizione come la patrimonializzazione, e malgrado le stesse dinamiche di disgregazione sociale in atto nel paese da diversi decenni, principalmente a causa della severa emigrazione sofferta, il dato empirico incontrovertibile per il quale, dopotutto, la pantomima dell'uomo-cervo è *castelnovese* – e come tale è percepita e vissuta dai Castelnovesi –, questo dato, in sostanza, differenzia il caso oggetto di questa etnografia da quelli inscritti in territori identitari e

[8] È questo il punto che è stato messo in luce in numerosi studi di antropologia del mondo moderno, tra cui quelli che possono essere ormai considerati dei veri e proprio "classici moderni": *The Predicament of Culture* di J. Clifford (Clifford 1999a): *Imagined Communities* di B. Anderson (Anderson 2006) e *Modernity at Large* di A. Appadurai (Appadurai 2001a).

comunitari (reali o virtuali) di scala e natura diversa, e per la maggior parte inesplorati dall'antropologia prima degli anni '80[9] (mi riferisco, alle nuove forme di ibridismi e sincretismi etno-culturali e alle nuove modalità di etno-genesi determinate dai sempre più accessibili trasporti di massa e, soprattutto, da internet[10]).

Un profondo senso di autoctonia contraddistingue, insomma, l'interrelazione rappresentazionale ed emotiva tra carnevale, paese e paesani. Alla domanda "alcuni dicono che 'Gl' Cierv' sia stato copiato da altri paesi o piuttosto da uno in particolare: Scapoli. Ritieni vera o verosimile questa ipotesi?"[11] tutti gli interpellati hanno risposto negativamente (con l'eccezione di una sola persona, di origine scapolese ma residente a Castelnuovo). È un'unanimità molto significativa. Certo, il sentimento di autoctonia è

[9] B. Anderson scrive che la comunità "is *imagined* [corsivo dell'autore] because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion" (Anderson 2006: 6). Chiaramente il discorso di Anderson è esplicitamente riferito al nazionalismo, anche non istituzionale (cioè non statalizzato o non ancora statalizzato), ma ciò non toglie che l'espressione "comunità immaginata" possa esser utilizzata (come di fatto è stata utilizzata, a esempio da A. Appadurai [Appadurai 2001a]) per descrivere altre forme di aggregazione sociale e politica fondate su comuni interessi e tratti culturali, una comune visione della storia, una comune prospettiva per il futuro. Letta in questo modo, l'affermazione di Anderson rende evidente come la sua idea di comunità immaginata sia applicabile solo parzialmente alla micro-società di Castelnuovo, in cui tutti si conoscono e le modalità di vita comunitaria sono ben concrete e storicamente stratificate.

[10] I trasporti di massa "*low cost*" ma soprattutto internet non esistevano all'epoca in cui si situa la ricerca di B. Anderson sulla costruzione e concezione di nazione e comunità (la prima edizione del libro è del 1983). Per questo, per Anderson il principale mezzo (e la principale condizione) che permetteva alle comunità di immaginare e rappresentare se stesse era quello che egli definisce "print-capitalism" (Anderson 2006: *passim*). Mi chiedo quanto l'importanza che internet ha acquisito negli ultimi anni solleciti una ridefinizione radicale di questa problematica.

[11] Nel capitolo IV ho fatto riferimento al fatto che per alcuni la maschera castelnovese risulterebbe in realtà da un "prestito" di una tradizione originaria del vicino paese di Scapoli.

determinato da una miriade di fattori, ma qui, è ovvio, si è scelto intenzionalmente di concentrarsi, etnograficamente e interpretativamente, su quello della festa[12].

La festa produce dunque senso di appartenenza e di conseguenza identificazione tra gli abitanti, il loro carnevale e il loro paese. Ciò è evidente anche nel caso di coloro che, pur non vivendo più stabilmente a Castelnuovo, a volte da molti anni, hanno conservato un legame con il paese e con gli abitanti che viene riallacciato e rafforzato costantemente (annualmente) grazie al carnevale. Aurelie, giovane francese di origini castelnovesi, torna, quando può, sia durante le vacanze d'estate che in inverno, per pochi giorni, per partecipare alla festa: «è importante, per me. È la festa più bella e importante dell'anno. Quando posso torno, ma spesso il lavoro non me lo permette». I pendolari, ma soprattutto gli emigrati in altre città italiane, tornano volentieri proprio in occasione della festa[13]. Spesso la festa costituisce, insieme agli anziani parenti (ai nonni principalmente, oppure agli antenati),

[12] Sagnes 2004 è un ottimo studio sulla costruzione del sentimento di autoctonia, cioè sul sentimento di essere di – e di provenire da – "qualche parte". Per S. Sagnes sono i rapporti familiari i principali produttori di senso di autoctonia, rapporti che permettono di coltivare le "radici" personali (l'articolo di Sagnes si chiama, per l'appunto, "Cultiver ses racines"), più che il luogo di nascita. Le due cose, infatti, non sempre sono situate nello stesso posto. In particolare, l'etnografia di Sagnes suggerisce che sia il rapporto con i propri morti a esser particolarmente significativo: per l'autrice, le radici di un gruppo, di una famiglia o di un individuo crescono più profonde là dove sono sepolti gli antenati (Sagnes 2004: 36). La lettura di questo saggio mi ha immediatamente rimandato alle innumerevoli storie di vita ascoltate nel minuscolo cimitero di Castelnuovo, un posto dove ricostruire le proprie memorie ed esporre il proprio passato anche (e forse soprattutto) a un giovane etnografo di passaggio, un forestiero. Visto il principale oggetto di questa ricerca, davvero poco funebre in sé (a dispetto di Karl Meuli), questi interessanti materiali etnografici non troveranno posto nelle pagine di quest'opera. Quello dell'autoctonia è un argomento chiaramente molto vasto e che in questa ricerca verrà affrontato solo in stretta relazione alle questioni legate alla festa e alle sue ragioni sociali.

[13] Le relazioni tra festa rurale, emigrazione e pendolarismo sono state ben messe in luce da G. L. Bravo (Bravo 1984) e P. Apolito (Apolito 1993).

l'unico elemento che permetta a un dato individuo di sentirsi ancora, almeno in parte, castelnovese. E però i pendolari e gli emigrati non sono gli unici con cui fare i conti: a Castelnuovo c'è una piccola ma rilevante presenza di immigrati da paesi comunitari dell'est Europa o extracomunitari (principalmente dalla Romania e dall'Albania), presenza quantificabile attorno al 4-6% della popolazione. Tutte e tutti loro sono ben integrati, tutte e tutti hanno "messo radici", diventando parte della comunità e quindi condividendo quello stesso sentimento di identità di cui si è discusso finora, sebbene per loro esso sia un sentimento più articolato e oggetto di negoziazione con altre, talvolta conflittuali, identità preesistenti. C'è Aurelia, sposata con un Castelnovese a cui ha dato una figlia nata in Italia e residente a Castelnuovo: "radice" robusta e profonda per il suo senso di appartenenza[14]. C'è la giovane Eleonora, venticinquenne, che lavora come badante e che ha un fidanzato, anch'egli straniero. «Sì, certo che mi sento di Castelnuovo, oggi, ma, chi lo sa? forse un giorno andrò via di nuovo. Per ora sto bene qui», dice. Interrogata su cosa ritenga più importante nella vita del paese e su cosa ella stessa preferisca, risponde che per lei il monumento alla Liberazione e la festa di carnevale sono le due "cose" più importanti e belle del paese.

2. Località e vicinato

Abbiamo visto come i "sentimenti locali" di antichità, autenticità e autoctonia contribuiscano alla costruzione di una precisa poetica della storia, la quale è sempre relativa a luoghi e che quindi contribuisce al processo di costruzione della località (intesa come rappresentazione sociale e non come riferimento geografico fattuale, se pure questo è pensabile al di fuori della dimensione rappresentazionale). Infatti, proprio come il tempo, lo spazio

[14] Al contrario di quanto affermato da S. Sagnes, per A. Appadurai sono i figli a esser la propria casa nel mondo (Appadura 2001a: 9).

è sempre esito di un processo di oggettificazione e costruzione culturale: come hanno scritto A. Gupta e J. Ferguson, "the experience of space is always socially constructed"[15], ed è proprio sullo spazio socialmente prodotto, immaginato e vissuto che ci concentreremo in questo paragrafo.

Insomma, contrariamente a quanto si crede comunemente, anche la località non è una dimensione "data" e naturale dell'esperienza umana. Essa è una nozione – e, di nuovo, un "sentimento" – che risulta da operazioni (per la maggior parte inconsce) di costruzione e delimitazione culturale da parte degli agenti sociali. Nella modernità, queste operazioni sono state spesso delegate a diversi operatori sovra-individuali e istituzionali dagli effetti sostanziali e sostanzializzanti sulla collettività: a esempio, le burocrazie, che con il loro potere tassonomico individuano, delimitano, definiscono e denominano (e quindi, in una buona misura, plasmano socialmente) i territori, le aree, i luoghi. Contribuiscono in ciò anche gli studiosi, in particolare gli specialisti, proprio come nel caso della creazione degli immaginari e del senso di storicità, autenticità e quindi di identità (queste dimensioni della vita socio-culturale – specie l'ultima, quella dell'identità, oggetto del precedente paragrafo – sono del resto correlate e interdipendenti a quella della località). L'etnografia non fa eccezione: ben al contrario, l'etnografo deve sempre *scegliere* un luogo in cui situare la propria ricerca, individuarlo (cioè *localizzarlo*), recarvisi. È l'atto stesso di individuazione a non esser "neutro", né da un punto di vista epistemico (ed etico) né da un punto di vista sociale (ed emico). L'individuazione dell'etnografo, così come quella dell'agronomo, del funzionario comunale, del geografo, dell'ufficiale militare etc., contribuisce a quella che è stata definita la "produzione sociale della località"[16]. L'etnografo stesso, cioè, con-

[15] Gupta, Ferguson 1992: 11. L'antropologia critica discute da molti anni sugli aspetti di costruzione e immaginazione sociale dello spazio (Anderson 2006, Appadurai 2001f, Augé 1986 e 1992, Herzfeld 2009, Handler 1988, Faeta 2011d, Marcus 1995).

[16] Appadurai 2001f: 234.

tribuisce a costruire quella stessa nozione/percezione di località che per vocazione dovrebbe, invece, decostruire. Ovviamente qui non si sta mettendo in dubbio il fatto che luoghi, delimitazioni naturali e frontiere *esistano* (e men che meno che esse dipendano dal lavoro degli antropologi!), ma quello a cui l'antropologia si interessa non è il dato fattuale e incontrovertibile dell'esistenza di un perimetro urbano, di un fiume che costituisce una barriera (e quindi un *limes* naturale), di una frontiera storica e linguistica tra popolazioni diverse, bensì in che modo i luoghi vengano percepiti, distinti, valutati e vissuti sulla base di rappresentazioni e reificazioni dello spazio. D'altronde, ogni comunità ha una propria geografia, cioè una concezione e classificazione degli spazi "etnica", che spesso è determinata (come abbiamo visto nel caso degli spazi descritti nel capitolo IX) da fattori e processi storici e sociali alquanto eterogenei. A volte, tali geografie sono "immaginate" tanto quanto le comunità che le pensano[17].

Nei precedenti capitoli abbiamo visto come dinamiche globali si intersechino in quelle locali, producendo effetti che è a volte difficile districare e valutare se non nella loro completezza. In effetti, una delle problematiche esplorate dall'antropologia delle società post-moderne è proprio quella "della natura della località come esperienza vissuta in un mondo globalizzato e de-territorializzato"[18]. Detto altrimenti, l'antropologia contemporanea si domanda come "la località emerga in un mondo che si globalizza"[19]. Castelnuovo si globalizza, senza alcun dubbio, ma ho già espresso qualche dubbio sull'applicazione del concetto di "de-territorializzazione" al nostro caso. Certo, a Castelnuovo come in ogni altra realtà globale, bisogna fare i conti con i fenomeni migratori (mobilità stagionale e pendolarismo, emigrazione

[17] È ancora B. Anderson a parlare, al seguito E. Said (Said 1985 [1979]), di "geografie immaginate", concetto stereotipico riletto da M. Herzfeld (che preferisce però parlare di "geografie simboliche" [Herzfeld 2009]) per applicarla a contesti etnografici diversi da quelli di Anderson (e di Said).

[18] Appadurai 2001d: 76.

[19] Appadurai 2001b: 35.

e immigrazione), che sono indubbiamente forme di de-territorializzazione sociale, così come lo sono le forme di comunicazione avanzate della post-modernità, che permettono ad agenti sociali i più disparati e distanti di costruire relazioni anche strettissime in modo del tutto virtuale. Tuttavia, la realtà fenomenica del villaggio e delle sue continuità storiche, delle sue strutture, usanze e dinamiche sociali (politiche, familiari, economiche, parentali, religiose) relativamente stabili e prevedibili, seppure in lento declino, non può esser trascurata o semplicemente bollata come una forma di primitivismo antropologico: tra New York e Castelnuovo esistono pur sempre delle differenze e specificità oggettive, pur essendo queste realtà, oggi, interconnettibili come mai lo sono state nel passato[20].

È chiaro anche che la questione della località (e quella, complementare, del "vicinato sociale", che affronteremo più avanti) va affrontata tenendo sempre conto dello "sfondo", o meglio dei macro-contesti che circondano e inglobano il micro-contesto dell'etnografia. Anche tali macro-contesti non sono necessariamente poco definibili e riottosi a una individuazione (cioè de-territorializzati): ovviamente Castelnuovo è coinvolta nel (partecipa del) poroso reticolo degli immaginari post-moderni transnazionali, degli etnorami e dei flussi socio-culturali così ben descritti da A. Appadurai[21], ma Castelnuovo è anche (e forse prima di tutto), parte dei suoi sovrainsiemi istituzionali non-transnazionali, che sono burocraticamente e politicamente definiti e sicuramente meno emicamente esotici (cioè più familiari) di quelli descritti da Appadurai e dalle etnografie in territori de-territorializzati post-moderni: Castelnuovo al Volturno è parte del Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise, del comune di Rocchetta al Volturno, della provincia di Isernia, della regione Molise, ma anche dell'Europa – una dimensione, quest'ultima, per svariate ragioni sempre più domestica.

[20] In questo senso la questione metodologica della scala del contesto etnografico, questione affrontata apertamente nel paragrafo 2 del capitolo VIII, è certamente significativa.

[21] Appadurai 2001d.

Comprendere il funzionamento dei meccanismi concreti o rappresentazionali innescati da questi diversi regimi di territorialità, che sono insieme fattuali e simbolici, non rientra tra gli scopi di questa ricerca, se non in rapporto alla problematica di come essi possono essere utili a comprendere meglio (anche comparativamente e a fini comparativi) la festa e il suo ruolo nella vita dei Castelnovesi. In effetti, è stato recentemente scritto che "la territorialità diviene dato pertinente per comprendere le dinamiche di valorizzazione, la *governance* delle politiche culturali locali e sovra-locali, le reti economiche attivate e pensate intorno alla festa"[22]. Niente di più vero, ma io proverei piuttosto a ribaltare la questione, cercando di capire come quelle dinamiche *dipendano* dalla festa, più che viceversa. Se ne discuterà meglio nei prossimi capitoli; ora è invece necessario approfondire la questione della relazione tra (rappresentazione della) località e festa, a partire dal *medium* simbolico più rilevante nei processi di costruzione dell'identità e produzione della località: la differenza (o distinzione).

[22] Bindi 2009: 17.

Cartellone raffigurante la maschera dell'uomo-cervo posto all'entrata del borgo durante il periodo di carnevale (foto scattata nel 2011). Esso affianca il cartello di benvenuto del Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise.

La differenza non è un'essenza delle cose, ma un prodotto psicologico dell'esperienza, spesso esito di una volontaria operazione intellettuale su base empirica. Come tale, essa può essere anche il risultato (sempre relazionale) di una strategia sociale.

All'inizio del paragrafo 1 del capitolo X ho riportato le significative parole di Ernesto sulle ragioni del recupero della pantomima: uno dei motivi principali fu che Castelnuovo non aveva un suo elemento identitario forte e di potenziale attrazione turistica, a differenza degli altri paesi limitrofi dell'Alta Valle del Volturno, che avevano tutti il loro piccolo o piccolissimo museo (a volte anche più d'uno), un'importante struttura storica da esporre, un sito archeologico, una tradizione di cui esser fieri. Oltre a ciò, gli altri paesi potevano vantare, sulla base dell'importante ed esplicita menzione nel codice medievale detto *Chronicon Vulturnense*[23], un atto di fondazione, e quindi legittimare una narrazione storica condivisa e per di più prestigiosa. Castelnuovo costituiva dunque un'eccezione negativa, tanto più che nessuna importante ricerca storica o archeologica era mai stata menata sul suo territorio. Ora, sebbene un senso di comunità e vicinanza storica e sociale è sempre esistito tra questi paesi, anche il campanilismo, come vedremo a breve, vi è sempre stato forte: la mancanza di un patrimonio culturale autoctono da esporre doveva esser compensata in qualsiasi modo, a esempio utilizzando la pur importante tradizione locale della zampogna. Ciò, tuttavia, avrebbe comportato porsi sul *medesimo* solco tracciato dal vicino paese di Scapoli, e quindi accettare di esser rappresentati da una tradizione non esclusiva e per giunta in posizione di sostanziale subordinazione (o meglio secondarietà) culturale, a causa del principio per il quale chi per primo recupera/patrimonializza può vantare maggiori diritti di autenticità e paternità. Era pertanto necessario reperire qualcosa di *diverso*, possibilmente di unico e difficilmente riproducibile altrove: "le scelte estetiche esplicite si costituiscono spesso per contrapposizione alle scelte dei gruppi più vicini nello

[23] Cfr. il paragrafo 1 del capitolo II.

spazio sociale", ha scritto P. Bourdieu[24], e in effetti tutti i dati storici ed etnografici indicano che la "scelta estetica" dei Castelnovesi di riattare il loro carnevale si costituì proprio in relazione di più o meno aperta contrapposizione alle "scelte" dei gruppi limitrofi. Distinguendo e differenziando – le proprie tradizioni, i propri modi di dire e di fare, la propria storia – (ci) si identifica, e dunque si applicano ideali (e a volte reali) etichette a oggetti, persone, luoghi. Distinguere, differenziare, identificare sono operazioni che possono esser intraprese tanto al fine di includere qualcosa all'interno di una categoria, di un gruppo o di un territorio, quanto per escludere, e infatti, per ciò che concerne il suo valore sociale, l'identità è qualcosa che permette ad alcuni di sentirsi tra loro più simili (o "uguali"), quindi diversi, da altri.

Così, venne il recupero, l'implementazione e la promozione sempre più sentita e partecipata della pantomima, la quale, diversificando profondamente la tradizione carnevalesca castelnovese dalle altre, produsse un forte senso di identità, di autoctonia e di specificità della località in cui essa era nata (in tempi "preistorici", "antichissimi", "primordiali", come abbiamo letto precedentemente) e si era sviluppata. La distinzione assurgeva così a principio cardine per la costruzione dell'identità dei Castelnovesi e per la produzione di una rappresentazione del paese come località a suo modo unica (perché unico il suo carnevale), degna quanto le altre di considerazione e ammirazione, orgogliosa del proprio patrimonio culturale che sarebbe poi stato esposto, promosso, fatto circolare nel mercato delle tipicità e delle tradizioni[25] (o,

[24] Bourdieu 2001: 152.

[25] La mia concezione di distinzione e l'uso metodologico che ne faccio come categoria operativa interpretativa è chiaramente debitrice del libro, ormai classico, *La distinzione*, di P. Bourdieu (Bourdieu 2001). Bourdieu applica la sua teoresi sulla distinzione allo studio delle modalità e funzioni sociali del gusto – estetico, principalmente – come strategia di differenziazione (e riproduzione) delle classi. Vale a dire: le differenze di gusto ed educazione come cause e conseguenze di *ineguaglianze* (cioè differenze) socio-economiche e culturali. Io mutuo l'utilità, la rilevanza e la fecondità teorica del ricorso alla nozione di differenza/distinzione, ma a fini interpretativi molto diversi. E però, il principio

come lo ha esplicitamente definito B. Palumbo, "mercato delle differenze"[26]). Ancora una volta, identità, tradizioni e località sono strettamente correlate e del tutto interdipendenti, in questo caso sotto il segno della differenza.

Abbiamo testé letto le parole di Bourdieu sulle ragioni della differenziazione estetica (mettiamo, scegliere di recuperare un carnevale anziché uno strumento musicale tradizionale) come pratica della differenziazione sociale (mettiamo, tra due paesi vicini); ora, esse sembrano adattarsi perfettamente alle forme di contrapposizione/differenziazione identitaria, localitaria e campanilisitica che hanno segnato i rapporti tra i paesi di Scapoli e Castelnuovo al Volturno in relazione a due questioni di politiche della tradizione: la paternità, il recupero e l'uso a scopi turistici tanto della zampogna che della mascherata zoomorfa. Entrambe le tradizioni sono oggetto di una latente ma talvolta aperta contesa, tra i due paesi. A Scapoli la maggior parte degli informatori assicura che la zampogna "originale" sia scapolese e che l'uomo-cervo di Castelnuovo sia stato "copiato" (utilizzo l'espressione più usuale) dai Castelnovesi (al limite, gli Scapolesi sono disposti ad ammettere che la zampogna sia uno strumento tradizionale in entrambi i paesi, ma ribadiscono comunque che essa è più importante, e meglio suonata, a Scapoli). A Castelnuovo, si dice l'esatto contrario (con la medesima, parziale riserva riguardante la zampogna, riserva dovuta al fatto incontrovertibile che lo strumento è attestato da secoli in entrambi i paesi, mentre la pan-

di fondo – la distinzione non come essenza ma come strategia relazionale e allo stesso tempo modalità [relazionale] di produzione di senso sociale da dare alle cose e al mondo –, resta sostanzialmente il medesimo. Questo paradigma differenziale, utilizzato tanto nell'originale accezione e per gli scopi di Bourdieu che in modo più simile a quello della presente ricerca (cioè orientato verso la messa in luce di dinamiche identitarie e di rappresentazione comunitaria), si reperisce anche in Appadurai 2001b: 28-29, Clifford 1999e, Cubero 2011, Hannerz 1998, Palumbo 2006a: 21-23, Poppi 1992 (quest'ultimo articolo risulta particolarmente pertinente; basti citare il titolo: "Building Difference: the political economy of tradition in the Ladin Carnival of the Val di Fassa").

[26] Palumbo 2006a: 21.

tomima, sebbene ugualmente attestata in entrambi i paesi nella prima fonte comune[27], in uno è scomparsa del tutto, nell'altro è stata recuperata). In ogni caso, oggi la sensazione generale è che sussista una situazione di sostanziale parità: Castelnuovo ha "Gl' Cierv", Scapoli la zampogna. In questo modo, essi si differenziano viepiù l'uno dall'altro e dagli altri villaggi dell'Alta Valle del Volturno, su cui è ora utile spendere qualche parola conclusiva in relazione al problema antropologico del vicinato[28].

[27] Mi riferisco, come si ricorderà, a Vincelli 1965.

[28] Va qui segnalato un caso molisano molto indicativo concernente la problematica della differenza come strategia sociale. Da pochi anni, a Jelsi, piccolo borgo in provincia di Campobasso, viene messa in scena un singolare "carnevale dell'orso", che sarebbe stato "recuperato" da una nostra conoscenza, il giornalista P. Giorgio (cfr. i capitoli VI e VII), e da questi adattato come spettacolo carnevalesco per paesani e turisti. La singolarità di tale carnevale è data dal fatto che, per la prima volta in modo aperto, in Molise, si è parlato emicamente di "invenzione della tradizione", nei termini cioè di un'operazione turistica di dubbio gusto, che avrebbe portato all'invenzione di sana pianta di una tradizione prima inesistente, spacciandola per "antica" e "originale". Dapprima sotto voce, poi *apertis verbis*, la condanna per l'atto di "contraffazione" operato a Jelsi è stata formulata dalla stampa locale, da alcuni membri dell'Associazione castelnovese, da curiosi e appassionati. Per la sua rappresentatività in relazione alle questioni indagate in questa parte della ricerca, riporto un intervento apparso sulla stampa locale riguardante per l'appunto il carnevale dell'orso di Jelsi: "Da qualche tempo sento parlare di un carnevale dell'orso a Jelsi. In realtà, più che di un Orso si tratta di una Bufala, nel senso che un tale carnevale nel mio paese d'origine non c'è mai stato. Francamente non comprendo la necessità d'inventarsi una frottola del genere. Jelsi ha belle e antiche tradizioni, prima fra tutte la Sagra del Grano, quindi non ha bisogno di far passare per autentiche cose mai esistite. Il falsario-mandante ha coinvolto nella fandonia alcuni jelsesi, spacciandoli quali prove a favore. L'attendibilità di tali prove, però, è stata smentita da decine di testimonianze da me registrate, che hanno smascherato la volgare contraffazione. L'unica attenuante per i bugiardi è che siano scivolati su un equivoco, giacché a Campobasso e in altri paesi della provincia (fra cui Jelsi), nella prima metà del novecento, è passato più volte un orsaro, cioè un uomo che portava in giro un orso ammaestrato e che lo faceva ballare per ottenere qualche spicciolo dai passanti. […] Va da sé che una cosa è un plantigrado in carne e ossa che danza per il paese, altra cosa è un uomo che si traveste da orso" (notizia di un Jelsese, G. Valiante, riportata da M.

Un regio decreto del 1863 decretava che i comuni di Cerro, Colli, Rocchetta e San Vincenzo, negli Abruzzi, sulla base delle deliberazioni dei relativi consigli comunali, aggiungessero la denominazione "al Volturno" (o "a Volturno") al proprio nome. Così fece anche Castelnuovo, frazione di Rocchetta, su delibera del relativo consiglio. Per quale ragione si deliberò in quel modo, e quali furono le conseguenze non solo burocratiche di tale modifica? Un motivo di ordine funzionale è certamente alla base della "denominazione geografica tipica" con cui i villaggi ricordati vollero distinguersi: si operò in quel modo per evitare equivoci di ordine burocratico, visto che i nomi Castello, Colle, Rocca, Rocchetta e derivati erano e sono molto diffusi sul territorio italiano. L'attributo "al – o 'a' – Volturno" fu aggiunto quindi per *distinguersi*. Come abbiamo visto, però, la distinzione non è mai un atto neutro né dal valore meramente funzionale – quale che sia la ragione per la quale essa viene attuata –, bensì un atto che, indipendentemente dai suoi scopi dichiarati, produce identificazione e, nella fattispecie del nostro caso, identificazione locale e località, anche a livello burocratico: pur non essendo un ente giuridicamente autonomo, l'Alta Valle del Volturno è stata negli anni distinta da zone limitrofe (oppure dalle altre sezioni geografiche della valle del fiume) anche grazie alla denominazione ottocentesca. Come già detto, il sentimento di questa località è tutt'oggi persistente e attivo, nonostante la volontà di differenziazione interna dei villaggi, da sempre presi in un campo di tensione tra la distinzione campanilistica e l'aggregamento comunitario. Del resto la distinzione non è sempre determinata – e non sempre produce – lontananza sociale, geografica o culturale. Al contrario, si cerca di differenziarsi proprio da ciò che è ri-

Gioielli; titolo: "I falsari di carnevale" [Valiante 2011]). Un prodotto culturalmente spurio, insomma, e come tale percepito – e sanzionato – emicamente. Senza autenticità, nessuna possibilità di distinzione, quindi nessuna forma di costruzione dell'identità né di esposizione sul mercato delle tradizioni e delle tipicità: "la contrapposizione tra autentico e imitazione fonda il gioco: fonda la credenza del valore assoluto della posta in gioco" (Bourdieu 2001: 256).

tenuto più prossimo e simile. I prossimi e i simili sono anche coloro con cui è più facile avere (e rompere) legami, coloro che potrebbero provare invidia, oppure la cui erba può sembrare più verde. In altri termini, ci si sente uniti e distanti, uguali e diversi proprio tra vicini, all'interno di uno spazio sociale di vicinato (tra case, quartieri, villaggi, regioni, nazioni) – d'altronde le rivalità e i campanilismi più feroci esistono proprio tra realtà prossime e per così dire apparentate[29].

Ho dedicato un recente studio alla produzione (e alla storia della produzione) sociale della località e del vicinato in Alta Valle del Volturno[30]. Per ragioni di brevità, qui metterò in evidenza soltanto alcuni elementi significativi che fondano questo vicinato sociale, che è una realtà su cui insistono le narrazioni dei paesi che ne sono coinvolti, narrazioni costituite e costruite tanto dai fattori eterogenei che sono stati precedentemente discussi che da altri, che verranno introdotti di seguito; fattori per giunta oggetto di costante negoziazione tra agenti sociali disparati e sempre più articolatamente inscritti in logiche meticce e dinamiche sociali complesse: il "vicinato" alto-volturnense è attraversato e vissuto da residenti, immigrati, emigrati, pendolari, turisti, studiosi, tutte categorie i cui membri collaborano a una definizione che è tanto più antropologicamente interessante se si considera che non è basata su delimitazioni geo-politiche istituzionali (come già detto, non esiste un ente "Alta Valle del Volturno").

Tra gli elementi a cui mi riferivo pocanzi, considerabili come fondanti la località/vicinato dell'Alta Valle del Volturno, possono essere menzionati[31]:

A) L'abbazia di San Vincenzo, su cui non è necessario soffermarsi, visto che se ne è già discusso diverse volte in questa ricerca[32].

[29] Un caso esemplare è quello descritto in Palumbo 2006a.

[30] Si tratta di Testa 2011d.

[31] Oltre che nei testi citati nelle note relative a ogni punto, altre notizie su quanto segue possono essere reperite nel saggio dello scrivente citato nella nota precedente.

[32] Cfr., in particolare, il paragrafo 2 del capitolo II. Come già detto, la

B) La religione popolare, che si manifesta in formule devozionali cerimoniali come le processioni e le feste patronali, che sono spesso condivise dagli abitanti di tutti i paesi del vicinato. Per esempio, al pellegrinaggio della Madonna del Canneto, a Settefrati (FR), nei giorni tra il 18 e il 22 agosto, partecipano in maniera e misura diversa i paesi di Pizzone, Rocchetta a Volturno, Filignano, Colli al Volturno, Cerro al Volturno e Castelnuovo al Volturno. Spesso il pellegrinaggio è intrapreso a piedi attraverso i monti, e costituisce un momento esemplare di aggregazione e incontro tra gli abitanti dei paesi della Valle, anche se è bene precisare che al pellegrinaggio partecipano anche paesi di altre realtà del compartimento appenninico laziale e molisano. Ciononostante, il pellegrinaggio è percepito dalle comunità della Valle come una sorta di pellegrinaggio "pan-volturnense"[33].

C) Lo sport, fattore aggregante (o disgregante) di rilevanza sociale sempre più evidente e che nel nostro caso si concretizza infatti in manifestazioni di grande richiamo e seguito popolare. Molto importanti sono i tornei di calcetto organizzati dalla gioventù maschile dei e tra i paesi. Di recente istituzione sono le "Volturniadi", evento che si è svolto per la prima volta a Rocchetta nel 2010 e a cui partecipano annualmente i paesi dell'Alta Valle del Volturno (le frazioni di Castelnuovo e Cerasuolo gareggiano per i rispettivi comuni di appartenenza). In questo caso, la località ha evidentemente una funzione di individuazione per esclu-

storia di ciascun paese dell'area è legata più o meno strettamente alla storia dell'abbazia, la quale oggi può esser considerata un vero e proprio "luogo della memoria" – secondo la definizione di Pierre Nora (Nora 1992) –, un *topos* culturale che nell'immaginario locale assume una valenza quasi "mitologica" nella misura in cui contribuisce all'immaginazione di un passato comune e al sentimento di una comune origine per i paesi della Valle. La nozione di luogo della memoria richiama inoltre quella di "iperluogo" (Palumbo 2006b), un luogo cioè caratterizzato da una straordinaria convergenza di senso, rappresentazioni, poetiche e pratiche sociali di respiro non solo locale. L'abbazia di San Vincenzo si presta, almeno parzialmente, a esser posta sotto l'ombrello definitorio della categoria di iperluogo.

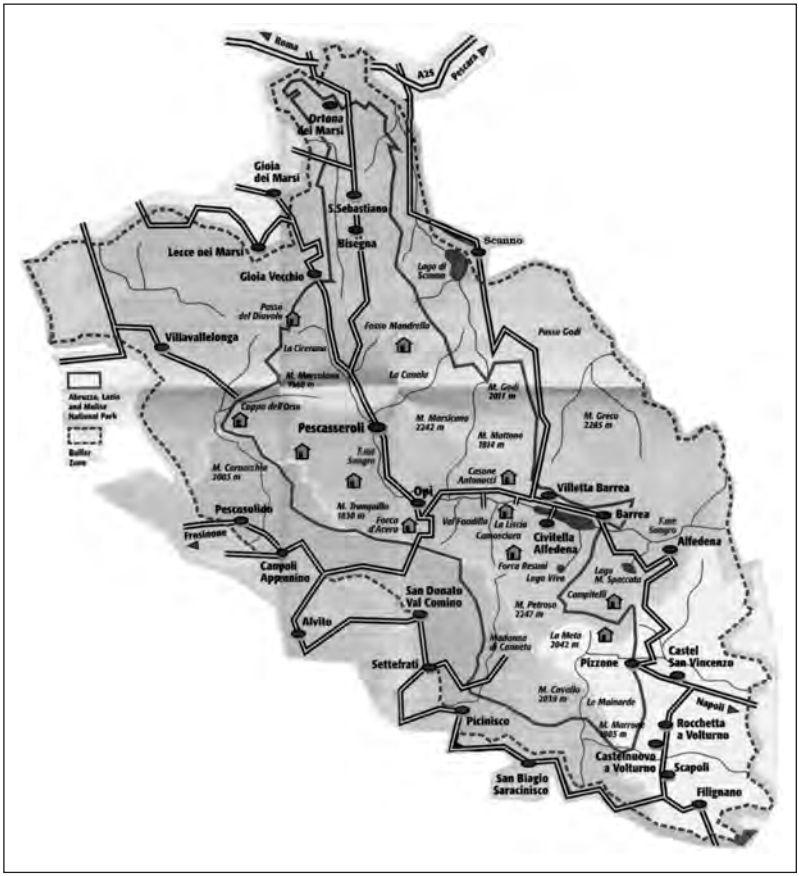
[33] Cfr. Cappello 1988.

sione: le Volturniadi escludono dai giochi i paesi che non sono percepiti come facenti parte della stessa "comunità allargata", cioè dello stesso vicinato, e rappresentano quindi una manifestazione che palesa la funzione distintiva (e in questo caso discriminatoria) della nozione di località.

D) Il dialetto. Grazie al dialetto, gli abitanti dell'Alta Valle del Volturno, che condividono una medesima parlata con pochi tratti fonetici distinti, si riconosco tra loro e sono riconosciuti dagli altri abitanti della provincia di Isernia. Il dialetto è ritenuto un fattore caratterizzante specie in relazione alle tradizioni popolari, tanto che il nome della pantomima zoomorfa di Castelnuovo è, non a caso, "Gl' Cierv"[34].

E) Il Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise è un ulteriore, importante elemento/fattore che contribuisce alla produzione della località dell'Alta Valle del Volturno e alla riconoscibilità sociale degli abitanti dei suoi borghi in quanto "vicini". Anche del Parco si è già discusso altrove, e precisamente nel paragrafo 1 del capitolo II.

[34] Il dialetto contribuisce alle poetiche dell'antichità, autoctonia e autenticità, oltre a essere un'ovvia formula di distinzione identitaria (le lingue lo sono sempre). Un ottimo lavoro sulle politiche culturali e della tradizione funzionali alla costruzione di un'identità (in questo caso nazionale *e* politica) in contesti caratterizzati da diglossia, in cui cioè una compagine omoglossa costruisce se stessa e la propria realtà culturale e geo-politica in aperta distinzione a quella eteroglossa, è la monografia di R. Handler dedicata al Quebec (Handler 1988).



Il territorio del Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise. In basso a destra, in chiaro, l'area del cosiddetto "Settore delle Mainarde", che corrisponde al versante molisano del Parco. Tali confini contribuiscono alla ideale delimitazione dell'area dell'Alta Valle del Volturno (da una pianta del P.N.A.L.M.).

XIII

EMICHE, ETICHE E POETICHE DELLA FESTA

"Solo di recente l'analisi etnografica si è spinta a indagare i modi in cui si costruiscono e si manipolano storie, eventi, memorie in società che vivono all'interno di tradizioni storiografiche complesse"[1].

«Voi studiosi rovinate le tradizioni popolari»[2].

"Le versioni emiche ed etiche della vita sociale sono spesso, ma non necessariamente, in contraddizione"[3].

1. Intrusioni e reazioni

I due mesi precedenti alla festa sono caratterizzati dal *crescendo* delle attività preparatorie dei membri dell'Associazione Culturale "Il Cervo" e in genere di tutte le persone coinvolte a vario titolo nell'organizzazione, promozione e realizzazione della festa. Le circa venti persone più direttamente e attivamente implicate

[1] Palumbo 2006a: 221.
[2] Gerardo, durante un acceso dibattito.
[3] Harris 2000: 93.

nella festa sono anche le persone più socialmente "visibili" nella vita pubblica del paese. Sono Castelnovesi che frequentano abitualmente il bar e la piazza, ma anche i vivaci animatori delle manifestazioni pubbliche nonché infaticabili elogiatori del paese, di cui sono sempre disposti a esaltare le qualità, intervenendo senza timidezza per esporre le loro ragioni. Sono queste le persone con cui mi sono confrontato più di frequente prima, durante e dopo la parentesi della festa, e che si sono rivelate interlocutori motivati e a volte combattivi nel "campo di potere"[4] (e di sapere) costituito dalla festa.

Fu a una di queste persone, il già ricordato Ernesto, presidente dell'Associazione castelnovese, a cui, nel febbraio 2011, chiesi licenza di partecipare alle prove de "Gl' Cierv" – che in quanto evento oggi caratterizzato da una importante dimensione spettacolare necessita di minuziose prove scenografiche, tanto coreografiche che attoriali. Queste avevano abitualmente luogo nel c.d. "container", una struttura appartata distante circa un kilometro dal paese. Ernesto accettò e mi introdusse personalmente, una sera, alle prove. Vi fui accolto all'inizio da sguardi di curiosità mista a diffidenza. Era probabilmente la prima volta che una persona che non aveva ruoli organizzativi, e per giunta un forestiero, assisteva al "dietro le quinte" della manifestazione. Nonostante fossi già conosciuto in paese, e per di più membro dell'Associazione già da un paio di anni, non avevo mai partecipato attivamente all'organizzazione del carnevale. Ero un intruso. Dopo qualche tempo e qualche difficoltà, riuscii a far accettare la mia presenza, nonostante le ragioni della stessa continuassero a essere oscure ai più. Non solo, percepivo un tangibile disagio e imbarazzo da parte dei presenti per ciò che avveniva davanti ai miei occhi: le prove coreografiche e musicali, le indicazioni di regia, l'assenza di costumi e l'ambientazione completamente incoerente con la rappresentazione di mistero e ritualità su cui si fondava l'essenza dell'evento avevano d'un tratto esposto gli in-

[4] Bourdieu 2009: 45-49, 54, 130 e *passim*.

granaggi nascosti della macchina scenografica che operava dietro la tradizione spettacolarizzata: il sipario era stato alzato mentre gli attori si preparavano, e il pubblico, seppur costituito da un solo spettatore, lo scrivente, ora *sapeva*[5].

D'altro canto, questa consapevolezza, determinata dalla mia presenza nell'*hic et nunc* delle prove dell'evento e nell'*in fieri* della sua costruzione, mi poneva su un piano di parità, per così dire, nei loro riguardi, in una situazione di condivisione e, almeno per quanto concerneva la macchina organizzativa e i suoi ingranaggi, di vera e propria "intimità"[6]. In effetti, la mia visita al container fu uno dei primi episodi che mi permise di guadagnare una certa fiducia e un certo grado di riconoscimento sociale presso i membri dell'Associazione Culturale. Una fiducia, però, che fu in parte intaccata, pochi giorni dopo le prove a cui assistetti, a causa della vicenda che si sta per narrare.

Dal taccuino di campo, 12-15/03/2011

> L'edizione di "Gl' Cierv" di domenica 6 marzo 2011 è stata un successo. La presenza di spettatori e visitatori è stata la più grande che si ricordi. Il paese e l'Associazione se ne rallegrano. Una nota amara, tuttavia, sembra aver in parte guastato l'idillio. Un giovane (e probabilmente inesperto) antropologo, arrivato in paese già da qualche tempo, ha infatti rilasciato un'intervista – poco prima dell'inizio della pantomima – a un'emittente locale, e tale intervista non è risultata di gradimento a una parte dei soci

[5] Considerazioni sulla rilevanza etnografica dei preparativi nello studio antropologico delle feste sono in Cappelletto 1995: 97, 163 (nota n. 1) e Bindi 2009: 48.

[6] Vista la sua pertinenza per spiegare l'episodio del container, non posso qui non fare esplicito richiamo alla nozione di "intimità culturale" sviluppata da M. Herzfeld in uno dei suoi più celebri libri (*Intimità culturale*, per l'appunto), in cui egli scrive che tale "intimità" va intesa come "il riconoscimento di quegli aspetti dell'identità culturale, considerati motivo di imbarazzo con gli estranei, ma che nondimeno garantiscono ai membri la certezza di una socialità condivisa". […] Imbarazzo, dolorosa auto-identificazione: questi sono gli indicatori chiave di ciò che è l'intimità culturale" (Herzfeld 2003: 19 e 23).

dell'Associazione. In effetti, nell'intervista lo studioso – cioè lo scrivente – sotto esplicita richiesta del Presidente dell'Associazione, ha esposto alla TV regionale alcune personali considerazioni sull'evento. Com'è normale in questi casi, trattandosi di una lunga intervista di cui è stata mostrata solo una piccola porzione, il montaggio della redazione ha profondamente stravolto il senso dell'intervento. Dalle poche parole superstiti nel montaggio finale, egli sembra evidenziare soprattutto il carattere spettacolare dell'attuale manifestazione, e sembra metterne in dubbio la natura rituale.

Nei giorni successivi, la polemica, tra i soci, divampa. Alcuni ritengono che lo studioso avrebbe dovuto affermare ciò che gli altri studiosi e i locali hanno sempre detto della pantomima – e cioè che si tratta di un rito purificatorio, propiziatorio, di fertilità, magico, antichissimo, dionisiaco, etc. – altri invece prendono le sue difese, affermando che non solo egli aveva tutto il diritto di esternare le sue opinioni, ma che per giunta il carattere "costruito" e spettacolare della pantomima è ormai indubitabile. Del resto, affermano questi ultimi, i cambiamenti avvenuti nella struttura e nella "sceneggiatura" della messa in scena degli ultimi anni, così come l'abitudine di portare in giro per l'Italia la maschera, rendono palese il carattere non più rituale – o almeno in parte non più rituale – della manifestazione. Di questo dibattito, che a poche ore dalla trasmissione televisiva cola nelle vene dell'intero villaggio, giungono presto voci allo studioso stesso – il paese è piccolo, la gente mormora – il quale chiede al presidente dell'Associazione, Ernesto, di indire una riunione in sede per chiarire la questione e discuterne con i soci (e per tentare di trascrivere i termini di un dibattito che si preannuncia molto denso e di estremo valore etnografico).

Il lunedì (14 marzo), alle ore 21:30, il direttivo dell'Associazione e altri soci (una quindicina in totale), insieme al Presidente e allo scrivente, si ritrovano nella stanza dove vengono redatti i verbali. Una sorta di processo improvvisato viene celebrato. L'antropologo, reo per alcuni di aver squalificato pubblicamente la manifestazione, dichiarandola uno "spettacolo", siede al centro, circondato dai soci. Il dibattito ha inizio. Dopo alcuni primi, timidi mormorii, una voce femminile si alza sulle altre e inizia a enumerare le ragioni per le quali l'intervista rilasciata ri-

sulti, per alcuni, scorretta e addirittura insolente. Dopo qualche minuto di requisitoria, Caterina[7] comincia a prendere coraggio. Ella volge ormai apertamente lo sguardo a incontrare quello dei suoi sostenitori. I soci che ne condividono le ragioni, prima silenziosi, ora manifestano la loro presenza e la loro posizione con gesti di assenso e monosillabi di approvazione per le parole della loro portavoce. La sostanza delle loro obiezioni è la seguente: ciò che avviene a Castelnuovo a carnevale, al contrario di quanto affermato in TV dal sedicente ricercatore, è un vero e proprio rituale, non uno spettacolo. Loro, i Castelnovesi, credono in ciò che fanno e non sono dei "clown" (uso l'espressione utilizzata da Caterina). Il Cervo, Martino, e gli altri personaggi personificano *davvero* il bene che combatte il male, e mettono in scena delle azioni significative e importanti che corrispondono a quanto è stato tramandato dagli anziani del villaggio. E poi, perché questi studiosi vengono a dirci qual è il significato delle "cose nostre"? Siamo forse stupidi, ignoranti, mediocri, noi? (mormorii di disapprovazione e indignazione). Con questa considerazione, Caterina conclude il suo discorso. Un anziano socio, Gerardo, seduto alle spalle del giovane ricercatore "imputato", si china e sussurra: «voi studiosi rovinate le tradizioni popolari». Il giovane annuisce con aria di colpevole assenso.

Altri soci prendono la parola, esternando posizioni diverse, tanto *pro* che *contra*. Dopoché, è l'antropologo a parlare. *In primis* egli si scusa per la cattiva qualità dell'intervista e per gli imprevedibili e inaccettabili tagli apportati alle sue riflessioni. In seguito, puntualizza il fatto di esser davvero un ricercatore (un dottorando di ricerca) e non un presunto tale. In terza istanza, chiarisce che anche a lui l'intervista non è piaciuta, pur non avendone fatto un dramma. D'altronde, egli non lavora per la TV, ma a una tesi di Dottorato. Poi viene il momento dell'apologia vera e propria. Dapprima egli giustifica le sue parole, i suoi pensieri, spiega quali sono le ragioni per le quali ha detto ciò che ha detto, e presenta alcune nuove, personali interpretazioni sulla pantomima di Castelnuovo per dimostrare che ne sa qualcosa

[7] Ricordo nuovamente che in questa ricerca mi riferisco agli informatori usando degli pseudonimi.

e che non parla "a sproposito". Ha addirittura già pubblicato degli studi sullo stesso argomento e sta raccogliendo, proprio in quei giorni, molto altro materiale per comprendere la storia e i significati passati e presenti del rito, che è anche uno spettacolo, o meglio dello spettacolo, che è anche un rito. Il suo interesse è tanto genuino da averlo spinto a trasferirsi a Castelnuovo, come molti tra i presenti sanno. Una parte delle sue argomentazioni centrano l'obiettivo. L'uditorio sembra comprendere le sue ragioni. Gli animi si distendono, voci di sostegno si levano, nonostante le due differenti "fazioni" risultino ancora palesemente schierate. Alla fine della sua auto-difesa, l'antropologo assiste e in parte partecipa (se solo non fosse così impegnato a prendere appunti!) a un dibattito tra i più interessanti, come aveva previsto. Si discute animatamente di come e quando e quanto il carnevale castelnovese sia cambiato negli anni, del ruolo che alcuni studiosi locali hanno avuto nel cambiamento – ma anche nel successo – della manifestazione. Si ricordano le memorie degli anziani e l'operato dei giovani, si criticano o apprezzano determinate scelte, si discute, come sempre in queste occasioni, delle maschere di tale o tal altro paese, alcune inventate altre autentiche, oppure sull'atavica questione della paternità della pantomima: Scapoli o Castelnuovo? Castelnuovo, ovviamente. Durante l'intera riunione, alcuni punti sembrano essere chiaramente più significativi di altri: nuclei attorno ai quali si agglutina senso e consenso. Altri invece interpellano numerose questioni aperte, collaterali ma non per questo meno buone da pensare e da discutere. Nozioni, concetti, opinioni, esempi tratti dalla letteratura scientifica e piegati a scopi campanilistici si mescolano, si rincorrono, si confutano o rafforzano in un turbinio di evocazioni, rappresentazioni e poetiche che costituiscono la matrice dell'immaginazione sociale e della mitologia di questa comunità. Alcuni argomenti sono così rilevanti da scatenare reazioni focose. Alcuni mimano e gesticolano, esteriorizzando coi loro corpi saperi e convinzioni incarnate profondamente. Presto la ragione stessa della riunione cade e viene dimenticata, almeno momentaneamente.

Abbandono la terza persona e rifletto, mentre il dibattito su chissà quale nuovo argomento avvampa. Non so se sentirmi colpevole o sollevato dalle mie responsabilità. Non posseggo purtroppo nessun articolo deontologico a cui appigliarmi, e allora

> mi crogiolo in un sentimento di rimorso misto a orgoglio di categoria. Dopotutto, la nuova etnografia è libera da costrizioni di sorta: importante è soprattutto la riflessività, cioè la riflessione sulla scrittura etnografica, no? Verità o alibi? Lascio liberi i miei pensieri di vagare sulle cime di alte questioni teoriche o di seguire quelli tradotti dalle parole delle persone che mi circondano, e chiudo il taccuino.
>
> A due ore circa dall'inizio della riunione, lascio la sala. Scendo le scale che menano alla porta di uscita. Le pareti sono tappezzate di maschere, locandine, oggetti e immagini. In questo luogo si costruisce ogni volta la storia e l'esperienza di un momento tanto importante per queste persone, da spingerle a criticare impavidamente, a viso aperto, se ritenuto necessario, chiunque osi mettere in discussione quegli aspetti già ricordati della loro tradizione – primo fa tutti, quello dell'autenticità – che rendono ai loro occhi unico il paese in cui vivono, e che contribuiscono dunque alla costruzione di un'identità che hanno mostrato di saper difendere a muso duro.
>
> Sono stanco, come se avessi davvero sostenuto, da imputato, un processo, ma sembra che me la sia cavata e che abbia riguadagnato la fiducia e l'amicizia di una buona parte dei soci. Erano state messe in discussione da una questione aperta sull'oggetto stesso sul quale esse dovrebbero fondarsi, ma ora sono state ripristinate, o almeno così mi pare. *Mea culpa*, non ho valutato preliminarmente gli effetti di una mia esposizione mediatica. La prossima volta starò più attento.

Diversi ordini di considerazioni sono possibili a partire dall'episodio testé narrato.

In primis, notiamo un significativo scarto discorsivo e di percezione sul ruolo degli studiosi nella storia recente – e anche per i locali consapevolmente tale – del recupero e della rivalorizzazione della pantomima. All'inizio dei paragrafi 1 e 3 del capitolo XI sono state riportate le parole di Pietro e Nico, per i quali il lavoro di P. Giorgio e degli studiosi che si sono occupati del carnevale castelnovese negli ultimi vent'anni è stato molto rilevante, anche per far capire agli stessi Castelnovesi l'importanza della loro tradizione. Di converso, Gerardo crede che gli studiosi "rovinano" le

tradizioni popolari. Non penso che tale scarto sia dovuto soltanto alle diverse circostanze in cui opinioni tanto divergenti sono state espresse. In realtà, le interpretazioni e gli interventi cui le parole di Pietro e Nico altrove riportate si riferiscono rientravano pienamente nell'orizzonte socialmente e culturalmente costruito delle loro aspettative. Ciò è adducibile al fatto che le opinioni (e le modifiche) di P. Giorgio o F. Milani erano basate su operazioni di immaginazione e bricolage culturale che incrociavano le stesse poetiche di reificazione della tradizione, le stesse rappresentazioni del passato e gli stessi immaginari collettivi dei Castelnovesi: per queste ragioni, pacifica era stata l'accettazione dell'"autorità in materia" dei due "esperti", e quindi della loro verità sulla pantomima. Nel caso di Gerardo, invece, coinvolto attivamente (ed emotivamente) quanto Pietro e Nico nell'orizzonte di poetiche e pratiche gravitanti attorno alla realizzazione, alla conservazione, all'esposizione della tradizione, l'opera analitica di demistificazione e decostruzione dello scrivente provoca un corto circuito ermeneutico, o, se si preferisce, un "conflitto di verità" e di "senso"[8]. Così, se da un lato l'interpretazione di alcuni studiosi di tra-

[8] Va anche detto, per render conto con maggior dettaglio delle circostanze in cui tale conflitto è venuto in essere, che l'affermazione di Gerardo mi ha sorpreso nel bel mezzo della trascrizione, sul mio taccuino, di alcune opinioni espresse da Caterina. A me sembra, in effetti, che dalle parole di Gerardo trapeli anche un'aperta diffidenza per la scrittura e l'atto dello scrivere, diffidenza tipica in quei contesti, come Castelnuovo, dove la scrittura è una pratica di recente introduzione in cui non ha mai avuto, specie per alcune classi di individui, una particolare importanza, tanto da esser percepita come fondamentalmente estranea. In diverse occasioni mi è sembrato che la diffidenza di alcuni al riguardo alle mie idee sul carnevale – e alla mia stessa presenza in paese – fosse dovuta all'abitudine di scrivere sempre e ovunque, come se questo potesse in qualche modo cambiare la natura della loro vita sociale e del loro "rito", o darne una percezione diversa e distorta nei lettori di ciò che sarebbe risultato dalla mia trascrizione (avevo sin dal principio reso noto ai miei informatori, e in generale a buona parte dei Castelnovesi, che molte cose che andavo annotando in quel mio onnipresente taccuino sarebbero finite sulla tesi di Dottorato e forse, in seguito, pubblicate). Al riguardo della "diffidenza" degli informatori nei confronti della scrittura e dell'etnografo in quanto scrittore,

dizioni popolari non specialisti è stata accettata e accolta con entusiasmo, dall'altro l'interpretazione dell'antropologo specialista è stata rifiutata o quantomeno messa apertamente in discussione.

Sarebbe facile bollare l'intera questione con un'assunzione di maggiore scientificità del discorso etico (antropologico) nei confronti di quello nativo (emico) e dei non specialisti, sulla base della constatazione che, in antropologia, di solito c'è da un lato chi certe cose le studia ma non le vive né le fa, dall'altro chi le vive e le fa ma non le studia (e da un altro lato ancora chi le vive solo in parte, contribuisce a farle e le studia male). Penso però che le cose siano più complesse di quanto tale comoda posizione (comoda per l'antropologo) permetterebbe di credere. È quindi necessaria una digressione sulla questione.

I dibattiti e le discussioni come quella soprariportata contribuiscono in misura non trascurabile a plasmare delle meta-narrazioni (cioè delle narrazioni degli stessi agenti sociali sui loro simboli e sulle loro narrazioni) che si rivelano di importanza primaria a fini etnografici[9]. Nel paragrafo 3 del capitolo XI si è discusso di quanto le narrazioni, le interpretazioni e le opinioni sulla pantomima castelnovese siano parte di una costante negoziazione tra diverse categorie di agenti sociali. Una negoziazione che, come nel caso della *querelle* tra M. Gioielli e P. Giorgio (cfr. il capitolo VII) e nell'episodio in cui io stesso sono stato coinvolto, può trasformarsi in un vero e proprio conflitto tra discorsi, nella misura in cui "la verità è la posta in gioco di una lotta"[10]. L'oggetto della contesa avvenuta durante la riunione in cui fui accusato di dare una visione distorta della "vera" natura della pantomima era, per l'appunto, lo statuto stesso dell'evento castelnovese: da un lato la

diffidenza talvolta fondata sulla sensazione di una vera e propria pericolosità (di natura quasi "magica") della scrittura e dell'atto dello scrivere, cfr. Goody, Watt 2005 e Guss 1986. L'argomento è toccato anche in de Martino 2003 e in alcuni saggi di Clifford, Marcus 1997.

[9] Come L. Bindi ha notato in relazione alla sua etnografia della festa dei Misteri di Campobasso: Bindi 2009: 66-67.

[10] Bourdieu 2009: 81.

verità dell'antropologo, la cui opinione era, in parole povere e con qualche forzatura, che la pantomima dell'uomo-cervo fosse ormai sostanzialmente uno spettacolo *versus* la verità dei locali, per cui la pantomima dell'uomo-cervo non ha mai cessato di essere un rito[11]. Come tutte le contese tra due parti, anche questa ha creato una serie di polarizzazioni evidenti: studioso/non-studiosi, alloctono/autoctoni (forestiero/paesani), inautenticità/autenticità e persino profano/sacro (vedremo in seguito in che termini). Constatata la presenza di un conflitto di verità da cui l'epistemologia contemporanea non permette, di fatto, di uscire facilmente, resta il fatto che l'episodio dell'intervista e della reazione dei membri dell'Associazione culturale registra una divergenza profonda tra l'interpretazione etica e credenze emiche, divergenza che merita un ulteriore approfondimento[12].

Tanto la perdita dei significati e delle funzioni della pantomima precedente alla modernizzazione del paese quanto la sua successiva e pienamente moderna (quindi recente) istituzionalizzazione e spettacolarizzazione sono processi oggettivi e irrifiutabili, certificabili grazie alla documentazione storica, all'investigazione etnografica e all'analisi antropologica. La maggior parte delle pa-

[11] Nella circolazione tra idee "colte" e idee "popolari" possono accadere corti circuiti, alterazioni, o semplicemente chiusure e incomprensioni. Giustamente J. Goody ha scritto che tra saperi orali/popolari e saperi scritti/colti ci può essere tanto "a two-way communication" che "a two-way rejection" (Goody 2001: 477).

[12] In diverse occasioni M. Harris ha discusso e problematizzato degli esempi etnografici in cui sussiste una divergenza tra visione etica ed emica della realtà sociale. La questione è di importanza non secondaria ai fini di un discorso antropologico che si voglia realmente critico (cfr. Harris 1976 e 2000 e anche la discussione sull'argomento, a partire proprio dalle suggestioni teoriche dell'antropologo americano, in Fabietti 2001: 177-178). La necessità metodologica di pensare criticamente e praticare la distinzione tra affermazioni emiche e interpretazioni etiche è stata concettualizzata efficacemente da un eminente storico delle religioni, B. Lincoln: "when one permits those whom one studies to define the terms in which they will be understood, suspends one's interest in the temporal and contingent, or fails to distinguish between 'truths', 'truths-claims', and 'regimes of truths', one has ceased to function as historian or scholar" (Lincoln 1996: 227).

gine di quest'opera è stata dedicata e render conto proprio di questi processi, delle condizioni che li hanno determinati e degli effetti che hanno prodotto. E però, nonostante la loro evidenza, alla luce di un'indagine scientificamente orientata come la presente, questi processi risultano solo parzialmente comprensibili o accettabili per gli agenti sociali che ne sono coinvolti (cioè i Castelnovesi); spesso, come nell'episodio della riunione, essi sono al contrario contestati, sulla base di una visione fondamentalmente a-storica, essenziale e reificata della pantomima, del carnevale, della loro "storia" e della loro relazione con il paese. In particolare, tra la maggior parte dei membri dell'Associazione "Il Cervo" sussiste la convinzione – fondata sulla presunzione della preminenza della "interpretazione" autoctona – di essere i depositari del senso ultimo, "autentico" del carnevale castelnovese. Il fatto che questo sia in realtà documentabilmente l'esito di un processo di re-invenzione, re-interpretazione immaginifica di materiali pur indubbiamente provenienti dal passato del paese, ma del tutto stravolti dalle necessità funzionali al riuso post-moderno, non sembra costituire un problema insormontabile: anche messi davanti alla irrifiutabile evidenza di una vera e propria invenzione (come nel caso paradigmatico che stiamo per vedere nel prossimo paragrafo), un meccanismo psicologico legato all'abito mentale e quindi al modo di pensare queste cose viene inconsciamente innescato. Ne consegue il rifiuto assoluto di ritenere la pantomima un qualcosa di artato o anche soltanto parzialmente inautentico.

2. Dallo spettacolo alla ritualizzazione

Nel paragrafo 3 del capitolo X ho spiegato in che termini e per quali ragioni è possibile parlare di "spettacolarizzazione" della tradizione carnevalesca castelnovese. In questo paragrafo, a partire dai dati etnografici e dalle considerazioni presentate nel precedente, cercherò di render conto del processo emicamente contrario: cioè della riappropriazione, da parte dei locali, di una dimensione (ritenuta) rituale, e dell'infusione della stessa nelle interpretazio-

ni (emiche) della pantomima. Questo processo, vedremo, assume i contorni di quella dinamica che negli studi più recenti è stata definita "ritualizzazione"[13]. Espressa in questi termini, tuttavia, l'intera questione sembra esser stata posta principalmente, e nuovamente, sul campo di una "semplice" contrapposizione tra prospettiva emica ed etica. In realtà, essa non si gioca solo su questo campo: esiste infatti un'oggettiva difficoltà a render conto dei fenomeni di riappropriazione e rifunzionalizzazione post-moderna di tradizioni rituali o pseudo-tali utilizzando esclusivamente le categorie operative di "spettacolo" e "rito" – nonostante esse abbiano finora servito in modo soddisfacente i fini euristici di quest'opera. Nell'Introduzione ho argomentato le ragioni per cui la categoria di ritualizzazione è utile solo parzialmente a render conto di alcuni aspetti di dinamiche tradizionalmente studiate e definite come "rituali", e che l'operazione di vanificazione della nozione di rito incontra, nel caso di un'indagine storicamente o storico-antropologicamente orientata, delle difficoltà teorico-metodologiche a mio avviso insormontabili. Il caso etnografico di cui è ora questione, invece, permette un approfondimento di questa problematica, così come una sua parziale rettifica (o meglio un suo completamento). Per capire in che modo, è necessario procedere con ordine e venire ora a un ulteriore episodio significativo tratto dalla mia etnografia, che è necessario commentare in dettaglio.

Una delle argomentazioni principali che Caterina addusse contro la mia interpretazione de "Gl' Cierv" durante il suo intervento accusatorio, in occasione della riunione, riguarda un'azione dell'attuale pantomima su cui ci si è già soffermati: il lancio di una manciata di grano, subito dopo la resurrezione delle maschere zoomorfe, come atto conclusivo della stessa. Caterina intese utilizzare questo elemento e la sua rilevanza simbolica come un maglio sulla concezione arida e a suo avviso insolente che io avevo invece professato in TV. Diamole la parola: «quando il cervo lancia

[13] Bell 2009: 69-74, 88-93 e 197-238, Berthomé, Houseman 2010, Hobsbawm 2002a: 6, Handelman 1999: XVII, Houseman 2006, 2007 e 2010, Palumbo 2009: 49-53.

il grano dietro di sé come gesto propiziatorio, noi ci crediamo a quello che fa. E non solo noi: conosco dei contadini che vengono da Cerro, da Colli, perfino da Castello [Castel Di Sangro] a raccogliere un chicco di quel grano, per propiziare il raccolto». Queste parole furono pronunciate in un momento di grande emotività e concitazione, e rappresentano il *climax* dell'argomentazione di Caterina. Con esse, ella, sostenuta dalla presenza, dai gesti e dalle parole di approvazione della sua "fazione", voleva dimostrarmi una volta per tutte la natura rituale della pantomima, la sua autenticità fondata sulla tradizione e la veridicità della sua natura propiziatoria, certificata dal grano e dall'atto di cui questo era oggetto. Soprattutto, certificata dalla loro *credenza*. Infatti, non solo Caterina stava affermando di *credere* in tale veridicità, ma sosteneva anche l'intrinseca "efficacia simbolica"[14] di un atto da lei fermamente ritenuto rituale, autentico e tradizionale, sebbene letteralmente e documentabilmente *inventato* da P. Giorgio solo 18 anni prima[15]. Prima di procedere a un'analisi di questa posizione esemplare, è necessaria però una ulteriore digressione etnografica.

Qualche settimana dopo la riunione, interrogai Nico su quello che, a suo avviso, era il vero *senso* della pantomima. Gli chiesi di scegliere tre espressioni per esprimerlo. Egli rispose «ruralità, rinnovazione, propiziazione». Di nuovo, la posizione emica impattava fortemente le conclusioni cui io ero arrivato, ed è ovvio, d'altronde, che queste nozioni, così come quelle espresse da Caterina e dalla maggior parte degli altri Castelnovesi interessati alla pantomima, non potessero essere applicate con la stessa efficacia e significatività a uno spettacolo e a un rito.

Ho cercato di quantificare statisticamente l'incidenza di queste convinzioni sulla popolazione castelnovese, ponendo a un campione pre-definito di persone la seguente domanda, in forma tanto

[14] Lévi-Strauss 2002e.

[15] Riporto ancora una volta uno stralcio dalla "Nota di regia" di P. Giorgio: "è stato aggiunto il gesto finale da parte dei cervi dell'offerta di grano al vento e alla comunità a sottolineare la positiva realizzazione del rito, del desiderio di fertilità esaudito" (Giorgio 1994a: 10).

orale che scritta, sulla natura della pantomima: "quale dei seguenti termini usi o useresti per descrivere l'evento "Gl' Cierv" come avviene oggi?". Le scelte erano a) una tradizione, b), un rito, c) una festa, d) uno spettacolo, e) una trovata turistica (ogni persona interpellata ha avuto la possibilità di scegliere due tra le precedenti definizioni, in ordine di importanza). I risultati sono stati i seguenti:

a-b) Tradizione e rito: queste due definizioni, di gran lunga le più scelte, si alternano in misura quasi uguale come risposta primaria e secondaria (con una leggera preminenza della prima [55%] sulla seconda [45%]) e sono state scelte da 28 persone, corrispondenti al 70% dell'intero campione.

c) Festa: scelta 10 volte (25%), da quattro persone come scelta primaria (10%) e da sei come scelta secondaria (15%).

d) Spettacolo: scelta da 12 persone (30%): tutti indicandola come seconda scelta dopo "rito" o "tradizione" (50% e 50%). Il fatto che 6 persone (15% degli interrogati) considerino "Gl' Cierv" sia un rito che uno spettacolo è un dato interessante, che mostra come per una minoranza di Castelnovesi non ci sia sostanziale contraddizione tra le due nozioni.

e) Una trovata turistica: due sole persone (5%); una risposta primaria (2,5%), l'altra secondaria (2,5%).

La tendenza generale è evidente, nonostante qualche fluttuazione anche significativa ma minoritaria. Alla luce di questi risultati è ancora più chiaro ciò che era già risultato palese dai commenti all'episodio della riunione: ritenere "spettacolare" la natura del carnevale castelnovese significa, per la maggior parte delle persone interpellate, misconoscerne la natura rituale (e quindi "propiziatoria"). La posta in gioco è più alta che una semplice definizione classificatoria: se la pantomima fosse "soltanto" uno spettacolo – cioè, per i membri dell'Associazione e la maggior parte dei Castelnovesi, una volgare contraffazione – e non un rito dai profondi significati, tutto l'edificio identitario, rappresentazionale e immaginifico, agito e incorporato nelle modalità e forme che abbiamo visto finora e fondato sulle categorie fondamentali di antichità, autenticità, tradizione e mistero – per come sono state individuate e analizzate nei precedenti capitoli –

crollerebbe miseramente. Per questo, nel campo del conflitto di interpretazioni non entra soltanto in gioco la verità dei discorsi e la loro maggiore o minore legittimità ad ambire a uno statuto di *vulgata*, ma anche la stessa legittimità e rilevanza e funzione sociale della tradizione.

Quanto finora stabilito mette però in luce un altro aspetto altamente problematico dell'intera questione. Alcuni Castelnovesi e certamente una parte considerevole dei membri dell'Associazione *credono* sinceramente nella pantomima e nel suo attuale potere propiziatorio. Questo per quanto concerne la sua funzione. In rapporto al suo significato, l'interpretazione più diffusa presso i locali è che la pantomima metta in scena la lotta tra il bene e il male, il bene rappresentato da Martino, dalla pacchiana e dal cacciatore, il male dall'uomo cervo, dalla donna-cerva, dal maone e dalle janare. Dalla vittoria del primo sul secondo emanerebbe la positività propiziatoria e "rinnovatoria" dell'intero evento[16]. Da ciò risultano due problematiche correlate su cui non è possibile soprassedere – la prima delle quali è già stata evocata, all'inizio di questo paragrafo. Esse sono: 1) l'effettiva dimensione o proprietà ritualità dell'attuale pantomima e 2) la sua dimensione o proprietà religiosa.

Per tutte le ragioni esposte dall'inizio di questo capitolo, è evidente come quella di rito sia una categoria non più o almeno non del tutto utile: come render conto, usando uno stesso concetto operativo, di ciò che la pantomima castelnovese era prima della modernizzazione e di ciò che, dopo una lunga interruzione, è diventata negli ultimi anni, attraverso processi del tutto nuovi e correlati alle dinamiche non più solo locali della post-modernità?

[16] Per alcuni locali – Castelnovesi o persone provenienti da paesi limitrofi ma legati da rapporti di parentela o di altro genere con Castelnovesi – invero poco numerosi, più scettici e generalmente meglio istruiti, la funzione dell'intera manifestazione sarebbe, in ultima analisi, quella di far festa, e il suo senso non diverso da quello di una qualsiasi altra messinscena popolare di natura pseudo-teatrale (essa sarebbe cioè contraddistinta da funzione di intrattenimento e da significati estetici piuttosto che da funzioni rituali e da significati religiosi).

La ritualità che caratterizza le realtà non-moderne e non-industriali (oggetto di analisi tanto storica che antropologica) sembra irriducibile a quella che si sta esplorando in queste pagine[17]. Più utile, allora, mi pare rivolgersi alla nozione di ritualizzazione, di cui, insieme a quella di rito e ritualità, si è ampiamente discusso nell'introduzione – a cui rimando per un approfondimento sulle numerose questioni teoriche implicate nel suo ricorso – e seguire quindi la suggestione di C. Bell, per la quale "rather than impose categories of what is or is not ritual, it may be more useful to look at how human activities etablish and manipolate their own differentiation and purposes – in the very doing of the act within the context of other ways of acting"[18].

C. Bell, in accordo a un recente indirizzo teorico e metodologico dei *ritual studies*, ha tentato di isolare i fattori costitutivi del processo di ritualizzazione. Ne riporto qui un sunto, suddiviso nei punti che la stessa autrice individua: 1) uno spazio delimitato e strutturato il cui accesso è limitato; 2) una periodicità specifica tanto delle occorrenze dell'evento che dell'articolazione interna che ne struttura le azioni; 3) ristretti codici comunicativi e performativi che regolino la formalità di azioni e parole; 4) un personale distinto specializzato; 5) oggetti, testi, costumi designati per essere funzionali soltanto a tali azioni; 6) combinazioni gestuali e verbali che evochino o suggeriscano che le cose si sono sempre fatte in un certo modo; 7) una preparazione che implichi determinati stati fisici o psico-fisici; 8) la partecipazione di un pubblico che non è (necessariamente) lo stesso che in altre attività o performances[19].

[17] Anche in altri regimi culturali, tuttavia, tra rito e spettacolo non c'è sempre esclusione assoluta: i riti pubblici conoscono quasi sempre una distinzione tra officianti (operatori specializzati) e "pubblico", cioè, in una certa misura, tra attori e spettatori (basti pensare, per non citare che gli esempi più ovvi, alla tragedia greca, alla messa cattolica, ai riti collettivi di iniziazione di alcune società tribali).

[18] Bell 2009: 74.

[19] Ivi: 204-205.

In primis, notiamo come il caso castelnovese per come è empiricamente osservabile e riproducibile rientri pienamente nel *range* ideale delineato dai precedenti punti. In secondo luogo, una constatazione di importanza non secondaria – e che, incredibilmente, sfugge alla stessa Bell – è possibile a partire da un'analisi degli stessi: in quello stesso ideale *range* potrebbe rientrare anche una qualsiasi messinscena o un qualsiasi spettacolo (specie teatrale)! Non solo, molte delle precedenti "caratteristiche" del processo di ritualizzazione si riscontrano in diversi altri aspetti della vita sociale. Queste constatazioni sorprendono soprattutto nella misura in cui altrove, nel suo libro, Bell, basandosi anche sulle conclusioni di altri studiosi, riflette sul fatto che, a ben guardare, "no single feature of ritual is peculiar to it"[20], ciò che ci riporta, dopo una lunga circumnavigazione del problema, a quella "vanificazione" del rito che è una delle conseguenze più rilevanti a cui questa temperie intellettuale abbia portato, e di cui, negli studi italiani, B. Palumbo, come già detto nell'Introduzione, mi è sembrato il rappresentante più autorevole[21]. Un'altra posizione è quella espressa da D. Handelman, per il quale una sostanziale differenza tra dimensione rituale e ritualizzante non sussiste, nella misura in cui la "ritualità" andrebbe intesa più come dinamica e aspetto relazionale che come dimensione data (ma non per questo il concetto di "rito" e la realtà cui rimanda andrebbero vanificati)[22].

Nei termini suggeriti da un ricorso alla nozione di ritualizzazione e dalle conseguenze interpretative di tale ricorso, quello castelnovese potrebbe esser definito un evento festivo che, caratterizzato da una proprietà certamente rituale fino al dopoguerra inoltrato, e in seguito abbandonato per diversi anni e recuperato in forma rivisitata e spettacolare, è andato incontro, successivamente, a un processo di ritualizzazione che, ovviamente rivisitan-

[20] R. Rappaport citato in Bell 2009: 152; si vedano anche le pp. 69-74, 91-92 e *passim*. Cfr. anche le precoci e acute considerazioni di J. Goody in Goody 1977.

[21] Cfr. Palumbo 2009.

[22] Cfr. Handelman 1999, ma cfr. anche Bell 2009: 90.

do alcuni tratti rituali dell'evento precedente al recupero (ma contraddistinti da funzioni e significati completamente diversi), lo ha reso una sorta di rito con caratteristiche spettacolari, o piuttosto uno spettacolo con caratteristiche rituali e valenze velatamente "magico-religiose". Queste ultime rappresentano un prodotto estremamente interessante, da un punto di vista antropologico, dei processi di ricodificazione cui è andata incontro la pantomima istituzionalizzata, spettacolarizzata e, ormai possiamo dire, "ritualizzata". Questa nuova considerazione ci permette di abbordare la seconda delle due problematiche individuate a partire da un'analisi delle convinzioni (e credenze) dei Castelnovesi sul loro "rito": quella della sua natura apparentemente religiosa.

Com'è possibile dichiarare di credere nella natura propiziatoria de "Gl' Cierv" o nella sua capacità di tradurre e drammatizzare una lotta tra "bene" e "male" e, allo stesso tempo, professarsi Cattolici credenti e praticanti (come in effetti si dichiarano la maggior parte dei Castelnovesi)? È questa un'altra questione che non può esser trascurata.

Non molto tempo fa un'autorevole etnologa francese della "scuola" di Toulouse scriveva:

> "Des travaux contemporains ont montré que dans nos sociétés devenues laïques, alors même que l'on ne 'pratique' plus ou si peu, il est possible de penser le christianisme comme culture, c'est-à-dire comme système classificatoire cohérent. Dès lors, les lectures de la parenté, les savoirs sur le corps et la nature, les raisons d'être des régimes alimentaires, les conceptions de la personne, les représentations du mal et de la maladie s'ordonnent autour d'un même axe"[23].

Che le nuove generazioni delle società dell'Europa occidentale siano sensibilmente più secolarizzate o portatrici di forme completamente nuove di religiosità (o a-religiosità) è un dato in-

[23] Fabre-Vassas 2001: 416. Posizioni del tutto simili sono quelle di un'altra autorevole rappresentante della medesima "scuola": G. Charuty (Charuty 1995b e 2001).

controvertibile e di cui specialmente la sociologia delle religioni – oltre che l'esperienza della quotidianità – ci ha reso edotti[24]. Tuttavia, come giustamente osserva C. Fabre-Vassas (almeno in rapporto alla maggioranza delle realtà europee), il Cristianesimo può esser pensato anche più generalmente "comme culture, c'est-à-dire comme système classificatoire cohérent"[25]. Ciononostante, in alcuni contesti, come quelli dell'Italia meridionale, quest'affermazione andrebbe quantomeno riformulata, per le numerose

[24] Non è il caso di richiamarsi alle datate, seppur storicamente significative tesi de *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* (Acquaviva 1985 [1966]), a loro volta mutuate da quel "disincanto del mondo" che è stata una cifra analitica molto importante nella speculazione di M. Weber. Le tesi sulla "secolarizzazione" dell'Occidente sono state sottoposte a critiche anche severe negli ultimi decenni. Tuttavia, nonostante questa generale rimessa in questione dell'intera problematica sociologica, il dato oggettivo di una perdita di aderenza delle forme "classiche" di religiosità nelle realtà complesse e "fluide" dell'Occidente post-moderno (e in particolare dell'Europa) è difficilmente rifiutabile. In una miscellanea realizzata dai più autorevoli sociologi della religione europei leggiamo che "l'Europe de l'Ouest est singulière: c'est la seule aire géographique où s'affirme aujourd'hui pleinement la 'sécularisation' des sociétés modernes". Scollamento dai vecchi "Cristianesimi", in evidente e drammatica crisi, laicizzazione della sfera pubblica, meticciati etnici e culturali e altri fattori correlati ne sarebbero le cause/conseguenze più rilevanti. Ciononostante, "le fait religieux est bien loin d'avoir disparu en Europe. Son évolution a pris des formes complexes et nouvelles", ciò che comproverebbe, in ultima istanza, "l'incapacité croissante des grands systèmes religieux à faire tenir ensemble sous leur contrôle les différentes dimensions – identitaire, culturelle, éthique et émotionnelle – de l'expérience religieuse individuelle et collective " (dalla quarta di copertina di Davie, Hervieu-Léger 1996).

[25] L'argomento dell'autrice si riallaccia a una prospettiva che può esser ricondotta al Benedetto Croce di "Perché non possiamo non dirci 'Cristiani'" (Croce 1942) e a diversi studi sulla storia dell'"identità europea" (storia in cui la Cristianità come nozione, modello, realtà storica e rappresentazione geografica, culturale e politica ha in effetti avuto un ruolo primario: Chabod 2010). Uno degli esiti maggiori della rivisitazione antropologica di questa prospettiva e della storicità della relazione tra storia d'Europa e Cristianità è la disciplina eminentemente francese denominata "Ethnologie religieuse de l'Europe", di cui il volume *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana* (Charuty 1995a) rappresenta a oggi uno dei prodotti più compiuti.

ragioni legate alle relazioni tra la c.d. questione meridionale e la tipica religiosità del Mezzogiorno, che è stata spesso definita come un vero e proprio sistema religioso autonomo o comunque come una forma di Cattolicesimo distinto, cioè un Cristianesimo "con caratteristiche meridionali"[26]. In effetti, la credenza nel potere "magico" dell'atto rituale propiziatorio o la visione della vicenda ritualizzata come di una lotta tra valori metafisici segnala, a mio avviso, un residuo, o meglio una tarda declinazione proprio di quel "Cattolicesimo meridionale" impregnato di elementi magico-religiosi pre- o non-cristiani, e la cui analisi ancora insuperata, sebbene ormai di interesse in gran parte storico, vista la scomparsa quasi assoluta della realtà sociale a cui essa si riferiva, resta quella di E. de Martino[27]. Per di più, il caso de Gl' Cierv rende evidente anche da un punto di vista "religioso" (in un'accezione molto ampia del termine), quel lavorio inconscio di bricolage che abbiamo incontrato nell'analisi della costruzione degli immaginari della tradizione (capitolo XI). Nel caso di cui è questione in queste pagine, il bricolage, o meglio il sincretismo *sub specie religionis*, avviene tra diverse tipologie di elementi: quelli cristiani – specie del cattolicesimo popolare meridionale – quelli propria-

[26] Di questa problematica storica e antropologica si è discusso in diverse sedi di quest'opera e non è quindi il caso di soffermarvisi nuovamente. E però non mi spingerei a parlare di una vera e propria "religione locale", prodotta dal sincretismo tra cattolicesimo popolare e una quantità di elementi religiosi o pseudo-religiosi altri (per la nozione di "religione locale" in ambienti europei cristiani e principalmente cattolici in età moderna, cfr. Christian 1981 e la discussione in Charuty 2001; ovviamente, il parallelo è sembrato qui proponibile solo in termini tipologici e molto generici: la vita religiosa dei contesti dell'Europa mediterranea del '500 è incomparabile a quella odierna, seppur relativa a contesti marginali, rurali, isolati e di modernizzazione solo recente come Castelnuovo: le differenze socio-economiche e culturali sono troppo profonde e storicamente significative per poter anche solo tentare una comparazione sistematica, ciò che invece è stato possibile fare, nella prima parte di quest'opera, con alcuni tratti culturali di Castelnuovo al Volturno "pre-moderno").

[27] Cfr., in particolare, de Martino1958, 2002a e 2003. A quanto risulta dai dati etnografici presi in esame in questo paragrafo, però, il lavoro di de Martino non è poi così inattuale come si potrebbe sospettare.

mente arcaici (più che pagani) che caratterizzano la mascherata, quelli massificati dell'immaginario globale, quelli, ancora, relativi a forme di religiosità alternativa e "new age", se non consapevolmente neopagane[28]. Tutti elementi, questi, manipolati dagli agenti sociali di Castelnuovo con grande libertà immaginativa al fine di schiudere nuovi orizzonti di senso, agirvi come soggetti consapevoli e costruire quindi rappresentazioni della storia e visioni del mondo e del proprio posto in esso. Quest'opera di manipolazione, inoltre, non sarebbe problematizzata in quanto tale poiché del tutto coerente alle forme e alle abitudini sociali legate all'"habitus" degli agenti sociali coinvolti. L'habitus, come disposizione intellettuale, "struttura strutturante"[29], abitudine e visione del mondo incorporate, sistema dei pensieri, delle azioni e delle rappresentazioni, permette di trascendere qualsiasi apparente contraddizione di natura ontologica: le pratiche sociali della festa, a Castelnuovo, di fatto non distinguono tra rito, spettacolo e religione proprio in ragione del potere strutturante, permeante e costantemente operativo dell'habitus[30].

Queste considerazioni ci guidano verso la messa in luce dell'ultima questione, del tutto correlata alla precedente, di cui

[28] Anche a Castelnuovo, come in altri contesti europei, si riscontra una sorta di consapevole appropriazione e rivalutazione di tratti tradizionali considerati "pagani" e quindi utilizzati, oltre che a scopo identitario (come abbiamo già visto), anche come elementi integrali alla propria esperienza religiosa. Ciononostante, nessun Castelnovese mi ha mai confessato una sensibilità propriamente "neopagana". Anche di fronte a casi di aperta contravvenzione dei princìpi cristiani, non mi sono mai arrischiato in domande o dibattiti che avrebbero potuto ledere la sensibilità degli informatori (in soldoni: per evitare incomprensioni ancora più profonde, non ho mai chiesto a Caterina o ad altri della sua "fazione" come facessero a conciliare i precetti e i dogmi dottrinali cristiani con la credenza nel potere propiziatorio, di natura magica, del grano lanciato dall'uomo-cervo). Per queste problematiche, specie in rapporto alla commistione sincretistica tra elementi e sensibilità provenienti da diverse tradizioni religiose, istituzionalizzate o meno, cfr. Cerri, Mapelli, Visca 2008, Clemente 2005, Dimitri 2005, Eliade 2004, Testa 2009.

[29] Bourdieu 2009: 152.

[30] Cfr. Bourdieu 1990, 2009 e Santoro 2009.

si discuterà in questo paragrafo: i rapporti recenti e odierni tra il carnevale castelnovese (e in particolare tra il suo evento centrale, la pantomima zoomorfa) e la Chiesa.

Il rapporto tra Chiesa e pantomima dell'uomo-cervo è stato abbastanza pacifico sin dai tempi del recupero, sebbene diversificato. Don Giovanni, curato a Castelnuovo negli anni '90, non aveva un'opinione particolarmente negativa della stessa. Diversamente, don Antonio, che gli succedette, assunse un'attitudine decisamente canonica: per lui l'uomo-cervo non era nient'altro che una figura diabolica. Questa posizione ricollegava don Antonio non solo a quella ufficiale della Chiesa nei confronti delle maschere e del mascheramento[31], ma anche a quella dei suoi predecessori della metà del '900 (posizione che è possibile evincere dalla fonte D2-98). La rappresentazione, pertanto, non poteva ricevere nessun *placet* ecclesiastico, sebbene non fosse ugualmente interdetta o censurata. La disposizione nei confronti del carnevale castelnovese di don Enzo, parroco durante la mia etnografia, si distingue invece dalle precedenti in modo significativo, essendo improntata non solo ad aperta tolleranza, ma anche a sincero apprezzamento. Don Enzo reputa la pantomima un evento edificante, poiché le forze del male vi sono sconfitte e poiché nella parte finale viene inscenato un chiaro esempio di ritorno all'ordine costituito. In un opuscolo ("*Gl' Cierv* visto da Lassù! La festa dell'uomo-cervo letta con gli occhi della fede"[32]) egli ha interpretato la vicenda della pantomima alla luce di alcune allegorie bibliche e sulla base di personali considerazioni. L'opuscolo, molto apprezzato da alcuni soci dell'Associazione, è un interessante tentativo di "normalizzazione" della pantomima e di riconduzione della stessa all'interno degli schemi cattolici ortodossi[33].

[31] Se ne è discusso nel paragrafo 2 del capitolo III.

[32] Falasca 2009.

[33] Il tentativo di don Enzo è stato in effetti motivato dalla volontà di ricondurre gli aspetti performativi e simbolici più macroscopici della pantomima alle tassonomie morali e rappresentazionali del Cristianesimo. Insomma, un tentativo di "rétablir les articulations entre le christianisme normatif de

3. L'ethos festivo

In questo paragrafo ci concentreremo su alcuni aspetti concernenti l'atmosfera – o "qualità" – festiva del carnevale castelnovese per come essa viene prodotta e vissuta dagli agenti sociali che ne sono coinvolti. Introdurranno la questione alcune testimonianze tratte dal lavoro sul campo.

Giovanni ha "fatto il cervo" – come dicono a Castelnuovo per significare l'atto di personificazione della maschera – dal 2003 al 2007. Ne parla come di una esperienza «unica e bellissima». Sotto la maschera, egli afferma, è la stessa personalità del mascherato a cambiare: «fare il Cervo è indescrivibile: ti trasformi in bestia feroce, sei un'altra persona». I sentimenti che precedono l'inizio della performance, specie durante il delicato e intimo momento della vestizione – a cui, come per le prove di cui si è parlato all'inizio di questo capitolo, non a tutti è permesso assistere – sono del tutto simili a quelli descritti dagli attori teatrali in occasione della "prima": ansia, euforia, timore.

Simili considerazioni utili a indagare il piano emozionale su cui si muovono i protagonisti della pantomima sono quelle di un altro Castelnovese che ha rivestito la maschera dell'uomo-cervo per diversi anni, Nico: «fare il Cervo è stata una cosa magnifica. Solo chi lo ha fatto lo può capire. Significa far rivivere la tradizione. È una cosa che ti viene da dentro». Dimensioni esistenziali profonde vengono coinvolte nello spazio-tempo dell'evento tradizionale, permettendo di agire azioni e facendo affiorare all'essere pensieri determinati da poetiche dell'autenticità e della tradizione, da rappresentazioni e immaginari del passato, da sentimenti di identità e località.

Le parole di Giovanni e Nico permettono inoltre di tornare a una delle questioni tradizionali sul carnevale e sulle realtà festive e

l'Eglise et celui vécu par des sociétés particulières", come ha scritto G. Charuty (Charuty 2001: 361), esprimendo un posizione molto simile a quella, precedentemente citata, di C. Fabre-Vassas (Fabre-Vassas 2001), ma da un punto di vista genuinamente religioso (poiché canonico).

"trasgressive" nella cultura popolare europea: la questione dell'esperienza del mascheramento e delle sue dinamiche operative non solo sul piano sociale, ma anche individuale e psicologico. In effetti, le considerazioni dei due attori incarnanti la maschera principale della pantomima dell'uomo-cervo permettono, tra le altre cose, di sondare nuovamente, e da una prospettiva decisamente privilegiata, la viscosità delle forme e degli effetti di certe pratiche tradizionali, e in particolar modo la lunga durata della loro componente psicologica ed emotiva. Nel paragrafo 2 del capitolo III ho argomentato che mascherarsi è una delle più immediate modalità che permettono di farsi "altro da sé" manipolando l'esteriorità del proprio corpo: indossare una maschera vuol dire non solo rappresentare ma, in una certa misura, *essere* qualcos'altro, pur restando se stessi. Quanto Giovanni e Nico hanno affermato circa la loro personale esperienza sembra certificare ampiamente la giustezza di questa analisi e la sua applicabilità a un ampio spettro di casi storici ed etnografici[34].

Una emotività straordinaria, coerentemente alla straordinarietà del tempo della festa, è quella espressa anche dalla maggior parte dei Castelnovesi non direttamente coinvolti nella pantomima: «è il momento più bello dell'anno, per me, perché per un po' nessuno litiga e si dice male alle spalle», dice Francesca. Marta, invece, interpellata tramite un questionario cartaceo, scrive: «mi piace vedere tutti i preparativi e l'atmosfera che si crea durante quei giorni». Per Domenico «il rito è davvero emozionante, ma è la festa intera a essere un momento importante per tutti noi», mentre per Lina «è bello vedere le persone del paese unite e collaborative». Danila, dal canto suo, scrive di apprezzare molto il carnevale di Castelnuovo poiché «è una bella tradizione con un'atmosfera suggestiva e avvolgente». È vero, una particolarissima "aria di festa" contraddistingue l'intera ultima domenica di carnevale, nel paese, dal mattino a notte piena. C'è qualcosa di elettrico e di percepibilmente non-ordinario che avvolge la co-

[34] Sul mascheramento come pratica e dimensione simbolica dell'alterità *par excellence*, cfr. le lucide considerazioni in Vernant 2001. Cfr. anche Pollock 1995 e Testa 2013a: 70-74.

munità e, a partire dal pomeriggio, i visitatori. La disposizione d'animo delle persone coinvolte nell'organizzazione, in particolare, è eccellente. Si ride, si scherza, si discute animatamente, si fanno progetti, si beve, si spera nella buona riuscita dell'evento, si attende il pomeriggio con impazienza, poi la serata, che porterà con sé l'assembramento, la vicinanza, il chiasso, il divertimento, e finalmente un po' di disordine e allegria, a infonder vita nelle vene di un paese altrimenti assuefatto a una sonnolenta routine. Anch'io percepisco questa "atmosfera" di festa, o meglio la "sento", e vi partecipo volentieri.

Già E. Durkheim descriveva gli effetti emotivamente coinvolgenti e aggreganti delle feste e dei riti collettivi. Anch'egli ne evidenziava la rilevanza sociale e ne indicava le cause nel sentimento di non-ordinarietà prodotto dal contesto evenemenziale e dai suoi effetti emotivi vissuti dal singolo, ma determinati dalla collettività[35]. Durkheim non era stato il primo a interessarsi a questa problematica, né fu l'ultimo. L'"aria di festa" e il valore emotivo degli eventi pubblici di massa avevano incuriosito già J.-J. Rousseau, il quale, in un'epistola poi diventata celebre e citatissima specie negli studi di estetica, aveva proposto l'efficace metafora del "palo": "plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête"[36]. Altri avevano raccolto queste suggestioni, facendone l'oggetto di un interesse ormai genuinamente scientifico: celebri sono pure le riflessioni di Sigmund Freud, il quale, sulla scorta degli studi pioneristici di Gustave Le Bon sulla "psicologia delle folle"[37], si era interessato alla "massa psicologica"[38], "cioè una massa in cui si viene a stabilire un particolare tipo di relazione psichica"[39]. "Relazione psichica" è forse l'espressione appropriata per indicare

[35] Durkheim 2003: 238-241.

[36] Si tratta della *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (Rousseau 2003 [1758]: 18).

[37] Le Bon 1988 (1895).

[38] Freud 1975 (1921).

[39] Apolito 1993: 23.

la condizione psicologica che rende possibile percepire quell'"atmosfera avvolgente" emicamente affermata nelle testimonianze e sentita anche dell'etnografo nell'*hic et nunc* della festa.

In realtà, la problematica dell'"aria di festa" e della sua relazione di interdipendenza con gli aspetti emotivi e psicologici nelle feste e negli eventi pubblici di massa ha sempre posto seri problemi di descrivibilità e interpretabilità etnografica e più generalmente antropologica. Per tutta una tradizione di studi profondamente influenzata dalla prospettiva archetipica sviluppata da K. Kerényi in relazione all'analisi dei fenomeni festivi (e non solo)[40], il rischio di cadere nella trappola dell'irrazionalismo è stato costante: basti pensare alla presunta "inconoscibilità" della festa professata da F. Jesi[41], ipotesi che è stata recentemente e definitivamente giustiziata, almeno per quanto riguarda la ricerca antropologica, da F. Faeta[42]. Altrettanto attraente ma poco utile a fini etnografici, seppur provvista di basi storiche più solide, è stata la prospettiva di M. Eliade[43], la quale, *mutatis mutandis*, si ritrova anche in una parte non secondaria della letteratura storico-religiosa successiva[44]. L'ipoteca di queste sensibilità nello studio dei fenomeni festivi (e in particolar modo della loro dimensione psico-emotiva) è stata molto rilevante, almeno fino a qualche anno fa[45].

Rispetto a questi temi, una discussione scientificamente convincente, e per giunta apertamente rivolta a sciogliere nodi teorici e metodologici di natura antropologica, si ritrova nel libro di P. Apolito *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*[46]. Per evitare tanto il ricorso alle ricordate suggestioni irrazionalistiche o storico-religiose, e per non appiattire la discussione sulla constatazione ormai banale, di ordine durkheimiano,

[40] Kerényi 1977.
[41] Jesi 1977a.
[42] Faeta 2005d.
[43] Cfr., in particolare, Eliade 1969 (1949): 65-110.
[44] Cfr. Brelich 1966: 50-52 e Massenzio 1998: 521.
[45] Cfr. Testa 2014a.
[46] Apolito 1993.

che l'atmosfera festiva produce, in determinate occasioni, sentimenti di partecipazione e aggregazione, Apolito, sulla scorta di alcune indicazioni teoriche di G. Bateson, propone di utilizzare la categoria di "ethos festivo" per descrivere quella componente psicologica socialmente fondata che organizzerebbe le azioni e le reazioni emozionali e partecipative durante il momento della festa[47]. L'ethos festivo sarebbe l'espressione di uno schema psicologico collettivamente determinato ma individualmente vissuto. Per Apolito, esso non innescherebbe il processo festivo, ma lo determinerebbe, permettendo agli agenti di viverlo coerentemente alle aspettative sociali. Data la festa come esito ultimo di un fascio di fattori di natura diversa, tanto sedimentati e reiterativi (e quindi calendariali, politici, religiosi, organizzativi, etc.) che occasionali e contingenti, l'ethos festivo permetterebbe agli agenti sociali di stabilire le condizioni psicologiche e gli orizzonti di operatività (e quindi modi e possibilità di pensare, sentire e agire) necessari a vivere appropriatamente lo spazio/tempo festivo. Tra normatività della festa, come nel caso di occorrenze fissate dal calendario religioso o imposte dalla tradizione, ed ethos festivo, ci sarebbe, in ultima istanza, una relazione di interdipendenza. La prima starebbe al secondo come la dimensione strutturale a quella psico-emotiva. L'eventualità di un'aperta contravvenzione dell'ethos festivo, cioè dell'ethos appropriato a eventi riconducibili alla categoria di festa – eventualità ben esemplificata dagli episodi storici ed etnografici, ormai ben documentati, in cui la festa provoca sentimenti, passioni e disposizioni psico-fisiche non conformi all'ethos – andrebbe studiata, caso per caso, per comprendere per quali ragioni, a quali fini e come sia possibile convertire l'ethos festivo e trasformarlo, a esempio, in un "ethos contestativo", cioè in un orizzonte esistenziale di operatività socio-psicologicamente determinato teso a disarticolare l'aspetto struttural-funzionale dell'evento festivo, non a parteciparvi[48].

[47] Ivi: 72-79.

[48] Nell'Introduzione questo stesso problema è stato affrontato in relazione alla questione più generale della festa come potenziale mezzo e arena di con-

Quanto appena affermato rimanda a un quesito più radicale nell'economia dei rapporti tra evento (strutturalmente stabilito) ed ethos festivo: che ci sia interdipendenza è indubbio, ma il fatto che a volte evento ed ethos siano asimmetrici e anzi conflittuali implica che sussista una priorità dell'uno sull'altro, o meglio gerarchia, e cioè che, malgrado l'interrelazione, una dimensione sia più rilevante e determinante dell'altra. Per Apolito non ci sono dubbi al riguardo: l'ethos è primario e la struttura (o l'evento strutturale, ma Apolito parla di "tradizione") è secondaria, e quindi, aggiungerei, a maggior ragione lo è l'evento anti-strutturale (in senso turneriano[49]):

> "Per Bateson tradizione ed ethos sono concomitanti, circolarmente indistinguibili quanto a meccanismo di motivazione delle azioni sociali di un gruppo. In realtà – e il problema ce lo poniamo ora in condizione scientifica influenzata dalle suggestioni etnometodologiche – la circolarità non è a doppio senso in quanto la tradizione è vissuta attraverso l'ethos e non viceversa […]. Sganciando l'ethos dalla obbligatoria complicità con la tradizione possiamo spiegarci perché la festa permane pur quando è scomparsa la tradizione che le attribuiva un determinato senso o pur se non tutti gli attori fanno riferimento ad essa. Appunto, affinché vi sia festa è sufficiente l'elementarmente festivo, cioè l'ethos appropriato"[50].

testazione. I casi storici ed etnografici più rilevanti di contestazione festiva, e in particolare carnevalesca, sono descritti in Bertolotti 1991, Burke 1978, Jackson 1988, Le Roy Ladurie 1979 (per una discussione critica su questa letteratura e sulla problematica che essa evoca apertamente, rimando nuovamente all'Introduzione, a Handelman 1990 e a Testa 2014a). È chiaro che, in relazione a quanto messo in luce nelle pagine di questo paragrafo, sarebbe interessante indagare non solo gli aspetti strutturali, politici e simbolici inscritti in questi episodi contestativi (o addirittura rivoluzionari), quanto anche la dimensione psico-emotiva che pure, necessariamente, deve averli in qualche misura determinati o che ne è stata determinata. Purtroppo, questo tipo di curiosità è destinata a esse frustrata nell'indagine di esempi storici remoti, per i quali la parzialità delle fonti rende spesso impossibile l'esplorazione di interi aspetti della realtà, come per l'appunto quelli psicologici.

[49] Turner 1966.

[50] Apolito 1993: 76.

Il problema è posto, a mio avviso, in termini corretti, ma la soluzione di Apolito non è convincente. In realtà, la tradizione, contrariamente a quanto affermato in questo stralcio, non scompare mai, ed è semmai la festa a scomparire: a riconfigurare l'interrelazione e la circolazione tra festa (tradizionale e quindi strutturale) ed ethos festivo intervengono, di volta in volta, diversi fattori indagabili etnograficamente, come i meccanismi di recupero, re-interpretazione e ri-funzionalizzazione che abbiamo visto esser stati visibilmente in atto nel nostro stesso caso. Questi e altri fattori permettono una riconfigurazione che è, in ultima istanza, un rimodellamento o adattamento strutturale (che può esser inteso anche nel modo in cui lo ha inteso M. Sahlins[51]), adattamento tanto al cangiare delle condizioni storiche (economicamente, politicamente, socialmente o religiosamente determinate) quanto (e di conseguenza) al venire in essere dell'evento stesso, il quale è sempre l'esito di un processo in parte strutturale in parte prodotto di contingenze circostanziali e storiche potenzialmente anti-strutturali. La tradizione non scompare mai poiché essa è il risultato di una negoziazione sociale costante. Laddove una festa "scompare", come in effetti accade, ciò non dipende di certo dal venir meno di quello che Apolito considera il suo presupposto primario, cioè l'ethos festivo, bensì dagli effetti di una riconfigurazione strutturale talmente profonda da mettere in discussione la funzionalità sociale, e quindi l'esistenza, di alcuni fatti culturali: in effetti, in questi casi, è la festa a scomparire, non la tradizione, che viene invece riconfigurata sulla base delle nuove condizioni strutturali. In altri termini, in alcuni casi non è la tradizione a cessare di essere festiva ma la festa a cessare di essere tradizionale, venendo per ciò abbandonata (com'è successo a Castelnuovo negli anni '60-'70). Quando la riconfigurazione tradizionale, quindi struttural-funzionale – come quella di cui è stato oggetto il carnevale castelnvoese tra gli anni '80 e '90 – ha come esito la rivivificazione della festa, allora l'ethos festivo ritrova il

[51] Sahlins 1981 e 1985.

suo elemento di appoggio, per così dire, e continua a intervenire funzionalmente e attivamente nella vita sociale; quando ciò non avviene, e la festa scompare o assume forme radicalmente diverse (come nel caso del carnevale di Scapoli), è l'ethos stesso a diventare superfluo, dissolvendosi insieme alla festa che contribuiva a far vivere appropriatamente.

Le indagini etnografiche degli ultimi anni – e anche la presente – sembrano indicare verso questa direzione interpretativa, più articolata e fondata anche sulla ponderazione della radicale influenza dei fattori storici, come quelli strutturali (o, se si preferisce, dei fattori strutturali, come quelli storici). Esse, almeno sulla base della mia lettura, suggeriscono che nel momento stesso in cui la festa viene in essere essa è già tradizione ed ethos *at once*, e che, in ultima analisi, la condizione preliminare affinché la festa avvenga è l'aspettativa sociale, che è strutturalmente determinata, non l'ethos festivo, che come tale non può sussistere che durante la festa stessa (o addirittura cambiare proprio durante la festa, divenendo, a esempio, ethos contestativo).

Quando poi la festa, invece che restar immutata e invece che scomparire, assume caratteristiche e funzioni completamente diverse da quelle precedenti – quando cioè se ne disarticoli la dimensione strutturale e funzionale, trasformandola, a esempio, in un evento anti-strutturale e "modellante" (secondo la definizione di D. Handelman[52]), allora è lo stesso ethos festivo a scomparire (o meglio a cambiare, diventando ethos contestativo), non di certo la tradizione, che come tale assumerà semplicemente un altro aspetto e tornerà a vivere in simbiosi con il nuovo ordine, nella misura in cui ogni evento anti-strutturale è destinato a rimodellare la struttura originaria o a produrne una nuova, come ha convincentemente mostrato M. Sahlins.

Ai fini di una migliore comprensione del nostro caso, questa digressione permette di concludere che, sulla base dei dati etnografici e della mia osservazione partecipante alla festa, e nel

[52] Handelman 1990: 28.

quadro delineato delle categorie interpellate nella precedente discussione, a Castelnuovo vediamo all'opera, oggi, una perfetta convergenza o circolazione tra componente strutturale (la tradizione, seppure reinventata e rifunzionalizzata) ed ethos festivo. L'ultimo cinquantennio, invece, è contrassegnato da diversi periodi di ristrutturazione e riconfigurazione delle festa che come tali non possono non aver influito, in qualche misura ahimè poco sondabile, sull'ethos festivo, cioè su una componente insieme psicologica e sociale che non può essere, a sua volta, che il prodotto di condizioni e fattori storicamente determinati.

XIV

POLITICHE DELLA FESTA

> "Le symbolique est aussi un enjeu du contrôle sociale"[1].

> «L' Associazione è sempre stata "tirata per la giacchetta". Fino a quando a Rocchetta c'è stato il sindaco ***, di sinistra, ci chiamavano "giubbe nere", dopo, con ***, di destra, siamo diventati "giubbe rosse"»[2].

> "Il dominio non è l'effetto semplice e diretto dell'azione esercitata da un insieme di agenti ('la classe dominante') investiti di poteri di coercizione, bensì il risultato indiretto di un insieme complesso di azioni esercitatesi nella rete di coercizioni incrociate che ognuno dei dominanti, così dominato dalla struttura del campo attraverso il quale si esercita il dominio, subisce da parte di tutti gli altri"[3].

In questo capitolo ci occuperemo di alcune delle forme e modalità di azione degli agenti sociali all'interno di un preciso campo di potere (il paese) al fine di operare per determinati scopi; forme, modalità e scopi gravitanti attorno alla festa o comunque a essa

[1] Galllini, Charuty 1989: 9.
[2] Nico, una sera d'estate davanti al camino, spento.
[3] Bourdieu 2009: 48-49.

correlate[4]. Queste politiche del fare e dell'operare sono e devono essere concepite come prodotte dal – e produttrici di – potere, foucaultianamente inteso come dimensione onnipresente, invisibile e relazionale che regola e determina i modi di concepire e agire le proprie convinzioni, il proprio e altrui corpo, le relazioni sociali, la vita pubblica. L'indagine di questa dimensione in sé, tuttavia, esula dagli scopi di questa ricerca, e non verrà dunque evocata che in relazione al problema principale della festa e delle sue ragioni.

Va subito notato che i processi apparentemente contrastanti, ma in realtà del tutto convergenti, di spettacolarizzazione del rito e di ritualizzazione dello spettacolo, secondo le dinamiche che sono state indagate nelle precedenti pagine, hanno determinato un amalgamarsi di relazioni di potere *attorno* alla festa e alla pantomima de "Gl' Cierv", piuttosto che al suo *interno*. In ciò il caso castelnovese si differenzia notevolmente da una parte di quelli desumibili da quella porzione della letteratura storica e antropologica sui fenomeni festivi in cui, a partire da un'analisi della festa, è possibile discernere fenomeni come la formalizzazione ed esposizione di una gerarchia politica o la messa in discussione della stessa, o ancora forme di aperta negoziazione tra individui o classi di individui per il raggiungimento di posizioni egemoniche, all'interno di un dato contesto sociale[5]. Con una sola, parziale

[4] La parafrasi "forme e modalità di azione degli agenti sociali all'interno di un preciso campo di potere al fine di operare per determinati scopi" scioglie la metaforica espressione "politiche" del titolo, la quale dipende, sostanzialmente, dall'uso che se ne fa in Clifford, Marcus 1997, dalla teoresi di P. Bourdieu (Bourdieu 1990 e 2009) e da più classiche teorie socio-antropologiche dell'azione sociale (Ortner 1984). Tuttavia, nel testo con quel termine mi riferirò anche a dinamiche sociali molto meno metaforiche (cioè lo utilizzerò tanto nell'accezione comune che in quella antropologica). La nozione di "campo di potere" (o "campo di forze"), nozione che abbiamo già incontrato in quest'opera e che dipende anch'essa dalla speculazione di P. Bourdieu, è riassunta da M. Santoro in questi termini: "'campo' è per Bourdieu qualunque microcosmo sociale definito da una posta in gioco" (Santoro 2009: XV).

[5] Mi riferisco, in particolare, alla letteratura presentata e commentata in

eccezione, di cui discuteremo a breve, a Castelnuovo il *making of* dell'evento, la scelta degli attori della pantomima, la sua messa in scena e la manifestazione del tutto informale e propriamente festiva che la segue, sono procedure o momenti che, almeno stando alla mia etnografia, si sono rivelati sostanzialmente pacifici e privi di tensioni sociali come quelle solitamente presenti laddove lotte politiche o altri drammatici affioramenti all'essere del potere sono in atto. In breve, nello spazio/tempo precipuo della festa non ho potuto osservare alcuna frizione o scontro tra diversi individui o gruppi di individui per il controllo di determinate tipologie di risorse, simboliche o materiali. Questa cifra "pacifica" è presente anche nella riflessione di alcuni Castelnovesi: «noi siamo diversi – afferma Giovanni –, negli altri paesi, quando devono organizzare qualcosa, litigano: la *pro loco* contro il Comune, il Comune contro l'Associazione, l'Associazione contro il Comitato e così via. Noi siamo troppo pochi per fare così. Prima, in passato, è successo, ma negli ultimi anni c'è molta più collaborazione". In effetti, la cooperazione e l'armonia tra individui e famiglie implicate nell'organizzazione e nella realizzazione dell'evento è esemplare. Questa caratteristica della festa castelnovese è forse adducibile alla sua dimensione e a quella del suo contesto, o forse alla marginalità e poca appetibilità politica ed economica del paese, o forse alla sua struttura sociale, o forse per la tipologia della festa o

Testa 2014a e in parte ripresa nell'Introduzione, in cui sono presenti diversi case-studies tratti da studi storici e antropologici. Altri esempi di feste in cui relazioni o lotte di potere sono apertamente inscenate, esposte o messe in atto in altro modo sono citati e discussi in Handelman 1990: *passim*, Palumbo 2009: 389-431 e *passim*, Burke 1978: 199-204 e 2009: 201 e 270. Per rimanere sul terreno degli studi sul carnevale, i casi più esemplari in cui il potere entra direttamente e prepotentemente in scena, in diverse sue forme, *nello* spazio/tempo della festa sono quelli descritti in Bertolotti 1990, Humphrey 2001, Jackson 1988, Le Roy Ladure 1979, Mänd 2005 e Padiglione 1979 (cfr. anche il paragrafo 3 del capitolo III di quest'opera). Per la questione generale del rapporto tra feste – o riti collettivi – e potere, questione spesso problematizzata in termini prettamente teorici, cfr. Bell 2009: 197-223, Handelman 1990: 1-77 e *passim*, 1999, Faeta 2005d, Palumbo 2009 e ancora Testa 2014a.

dell'immaginario che la sottende o per la "cristallizzazione" cui è andata incontro negli ultimi anni; più probabilmente, per il concorso di tutti questi fattori[6]. Al di fuori dello spazio/tempo della festa, invece, e soprattutto all'interno della stessa Associazione, le cose sono ben diverse, come vedremo.

Dal taccuino di campo, 07-8/03/2011

> L'edizione de "Gl' Cierv" del 2011 si è aperta ufficialmente con una novità degna di nota e non annunciata nel manifesto pubblicitario[7]. Subito prima dell'inizio della pantomima, e cioè attorno alle 17, quando già la piazza era gremita di locali e, soprattutto, di visitatori, nel numero di svariate centinaia, Ernesto mi prese in disparte e mi annunciò che di lì a poco la rappresentazione sarebbe stata "presentata" (uso il suo termine) brevemente, cioè con solo qualche parola introduttiva, da tre persone: egli stesso, il sindaco di Rocchetta e, se ero d'accordo, dallo scrivente. Rimasi sorpreso. Si trattava di una novità importante: la rappresentazione non era mai stata aperta da nessuna presentazione e, dunque, da nessun presentatore. Ernesto mi disse poi che quell'anno, per la prima volta, diverse cariche pubbliche provinciali e regionali avrebbero presieduto al rito, e in effetti potei subito appurare la presenza di un paio di "auto blu", evidentemente pervenute per accompagnare i rappresentanti politici più importanti. Chiesi delucidazioni sul tipo di intervento che, a suo avviso, avrei dovuto esporre. Ernesto mi disse che lui avrebbe fatto dei saluti di circostanza e presentato i suonatori che avrebbero accompagnato con le loro musiche il corso della pantomima. Dopodiché avrebbe presentato il sindaco e infine lo scrivente. Avremmo avuto due o tre minuti ciascuno. Mi diede piena libertà riguardo alla mia presentazione. Così, buttai giù

[6] Quello di Castelnuovo al Volturno non è un caso isolato: in un altro lavoro etnografico su una festa molisana, le conclusioni sul tipo di dinamiche legate al potere cui è giunta l'autrice sembrano essere sostanzialmente le stesse (Bindi 2009).

[7] Il manifesto è visibile alla fine del capitolo IX.

qualche frase su un foglio e mi preparai alla seconda, inattesa esposizione mediatica della giornata[8].

Le cose filarono lisce. Ci installammo in posizione sopraelevata, di fronte alle mura del palazzo signorile. Il pubblico delle prime file, già numeroso, si accalcava intanto attorno allo spazio delineato per la messinscena. Fortunatamente, eravamo provvisti di microfono, e un maxi-schermo decentrato in rapporto alla piazza permetteva anche ai più distanti di seguire ciò che avveniva nello spazio scenico e nei suoi immediati dintorni. Ernesto fece i suoi brevi saluti e io lessi la mia brava pagina introduttiva, che fu seguita dall'inizio della pantomima vera e propria. Tra me ed Ernesto, si contraddistinse per confusione e aleatorietà politica il "discorso" del sindaco. Nella disordinata serie delle sue riflessioni, si distinsero i frequenti ricorsi alle retoriche della "paternità" del "rito", della "tutela" e della "valorizzazione" della tradizione castelnovese, e del ruolo attivo del comune di Rocchetta in queste dinamiche. I richiami alla "sensibilità" e "attenzione" per la cultura e per le tradizioni della classe dirigente provinciale e locale non mancarono, ovviamente, così come un accenno al museo, la cui struttura, promise solennemente il sindaco, sarebbe stata messa a norma e in funzione quanto prima.

Dopo lo strappo con la Pro Loco del 1993, il rapporto tra l'Associazione "Il Cervo" e il Municipio di Rocchetta, dapprima irrigiditosi su posizioni protezionistiche da ambo i lati, era andato lentamente distendendosi, anche grazie alla presenza di consiglieri comunali facenti parte della o vicini all'Associazione castelnovese. Con gli anni 2000, e con il progetto del Museo delle Maschere Zoomorfe, iniziava una nuova fase nella storia di questo rapporto. L'iniziativa, decisamente innovativa, di Ernesto, e quindi il suo invito al sindaco di Rocchetta, vanno letti in questa prospettiva. Ernesto, tuttavia, non aveva intenzione di lasciare al sindaco il monopolio dell'attenzione del pubblico: ciò avreb-

[8] Si ricorderà che quello stesso pomeriggio, all'incirca un'ora prima della discussione con Ernesto descritta in questa pagina, ero stato intervistato da una televisione locale (l'episodio è narrato nel precedente capitolo).

be comportato l'appropriazione, da parte della politica locale, di un evento per cui lo stesso sindaco, a dire il vero, aveva sempre manifestato una certa freddezza; per questo, Ernesto aveva pensato di essere il primo a intervenire, non affatto per vanità o per volontà di esporre mediaticamente la propria persona, bensì per legittimare l'Associazione, da lui in quel momento rappresentata, come unica garante e coordinatrice del carnevale castelnovese, e quindi determinare una sorta di provvisoria gerarchia in cui al sindaco sarebbe spettato il secondo posto. Per questo, la ragione del mio intervento va ricercata principalmente nella necessità di bilanciare una congiuntura sostanzialmente bicefala: da un lato il comune e il suo primo rappresentante, dall'altro l'Associazione e il suo primo rappresentante (ma va detto che, al di là di più o meno consce tattiche di bilanciamento, sussisteva un genuino interessamento da parte di Ernesto, in qualità di presidente dell'Associazione, a far presentare la pantomima ai visitatori da un esperto).

In sostanza, lo spazio e il tempo circostanti alla pantomima (non la pantomima stessa nel suo farsi) venivano a costituire quel "campo di potere", quell'arena (o meglio, considerate le circostanze, quel palcoscenico) per l'esposizione e la negoziazione di rapporti di potere finalizzati al raggiungimento di determinati obiettivi sociali[9]. L'obiettivo del sindaco fu da subito, e palesemente, quello di ottenere una visibilità quanto maggiore (sono rare le occasioni in cui potersi esibire di fronte a un pubblico così numeroso, per giunta formato da una parte consistente di elettorato), e, di conseguenza, cercare di raccogliere consenso. Il suo discorso fu improntato tanto a mettere in luce l'importanza e l'interesse della tradizione castelnovese per "il territorio" quanto

[9] "Un campo è uno spazio strutturato di posizioni, che funziona – che si rivela – sia come 'campo di forze' capaci di incidere con la loro dinamica su quanto sta nei suoi confini (alla stregua di un campo magnetico) sia come 'campo di battaglia', luogo di una lotta potenzialmente continua per la sua definizione, e per la definizione dei suoi confini, e per la conservazione o trasformazione delle gerarchie che valgono al suo interno" (Santoro 2009: XVI).

a ricordare che, in fin dei conti, anche il comune, fornendo determinati servizi, contribuiva alla sua buona riuscita. Come ha scritto L. Bindi, "la festa diviene allora un crogiuolo di tensioni e aspirazioni differenziate: luogo di ancoraggio e rifondazione della località e della coesione sociale della comunità che ne è protagonista, ma anche 'patrimonio per eccellenza' di cui le istituzioni si appropriano come possibile volano di sviluppo per il territorio locale"[10]. Vero, ma altrettanto vero è che i rappresentanti delle istituzioni possono "appropriarsene" anche per obiettivi o interessi personali oppure genuinamente politici, che però non necessariamente coincidono con quelli della comunità e del territorio. A partire da queste considerazioni è possibile comprendere con più chiarezza la presenza di diversi politici locali a Castelnuovo durante il carnevale del 2011. La politica ha in effetti da tempo compreso che le "tradizioni popolari" possono costituire, oggi, un importante veicolo di immagine e di consenso per il raggiungimento dell'egemonia, proprio come le attività commerciali e turistiche ne hanno da tempo compreso la potenziale utilità a fini economici.

Insomma, per riallacciarmi alle riflessioni fatte all'inizio di questo paragrafo, per cui il potere è un elemento che sembra amalgamarsi *attorno* ai momenti più drammatici e ritualizzati, piuttosto che al loro interno, direi che, in relazione all'episodio che qui si sta commentando, nel "campo di potere" costituito dalla festa in gioco non era affatto il controllo dell'evento, ormai saldamente nelle mani di una compagine (l'Associazione), bensì lo sfruttamento del capitale simbolico emanato dallo stesso e su cui, tramite l'intervento introduttivo, è stato possibile, per alcuni, "mettere il cappello"[11]. Secondo un'impostazione metodolo-

[10] Bindi 2009: 70.

[11] Il capitale simbolico è "una proprietà qualsiasi, forza fisica, ricchezza, valore guerriero, la quale, percepita da agenti sociali dotati di categorie di percezione e valutazione che consentono di coglierla, di conoscerla e di riconoscerla, diventa simbolicamente efficiente come una vera forza magica. […]" (Bourdieu 2009: 169-170; cfr. anche Bourdieu 1986). In questo caso, il capi-

gica mutuata dalla teoresi di P. Bourdieu, si può quindi leggere l'episodio come una contesa in cui agenti sociali dotati di diversi capitali (Ernest e il sindaco, dotati di capitale sociale, lo scrivente, dotato di capitale culturale), hanno utilizzato il capitale simbolico dell'imminente rappresentazione per esporre e legittimare i propri discorsi, e in questo modo caricarli di un valore di verità che al di fuori del "campo" non avrebbero avuto o avrebbero avuto in misura minore[12].

I rapporti tra l'Associazione Culturale "Il Cervo" e la politica locale meritano di essere indagati in modo più approfondito, visto che, a loro modo, sono stati determinanti per la stessa esistenza del carnevale di Castelnuovo per come è andato sviluppandosi dal recupero a oggi. A questa problematica sono in realtà già state dedicate diverse pagine, quelle del capitolo X, incentrato sull'istituzionalizzazione e burocratizzazione dell'evento festivo castelnovese. Qui però la questione verrà affrontata da una prospettiva diversa.

Il principio della reciprocità è evidentemente alla base della presenza e dell'intervento del sindaco a Castelnuovo: oggetti del *do ut des* erano dal lato del sindaco la possibilità di esposizione pubblica e di costruzione del consenso sociale, dal lato dell'Associazione l'assicurarsi sia i servizi comunali utili alla buona riuscita della festa (come la pulizia straordinaria della piazza) sia l'intervento dell'amministrazione nella risoluzione della ben più rilevante, annosa (e sempre disattesa) questione del museo.

In realtà, l'atteggiamento dell'Associazione nei confronti dei politici locali non era affatto stato improvvisato. Esso è al contra-

tale simbolico oggetto della contesa potrebbe essere concettualizzato come "la tradizione" o "la forza della tradizione". Una discussione generale sull'utilità e applicabilità della teoresi di P. Bourdieu sui capitali nello studio dei fenomeni festivi è alle pp. 106-109 dell'Introduzione di questa ricerca.

[12] "Il campo del potere (da non confondere con il campo politico) non è un campo come gli altri: è lo spazio dei rapporti di forza fra diverse specie di capitale, o, più esattamente, fra agenti abbastanza provvisti di una delle diverse specie di capitale da essere in grado di dominare il campo corrispondente" (Bourdieu 2009: 48).

rio ben stratificato: oltre a quello della festa, l'ambito sia istituzionale che informale delle relazioni tra Associazione da un lato, Comune, Provincia e Regione dell'altro – ambito che ha nella festa e nel museo i suoi nuclei – è un altro, ideale campo di forze. *In primis*, si può dire che la stessa fondazione dell'Associazione fu, almeno in parte, un atto politico, necessario ai Castelnovesi a trovare quell'indipendenza decisionale e organizzativa (e finanziaria) che l'atteggiamento accentratore dell'amministrazione di Rocchetta aveva con il tempo intaccato, e che aveva portato, nel 1992, alla rottura. Con la nascita dell'Associazione, però, i problemi erano stati solo delocalizzati, non risolti: l'Associazione necessitava di risorse per poter funzionare e, soprattutto, per organizzare il carnevale. Così, relazioni con amministratori locali e provinciali e alcuni "big men" della politica regionale – relazioni ovviamente disposte e organizzate secondo le contingenze politiche del momento – erano state da subito instaurate. Al riguardo è necessario puntualizzare due cose, l'una relativa al funzionamento e agli scopi dei rapporti tra politica e associazionismo, in Molise (e quindi anche a Castelnuovo), l'altra concernente le ragioni di una certa, inevitabile "politicizzazione" dell'Associazione.

L'Associazione ha sempre dovuto fare i proverbiali conti con i politici. Questa è stata una necessità dettata dal fatto che i finanziamenti regionali e provinciali, così come persino alcuni servizi comunali, sono spesso forniti sulla base di criteri e modalità alquanto parziali: principalmente, sulla base di conoscenze e rapporti personali, familiari, di lavoro, politici o amicali, e quindi, in ultima analisi, attraverso dinamiche di carattere clientelistico o favoritistico. Scegliere quali contributi e finanziamenti debbano essere inseriti nei bilanci e chi debba (e non debba) beneficiarne, e per quali ragioni, è un affare che viene negoziato e deciso in modo molto poco trasparente. Questo, ahimè, è un dato di fatto incontrovertibile della *governance* delle cose culturali in Molise così come, mi sembra di poter capire da non pochi indizi, nel resto dell'Italia meridionale. Messi di fronte alle stringenti necessità dettate dalla gestione dell'Associazione e, soprattutto, dalla realizzazione e promozione del carnevale, i due presidenti

dell'Associazione "Il Cervo" hanno negli anni cercato di consolidare la posizione di questa, sapendo, ovviamente, che le risorse incamerate grazie ai tesseramenti e ad altre forme di auto-finanziamento non sarebbero bastate neanche a sostenere i costi di amministrazione. Donde la necessità di interloquire con funzionari e politici di ogni partito, di ogni governo, con i dipendenti delle strutture pubbliche e indipendentemente dalla propria sensibilità politica (in questo senso Ernesto è stato un vero campione di funambolismo politico): quanto più elevato il rango del politico cui chiedere sostegno tanto maggiore la possibilità di ricevere un finanziamento più congruo, e di poter dunque portare avanti con maggior tranquillità e sicurezza le molteplici attività dell'Associazione. Il problema era che, in questa negoziazione costante, da un lato si cercava di sostenere un'attività nobile e socialmente significativa come la valorizzazione di una tradizione locale, dall'altro, l'interesse era rivolto sostanzialmente a ciò che i politici italiani – specie meridionali – hanno sempre dato mostra di tenere in massimo conto, e cioè favori, voti oppure, nella migliore delle ipotesi – come quella dell'episodio discusso nelle precedenti pagine –, il "ritorno di immagine" (cioè visibilità e riconoscimento sociale in quanto patrocinatori di iniziative sportive, sociali, culturali)[13].

[13] Questioni politiche furono anche alla base dell'abbandono della carica da parte del primo presidente dell'Associazione "Il Cervo", nel 1997. Le scelte strategiche individuali e familiari sono usualmente attuate a partire da opzioni determinate da tre principali fattori strutturanti: la parentela, i rapporti amicali (uso l'espressione "amicale" per esaltare le proprietà strutturali e strutturanti delle relazioni tra amici anziché quelle emotive, meglio tradotte dall'espressione "amichevole") e i rapporti che E. Wolf, in un lucido saggio dal titolo "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies" (Wolf 2001c), ha definito di tipo "patrono-cliente". Il voto politico a livelli locali (comunale, provinciale, regionale), che è la misura e l'oggetto principale per valutare le dinamiche e le tensioni di potere in questo genere di "campi di lotta" (Bourdieu 2009: 46) è organizzato in massima parte attorno a questi tre fattori. Sia ben chiaro, i rapporti amicali, come dappertutto nel mondo occidentale, sono caratterizzati da grande informalità, e si situano su un piano della vita sociale interstiziale, per così dire, e non sempre facilmente afferrabile, neanche durante un'investigazione etnografica. Wolf giustamente distingue tra

Ciò detto, e per riprendere anche il discorso sul genere di "reciprocità", mai disinteressata, che regola le relazioni che si instaurano in questa arena nella quale si giocano e negoziano interessi e obiettivi tanto individuali che collettivi, non si può nascondere che il bene di scambio principale per favori o finanziamenti è nella maggior parte dei casi, com'è facile immaginare, il voto elettorale. Questo aspetto è particolarmente rilevante nel nostro caso nella misura in cui, nelle piccole realtà – e tanto più in un contesto amministrativamente non autonomo, come Castelnuovo al Volturno (il quale, lo ricordo ancora una volta, è frazione di Rocchetta al Volturno) – le associazioni, i comitati e altre forme di aggregazione tra individui e gruppi possono trasformarsi in importanti e sbilancianti fattori politici utili al raggiungimento di determinati obiettivi politici. I soci dell'Associazione "Il Cervo" sono anche, e per alcuni soprattutto, degli elettori[14]. Da quando è presidente, Ernesto ha tentato in ogni modo di «tener fuori

amicizie che possono esser definite "emotive", cioè basate su "affinità elettive", sentimenti, esperienze, ricordi condivisi, etc., e amicizie che, come qualsiasi altra tipologia di relazione tra individui, possono assumere la caratteristica di rapporti di potere, e che Wolf denomina eloquentemente come "instrumental friendship" (Wolf 2001c: 170). Il principio della reciprocità contraddistingue entrambe le tipologie, ma è la natura e gli scopi di questa reciprocità a cambiare: nell'amicizia strumentale, in effetti, essi sono orientati da due fattori strutturanti come l'interesse utilitaristico e la gerarchizzazione tra le parti. Nel caso della relazione patrono-cliente, che Wolf concepisce alla stregua dell'esito dell'evoluzione di un rapporto, fortemente asimmetrico, di amicizia strumentale oppure, più classicamente, come una conseguenza di rapporti di produzione, le componenti dell'interesse e dell'egemonia di una parte sull'altra divengono preponderanti e assolute, rendendo molto significativo lo studio di questo tipo di rapporti in relazione alle classi e, più in generale, alle strutture sociali. Questi tre fattori strutturanti il campo di potere hanno una forte ed evidente caratterizzazione "pan-mediterranea" (Albera, Blok 2001, Bromberger, Durand 2001).

[14] Il caso di Scapoli è ancora più eclatante, visto che, almeno fino a qualche anno fa, il numero di soci dell'Associazione Culturale "Circolo della Zampogna" era addirittura superiore al numero dei residenti nel comune e quindi dell'elettorato locale!

la politica dall'Associazione» (come mi ha confessato più volte), cioè di tenere a bada le spinte politiche centrifughe, ma queste, in più di un'occasione, si sono rivelate incontrollabili, nella misura in cui la politica, per come è intesa a Castelnuovo (cioè in senso dicotomico e assoluto: o si è di destra o si è comunisti) è una dimensione profondamente incorporata nella quotidianità, nelle pratiche sociali pubbliche e private, al bar come a casa come nel posto di lavoro. La politica, in effetti, non è presente come elemento strutturante soltanto nell'Associazione, ma è ubiqua, a Castelnuovo, e attraversa obliquamente, come discorso, come pratica, come campo di forze, tutte le classi di età e di lavoro, le famiglie e qualsiasi altra categoria di individui. Oltretutto, gli abitanti del piccolo borgo montano hanno sempre avuto una propensione particolare e genuina per la politica, tanto che, nonostante la più che esigua popolazione residente, negli ultimi decenni diversi tra loro hanno ricoperto cariche anche di rilievo, a livello locale (svariati consiglieri comunali, consiglieri provinciali, rappresentanti e coordinatori di partiti e persino un presidente della Provincia di Isernia).

Dunque, nonostante gli sforzi di Ernesto e di altri, l'Associazione non è mai riuscita ad affrancarsi dalle secche del cabotaggio politico locale. «L' Associazione è sempre stata "tirata per la giacchetta"», si lamentò Nico, una volta; «fino a quando a Rocchetta c'è stato il sindaco ***, di sinistra, ci chiamavano "giubbe nere", dopo, con ***, di destra, siamo diventati "giubbe rosse"». In Alta Valle del Volturno, così come, del tutto verosimilmente, in altri contesti affini, le associazioni, i comitati, le cooperative e le altre forme strutturate di aggregazione civile, vengono percepite dalla fazione politicamente egemonica, a seconda delle circostanze, o come un potenziale alleato o come un potenziale avversario nel terreno del consenso e del controllo dei voti.

Durante una riunione, nell'ottobre 2011, ebbi modo di discutere approfonditamente con diversi soci del ruolo e dell'importanza delle influenze politiche all'interno e all'esterno dell'Associazione. Questi, dapprima in parte imbarazzati dal dover discutere dei "panni sporchi" con me, un socio recente e per giunta de-

cisamente ficcanaso – l'"intimità", in senso herzfeldiano, delle relazioni politiche all'interno dell'Associazione e tra questa ed individui o enti esterni era stata in buona parte messa a nudo –, esternarono liberamente, dopo poco, le loro opinioni al riguardo. In quella occasione, diverse questioni da tempo lasciate in sospeso vennero affrontate apertamente, nonostante la mia presenza: tenuta nascosta per quanto possibile, e spesso cacciata dalla porta principale, la politica continuava a rientrare dalla finestra e a reclamare impietosamente quella centralità che ha avuto sin dalla nascita dell'Associazione, una centralità che, in diversi modi e quantomeno indirettamente, è correlata agli stessi processi implicati nel recupero e nella rifunzionalizzazione della tradizione carnevalesca castelnovese. «È inutile – dice uno – la politica c'entra sempre, anche quando non dovrebbe entrarci»; «è un peccato – dice invece un altro – perché si potrebbero usare i voti dei soci e dei loro parenti per chiedere fondi; e invece qua la politica in Associazione non si può fare, pur volendola fare, perché ognuno o ogni famiglia è legata a questo o a quell'altro politico, e non si riesce a fare niente»[15]. Le maglie della politica sono strette, poiché

[15] È qui necessario aprire una breve partentesi sulla famiglia a Castelnuovo. *In primis*, per dovere di completezza, devo notare che, com'è stato forse finora presumibile, durante la festa o in altri campi a essa correlati non ho potuto osservare cerimonializzazione di relazioni parentali, fenomeno invece ben descritto e interpretato nell'etnografia del carnevale di Bagolino da F. Cappelletto (Cappelletto 1995). Questa mancanza è appurabile tanto grazie all'osservazione sincronica che sulla base delle fonti e del sondaggio della memoria degli informatori più anziani. Ciò detto, resta vero che l'unità sociale sovra-individuale basilare su cui si struttura la società castelnovese è ovviamente, come in quasi tutte le società meridionali, la famiglia. Tuttavia, al contrario di ciò che è osservabile in altri contesti specie meridionali e più in generale italiani (se non mediterranei), la famiglia non vi è sempre mezzo o fine di politiche indirizzate all'acquisizione di determinati privilegi materiali o di potere: la mancanza di strutture burocratiche, partitiche, amministrative e produttive localizzate nel paese ha determinato una decisa attenuazione delle interazioni reali o potenziali tra queste strutture e il sistema parentale: la decentralizzazione del lavoro, o meglio la sua policentricità in rapporto al paese, ha reso difficile e sicuramente più articolate le politiche dei rapporti di produzione, di

in queste zone l'accesso a molte risorse è capillarmente vincolato dal suo controllo, diretto o indiretto, per il tramite ufficiale delle strutture amministrative oppure attraverso relazioni ufficiose con gli amministratori locali, i quali concedono o promettono di concedere le risorse disponibili e oggetto di competizione (lavoro, servizi, favori, concessioni, agevolazioni) in cambio di altre risorse (principalmente, voti o favori di vario tipo). Il sistema è ben noto, ben rodato e politicamente trasversale (cioè implementato sia da politici di destra che di sinistra) – nonostante esistano virtuose eccezioni. Tutti sanno come funziona, e tutti conoscono o hanno patito i danni cui questo ha portato in termini di gestione del territorio, lavoro, e sviluppo. Eppure, discuterne è ancora oggi una sorta di tabù[16] né l'associazionismo è riuscito a contrastarne la pretesa egemonica. Essendo l'impresa privata "tradizionalmente" ipotrofica in queste zone, sono pochissimi gli ambiti della vita sociale di queste comunità che non sono controllati dalle – o comunque strettamente correlate alle – amministrazioni pubbliche, e che non dipendono quindi dalle risorse e dai servizi che queste riescono a intercettare o produrre, ed elargire[17].

accesso e circolazione di beni e servizi, del "mercato del lavoro" individuale; l'emigrazione, in particolare, ha costituto negli anni un fattore destrutturante di primaria rilevanza. Lo stesso E. Wolf, che ha studiato a lungo questo genere di problematiche sia da un punto di vista teorico che etnografico, ha precisato che in determinate situazioni "the kin coalitions tend to lose their monopolies over resources and personnel" (Wolf 2001c: 170). Castelnuovo sembra essere uno di questi casi.

[16] Nell'economia di questi rapporti, "dire come stanno le cose, dichiarare la verità dello scambio, […] equivale ad annullare lo scambio" (Bourdieu 2009: 162).

[17] Il clientelismo e il favoritismo sono fattori propriamente politici – sia nel senso comune che antropologico del termine – riscontrabili in quasi tutte le società del Mediterraneo. Ciò è stato messo in risalto – o è stato oggetto di ricerca – in diversi studi (per i quali rimando alle utili ed esaustive ricapitolazioni critiche in Albera, Blok 2001 e Bromberger, Durand 2001). Sulla base di questi e altri fattori, in passato – sostanzialmente a partire dagli anni '60 – molti studiosi hanno ritenuto di poter individuare una macro-area, oggetto di ricerca storica e antropologica, caratterizzata per l'appunto da profonde

Finita la riunione, ci salutammo cordialmente. Si era discusso di molte questioni impellenti, e io, in quanto socio, quantunque in una posizione particolare, avevo detto la mia. Ci chiedevamo

similitudini socio-culturali: "il" Mediterraneo. M. Herzfeld fu tra i primi ad argomentare in modo critico i "pericoli" teorici (e pratici) di una naturalizzazione culturale dell'idea di Mediterraneo (Herzfeld 1980). Uno dei punti principali della sua critica, alquanto condivisibile, è che la maggior parte degli elementi grazie a cui è possibile costruire una rappresentazione di "Mediterraneo" come macro-cultura specifica (la socialità, il clientelismo, i valori/sentimenti dell'onore e della vergogna, la sottomissione della donna, etc.) fanno in realtà parte dei regimi morali, pratici e politici di società e culture storicamente e geograficamente disparate, non solo mediterranee e non solo europee. C. Bromberger e J.-Y Durand hanno reagito a questa critica affermando che, in ultima istanza, ciò che renderebbe questi elementi "caratteristicamente" mediterranei sarebbe una loro diversa accentuazione e permanenza nella storia e nei tessuti sociali delle società mediterranee (Bromberger, Durand 2001: 735). Per D. Albera a A. Blok, invece, "the solution we suggest lies in avoiding the definition of the Mediterranean area as an *object* of study. Instead, we consider it as a *field* of study" (Albera, Blok 2001: 23), ciò che, a mio avviso, delocalizza (letteralmente), anziché risolvere, i problemi teorico-metodologici interpellati dalla categoria di Mediterraneo e indicati da Herzfeld e da altri studiosi (tra le altre cose, è importante rimarcare come, se da un lato tra le società del Mediterraneo sussistono, in effetti, numerose analogie e affinità storiche, socioeconomiche e ambientali, dall'altro, oltre alle obiezioni già ricordate, non si dovrebbe sottovalutare il fattore differenziale a mio avviso maggiore e le conseguenze che da 1500 anni e tutt'oggi esso determina, e che distinguono nettamente le due sponde del mare: la religione). Non è questa la sede per riallacciare gli estremi dell'annosa questione su quanto e come l'idea di Mediterraneo sia ancora oggi utile ed euristicamente feconda a fini di analisi antropologica, e quanto e come, di converso, essa rischi di costituire un ulteriore esempio di "essenzializzazione" geo-culturale, se non di "orientalismo" *sui generis*. Utile e feconda essa lo è certamente stata in passato, non fosse che per il rilevantissimo dibattito critico che ha innescato e di cui il monumentale volume *Anthropologie de la Mediterranée* (Albera, Blok, Bromberger 2001) costituisce l'esito più compiuto. Utile e feconda essa lo è stata anche perché, come ha giustamente scritto un "europeista" come P. Burke, "the concept of Mediterranean helps us avoid the perils of *campanilismo* [italiano e sottolineatura dell'Autore]. […] A second danger which the idea of the Mediterranean helps us avoid is Eurocentrism. It destabilizes the idea of Europe by reminding us of analogies between cultures inside and outside the continent" (Burke 2001: 99).

quali potrebbero essere le soluzioni per emancipare l'Associazione dalla politica, oppure per sfruttare il potenziale elettorale della stessa a fini utili alla tradizione castelnovese. Ci lasciammo con questa frase, pronunciata da Nico: «è molto difficile realizzare una cosa del genere, perché la verità è che 4 o 5 persone che fanno politica controllano tutto il paese».

L'Associazione, se da un lato partecipa alle logiche di dominio ed autorità patronale/clientelare, né potrebbe essere altrimenti, essendo parte integrante di un campo e di un sistema (anche istituzionali) che essa stessa contribuisce a definire (e anche perché in fin dei conti è impossibile tirarsi fuori dalla palude per i capelli), dall'altro rappresenta, e coi suoi membri incarna, un principio di resistenza alla pretesa egemonica della politica, e lo fa in due modi: il primo, costituendo un polo di aggregazione in una forma almeno nominalmente apolitica; il secondo, offrendo, tramite il carnevale e l'immaginario da cui questo dipende e che allo stesso tempo contribuisce a produrre, una visione del mondo diversa e alternativa, la qualche, seppure in buona parte orientata verso l'idealizzazione di un passato mai esistito, è percepita come più genuina, più autentica, più significativa e dunque degna di esser perseguita, anche a costo di entrare in conflitto, almeno fino a un certo punto, con l'ordine sociale e politico.

XV

CONCLUSIONI

> "Come dice Vovelle, la festa è un'invariante che non ha mai smesso di variare"[1].

A dispetto della scala "micro" dell'oggetto di questa ricerca – pur indagato in costante dialogo con quella "macro" –, giocoforza è constatare l'irriducibilità della festa castelnovese a qualsiasi modello o griglia interpretativa precostituita. Una visione olistica non solo della festa in quanto categoria costruita comparativamente ma anche di una singola, particolare festa risulta sostanzialmente chimerica: troppe le sfaccettature e le dimensioni umane che, anche in un caso relativamente ben circoscritto come il nostro, sfuggono alle maglie intrecciate dall'investigazione. La realtà rifugge da spiegazioni univoche, onnicomprensive, totalizzanti. Ciononostante, come per il caso delle conclusioni sul carnevale "storico" di Castelnuovo (su cui qui non si tornerà che marginalmente), è possibile riassumere i termini principali di quanto si è andato argomentando in questa parte etnografica nonché proporre delle considerazioni finali sull'obiettivo principale dell'intera opera, vale a dire offrire delle riflessioni storicamente ed etnograficamente fondate sulle ragioni e le trasfor-

[1] Ariño 1997: 14-15.

mazioni della festa (nella fattispecie, ma non soltanto, quella di Castelnuovo). Prima di procedere alle conclusioni vere e proprie è necessario però soffermarsi brevemente su una posizione critica (e sulla conseguente obiezione) che coinvolge, almeno in parte, le opzioni metodologiche e le stesse conclusioni di questa ricerca.

D. Fabre e C. Fabre-Vassas hanno scritto che "molti lavori riguardanti cerimonie di grande antichità storica, il carnevale o un determinato rito religioso, contrappongono un tempo in cui questi riti avevano un senso, al tempo presente in cui esistono e riprendono vigore solo come forme vuote che affermano l'identità"[2]. L'etnologia del simbolico francese ha mostrato, negli ultimi decenni, un deciso interesse per quegli aspetti di formalizzazione e simbolizzazione delle relazioni sociali e di costruzione di senso collettivo rintracciabili tanto in cerimonie o riti di accertabile antichità storica quanto in eventi reinventati e rifunzionalizzati in accordo a necessità e circostanze del tutto contemporanee. In questa prospettiva, la loro critica ai lavori che riducono in maniera semplicistica la profondità e le complesse articolazioni rituali e festive a mero funzionalismo in chiave identitaria è del tutto corretta. Tuttavia, la sostanziale correttezza di tale critica non dovrebbe giustificare una squalificazione della rilevanza tanto metodologica che storica e antropologica di quei fenomeni di affermazione/costruzione dell'identità (e correlati, come quelli di produzione/rappresentazione della località e del vicinato) che sono stati messi in luce con particolare enfasi nel capitolo XII di quest'opera. Analizzare e concedere la giusta rilevanza a questi fenomeni non implica che le altre dimensioni socio-culturali della festa siano da considerarsi "forme vuote", come sembrano paventare Fabre e Fabre-Vassas. Non solo: nel caso castelnovese alcuni tratti cerimoniali "popolari" classicamente indagati ed evidenziati nella letteratura dell'etnologia del simbolico francese, specie di quella orientata verso lo studio di fenomeni di natura religiosa[3] (come quelli rela-

[2] Fabre, Fabre-Vassas 1995: 224.

[3] Cfr., tra gli esempi di studi sia etnografici che teorico-metodologici che mi sono sembrati più pertinenti in rapporto a questa ricerca, Fabre 1986,

tivi agli aspetti parentali, generazionali o iniziatici e di simbolizzazione dei rapporti sociali), sono risultati in larga parte – se non del tutto – assenti, almeno sul piano etnografico, mentre sul piano storico la natura e la relativa esiguità delle fonti non permettono di evincere alcunché di utile ai fini di un'indagine orientata verso questo tipo di problematiche. È probabile che, se pure presenti in passato, questi tratti siano stati disarticolati, poi del tutto neutralizzati dai processi di modernizzazione e di profonda trasformazione cui la festa è andata incontro a partire dagli anni '80[4]. Per quanto riguarda la dimensione del senso sociale inscritto nelle

1993, 2001, Fabre, Camberoque 1977, Fabre, Fabre-Vassas 1995, Fabre-Vassas 1987, 2001, Charuty 1995b, 2001, 2010, Puccio 2002 (anche Cappelletto 1995 è un'opera che, per molti aspetti, può esser compresa in questa lista ideale ma solo parziale).

[4] Per menzionare un aspetto significativo concernente una delle problematiche predilette dall'etnologia francese del simbolico, ricordo come nessun criterio socialmente o simbolicamente sancito è operativo nella selezione di chi debba impersonare le maschere principali della pantomima castelnovese, cioè il momento del carnevale ancora oggi maggiormente formalizzato, strutturato e quindi simbolicamente rilevante. È vero che sussistono delle condizioni preferenziali per tale selezione, ma esse sono determinate in modo del tutto circostanziale, come a esempio da ragioni di fattibilità, e non da istanze simboliche: negli ultimi vent'anni, cioè a partire dall'istituzione dell'Associazione e dai radicali cambiamenti che questa ha innescato e che ormai conosciamo dettagliatamente, la tendenza principale è stata quella di scegliere persone giovani (fino ai trent'anni d'età circa, ma con diverse eccezioni) per le maschere zoomorfe, preferibilmente (ma non esclusivamente) celibi o nubili e dotate di una certa prestanza fisica, visto lo sforzo oggettivo richiesto dal tipo di azioni mimate e dalla durata della rappresentazione. In effetti, proprio per quest'ultima ragione alcuni informatori segnalano diverse reticenze nelle donne impersonanti la donna-cerva: negli ultimi vent'anni questa maschera è stata mimata soltanto da tre ragazze, tutte castelnovesi; più numerosi i "cervi": sette Castelnovesi a partire dagli anni del recupero (e cinque dal 1993). Le diverse eccezioni alla tendenza sopra individuata, per giunta emicamente non ritenute tali, rendono palese come nessuna componente simbolico-rituale sia stata operativa, almeno a partire dagli inizi degli anni '90, nel processo di individuazione delle persone che avrebbero dovuto compiere le azioni "rituali". Per giunta, un altro criterio relativo a tale individuazione è intervenuto negli ultimissimi anni, criterio molto poco simbolico-rituale e invece molto pragmatico e legato al processo di "spettacolarizzazione" della pantomima: la qualità dell'"interpretazione" sulla scena dei diversi "attori".

pratiche e più in generale della tipologia, delle funzioni e delle modalità di costruzione delle rappresentazioni collettive – aspetti chiaramente legati anche alla questione dell'identità –, mi sembra che essi non siano stati affatto trascurati, in questa ricerca: studiare l'identità non vuol dire obliterare gli altri aspetti socio-culturali. Ultima considerazione di questa obiezione alla critica di Fabre e Fabre-Vassas riguarda la pretesa che in "molti lavori", come i due studiosi francesi scrivono, si affermerebbe che queste manifestazioni culturali avessero un senso solo nel passato. In questa ricerca non si afferma nulla del genere: il senso è una dimensione umana ineliminabile, figuriamoci volerla obliterare sulla base di un vieto primitivismo antropologico. Ciò che è indubbio, invece, è che tale senso – inscritto nei significati e nei simboli rituali – fosse diverso, e che la funzione sociale a esso correlata fosse "più forte", come ho già scritto, a causa delle diverse necessità esistenziali cui questo genere di manifestazioni assolvevano nella cultura popolare delle società pre-moderne e pre-industriali europee.

L'attenzione per la dimensione storica e temporale inscritta nel carnevale castelnovese è stata del resto preponderante, in quest'opera. Un'attenzione focalizzata tanto sulla realtà diacronica di tale temporalità che sulla sua costruzione e concezione emica a scopi di immaginazione del passato e dell'identità, secondo processi che, come abbiamo visto, sono stati determinati tanto da "sentimenti locali" che da "immaginari globali", e che a Castelnuovo hanno funzionato parallelamente a quelli di istituzionalizzazione e patrimonializzazione della festa. È stata inoltre messa in luce la co-responsabilità delle suggestioni degli storici, degli etnologi e più in generale degli studiosi (sedicenti e non, locali e non) nel costante lavorio di elaborazione sociale, sempre attiva e partecipe sebbene largamente inconscia, di questi processi. Agli effetti sincretistici e di riappropriazione emica di tale lavorio è stato dato il nome di "bricolage" culturale.

Ne è risultato un quadro che mostra i contorni di una vera e propria *Weltanschauung* castelnovese dipendente in misura considerevole dalla produzione e dal consumo sociale della tradizione (carnevalesca). La cornice di tale quadro – che è poi quello della

"tradizione" nel senso culturalmente più marcato del termine – è risultata formata principalmente da quattro elementi interdipendenti, vale a dire sentimenti e rappresentazioni della 1) memoria (o nostalgia); 2) autenticità; 3) antichità (o immutabilità o continuità nel tempo); 4) autoctonia. Le poetiche dell'identità e della località ne sono risultate determinate in misura sostanziale.

Ovviamente correlate a queste poetiche e rappresentazioni sono quelle messe in luce nei due capitoli precedenti (XIII e XIV), in cui si è discusso delle discrepanze (addirittura conflittuali) tra visione emica ed etica, nonché di una inattesa ri-caratterizzazione religiosa della pantomima castelnovese determinata da un processo di ritualizzazione che trapela abbastanza chiaramente dall'interpretazione dei dati etnografici. Politiche invece sono state definite le modalità di azione e interazione tra diversi agenti sociali attorno al contesto festivo, così come altrettanto politiche, ma nell'accezione più comune del termine, sono risultate diverse dinamiche che tutt'oggi gravitano attorno alla festa, dinamiche in cui la prima a esser implicata è l'Associazione "Il Cervo" di Castelnuovo, la quale, come abbiamo visto, può esser pensata come una struttura sociale che, grazie alla festa e alla tradizione, offre resistenza all'ordine egemonico precostituito, configurandosi come potenziale polo di autodeterminazione politica e culturale.

Un'altra proprietà precipuamente festiva che è stato possibile isolare a partire dall'analisi del carnevale castelnovese contemporaneo è quella di un "ethos" coestensivo alla festa e in parte determinante la disposizione emotiva e le "relazioni psichiche" attive in essa[5]. Questa considerazione ci porta a una constatazione molto importante se letta alla luce di quell'interesse per le continuità – così come per le discontinuità – che, per quanto riguarda le cose sociali e culturali, dovrebbe essere tra le preoccupazioni principali di un approccio criticamente storico-antropologico: si tratta della evidente non-ordinarietà del tempo festivo. Proprio come in passato e proprio come in innumerevoli altri casi studiati in sto-

[5] Cfr. il paragrafo 3 del capitolo XIII e Apolito 1993: 72-79.

ria e in antropologia, il carnevale castelnovese ha "conservato" (o piuttosto rielaborato in modo sostanzialmente invariato rispetto al passato) una delle caratteristiche che a ragione V. Lanternari non ha esitato a definire strutturali, dei fenomeni festivi: "se ci chiediamo quale sia la struttura *antropologica* della festa, o meglio della festività in qualunque sua manifestazione, potremo condensarla in questi quattro elementi: il valore della *socialità*, l'*atmosfera della partecipazione*, la *dimensione del rito*, il *simbolismo della antiquotidiano*" corsivi dell'autore]"[6]. Oggi come ieri, la qualità del tempo e quindi il tipo di dinamiche sociali che si sviluppano durante la festa sono caratteristicamente *diverse*, e manifestano per giunta non pochi elementi di trasgressione e inversione delle norme della quotidianità, proprio come nei carnevali popolari europei di età medievale e moderna[7].

Sulla base di quanto precede, è possibile tornare in modo consapevole ed etnograficamente fondato al paradigma tripartito sviluppato da D. Handelman, paradigma utile allo studio dei fenomeni festivi e degli eventi pubblici[8]. Come è stato già osservato da B. Palumbo e da altri studiosi non italiani, ricondurre alcuni eventi alle tipologie handelmaniane non è un esercizio teoricamente pacifico[9]. Se il carnevale storico poteva rientrare abbastanza comodamente nel terzo tipo di eventi (cioè gli eventi che producono una rappresentazione non realistica dell'ordine sociale o di alcuni aspetti socio-culturali di un dato gruppo umano)[10], il carnevale

[6] Lanternari 1981: 136.

[7] Come si è visto in dettaglio nel capitolo III. Questa constatazione è oltretutto in linea con quanto emerge dall'analisi di forme e modalità festive pur decisamente post-moderne e slegate da canoni, norme e abitudini "tradizionali" (o di lunga durata, se si preferisce): Testa 2011a.

[8] Cfr. la parte centrale dell'Introduzione.

[9] Riflessioni sulla problematicità dell'applicazione del modello interpretativo di D. Handelman sono in Palumbo 2006a: 303-306, Palumbo 2009: 433 (nota n. 11) e in Handelman 1999 (si tratta dell'introduzione alla seconda edizione del libro, capitolo in cui l'autore reagisce a diverse critiche portate da diversi studiosi e relative proprio all'utilità e applicabilità del suo paradigma).

[10] Handelman 1990: 49.

successivo al recupero e alla istituzionalizzazione non si presta a una riduzione altrettanto semplice. Da un lato esso mostra lo stesso tipo di relazione simbolica, poiché permette di immaginare, anche se "indirettamente" (cioè fornendo degli elementi utili alla costruzione di) un immaginario del "mondo tradizionale" che in effetti rende possibile una comparazione con la realtà extra-festiva di Castelnuovo. Oltre a ciò, le rappresentazioni prodotte dalla venuta all'essere della festa stabiliscono alcune opposizioni nelle relazioni tra agenti sociali, opposizioni correlate particolar modo all'ethos festivo e all'habitus – il quale può esser considerato una dimensione che comprende l'ethos – ed etnograficamente osservabili: ordinarietà/straordinarietà, routine/divertimento, ordine/disordine, inibizione/disinibizione, spopolamento/popolamento (del paese). Dall'altro lato, come nel caso degli eventi del primo tipo (gli eventi che "modellano"[11]) la festa castelnovese permette di "modellare" alcuni aspetti della realtà sociale castelnovese, non intervenendo direttamente sullo statuto sociale di determinati individui o gruppi di individui, bensì, ancora indirettamente, determinando la formazione di "campi di potere" che in effetti influiscono, tramite le dinamiche che si sviluppano al loro interno, sulla struttura sociale (in particolare su quella politica, come abbiamo visto nel precedente capitolo). A ogni modo, quale che sia il credito che si voglia dare al paradigma di Handelman, questa impossibilità a far combaciare perfettamente il caso etnografico con alcuno dei suoi tre ideal-tipi di eventi produce una tensione interpretativa che, in ultima istanza, rende il paradigma stesso e la sua applicazione euristicamente fecondi.

Per rimanere ancora allacciati al metodo neo-funzionalista di Handelman, non è fuori luogo chiedersi quali siano, in ultima istanza, le funzioni precipue della festa castelnovese nel presente[12]. A questo riguardo, ritengo che la festa castelnovese, così come la pantomima che ne costituisce il cuore, attraverso le dinamiche

[11] Ivi 28.

[12] "The 'functional' relationship lies at the epistemological core of any concepts of public events" (ivi: 12).

ampiamente analizzate di produzione della località, costruzione dell'identità e strutturazione di altre tipologie di rappresentazioni collettive, sia funzionale alla coesione della micro-società castelnovese. Con ciò mi richiamo apertamente a E. Durkheim, che com'è noto è il padre di questo genere di interpretazione[13].

I meccanismi della definizione della *differenza* (uno dei concetti chiave in questo lavoro, come si è visto nel capitolo XII) così come le dinamiche di potere individuate e discusse alla fine del capitolo scorso, che vedono schierati da una parte il politico locale e da un'altra il presidente dell'Associazione per il controllo del capitale simbolico generato dalla festa, così come tutte le altre questioni, sempre di natura politica, che sono alla base dei conflitti e delle negoziazioni tra agenti sociali coinvolti nella festa e rappresentanti delle istituzioni locali, tali meccanismi, in breve, dipendono dalla volontà dei Castelnovesi di fare della loro festa il polo identitario autonomo ed esclusivo della loro comunità. A questo riguardo, e per tornare ancora una volta a quella pantomima zoomorfa la cui versatilità simbolica e funzionale è risultata davvero eccezionale, non si può non esser d'accordo con C. Bell quando scrive che "ritualization […] can promote solidarity particularly in a fairly homogeneous group with general recognition of key symbols"[14]. È proprio ciò che accade a Castelnuovo, al punto che uno degli effetti di tale "solidarietà" ha determinato l'aperto conflitto tra lo scrivente e alcuni Castelnovesi descritto nel paragrafo 1 del capitolo XIII, conflitto che sarebbe impensabile al di fuori di una forte funzione festiva di coesione, identità e, tramite la dinamica di produzione della località, di "appaesamento", nel senso di radicamento in una patria culturale. Questi meccanismi simbolici, rappresentazionali e strutturali sono pensabili e possibili solo nella misura in cui l'oggetto stesso della ritualizzazione, vale a dire la pantomima e in particolare il suo protagonista e "simbolo" principale, l'uomo cervo, assumano una

[13] Cfr. Durkheim 2003.
[14] Bell 2009: 216.

funzione di "garanti" culturali della comunità castelnovese, la quale tramite essi di fatto celebra se stessa e ricostituisce la propria diversità nel mondo, annualmente. Si può quindi affermare che l'uomo-cervo, come protagonista del "rito-spettacolo" ma anche delle narrazioni che gravitano attorno a questo, va incontro a un curioso e tardo (perché post-moderno) processo di "totemizzazione" (emica) dai risvolti singolari: «il cervo è l'animale totemico, il simbolo di Castelnuovo» ha affermato una volta Giovanni, facendo propria, in modo non critico ma certamente degno di interesse, una marca di quel "frazerismo popolare" che abbiamo visto esser stato ed esser tuttora operativo a diversi livelli. Riletta e reinterpretata grazie a più recenti suggestioni teoriche e metodologiche e ai dati etnografici presentati in questa ricerca, l'originale proposta durkheimiana risulta incredibilmente attuale e feconda, tanto da permettere di confutare pacificamente l'affermazione di P. Apolito per cui "la metafora del totem è del tutto improponibile per spiegare la festa contemporanea"[15]. Almeno entro una certa misura e in termini ovviamente diversi da quelli della sua prima formulazione, essa è invece decisamente proponibile e anzi pertinente sia emicamente sia, una volta reinterpretata, eticamente[16].

Queste riflessioni ci guidano direttamente all'ultima conclusione che è necessario argomentare riguardo alla festa di Castelnuovo per come è conoscibile ed etnografabile attualmente: una riflessione sulla natura fondativa e "mitologica" della narrazione che la festa ha contribuito a stabilire e da cui allo stesso tempo essa oggi dipende.

Si è già detto che nessuna leggenda, racconto "mitico" o "folktale"[17] è attestato che dia ragione delle figure della pantomi-

[15] Apolito 1993: 16

[16] Qualora "totem" o "totemizzazione" dovessero risultare troppo "vetero-antropologicamente" marcati, metafore pressoché sinonimiche potrebbero essere quelle di "monumento" e "monumentizzazione" – anche sulla base di quanto sta per esser argomentato nella seguente, ultima parte di queste conclusioni.

[17] Passino, per brevità, queste espressioni generiche, che qui uso sulla scor-

ma dell'uomo-cervo o che narri la genesi o lo sviluppo del "rito". Ciò non ha però impedito che, negli ultimi anni, come abbiamo visto, un intero immaginario si sviluppasse attorno all'evento, in particolare per ciò che concerne quelle visioni/poetiche della tradizione e dell'"antico mondo tradizionale" a cui esso è sistematicamente ricondotto. Ora, la tradizione e le rappresentazioni a essa legate sono state tanto profondamente naturalizzate e incorporate dai Castelnovesi da renderle parte delle loro narrazioni sulla storia del villaggio e sulla "tipicità" e "unicità" del suo carnevale, che abbiamo visto esser creduto "antichissimo", "preistorico", "primordiale", etc. In breve, un vero e proprio regime di temporalità è veicolato dalle rappresentazioni e narrazioni del carnevale castelnovese. Ritengo che questa temporalità, declinata in forme immaginifiche ed essenzializzanti, sia alla base di un processo di "mitizzazione" della tradizione, la quale, come tale, cioè come "mito" di Castelnuovo, ha acquisito una funzione fondativa, funzione che per l'appunto caratterizza le narrazioni che sono riconducibili alla categoria di mito[18]: essa fonda la realtà

ta delle indicazioni di W. Bascom (Bascom 1965, ma si veda la critica che ne fa C. Calame nell'introduzione a Calame 2011).

[18] È la caratterizzazione funzionalistica primaria evidenziata da Malinowski (Malinowski 1992c) e ripresa, grosso modo negli stessi termini, dagli storici delle religioni, in particolare da M. Eliade (Eliade 1969, 1971, 1999, 2003 e 2010) e dagli storici delle religioni italiani che si sono maggiormente occupati di problematiche correlate al mito (mi limito a menzionare Brelich 1966: 7-11, Sabbatucci 1991: 198-208, Sfameni Gasparro 2011: 152-160). La letteratura sul mito (cioè su un dato sistema mitico o sul mito come nozione operativa) e sulla mitologia come scienza del mito (o dei miti) è sconfinata e qui sarebbe fuori luogo darne indicazioni esaustive. Mi limiterò allo stretto necessario: i riferimenti bibliografici e le riflessioni critiche puntuali più importanti o recenti su questa vasta storia degli studi sono in Burkert 1979: 1-34, Calame 2004 e 2011, Casadio 2009, Detienne 1981, la prima parte di Dowden 2002, la prima parte di Graf 1985, Lincoln 1999, Vernant 2007: 193-250, Testa 2010c, 2012b e 2012c. Una recente, breve introduzione all'argomento, con pretese di esaustività nonostante l'esiguità del testo, è Segal 2004; è una delle pochissime introduzioni generali allo studio del mito e alla storia degli studi sul mito, e in quanto tale è un lavoro molto utile; ciononо-

di Castelnuovo in quanto significativa, tradizionale, ancorata a un passato altrimenti pressoché inaccertabile (a causa della esiguità delle testimonianze propriamente storiche e storiografabili) e *dunque* diversa dalle altre[19]. Facendo rimontare l'origine della pantomima dell'uomo-cervo a un tempo antichissimo, preistorico, primordiale, oppure affermando che il "rito" si è "sempre fatto", i Castelnovesi stabiliscono e "assicurano" le origini del paese e di loro stessi in quanto comunità. Attraverso un processo propriamente mitizzante, tali origini sono ricondotte a una dimensione profonda, irraggiungibile: "*in illo tempore*", vale a dire nel tempo qualitativamente "altro" del mito, *conditio sine qua non* di ogni cosmologia[20].

Una delle conclusioni dell'imponente *Il mito, il rito e la storia* di D. Sabbatucci – o meglio uno dei "guadagni" del libro, come lo storico delle religioni italiano amava scrivere – è di natura "teorico-fenomenologica" (come, di nuovo, scrive lo stesso Sabbatucci) e

stante, a causa di difetti di impostazione a mio avviso rilevanti, mi permetto di consigliarne la consultazione tendendo conto delle riserve presenti nella mia lettura critica: Testa 2012d.

[19] Il fenomeno della mitizzazione è in parte collegato a quello più generale della mitopoiesi, e come tale è quindi indagato – o se ne accenna – in un numero considerevole di studi (mi limito a segnalare i lavori, che abbordano il problema da punti di vista anche molto diversi, utili come basi per un approfondimento sulla questione: Dowden 2002: 74-92 e *passim*, Eliade 1949: 48-64, 2003: 161-86, Meurant 2006: 8, Sahlins 1981 e 1985, Segal 2004: 119 e *passim*, Testa 2010b, Testa 2012b: 202). Si tratta di un fenomeno chiaramente legato anche alle dinamiche, già più volte discusse, di produzione della località, ma in questo caso in chiave propriamente mitica: "geography was – and is – viewed with no more objectivity than history: the one locates us in space, the other in time. When the definition of our view of ourselves takes precedence over accurate reporting of other places and times, we have opened the door to myth" (Dowden 2002: 133).

[20] "In illo tempore" è l'espressione tecnica utilizzata da M. Eliade (Eliade 1969 e 2003) per rendere conto della dimensione altra e ancestrale del tempo del mito e delle origini.

> "sarebbe riducibile alla formula *mito: rito = immutabile: mutabile*; l'immutabile essendo il non passibile d'intervento (umano) e il mutabile passibile d'intervento. In altri termini: in una cultura quanto è oggetto di mito viene incluso nella zona dell'immutabile e sottratto all'intervento umano (ossia, si *vuole* che ne sia sottratto), mentre ciò che non si vuole sia sottratto all'intervento umano diviene oggetto di rito [corsivi dell'autore]"[21].

Questa teoria fenomenologica è stata sviluppata a partire dal contesto storico dell'Atene del V secolo ma in una prospettiva comparativa. *Mutatis mutandis*, questa formulazione ci è utile a immaginare ciò che è accaduto anche a Castelnuovo, a partire dal recupero del suo carnevale: il "rito" ha permesso di intervenire sulla realtà culturale del paese producendo una narrazione di carattere "mitico", e in effetti, come abbiamo visto specialmente nei capitoli VII, X e XIII, laddove il primo è risultato mutabile, malleabile e disponibile al cambiamento, al contrario le narrazioni che lo hanno sotteso a partire da dopo il recupero e riguardanti la tradizionalità, l'antichità e la profonda simbolicità che lo caratterizzerebbero si sono rivelate innegoziabili e indiscutibili, com'è risultato palese negli episodi descritti nei capitoli X e XIII e in numerose altre occasioni occorse durante la mia etnografia. Alcuni sedicenti studiosi, abbiamo visto, hanno parlato di un presunto "mito" del "cervo" di Castelnuovo come se in effetti un racconto giustificante il "rito" fosse sempre esistito. In realtà è vero l'esatto contrario: in accordo con quanto ha argomentato D. Sabbatucci, è il "rito" a determinare le condizioni pratiche di una mitopoiesi della sua temporalità – e, di conseguenza, di quella del villaggio e della sua comunità. Questa temporalità, che finora è stata detta di carattere mitico, essendo di natura rappresentazionale, e legata al passato, è fatta della stessa sostanza della storia (intesa ovviamente come pratica e poetica sociale, non come storiografia scientifica). Ne consegue che questa mitizzazione del tempo di Castelnuovo intrapresa tramite e sulla base della tradizione può esser concepi-

[21] Sabbatucci 1978: 236.

ta come una modalità di *storificazione* del proprio passato, altrimenti difettivo per ragioni strutturali, ambientali e storiche (qui storiche nel senso di fattuali). La festa di Castelnuovo, oggi, offre alla comunità castelnovese i materiali simbolici per costruire e avere una cultura e una storia castelnovese (e quindi essere nella storia); all'esatto contrario, la festa di Castelnuovo precedente al recupero offriva la possibilità di *uscire* dalla storia, di evadere dal dramma del vivere storico.

Le trasformazioni della festa hanno determinato, nell'arco di pochi decenni, una riconfigurazione culturale tanto forte da capovolgere tanto i significati che la funzione precipua dell'evento castelnovese: destorificante nel passato, in una realtà legata ancora a condizioni sostanzialmente pre-moderne e in cui la ragione prima della festa era quella di permettere una fuga, seppur effimera, dalla miseria materiale e morale dell'esistenza; storificante nella realtà post-moderna odierna, in cui gli agenti sociali vivono irresistibilmente la necessità di distinguersi e affermare la propria identità in una globalità fluida di spaesamento, massificazione e immaginazione.

APPENDICE

SCENE DA UN'ETNOGRAFIA

> «Tu sci ne vaglione inteliggente, aviva fa' medicina o ingegneria, no penza' a le chiacchiere»[1].

J. Clifford ha scritto che il cliché letterario dell'enumerazione e descrizione delle difficoltà della ricerca etnografica sul campo funziona egregiamente come incipit, nei testi di antropologia, tanto che vi hanno fatto ricorso molti ed autorevoli studiosi[2]. In questa ricerca, invece, questo espediente verrà sfruttato a mo' di conclusione, anche perché quest'opera prende in realtà le mosse da problematiche di carattere storico e storico-antropologico.

Ciò che segue è tratto dai miei taccuini di campo. Alcuni estratti sono stati rielaborati, altri vengono riprodotti tal quali o con modifiche minime.

11/02/2011

C'è un vecchio, seduto al tavolino del bar, sotto il portico. Mi scruta da quando sono sbucato dalla porta del paese. Le sue grinze e la vecchiezza che emana dalla sua persona producono in me un istintivo senso di vita e memorie. Ma egli resta pur sempre

[1] «Tu sei un ragazzo intelligente, avresti dovuto studiare medicina o ingegneria, non dedicarti alle "chiacchiere"».

[2] Clifford 1999c.

un agente, un agente sociale. Qualcosa non torna. Ho iniziato da poco il mio mestiere di etnografo, e c'è un conflitto in atto nella mia coscienza: a me sembra ancora e solo un vecchio, non un agente, o peggio, un attore, sociale. Ho vestito l'abito dell'etnografo, calco il terreno del mio terreno, ma le vecchie categorie con cui osserv(av)o la realtà sono ancora ben inforcate sul mio naso.

Mi avvicino. Sto osservando il – e partecipo al – suo essere a Castelnuovo, molto probabilmente anche *di* Castelnuovo. Ecco, si muove, mi osserva più attentamente, l'interazione etnografica è iniziata. Qualcosa di *significativo* sta succedendo. Dovrei ricordare gli atteggiamenti del vecchio per poterli poi trascrivere e, in seguito, interpretare. Lo saluto, sorride e mi risponde, ma non come farebbe con qualsiasi compaesano: dopotutto, sono un forestiero (tradotto in termini antropologici: agli occhi dell'agente sociale incorporo e manifesto il principio dell'alterità). Sembra vagamente inquieto, la mia presenza non familiare deve causare sentimenti contrastanti, probabilmente interesse e curiosità misti a diffidenza. Mi chiedo da quante settimane o mesi non veda una persona nuova, qui in paese.

Mi avvicino e affabilmente mi presento. Gli porgo qualche semplice domanda. Nulla di etnografico. Mi risponde molto gentilmente, sebbene non smettendo il suo guardo indagatore e sospettoso. Gli faccio una domanda abbastanza etnografica. Mi risponde, e penso che ora dovrei ricordare-trascrivere-interpretare le sue parole, i pensieri che traduce tra le labbra rinsecchite. Ma non faccio niente di tutto ciò. Non ho portato la mia Moleskine nera, non posso scrivere ma posso concedermi di essere ancora un normale agente sociale non-etnografo, per oggi. Domani gli parlerò ancora, e mi chiederò poi quale sia la chiave metodologicamente più corretta per dischiudere lo scrigno della sua rappresentatività sociale.

15/02/2011

In *Tristi Tropici* c'è un passo in cui Lévi-Strauss si chiede cosa diavolo lo abbia spinto a fare tanta strada e sacrifici perdere tanto tempo e denaro e gettare all'aria una probabile promettente car-

riera politica o nell'insegnamento per andare a vivere in un luogo inospitale distante migliaia di chilometri da casa al solo fine di osservare la vita di una gruppuscolo di indigeni che passano metà del loro tempo a spulciarsi e l'altra metà a dormire[3]. Oggi ho provato sentimenti simili.

Sono uno storico di formazione avrei potuto rivolgermi alla storia o intraprendere un altro mestiere. Avrei potuto vivere un intero irripetibile anno della mia gioventù in una importante vivace stimolante città europea. E invece mi sono trasferito in un paesino semideserto freddo e in buona parte diruto le cui rare persone che è possibile incontrare sono occupate principalmente a procacciarsi legna da ardere e a pregustare la partita al Tre Sette che ha luogo ogni sera da sempre in un piccolo bar scordato dal mondo.

Non è un sentimento di boria culturale né di insofferenza né di sconforto il mio. È piuttosto la lucida constatazione delle conseguenze di scelte intellettuali (e quindi di vita) non utilitaristicamente determinate e che si spera portino a qualcosa per cui tutta la pena e i sacrifici in fin dei conti siano valsi a qualcosa. Vedremo.

-/02/2011

L'aleatorio. L'aleatorio è un sentimento, ed è il peggior nemico dell'etnografo.

[3] "A pratiquer ce métier, l'enquêteur se ronge: a-t-il vraiment abandonné son milieu, ses amis, ses habitudes, dépensé des sommes et des efforts si considérables, compromis sa santé, pour ce seul résultat: faire pardonner sa présence à quelques douzaines de malheureux condamnés à une extinction prochaine, principalement occupés à s'épouiller et à dormir, et du caprice desquels dépend le succès ou l'échec de son entreprise ? […] J'avais quitté la France depuis bientôt cinq ans, j'avais délaissé ma carrière universitaire; pendant ce temps, mes condisciples plus sages en gravissaient les échelons; ceux qui, comme moi jadis, avaient penché vers la politique étaient aujourd'hui députés, bientôt ministres. Et moi, je courais les déserts en pourchassant des déchets d'humanité" (Lévi-Strauss 1955: 434).

11/03/2011

È freddo ma c'è il sole, un gruppetto di anziani si scalda su un muretto, come lucertole. Mi intrometto un po' brutalmente nella loro conversazione. Dopo qualche minuto di imbarazzo, l'interesse per un volto nuovo prevale. Interrogo ora quello ora quell'altro, mascherando i miei reali intenti (etnografici) con delle domande apparentemente ingenue o banali. Prendo appunti. Tutti sembrano interessati dal mio strano modo di domandare e scrivere, scrivere e domandare. Soprattutto, dal fatto che io scriva in pubblico. E poi, perché mi interesso di cose che spesso per loro hanno poca o nessuna importanza? Il ghiaccio, nel frattempo, si è sciolto sotto il pallido sole di marzo. Ora tutti vogliono condividere le loro memorie sulla guerra, sul passato, sul paese. Vogliono che le scriva, che le racconti, che le trasmetta. I racconti si accavallano, si intrecciano, si completano e contraddicono. Poi, viene il momento dell'epilogo, con il suo portato di formule ben radicate nella retorica locale: lo spopolamento, la vita di paese, i suoi pro e contro, il tempo inclemente, i giovani che non trovano lavoro, i giovani che se ne vanno.

22/04/2011

Passeggio sulla strada principale del paese, quella che mena alla piazza e che vi termina, quasi a rimarcare l'isolamento del borgo (pochi ci fanno caso, ma le strade finiscono raramente). Affianco un gruppo di anziani intenti in una conversazione. Riesco a captarne dei brandelli. Percepisco chiaramente la parola "adsl". La post-modernità serpeggia anche tra questi ottuagenari che hanno vissuto la guerra e visto il mondo cambiare.

23/05/2011

Oggi sono venuti a benedirmi, in processione, con la statua di una madonnina. C'è suor Lucia, don Enzo e una sparuta scorta di donnine timorate di dio e torte dagli anni. Il prete entra in casa, osserva i libri, i fogli, il computer e il camino accesi. Mi guarda poi con un'espressione indecifrabile. Mi chiede se può pregare e benedire me e l'abitazione. Gli rispondo che non sono credente

– scambio di ansiosi sguardi tra suor Lucia le timorate alle sue spalle, rispettosamente ferme sulla soglia – ma che se vuole può benedirmi ugualmente. La cerimonia dura pochi minuti, vanno via lasciandomi un rosario benedetto (made in Ecuador) che terrà via il malocchio, la mala sorte e le janare. Forse avrei dovuto dar loro qualcosa, ma non avevo spiccioli.

24/05/2011

A differenza delle prime settimane di etnografia, la mia visione della cose castelnovesi è caratterizzata in questi ultimi tempi da ciò che definirei una sorta di "pan-semantismo": mi sembra – intuisco – che tutto – qualsiasi atto, circostanza, evento, interazione – *significhi* cose importanti ma da interpretare: un "tutto" che proprio per questa ragione tanto più rappresenta una molteplicità di oggetti legittimi e degni di curiosità intellettuale. Il sentimento dell'aleatorio è scomparso: come potrebbe esistere aleatorietà quando un universo di senso e realtà sociali è proprio lì, di là da quella porta socchiusa, ad attendermi per esser avvicinato, scandagliato, osservato, descritto, interpretato? Oggi sento che potrei scrivere un'intera monografia su un monotono martedì pomeriggio di mezza primavera.

21/06/2011

Oggi inizia l'estate. È mattino ma fa già caldo. Gli anziani sono gli unici ad abitare il paese a quest'ora. Sono per la maggior parte ex-emigrati tornati a vivere a Castelnuovo dopo il pensionamento. Vengono dalla Svizzera, dalla Francia, dal Belgio, dal Norditalia. Alcuni sono accompagnati da una badante o da una parente acquisita straniera: una Rumena, una Polacca, un'altra che non conosco. Ecco che arrivano dei braccianti su una camionetta: stanno lavorando a un cantiere a Castel San Vincenzo o a Scapoli (non è la prima volta che li vedo) e sono per la maggior parte extra-comunitari. Hanno l'aria allegra, sorridono e vanno col pensiero alla birra e al panino che gusteranno tra un po'. Altro che piccolo mondo paesano: il bar di Castelnuovo è un tripudio di multi-culturalismo.

21/06/2011

Piazzetta Casile, in bilico sul pendio di monte Castelnuovo. Qui la maggior parte degli edifici sono nello stesso stato in cui li hanno lasciati le bombe americane. Sono in compagnia di una vecchia che sembra avere mille anni. Mi parla dei suoi figli, che stanno in Belgio. Alza la mano con fare mesto e insieme solenne. Col dito scarno mi indica i fianchi verdi di Monte Marrone, i dintorni boscosi di S. Lucia, la strada che serpeggia verso le alture: «qui una volta non c'era un solo albero. Solo pascoli e orti e vigneti e gente che si spaccava la schiena». Lo sguardo è fisso, ora, non un movimento. La memoria torna a quei tempi lontani. Sì, deve avere mille anni. La mano si muove ancora e indica le case che si intravedono oltre il parapetto della piazzetta, tutte sventrate e abitate dai rovi: «qui invece ci abitavano tante famiglie, ogni casa era piena…". Fa sera, e con la luce del tramonto quelle case sembrano ancora più spettrali, colle loro porte sfondate e nere che sembrano bocche aperte a urlare lo squallore che le avvinghia.

-/07/2011

Una parte considerevole degli abitanti del paese non comprende ciò che faccio. È frustrante. Anche dopo averlo spiegato nel modo più chiaro possibile, molti dubbi e incomprensioni permangono. Spesso, quando mi avvicino a loro, iniziano a parlare delle maschere, del "cervo", senza che io abbia chiesto nulla. Evidentemente per loro la pantomima è l'unica cosa che potrebbe interessare un forestiero (e, in una certa misura, non hanno torto), oppure per loro un "tropologo", come una volta sono stato titolato da un'anziana signora, non può che interessarsi a questo genere di cose. A volte, dopo aver rotto il ghiaccio, prendo il mio taccuino dalla tasca o dalla borsetta, lo apro, annoto qualcosa. Allora il loro atteggiamento cambia, si fa più diffidente e distaccato. Lo stesso capita quando brandisco la mia macchina fotografica. Ma il taccuino incute molto più timore, negli anziani. La scrittura è cosa del medico, del notaio, dell'avvocato. In breve, non può venirne nulla di buono. «Ingegne' – "ingegnere" è un altro titolo di cui sono stato insignito da alcuni locali –, ma mo che ce

scrivete esse 'ngoppa? Sapete ch'è? Vu' pigliate i quaderne e i me ne vaglie»[4].

01/07/2011

La piazza del paese può esser deserta o semi-deserta anche per lassi di tempo notevoli. È incredibile. Questo dovrebbe essere il luogo a più alto "quoziente etnografico" e invece niente, oggi non una macchina, non un anziano seduto a una panchina, non un bambino a giocare coi sassi. Le ombre, là in fondo, a fianco del Monumento e ancora più giù verso l'osteria, quelle sì, ci sono sempre. Sono le ombre degli ospiti della casa famiglia, che ciondolano su e giù per la strada. Alcuni di loro mi evitano ancora, nonostante siano passati diversi mesi da quando mi sono trasferito: hanno paura di me, chissà che pensano. Con altri, invece, ho un ottimo rapporto: sanno ormai che non lesino sulle sigarette e sui caffè.

[4] «Ingegnere, e ora cosa scrivete lì sopra? Sapete cosa vi dico? Voi prendete il quaderno e io me ne vado».

BIBLIOGRAFIA

Questa bibliografia è divisa in due sezioni e scioglie tutte le citazioni. La prima sezione riporta gli articoli, le monografie e le miscellanee su argomenti legati ai temi generali affrontati nella ricerca; la seconda studi di carattere locale e in particolare i materiali documentari su Castelnuovo al Volturno, il suo territorio, la sua storia e il suo carnevale. Sono riportate soltanto le pubblicazioni citate nel testo.

1. Bibliografia generale

Abélès M. 1990: *Anthropologie de l'État*, Armand Colin, Paris.

Adriano A. 2003: "Le maschere dell'orso e della Capra nelle Langhe e nel Roero", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 233-236.

Acquaviva S. 1985: *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Mondadori, Milano (I ed. Comunità, Milano 1966).

Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di) 2001: *Anthropologie de la Mediterranée*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Albera D., Blok A. 2001: "The Mediterranean as a Field of Ethnological Study. A retrospective", in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *Anthropologie de la Mediterranée*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 15-37.

Alford V. 1930: "The Springtime Bear in the Pyrenees", in *Folk-lore*, n. 41 (3) pp. 266-279.

Amalvi C. 1996: *Le goût du Moyen-Age*, Plon, Paris.
American Anthropological Association 2009: "Code of Ethics of the American Anthropological Association", consultato al link http://www.aaanet.org/issues/policy-advocacy/upload/AAA-Ethics-Code-2009.pdf.
Amselle J.-L. 2010: *Rétrovolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Stock, Paris.
Anderson B. 2006: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York (I ed. 1983).
Angioni G. 1989: *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*, Liguori, Napoli.
Apolito P. 1993: *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Franco Angeli, Milano.
Appadurai A. 2001a: *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996).
Appadurai A. 2001b: "Introduzione. *Hic et nunc*", in Id., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996), pp. 13-42.
Appadurai A. 2001c: "Disgiuntura e differenza nell'economia culturale globale", in Id., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996), pp. 45-70.
Appadurai A. 2001d: "Etnorami globali: appunti e questioni per un'antropologia transnazionale", in Id., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996), pp. 71-92.
Appadurai A. 2001e: "Consumo, durata e storia", in Id., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996), pp. 93-116.
Appadurai A. 2001f: "La produzione della località", in Id., *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996), pp. 230-256.
Ariño A. 1997: "La trasformazione della festa", in Ariño A., Lombardi Satriani L. (a cura di), *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma, pp. 6-21.

Ariño A., Lombardi Satriani L. (a cura di) 1997, *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma.

Artoni A. 1997: "Il 'gioco della tradizione', ovvero la rifunzionalizzazione nella tarda modernità della festa contadina di tradizione orale", in Ariño A., Lombardi Satriani L. (a cura di) 1997, *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma, pp. 123-136.

Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche 2000: "Codice Deontologico", consultato al link http://www.aisea.it/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=117.

Atzori M. 2012: "Uomini e bestie nei carnevali della Sardegna", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *La maschera e il corpo*, Progedit, Bari, pp. 228-237.

Augé M. 1979: *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, Paris.

Augé M. 1986: *Un ethnologue dans le métro*, Hachette, Paris.

Augé M. 1992: *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris.

Bachtin M. 1982: *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino (tr. it. di *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovja i Renessansa*, Mosca 1965).

Barillari S. M. 1997: "L'animalità come segno del demoniaco nell'*Inferno* dantesco", in *Giornale storico della letteratura italiana*, n. 174, pp. 98-119.

Barillari S. M. 2002: "La maschera del *cervulus*. Fonti documentarie ed iconografia", in *L'immagine riflessa*, anno XI, pp. 61-105.

Barillari S. M. 2003a: "La maschera del *cervulus* nelle fonti medioevali", in *Il Richiamo*, Anno II, n.1, pp. 5-8.

Barillari S. M. 2003b: "Il *cervulus* e altre maschere medievali", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 169-179.

Baroja J. C. 1989: *Il Carnevale*, Il Melangolo, Genova (tr. it. di *El Carnaval, analisis historico-cultural*, Taurus, Madrid 1965).

Bascom W. 1965: "The Form of Folklore: Prose Narratives", in *Journal of American Folklore*, n. 78, pp. 3-20.

Baskerville C. R. 1920: "Dramatic aspects of Medieval Folk-Festivals in England", in *Studies in Philology*, n. 17 (1), pp. 19-87.

Bauman Z. 2000: *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.

Bausinger H. 2005: *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Guida, Napoli (tr. it. di *Volkskultur in der technischen Welt*, Kolhammer, Stuttgart 1961).

Beattie J. 1998: "Ritual and social change", in Dei F., Simonicca A. (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce, pp. 111-133.

Beccaria F., Sande A. 2003: "Drinking Games and Rite of Life Projects. A Social Comparison of the Meaning and Functions of Young People's Use of Alcohol during the Rite of Passage to Adulthood in Italy and Norway", in *Young. Nordic Journal of Youth Research*, n. 11 (2), pp. 99-119.

Bell C. 2009: *Ritual Theory Ritual Practice*, Oxford University Press, New York (I ed. 1992).

Bensa A. 2006: "Dalla microstoria ad una antropologia critica", in Revel J. (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma (tr. it. di *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris 1996), pp. 45-84.

Bergé C. 2002: "Lectures de Martino en France aujourd'hui", in *Ethnologie française*, n. 37, pp. 537-547.

Berliner D. 2012: "Multiple Nostalgias: the Fabric of Heritage in Luang Prabang (Lao PDR)", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 18 (4), pp. 769-786.

Bernheimer R. 1952: *Wild Men in Middle Age. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Harvard University Press, Cambridge.

Berrong R. M. 1986: *Rabelais and Bakthin: Popular Culture in Gargantua and Pantagruel*, University of Nebraska Press, Lincoln-London.

Bertani M. 1998: "Dopo la *Nascita della clinica*", in Foucault M., *La nascita delle clinica*, Einaudi, Torino (tr. it. di *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963).

Berthomé F., Houseman M. 2010: "Ritual and Emotions. Moving Relations, Patterned Effusions", in *Religion and Society: Advances in Research*, n. 1, pp. 57-75.

Bertolotti M. 1979: "Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria", in *Quaderni storici*, n. 41 (2), pp. 470-499.

Bertolotti M. 1991: *Carnevale di massa 1950*, Einaudi, Torino.

Bertolotti M. 1993: "Carnevale di massa 1950. Una replica", in *Quaderni storici*, n. 84 (3), pp. 903-911.

Bétemps A. 2003: "L'orso in Valle d'Aosta", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*,

Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 251-255.
Bettini M. (a cura di) 1991: *La maschera, il doppio e il ritratto*, Laterza, Roma-Bari.
Bianchi B. 1975: *The History of Religions*, Brill, Leiden.
Bianco C., Del Ninno M. (a cura di) 1981: *Festa. Antropologia e semiotica. Relazioni presentate al convegno di studi «Forme e pratiche della festa», Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze.
Bielskis A. 2009: "Power, History and Genealogy: Friederich Nietzsche and Michel Foucault", in *Problemos*, 2009, pp. 73-84.
Bindi L. 2009: *Volatili misteri. Festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali*, Armando, Roma.
Bisconti M. 2008: *Le culture degli altri animali. È Homo l'unico sapiens?*, Zanichelli, Bologna.
Bloch M. 1983: "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", in Id., *Mélanges historiques*, Éditions de l'EHESS, Paris (I ed. 1963), pp. 16-40.
Bloch R. 1959: "Remarques sur les diverses fonctions du masque en Etrurie, à Rome et dans le monde romain", in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1959, pp. 95-99.
Boissevain J. 1975: "Towards a Social Anthropology of Europe", in Boissevain J., Friedl J. (a cura di), *Beyond the Community: Social Process in Europe*, Department of Educational Science of the Netherlands, The Hague, pp. 9-17.
Boissevain J. (a cura di) 1992: *Revitalizing European Rituals*, Routledge, London-New York.
Boissevain J., Friedl J. (a cura di) 1975: *Beyond the Community: Social Process in Europe*, Department of Educational Science of the Netherlands, The Hague.
Bonaudi E. 2005a: voce "Podestà", in *Enciclopedia italiana*, vol. XXVII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma-Milano, pp. 578-580.
Bonaudi E. 2005b: voce "Sindaco", in *Enciclopedia italiana*, vol. XXXI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma-Milano, pp. 835-836.
Bonnell V. E. 1980: "The Uses of Theory, Concepts and Comparison in Historical Sociology", in *Comparative Studies in Society and History*, n. 22, pp. 156-173.
Bonte P., Izard M. (a cura di) 2007: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris (I ed. 1991).

Borofsky R. (a cura di) 2000: *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, Boston 1994).

Bortolotto C. (a cura di) 2011a: *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, Maison des sciences de l'homme, Paris.

Bortolotto C. 2011b: "Introduction: le trouble du patrimoine culturel immatériel", in Id. (a cura di), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 21-43.

Bortolotto C. 2011c: "Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile", in *La Ricerca Folklorica*, n. 64, pp. 7-17.

Borutti S. 1999: "Interprétation et construction", in F. Affergan (a cura di), *Construire le savoir anthropologique*, PUF, Paris, pp. 31-48.

Botta S. 2010: "La via storicista allo sciamanismo: prospettive archeologiche e storia delle religioni", in A. Saggioro (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi*, Carocci, Roma, pp. 59-86.

Bourdieu P. 1980: *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.

Bourdieu P. 1986: "The forms of capital", in Richardson J. (a cura di), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York, pp. 241-258.

Bourdieu P. 2001: *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *La distinction*, Editions de Minuit, Paris 1979).

Bourdieu P. 2009: *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris 1994).

Boyer P. 1989a: "Pourquoi les Pygmées n'ont pas de culture?", in *Gradhiva*, n. 7, pp. 3-17.

Boyer P. 1989b: "Tradition sans transmission. L'acquisition des concepts traditionnels", in Cardona G. R. (a cura di), *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, Il Bagatto, Roma, pp. 45-72.

Boyer P. 1990: *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bowie F. 2006: *The Anthropology of Religion. An Introduction*, Blackwell, Oxford.

Braudel F. 1969a: *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris (I ed. 1958).

Braudel F. 1969b: "La longue durée", in Id., *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, pp. 41-84.

Bravo G. L. 1984: *Festa contadina e società complessa*, Franco Angeli, Milano.

Bravo G. L. 2002: "Presentazione. La riproposta di una cerimonia primaverile", in Grimaldi P., *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano (I ed. 1993), pp. 15-24.

Bravo G. L. 2003: "Orso e capra a nuova vita", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino pp. 35-43.

Bravo G. L. 2005a: *La complessità della tradizione: festa, museo e ricerca antropologica*, Franco Angeli, Milano.

Bravo G. L. 2005b: "Sacra rappresentazione e bricolage", in Id., *La complessità della tradizione: festa, museo e ricerca antropologica*, Franco Angeli, Milano, pp. 21-36.

Bravo G. L. 2005c: "La festa reinventata", in Id., *La complessità della tradizione: festa, museo e ricerca antropologica*, Franco Angeli, Milano, pp. 21-36.

Brelich A. 1958: *Gli eroi greci*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Brelich A. 1966: *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Brelich A. 1972: "Perché storicismo e quale storicismo", in *Religioni e civiltà*, n. 1, pp. 7-28.

Brelich A. 1976a: "Prolegomeni a una storia delle religioni", in Henri-Charles Puech, (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. I, Laterza, Roma-Bari (tr. it. di *Histoire des religions*, Gallimard, Paris 1970-1976), pp. 3-55.

Brelich A. 1976b: *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Edizioni dell'Ateneo, Roma (I ed. Roma 1955).

Brelich A. 1977: "La metodologia della scuola di Roma", in Gentili B., Paioni G. (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Urbino, pp. 3-29.

Bromberger C., Durand J.-Y. 2001: "Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain?", in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *Anthropologie de la Mediterranée*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 733-756.

Bronzini G. B. 1955: "I fuochi carnevaleschi", in *La lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare*, nn. 3-4.

Bronzini G. B. 1991: "Dalla larva alla maschera", in Bettini M. (a cura di), *La maschera, il doppio e il ritratto*, Laterza, Roma-Bari, pp. 61-84.

Brugnoli G. 1959: "La *laus cuculi* nel Medioevo", in *Atti del VII Convegno Nazionale delle Tradizioni popolari (Chieti 4-8 settembre 1957)*, Olschki, Firenze, pp. 77-83.
Brugnoli G. 1984: "Il carnevale e i Saturnalia", in Clemente P. (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro. James Frazer e l'eredità dell'antropologia*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 10, pp. 49- 57.
Burguière A. 1971: "Présentation au numéro spécial *Histoire et structure*", in *Annales E.S.C.*, nn. 3-4, pp. I-VII.
Burguière A. 1986: "Anthropologie historique", in Id. (a cura di), *Dictionnaire des sciences historiques*, PUF, Paris, pp. 52-60.
Burguière A. 1999: "L'anthropologie historique et l'école des Annales", in *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n. 22, pp. 35-52.
Burke P. 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, London.
Burke P. 1996: "Carnival in the two worlds", in *Revista de Dialectologia y Tradiciones Populares*, n. 51, pp. 7-18.
Burke P. 2001: "Passing Through Three Crises", in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *Anthropologie de la Mediterranée*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 99-103.
Burke P. 2004: "History and Folklore: A Historiographical Survey", in *Folklore*, n. 115, pp. 133-139.
Burke P. 2008: *What is Cultural History?*, Polity Press, Cambridge.
Burke P. 2009: "Introduction to the Third Edition", in Id., *Popular culture in Early Modern Europe*, Farnham-Burlington, Ashgate, pp. 1-19.
Burkert W. 1979: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
Burkert W. 1983: *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (tr. ingl. di *Homo Necans*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1972).
Burkert W. 1996: *Creation of the Sacred*, Cambridge University Press, Cambridge.
Buttitta I. E. 2010: "Carnevali di Sicilia fra tradizione e innovazione", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari.
Caillois R. 1963: *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris (I ed. Paris 1939).
Calame C. 2002: "Interprétation et traduction des cultures: les catégories de la pensée et du discours anthropologiques", in *L'Homme*, n. 163, pp. 51-78.

Calame C. 2004: "Du *muthos* des anciens Grecs au mythe des anthropologues", in *Europe*, nn. 904–905, pp. 3-37.
Calame C. 2006: "Histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés: entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand", in Calame C., Burger M. (a cura di), *Comparer les comparatismes*, Edidit-Archè, Paris-Milano, pp. 216-242.
Calame C. 2011: *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Les belles lettre, Paris (I ed. 1996).
Calame C., Burger M. (a cura di) 2006: *Comparer le comparatismes*, Edidit-Archè, Paris-Milano.
Calame C., Lincoln B. (a cura di) 2012: *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions,* Press Universitaires de Liège, Liège.
Calame C., Testa A. 2010: "Un entretien", in Testa A., *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*, Aracne, Roma, pp. 407-417.
Cammarosano P. et alii 2006: "Economia e società nell'alto medioevo europeo. Una discussione su *Framing the Early Middle Ages* di Chris Wickham", in *Storica*, n. 34, pp. 121-172.
Camporesi P. 2000: *Il paese della fame*, Garzanti, Milano (I ed. Bologna 1978).
Cappelletto F. 1995: *Il Carnevale. Organizzazione sociale e pratiche cerimoniali a Bagolino*, Grafo, Brescia.
Cardini F. 2000: "Il simbolismo dell'orso", in *Centro Studi La Runa*, consultato al link: http://www.centrostudilaruna.it/simbolismodellorso.html.
Casadio G. 2009: "Mythos versus mito", in *Minerva*, n. 22, pp. 41-63.
Casadio G. 2010: "*Religio* versus Religion", in Dijkstra J., Kroesen J., Kuiper Y. (a cura di), *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Brill, Leiden-Boston, pp. 301-326.
Cases C. 1997: "Introduzione", in de Martino E. 1997, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino (I ed. Einaudi, Torino 1949), pp. VII-LIV.
Castelli F. 2003: "Le maschere del selvatico nell'Alessandrino", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 223-232.
Castelli F., Grimaldi P. (a cura di) 1997: *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, Meltemi, Roma.

Cattabani A. 1988: "Il carnaval: la festa degli eccessi", in *Abstracta*, n.12, pp. 22-30.

Cawte E. C. 1978: *Ritual Animal Disguise: A Historical and Geographical Study of Animal Disguise in the British Isles*, D. S. Brewer for the Folklore Society, Cambridge.

Centini M. 2009: *Diavoli, eremiti e selvaggi*, Macchione Editore, Varese.

Cerri A., Mapelli N., Visca D. (a cura di) 2008: *Oltre il New Age. Il futuro della religione e le religioni del futuro*, Bulzoni, Roma.

Chabod F. 2006: *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Roma-Bari (I ed. 1969).

Chabod F. 2010: *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Roma-Bari (I ed. 1961).

Charuty G. (a cura di) 1995a: *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli.

Charuty G. 1995b: "Introduzione", in Id. (a cura di), *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli, pp. 1-14.

Charuty G. 2001: "Du catholicisme méridional à l'anthropologie des sociétés chrétiennes", in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *Anthropologie de la Mediterranée*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 359-385.

Charuty G. 2009a: "Le moment néoréaliste de l'anthropologie italienne", in *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, n. 116 (2007-2008), p. 267-273.

Charuty G. 2009b: *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Parenthèses, Paris.

Charuty G. 2010: "'Keeping your eyes open': Arnold Van Gennep and the authonomy of the folkloristic", in Parkin R., de Sales A. (a cura di), *Out f the Study and into the Field: Ethnographic theory and Practice in French Anthropology*, Berghahn Books, New York – Oxford, pp. 25-44.

Charuty G., Fabre D., Ginzburg C. 1980: "Dialogue avec Carlo Ginzburg", postface à Ginzburg C., *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI-XVIIe siècle*, Verdier, Paris (tr. fr. di *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1966), pp. 225-240.

Charuty G., Severi C. 1999: "E. de Martino: un intellectuel de transition", in *Gradhiva*, n. 26, pp. 51-62.

Christian W. A. 1981: *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton University Press, Princeton.

Ciappelli G. 1997: *Carnevale e Quaresima. Comportamenti sociali e*

cultura a Firenze nel Rinascimento, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
Ciattini A. 1997: *Antropologia delle religioni*, Carocci, Roma.
Ciccodicola F. 2012: *Ernesto de Martino: storicismo assoluto e ricerca sul campo*, Domograf, Roma.
Cipriani R. (a cura di) 1979: *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Napoli.
Cirese A. M. 1966: "L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli di cultura delle società superiori", in *De Homine*, nn. 17-18, pp. 239-247.
Cirese A. M. 1973: *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale. Seconda edizione accresciuta*, Palumbo, Palermo (I ed. 1971).
Cirese A. M. 1976a: *Intellettuali, folklore, istinto di classe*. *Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino.
Cirese A. M. 1976b: "Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle 'Osservazioni sul folclore' di Antonio Gramsci", in Id., *Intellettuali, folklore, istinto di classe*. *Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Einaudi, Torino, pp. 65-104.
Cirese A. M. 1983: *Intellettuali e mondo popolare nel Molise*, Marinelli, Isernia.
Cirese A. M. 2002: "Beni immateriali o beni inoggettuali?", in *Antropologia Museale*, n. 1, pp. 66-69.
Civile G. 1988: "Continuità e mutamento in una comunità rurale nel secondo periodo borbonico", in Massafra A. (a cura di), *Il Mezzogiorno preunitario. Economia, società e istituzioni*, Dedalo, Bari, pp. 867-882.
Clemente P. 1976: "Sul 'folklore progressivo'", in Clemente P., Meoni M. L., Squillaciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia nel secondo dopo-guerra*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, pp. 115-122.
Clemente P. 1982: "I canti della questua: riflessioni su un'esperienza in Toscana", in Sordi I. (a cura di), *Interpretazioni del carnevale*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 6, pp. 101-106.
Clemente P. 1983: "Idee del carnevale", in AA.VV., *Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un ripensamento della tematica di Michail Bachtin*, Franco Angeli, pp. 11-35.
Clemente P. 1984a: "Appunti per lo studio critico dei carnevali nella tradizione popolare", in Ferretti R. (a cura di), *Dire e fare carnevale.*

Temi di ricerca e contributi presentati agli incontri di studio svoltisi a Grosseto, febbraio 1979 e 1980, Edizioni del Grifo, Siena, pp. 35-49.

Clemente P. (a cura di) 1984b: *I frutti del Ramo d'oro. James Frazer e l'eredità dell'antropologia*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 10.

Clemente P. 2001a: "Il punto su: il folklore", in Clemente P., Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporane*a, Carocci, Roma, pp. 187-220.

Clemente P. 2001b: "Una postfazione: rinnovare una tradizione di studi", in Clemente P., Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporane*a, Carocci, Roma, pp. 221-230.

Clemente P. 2005: "Oltre l'orizzonte", in Bausinger H., *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Guida, Napoli (tr. it. di *Volkskultur in der technischen Welt*, Kolhammer, Stuttgart 1961), pp. 235-270.

Clemente P. 2006: "Antropologi tra museo e patrimonio", in Maffi I. (a cura di), *Il patrimonio culturale*, Meltemi, Roma, pp. 155-173.

Clemente P., Dei F., Simonicca A., 1984: "Introduzione", in Clemente P. (a cura di), *I frutti del Ramo d'oro. James Frazer e l'eredità dell'antropologia*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 10, pp. 3-8.

Clemente P., Dei F., Simonicca A. 2008: "I frutti del *Ramo d'oro.* Venticinque anni dopo", in *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, n. 1.

Clemente P., Meoni M. L., Squillaciotti M. (a cura di) 1976: *Il dibattito sul folklore in Italia nel secondo dopo-guerra*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano.

Clemente P., Mugnaini F. (a cura di) 2001: *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporane*a, Carocci, Roma.

Clifford J. 1997a: "Introduzione: verità parziali", in Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986), pp. 23-52.

Clifford J. 1997b: "Sull'allegoria etnografica", in Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986), pp. 135-162.

Clifford J. 1999a: *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge-London 1988).

Clifford J. 1999b: "Introduzione", in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge-London 1988), pp. 13-34.

Clifford J. 1999c: "Sull'autorità etnografica", in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge-London 1988), pp. 35-72.

Clifford J. 1999d: "Sul modellamento etnografico dell'Io: Conrad e Malinowski", in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge-London 1988), pp. 115-142.

Clifford 1999e: "Su *Orientalism*" in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge-London 1988), pp. 293-316.

Clifford J., Marcus G. E. (a cura di) 1997: *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986).

Comaroff J. L., Comaroff J. 2009: *Ethnicity, Inc.*, University of Chicago Press, Chicago.

Cocchiara G. 1956: *Il paese di cuccagna e altri studi di folklore*, Einaudi, Torino.

Cocchiara G. 1963: *Il mondo alla rovescia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Cocchiara G. 1971: *Storia del folklore in Europa*, Bollati Boringhieri, Torino (I ed. 1952).

Colangeli M., Fraschetti A. 1982: *Carnevale. I luoghi, le maschere, i riti, i protagonisti di una pazza, inquietante festa popolare*, Lato Side, Roma.

Corso R. 2005: voce "Carnevale", in *Enciclopedia italiana*, vol. IX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma-Milano, pp. 98-99.

Corvino C. 2010: "L'ours qui aimait les femmes", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari, pp. 110-123.

Crehan A. 2002: *Gramsci, Culture and Anthropology*, University of California Press, Berkeley.

Croce B. 1942: "Perché non possiamo non dirci 'Cristiani'", in *La Critica*, n. 55, pp. 289-297.
Csordas T. J. 1990: "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", in *Ethos*, n. 18 (1), pp. 5-47.
Cubero C. A. 2011: "Caribbean Insular Mobilities", in *Suomen Antropologi*, n. 36 (1), pp. 5-25.
Cuisenier J. 1998: "Cérémonial ou rituel", in *Ethnologie française*, n. 28, pp. 10-19.
Cuisenier J. 1999: *Manuale di tradizioni popolari*, Meltemi, Roma (tr. it. di *La tradition populaire*, PUF, Paris 1995).
Culianu I. P. 1984: *Expériences de l'extase: Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Age*, Payot, Paris.
Davie G., Hervieu-Léger 1996 (a cura di), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris.
de Certeau M. 1975: *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
Defleim M. 1991: "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, n. 30 (1), pp. 1-25.
de France C. 1989: *Cinéma et Anthropologie*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
Dei F. 1998: *La discesa agli inferi: James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Argo, Lecce.
Dei F. 2002: *Beethoven e le mondine*, Meltemi, Roma.
Dei F., Simonicca A. (a cura di) 1998a: *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce.
Dei F., Simonicca A. (a cura di) 1998b: "Introduzione", in Id. (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce, pp. 9-110.
Deledda G. 2001: *Canne al vento*, Mondadori, Milano (I ed. Treves, Milano 1913).
de Martino E. 1958: *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.
de Martino E. 1976a: "Il folklore, un invito ai lettori del 'Calendario'", in Clemente P., Meoni M. L., Squillaciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia nel secondo dopo-guerra*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, pp. 125-129.
de Martino E. 1976b: "Gramsci e il folklore", in Clemente P., Meoni M. L., Squillaciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia nel secondo dopo-guerra*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, pp. 134-136.

de Martino E. 1996: "L'opera a cui lavoro", in de Martino E. (a cura di Gallini C.), *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla 'Spedizione etnologica' in Lucania*, Argo, Lecce.
de Martino E. 1997: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino (I ed. Einaudi, Torino 1949).
de Martino E. 2002a: *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano (I ed. 1961).
de Martino E. (a cura di Gallini C.) 2002b: *La fine del mondo. Contributo all'analisi della apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, (I ed. 1977).
de Martino E. 2003: *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1959).
de Martino E. (a cura di Pastina R.) 2005: *Scritti filosofici*, Il Mulino, Bologna.
de Matteis M. 2003: "L'uomo selvaggio. Riti di primavera e creature infernali nella tradizione tedesca" in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 159-168.
Derrida J. 2002: *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino (tr. it. di *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967).
de Saussure L. F. 2001: *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari (tr. it. di *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1922).
De Simone R., Rossi A., 1977: *Carnevale si chiamava Vincenzo*, De Luca Editore, Roma.
De Spirito A. 2000: "Sulle vie della transumanza. Per un'antropologia storica e religiosa", in De Spirito A., Bellotta I. (a cura di), *Antropologia e Storia delle Religioni. Saggi in onore di Alfonso M. di Nola*, Newton & Compton, Roma, pp. 91-125.
De Spirito A., Bellotta I. (a cura di) 2000: *Antropologia e Storia delle Religioni. Saggi in onore di Alfonso M. di Nola*, Newton & Compton, Roma.
Detienne M. (a cura di) 1975: *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari.
Detienne M. 1977: "Mythes grecs et analyse structurale: controverses et problèmes", in Gentili B., Paioni G. (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Urbino, pp. 69-90.
Detienne M. 1981: *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris.
Detienne M. 2010: "Antropologia storica o comparata?", in *Prometeo*, n. 28 (111), pp. 64-73.
Di Donato R. 1990: *Per un'antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze.

Dietler M. 1994: "'Our Ancestors the Gauls': Archeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe", in *American Anthropologist*, n. 21 (4), pp. 584-605.
F. Dimitri 2005: *Neopaganesimo. Perché gli dèi sono tornati*, Castelvecchi, Roma.
di Nola A.M. 1976: *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Bollati Boringhieri, Torino.
di Nola A.M. 2001: *Il diavolo*, Newton & Compton, Roma (I ed. 1987).
di Nola A.M. 2006: "La morte trionfata", in Id., *La nera signora. Antropologia della morte*, Newton & Compton, Roma (I ed. 1995), pp. 390-634.
Dosse F. 2003: "Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire", in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n. 78, pp. 145-156.
Douglas M. (a cura di) 1980: *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Einaudi, Torino (tr. it. di *Witchcraft Confessions and Accusations*, Tavistock Publications, London-New York 1970).
Douglas M. 1990: *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *How Institutions Think*, Syracuse University Press, New York 1986).
Dowden K. 2002: *The Uses of Greek Mythology*, Rutledge, London-New York (I ed. 1992).
Dumézil G. 2001: *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1974).
Dundes A. 1994: "Folklore", in *Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani*, consultato al link: http://www.treccani.it/enciclopedia/folklore_%28Enciclopedia-delle-Scienze-Sociali%29/.
Durkheim E. 2003: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris (I ed. 1912).
Duvignaud J. 1974: *Fêtes et civilisations*, Weber, Paris.
Eco U. 1981: "Simbolo", in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, pp. 877-915.
Eco U. 1988: *Il pendolo di Foucault*, Bompiani, Milano.
Eco U. 1993: *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano (I ed. 1975).
Eco U. 2004b: *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano (I ed. 1962).
Eisenbichler K., Hüsken W. (a cura di) 1999: *Carnival and the Carnivalesque. The Fool, the Reformer, the Wildman and Others in Early Modern Theatre*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta.

Eliade M. 1969: *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Gallimard, Paris (I ed. 1949).
Eliade M. 1971: *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris (tr. fr. di *The Quest*, Chicago 1969).
Eliade M. 1999: *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948).
Eliade M. 2003: *Mito e realtà*, La biblioteca di Libero, Milano-Roma (tr. it. di *Myth and Reality*, Allen & Unwin, London 1964).
Eliade M. 2004: *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Sansoni, Milano (tr. it. di *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, The University of Chicago Press, Chicago 1976).
Eliade M. 2005: *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma (I. ed. Paris 1951).
Eliade M. 2010: voce "Mito. Il problema della definizione" in Bonnefoy Y. (a cura di), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *Dictionnaire des Mythologies, Flammarion*, Paris 1981), pp. 1177-1181.
Fabian J. 1983: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object***,** Columbia University Press, New York.
Fabietti U. 2001: *Storia dell'Antropologia*, Zanichelli, Bologna (I ed. 1991).
Fabre D. 1979: "Le monde du Carnaval", in *Annales E.S.C.*, n. 2, pp. 389-406.
Fabre D. 1986: "Le sauvage en personne", in *Terrain*, n. 6, pp. 6-18.
Fabre D. 1992: *Carnaval, ou la fête à l'envers*, Gallimard, Paris.
Fabre D.1993: "L'ours, la vierge et le taureau", in *Ethnologie française*, n. 23 (1), pp. 9-19.
Fabre D. 1994: "Ethnologie et patrimoine en Europe", in *Terrain*, n. 22, 145-150.
Fabre D. 2001: "Il rito e le sue ragioni", in Clemente P., Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, pp. 116-122.
Fabre D., Camberoque C. 1977: *La Fête en Languedoc. Regards sur le carnaval aujourd'hui*, Privat, Toulouse.
Fabre D., Fabre-Vassas C. 1995: "L'etnologia del simbolico in Francia: situazione e prospettive", in Charuty G. (a cura di), *Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana*, Liguori, Napoli, pp. 217-226.
Fabre-Vassas C. 1972: "Carnaval, essai d'ethnologie culinaire", in Fabre D., Lacroix (a cura di), *Aspects des collectivités rurales en domaine*

occitan: Etude anthropologique en Pays de Sault, Université Paul Sabatier Toulouse III, Toulouse, pp. 31-65.
Fabre-Vassas C. 1987: "Du cochon pour les morts", in *Études rurales*, nn. 105-106, pp. 181-212.
Fabre-Vassas C. 2001: "De la religion au religieux", in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *Anthropologie de la Mediterranée*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 415-420.
Faeta F. 2005a: *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
Faeta F. 2005b: "Introduzione", in Id., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 7-18.
Faeta F. 2005c: "I predatori-morti. Una rilettura di materiali demologici", in Id., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 23-42.
Faeta F. 2005d: "Un oggetto conoscibile. La festa religiosa in aree dell'Europa meridionale contemporanea", in Id., *Questioni italiane. Demologia, antropologia critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 151-170.
Faeta F. 2011a: *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino.
Faeta F. 2011b: "Un'antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana", in Id., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 89-131.
Faeta F. 2011c: "Le «radici» folkloriche dell'Europa contemporanea. Ripensare la cultura popolare e i suoi studi", in Id., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 132-155.
Faeta F. 2011d: "A Sud di nessun Nord. Per una critica delle usuali dislocazioni della geografia simbolica", in Id., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 156-171.
Faeta F. 2011e: "I maiali di re Carnevale. Memoria sociale e intimità culturale", in Id., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 197-218.
Faeta F. 2011f: "Dietro il silenzio dei cimiteri. *Imago mortis* rivisitata", in Id., *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 219-239.

Faeta F. 2012: "Un quesito senese e alcune tarde riflessioni a partire da due volumi recenti", in *Sanctorum*, nn. 8-9, 2011-2012, pp.139-145.
Faeta F., Ricci A. (a cura di) 2007: *Le forme della festa. Studi e materiali sulla Settimana santa in Calabria*, Squilibri, Roma.
Faubion J. 1993: "History in Anthropology", in *Annual Review of Anthropology*, n. 22, 1993, pp. 35-54.
Favret-Saada J. 1977: *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris.
Favret-Saada J. 1991: "Le désorcèlement comme thérapie", in *Ethnologie française*, n. 21 (2), pp. 160-174.
Febvre L., Martin H.-J. 2002: *La nascita del libro*, Laterza, Roma-Bari (tr. it. di *L'apparition du livre*, Albin Michel, Paris 1958).
Ferraro G. 1891: "Folklore dell'agricoltura", in *Archivio per le tradizioni popolari*, n. 10, pp. 264-274.
Ferretti R. (a cura di) 1984: *Dire e fare carnevale. Temi di ricerca e contributi presentati agli incontri di studio svoltisi a Grosseto, febbraio 1979 e 1980*, Edizioni del Grifo, Siena.
Filoramo G., Prandi C. 1987: *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia.
Fischer M. J., Marcus G. E. (a cura di) 1999a: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago-London (I ed. 1986).
Fischer M. J., Marcus G. E. 1999b: "Ethnography and Interpretative Anthropology", in Id. (a cura di), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago-London (I ed. 1986), pp. 30-51.
Fiske J. 1989: *Understanding Popular Culture*, Routledge, London e New York.
Foucault M. 1966: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
Foucault 1969: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
Foucault M. 1975: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
Foucault M. 1977: *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino.
Foucault M. 1994: *Dits et écrits*, Gallimard, Paris.
Foucault M. 1998: *La nascita della clinica*, Einaudi, Torino (tr. it. di *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963).
Fourcade M.-B. (a cura di) 2007: *Patrimoine et patrimonialisation. Entre le matériel e l'immatériel*, PUL, Laval.

Fournier L. S. 2011: "La Tarasque métamorphosée", in Bortolotto C. (a cura di), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 149-166.

Fournier L. S. 2012: "The Impact of the Intangible Cultural Heritage Unesco Policies in France", in *Traditiones*, n. 41 (2), pp. 193-206.

Fraikin J. 2003: "Traité contre les masques di Jean Savaron (1611)", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 187-195.

Frank R. M. 2008: "Recovering European Ritual Bear Hunts: A Comparative Study of Basque and Sardinian Ursine Carnival Perfomances", in *Insula. Quaderno di cultura sarda*, n. 3, pp. 41-98.

Frankfurter D. 2010: "From Village of Panopolis to the Highland Maya: Modelling Christianization through Comparison", relazione scritta presentata nel quadro del Chicago-Paris Workshop on Ancient Religions, Paris, Centre INHA, 15 dicembre 2010.

Frazer J. G. 1992: *Il ramo d'oro*, Newton & Comtpon, Roma (tr. it. di *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Macmillan, London 1922).

Freud S. 1975: *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *Massenpsychologie und Ich-Analyse***,** Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1922).

Friedmann F. G. 1976: "Osservazioni sul mondo contadino dell'Italia meridionale", in Clemente P., Meoni M. L., Squillaciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia nel secondo dopo-guerra*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, pp. 287-299.

Gaignebet C., Florentin M.-C. 1974: *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Payot, Paris.

Gallini C. 1971: *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari.

Gallini C. 1982: "Popolo e riso nel Rabelais di Bachtin", in Sordi I. (a cura di), *Interpretazioni del carnevale*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 6, pp. 95-99.

Gallini C. (a cura di) 2005: *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli.

Gallini C., Charuty G. 1989: "L'ethnologie italienne: un itinéraire. Entretien entre Clara Gallini et Giordana Charuty", in *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, n. 12, pp. 110-124.

Gallini C., Massenzio M. (a cura di) 1997: *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli.

Gallini C., Massenzio M. 2002: "Introduzione", in de Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi della apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, pp. VII-XXVI.

Gallino L. 2005: voce "Classi sociali" in *Enciclopedia italiana*, vol. V (1979-1992), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma-Milano, pp. 656-658.

Galloni P. 1993: *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.

Gandolfi A. 1999: "I santuari, le feste e i pellegrinaggi nelle comunità pastorali centroappenniniche", in Petrocelli E. (a cura di), *La civiltà della transumanza*, Cosmo Iannone Editore, Isernia, pp. 441-454.

Gasbarro N. 1990: "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni", in *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 56, pp. 95-200.

Geertz C. 1988a: *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973).

Geertz C. 1988b: "Verso una teoria interpretativa della cultura", in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973), pp. 9-42.

Geertz C. 1988c: "L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo" in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973), pp. 45-70.

Geertz C. 1988d: "La religione come sistema culturale" in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973), pp. 45-70, pp. 111-159.

Geertz C. 1988e: "Rituale e mutamento sociale: un esempio giavanese" in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973), pp. 161-194.

Geertz C. 1988f: "Il 'gioco profondo': note sul combattimento di galli a Bali" in Id., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973), pp. 383-436.

Gentile E. 2003: *Il culto del Littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari (I ed. 1996).

Giardina A. 2006: cfr. Cammarosano P. et alii 2006.

Ginzburg C. 1972: "Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia. Caratteri originali*, vol. I, Einaudi, Torino, pp. 605-650.

Ginzburg C. 1994: "Micro-storia: due o tre cose che so di lei", in *Quaderni storici*, n. 86 (2), pp. 511-538.

Ginzburg C. 1998: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino (I ed. Torino 1989).
Ginzburg C. 2000a: *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino (I ed. 1986).
Ginzburg C. 2000b: "Spie. Radici di un paradigma indiziario", in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino (I ed. 1986), pp. 158-209.
Ginzburg C. 2002: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino (I ed. 1966).
Ginzburg C. 2009: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino (I ed. 1976).
Gioielli M. 1999: "La cultura musicale e le tradizioni orali dei pastori transumanti", in Petrocelli E. (a cura di), *La civiltà della transumanza*, Cosmo Iannone Editore, Isernia, pp. 311-326.
Girard R. 1987: *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano (tr. it. di *Le bouc emissaire*, Grasset, Paris 1982).
Glotz S. 1975: *Le masque dans la tradition européenne*, Musée international du carnaval et du masque, Binche.
Glotz S. 1987: "Les dénominations du Carnaval", in *Tradition Wallonne*, n. 4, pp. 371-489.
Gluckman M. 1963a: *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays*, Cohen & West, London.
Gluckman M. 1963b: "Rituals of Rebellion in South-East Africa", in Id., *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays*, Cohen & West, London, pp. 110-135.
Goldwasser M. J. 2005: "Carnival", in Jones L. (a cura di), *The Encyclopaedia of Religion (Second Edition)*, Macmillan Publishers USA, New-York, pp. 1440-1445.
Goody J. 1977: "Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic", in Moore S. F., Myerhoff B. G. (a cura di), *Secular Ritual*, Van Gorcum, Amsterdam, pp. 25-35.
Goody J. 2001: "The Great and Little Traditions in the Mediterranean", in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *Anthropologie de la Mediterranée*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 473-490.
Goody J. 2005 (a cura di), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge (I ed. 1968).
Goody J., Watt I. 2005: "The Consequences of Literacy", in J. Goody (a cura di), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge (I ed. 1968), pp. 27-68.

Graf F. 1985: *Grieschische Mythologie*, Artemis, München-Zürich.
Graf F. 2005: *La magia nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari (tr. it. di *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Les Belles Lettres, Paris 1994).
Grammatas T. 2010: "Il rituale del 'Cammello' nell'Egeo nord-orientale, in Tracia e a Lesbo", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari, pp. 22-30.
Gramsci A. 1991: *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma (I. ed. Torino 1950).
Gramsci A. 2007: *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino (I. ed. 1975).
Grassi C., Sobrero A. A., Telmon T. 2003: *Introduzione alla dialettologia italiana*, Laterza, Roma-Bari.
Green W. B. 1931: "The Lupercalia in the Fifth Century", in *Classical Philology*, n. 26 (1), pp. 60-69.
Greimas A. J. 1966: *Sémantique structurale*, Larousse, Paris.
Greimas A. J. 1970a: *Du sens*, Larousse, Paris.
Greimas A. J. 1970b: "Structure et histoire", in Id., *Du sens*, Larousse, Paris, pp. 103-115.
Grendi E. 1977: "Micro-analisi e storia sociale", in *Quaderni storici*, n. 35, pp. 506-520.
Grendi E. 1994: "Ripensare la microstoria?", in *Quaderni storici*, n. 86 (2), pp. 539-549.
Grimaldi P. 1997: "I carnevali di fine millennio", in Castelli F., Grimaldi P. (a cura di), *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, Meltemi, Roma, pp. 7-18.
Grimaldi P. 2002: *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano (I ed. 1993).
Grimaldi P. 2003a: "Introduzione", in Id. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 11-18.
Grimaldi P. (a cura di) 2003b: *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino.
Grottanelli C., Clemente P., Dei F., Simonicca A. 1991: "Discussione su *Storia notturna* di Carlo Ginzburg", in *Quaderni di storia*, n. 34, pp. 103-130.
Gunnell T. (a cura di) 2007: *Masks and Mumming in the Nordic Area. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, 98*, Swedish Science Press, Uppsala.

Gupta A., Ferguson J. 1992: "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", in *Cultural Anthropology*, n. 7 (1), pp. 6-23.
Guss D. 1986: "Keeping It Oral: A Yekuana Ethnology", in *American Ethnologist*, XIII, n. 3, pp. 413-429.
Halbwachs M. 1996: *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano (tr. it. di *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1950).
Hamayon R. (a cura di) 2005: *Chamanismes*, numero monografico di *Religions et Histoire*, n. 5.
Handelman D. 1990: *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge University Press, Cambridge.
Handelman D. 1999: "Preface to second edition: theorizing through models and mirrors", in Id., *Models and mirrors: towards an anthropology of public events*, Berghahn Books, New-York-Oxford (I ed. 1990), pp. X-LII.
Handelman D. 2004: *Nationalism and the Israeli state: bureaucratic logic in public events*, Berg, Oxford-New York.
Handler R. 1985: "On Having a Culture. Nationalism and the Preservation of Quebec's *Patrimoine*", in Stocking G. W. (a cura di), *Objects and Others. Essays on Museum and Material Culture*, The University of Wisconsin Press, Madison, pp. 192-215.
Handler R. 1988: *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, The University of Wisconsin Press, Madison.
Handler R., Linnekin J. 1984: "Tradition, Genuine or Spurious", in *Journal of American Folklore*, n. 97, 273-290.
Hannerz U. 1998: *La complessità culturale: l'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*, Oxford University Press, New York).
Harris M. 1976: "History and Significance of the Emic/Etic Distinction", in *Annual Review of Anthropology*, n. 5, pp. 329-350.
Harris M. 1997: *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, Allyn & Bacon, Boston (I ed. 1971).
Harris M. 2000: "Il materialismo culturale è vivo e vegeto e non se ne andrà finché non si farà avanti qualcosa di meglio", in Borofsky R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, Boston 1994), pp. 88-101.
Hartland E. S. 1891: *The Science of Fairy Tales*, Nutt, London.
Harvey D. 1990: *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford.

Harvey D. 2002: "The Art of Rent: Globalization, Monopoly and the Commodification of Culture", in *Social Register*, n. 38, pp. 93-110.
Harvey D. 2005: *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford-New York.
Heesterman J. C. 1985: *The Inner Conflict of Tradition*, Chicago University Press, Chicago.
Heinich N. 2012: "Les émotions patrimoniales: de l'affect à l'axiologie", in *Social Anthropology / Anthropologie sociale*, n. 20 (1), pp. 19-33.
Hertz E., Chappaz-Wirthner S. 2012: "Le patrimoine a-t-il fait son temps ?", In *Ethnographiques.org. Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, n. 24, consultato al link: http://www.ethnographiques.org/2012/Hertz,Chappaz-Wirthner.
Hertz R. 1970a: *Sociologie religieuse et folklore*, Presses Universitaires de France, Paris (edizione consultata al link: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) (I ed. Paris 1929).
Hertz R. 1970b: "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", in *Sociologie religieuse et folklore*, Presses Universitaires de France, Paris (edizione consultata al link: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) (I ed. Paris 1929), pp. 18-93.
Herzfeld M. 1980: "Honour and Shame: problems in the comparative analysis of moral system", in *Man*, n. 15, pp. 339-351.
Herzfeld M. 1982: *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, University of Chicago Press, Chicago.
Herzfeld 1985: *The Poetics of Manhood*, Princeton University Press, Princeton.
Herzfeld M. 1992: *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Berg, Oxford.
Herzfeld M. 2003: *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli (tr. it. di *Cultural intimacy. Social poetics in Nation-State*, Routledge, New York 1997).
Herzfeld M. 2009: "Le geografie simboliche dell'ineguaglianza. Roma capitale tra gli stereotipi di settentrionalità istituzionale e meridionalità sociale", in Petrusewicz M., Schneider J., Schneider P. (a cura di), *I Sud. Conoscere, capire, cambiare,* Il Mulino, Bologna, pp. 131-146.
Hobsbawm E. 1977: *Il trionfo della borghesia. 1848-1875*, Laterza, Roma-Bari (tr. it. di *The Age of Capital: 1848–1875*, Weidenfeld & Nicolson-Vintage Books, London-New York 1975).

Hobsbawm E. J. 1997a: *De historia*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1995).
Hobsbawm E. J. 1997b: "Dentro e fuori la storia", in Id., *De historia*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1995), pp. 13-22.
Hobsbawm E. J. 1997c: "Tutti i popoli hanno una storia", in Id., *De historia*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1995), pp. 204-211.
Hobsbawm E. J. 1997d: "Postmodernismo nella foresta", in Id., *De historia*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1995), pp. 227-236.
Hobsbawm E. 1998: *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Penguin-Vintage Books, London-New York 1994).
Hobsbawm E. J. 2002a: "Introduzione: come si inventa una tradizione", in Hobsbawm E. J., Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino (tr. it. di *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983), pp. 3-18.
Hobsbawm E. J. 2002b: "Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914", in Hobsbawm E. J., Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino (tr. it. di *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983), pp. 253-295.
Hobsbawm E. 2011: *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, Yale University Press, New Haven.
Hobsbawm E. J., Ranger T. (a cura di) 2002, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino (tr. it. di *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983).
Hongrois C. 1989: "Des caves et des hommes en Vendée", in *Terrain*, n. 13, pp. 29-41.
Houseman M. 2006: "Relationality", in Kreinath J., Snoek J., Stausbverg M. (a cura di), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches*, Brill, Leiden-Boston, pp. 413-428.
Houseman M. 2007: "Menstrual slaps and first blood celebrations. Inference, simulation and the learning of ritual", in Berliner D., Sarró R. (a cura di) *Learning Religion: Anthropological Approaches*, Berghahn Books, Oxford-New York, pp. 31-48.
Houseman M. 2010: "Des rituels contemporains de première menstruation", in *Ethnologie française*, n. 40 (1), pp. 57-66.

Humphrey C. 2001: *The Politics of Carnival: Festive Misrule in Medieval England*, Manchester University Press, Manchester.
Hutton R. 2008: "Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition", in *Folklore*, n 119, pp. 251-273.
Idinopulos T. A., Wilson B. C. (a cura di) 1998: *What is Religion?*, Brill, Leiden-Boston.
Isambert F.-A. 1979: *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, Paris.
Isambert F.-A. 1982: *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Editions de minuit, Paris.
Istenič S. P. 2012: "Aspects of Tradition", in *Traditiones*, n. 41 (2), pp. 77-89.
Jackson P. 1988: "Street life: the politics of Carnival", in *Environment and Planning D: Society and Space*, n. 6, pp. 213-227.
Jameson F. 1989: "Nostalgia for the Present", in *South Atlantic Quarterly*, n. 88, pp. 517-537.
Jesi F. (a cura di) 1977a: *La festa*. *Antropologia etnologia folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino.
Jesi F. 1977b: "Conoscibilità della festa", in Id. (a cura di), *La festa*. *Antropologia etnologia folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 4-29.
Jesi F. 1977c: "La festa e la macchina mitologica", in Id. (a cura di), *La festa*. *Antropologia etnologia folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 174-201.
Jovine F. 1999: *Le terre del Sacramento*, Einaudi, Torino (I ed. 1950).
Jung C. G. 2011: *L'inconscio collettivo*, RCS Libri, Milano (raccolta di saggi tratta da *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1980-1997).
Kerényi K. 1940: *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Zanichelli, Bologna (tr. it. di *Die antike Religion: eine Grundlegung*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam, 1940).
Kerényi K. 1949: "Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia", in *Mélanges Jules Marouzeau*, Paris, pp. 309-317.
Kerényi, K. 1976: *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton Univeristy Press, Princeton.
Kerényi K. 1977: "Religione e festa", in Jesi F. (a cura di) 1977: *La festa*. *Antropologia etnologia folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 33-49.
Kierdorf W. 2005: voce "*Mos maiorum*", in Cancik H., Landfester M., Schneider H. (a cura di), *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World*, 20 voll., Brill, Leiden-Boston.

Kinser S. 1999: "Why is Carnival so Wild?", in Eisenbichler K., Hüsken W. (a cura di), *Carnival and the Carnivalesque. The Fool, the Reformer, the Wildman and Others in Early Modern Theatre*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, pp. 43-88.

Kristeller P. O. 1965: *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze (tr. it. di *The classics and Renaissance thought*, Harvard University Press, Cambridge 1955).

Kuhn T. S. 1996: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (I ed. 1962).

Lajoux J.-D. 2003a: "Le maschere e il calendario", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 55-60.

Lajoux J.-D. 2003b: "Maschere animali e cortei mascherati d'inverno", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 61-75.

Lanternari V. 1976: "Religione popolare e storicismo", in Clemente P., Meoni M. L., Squillaciotti M. (a cura di), *Il dibattito sul folklore in Italia nel secondo dopo-guerra*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano, pp. 409-417.

Lanternari V. 1977: "Ernesto de Martino, etnologo meridionalista: vent'anni dopo", in *L'Uomo*, n. 1, pp. 29-56.

Lanternari V. 1981: "Spreco, ostentazione, competizione economica. Antropologia del comportamento festivo", in Bianco C., Del Ninno M. (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica. Relazioni presentate al convegno di studi «Forme e pratiche della festa», Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze, pp. 132-150.

Lanternari V. 1983: *Festa, Carisma, Apocalisse*, Sellerio, Palermo.

Lanternari V. 1997a: *Antropologia religiosa*, Dedalo, Bari.

Lanternari V. 1997b, "Leggere la festa: Etnologia, Storia, Folklore", in Id., *Antropologia religiosa*, Dedalo, Bari, p. 259-312.

Lanternari V. 2004: *La grande festa, vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari (I ed. Il Saggiatore, Milano 1959).

Le Bon G. 1988: *Psychologie des foules*, PUF, Paris (I ed. 1895).

Lecco M. 1997: "Mascherarsi da animali", in Castelli F., Grimaldi P. (a cura di), *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, Meltemi, Roma, pp. 247-299.

Le Goff J. 1974: "Les mentalités: une histoire ambiguë", in Le Goff J., Nora P. (a cura di), *Faire de l'histoire. III, Nouveaux objets*, Gallimard, Paris, pp. 106-129.
Le Goff J. 1979: "Calendario", in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, pp. 501-534.
Le Goff J. 1985: *L'imaginaire médiéval*, Radio France/Poiesis, Paris.
Le Goff J. 1988: *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris (tr. fr. di *Storia e memoria*, Einaudi, Torino 1986).
Le Goff J. 2000a: *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino (I ed. 1977).
Le Goff J. 2000b: "I contadini e il mondo rurale nella letteratura dell'Alto Medioevo (secoli V e VI)", in Id., *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino (I ed. 1977), pp. 99-113.
Le Goff J. 2000c: "Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia", in Id., *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino (I ed. 1977), pp. 193-207.
Le Goff J. 2000d: "L'occidente medievale e il tempo", in Id., *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino (I ed. 1977), pp. 115-14.
Le Goff J. 2003: *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, Seuil, Paris.
Le Goff J., Nora P. (a cura di) 1974a: *Faire de l'histoire. I, Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris.
Le Goff J., Nora P. (a cura di) 1974b: *Faire de l'histoire. III, Nouveaux objets*, Gallimard, Paris.
Le Goff J., Vidal-Naquet P. 1973: "Lévi-Strauss en Brocéliande", in *Critique*, n. 243, pp. 541-571.
Lembo G., Peretto C. (a cura di) 2010: *Isernia La Pineta. 30 anni di Ricerche*, Centro Europeo di Ricerche Preistoriche, Isernia.
Lenclud C. 2007: "Symbolisme", in Bonte P., Izard M. (a cura di) 2007: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris.
Lenclud G. 2001: "La tradizione non è più quella di un tempo", in Clemente P., Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, pp. 123-134.
Leroi-Gourhan A 1965: *Le geste et la parole*, vol. II, Albin Michel, Paris.
Le Roy Ladurie E. 1975: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris.
Le Roy Ladurie E. 1979: *Le Carnaval de Romans*, Gallimard, Paris.
Le Roy Ladurie E. 2012: *La civilisation rurale*, Allia, Paris (I ed. Gallimard, Paris 1973).

Levi C. 1981: *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino (I ed. 1945).
Levi G. 1985: "I pericoli del geertzismo", in *Quaderni storici*, n. 58, pp. 257-278.
Lévi-Strauss C. 1950: "Introduction à l'œuvre de M. Mauss", in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, pp. 9-52.
Lévi-Strauss C 1952: "Le Père Noël supplicié", in *Les Temps Modernes*, n. 77, pp. 1560-1601.
Lévi-Strauss C. 1955: *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. 1962a: *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. 1962b: *Le totémisme aujourd'hui*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. 1964: *Mythologiques 1: Le crut et le cuit*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C. 1966: *Mythologiques 2: Du miel aux cendre*, Plon, Paris.
Lévi-Strauss C 1971: "Race et culture", in *Revue internationale des sciences sociales*, UNESCO, n. 23 (4), pp. 647-666.
Lévi-Strauss C. 1996a: *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris (I ed. Paris 1973).
Lévi-Strauss C. 1996b: "La structure et la forme", in Id., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris (I ed. Paris 1973), pp. 139-174.
Lévi-Strauss C. 1996c: "La geste d'Asdiwal", in Id., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris (I ed. Paris 1973), pp. 175-234.
Lévi-Strauss C. 1996d: "Race et histoire", in Id., *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris (I ed. Paris 1973), pp. 377-420.
Lévi-Strauss C. 1996e: "La mucca è pazza e un po' cannibale", in *La Repubblica*, 24 novembre, p. 24.
Lévi-Strauss C. 2002a: *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano (tr. it. di *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958).
Lévi-Strauss C. 2002b: "Introduzione: storia ed etnologia", in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano (tr. it. di *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958), pp. 13-44.
Lévi-Strauss C. 2002c: "L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia", in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano (tr. it. di *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958), pp. 45-69.
Lévi-Strauss C. 2002d: "Nota ai capitoli III e IV", in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano (tr. it. di *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958), pp. 99-117.
Lévi-Strauss C. 2002e: "L'efficacia simbolica", in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano (tr. it. di *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958), pp. 201-230.

Lévi-Strauss C. 2002f: "Il concetto di struttura in etnologia", in Id., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano (tr. it. di *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958), pp. 309-356.
Lévi-Strauss C. 2003: *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (tr. it. di *Les structures élémentaires de la parenté*, Plon, Paris 1949).
Lévy-Bruhl L. 1922: *La mentalité primitive*, PUF, Paris 1922.
Liman I. 1989: *Traditional festivities in Sweden*, The Swedish Institute, Stockholm (I ed. 1983).
Lincoln B. 1996: "Theses on Method", in *Method and Theory in the Study of Religion*, n. 8, p. 225-227.
Lincoln B. 1999: *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholaship*, University of Chicago Press, Chicago-London.
Liverani M. 2003: *Antico Oriente. Storia società economia*, Laterza, Roma-Bari (I ed. 1988).
Loicq J. 1940: "Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année", *Collection Latomus*, n. 40, pp. 125-138.
Lombardi N. 1999: "Struttura e quotidianità dell'attività pastorale", in Petrocelli E. (a cura di), *La civiltà della transumanza*, Cosmo Iannone Editore, Isernia, pp. 19-44.
Lombardi Satriani L. M. (a cura di) 1971: *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Sansoni, Firenze.
Lombardi Satriani L. M. 1974: *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Civica Biblioteca Gambalunga, Rimini.
Lucotte du Tillot, J.-B. 1741: *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des foux qui se faisoit autrefois dans plusieurs églises*, Bousquet, Lousanne.
Macfarlane A. 1977: "Historical Anthropology (Frazer Lecture)", in *Cambridge Anthropology*, n. 3 (3), pp. 601-633.
Maffi I. (a cura di) 2006, *Il patrimonio culturale*, Meltemi, Roma.
Magli P. 2004: *Semiotica. Teoria, metodo, analisi*, Marsilio, Venezia.
Malik S. 2011: "Notting Hill carnival gets off to a peaceful start", in *The Guardian*, 28 August 2011.
Malinowski B. 1992a: *Magic, Science and Religion and other essays*, Waveland, Prospect Heights (I ed. Beacon, Boston 1948).
Malinowski B. 1992b: "Magic, Science and Religion", in *Magic, Science and Religion and other essays*, Waveland, Prospect Heights (I ed. Beacon, Boston 1948), pp. 17-92.

Malinowski B. 1992c: "Myth in Primitive Psychology", *Magic, Science and Religion and other essays*, Doubleday Anchor, New York (I ed. Beacon, Boston 1948), pp. 93-148.

Mancini S. 1994: "Perception extrasensorielle, psychopathologie et magisme dans l'œuvre de Ernesto de Martino", in Martin J.-B., Laplantine F. (a cura di), *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, vol. I, P.U.L., Lyon, pp. 149-159.

Mancini S. 1999: "Postface", in de Martino E., *Le monde magique*, Synthélabo, Paris (tr. fr. di *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1949), pp. 283-584.

Mänd A. 2005: *Urban Carnival. Festive Culture in the Hanseatic Cities of the Eastern Baltic, 1350-1550*, Brepols, Turnhout.

Marcus G. E. 1995: "Ethnography of/in the World System. The Emergence of Multi-sited Ethnography", in *Annual Review of Anthropology*, n. 24, pp. 95-11.

Marcus G. E. 1997: "'Quel dannato libro'. Prefazione all'edizione italiana di *Writing Culture*, in Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986), pp. 9-18.

Marcuse H. 1999: *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino (tr. it. di *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Idustrial Society*, Beacon Press, Boston 1964).

Marx 1993: *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma (tr. it. di vari testi di K. Marx).

Marx K. 2005: *Il capitale*, Newton, Roma (tr. it. di *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Otto Meisner, Hamburg 1867-1894).

Massafra A. (a cura di) 1988a: *Il Mezzogiorno preunitario. Economia, società e istituzioni*, Dedalo, Bari.

Massafra A. 1988b: "Le ragioni di una proposta", in Id. (a cura di), *Il Mezzogiorno preunitario. Economia, società e istituzioni*, Dedalo, Bari, pp. 3-26.

Massenzio M. 1985: "Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa in E. de Martino", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n. 51, pp. 97-204.

Massenzio M. 1997: *Sacro e identità etnica*, Franco Angeli, Milano (I ed. 1994).

Massenzio M. 1998: "Storia delle religioni e antropologia", in Filoramo

G., Massenzio M., Raveri P., Scarpi P. (ed.), *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, pp. 439-549.
Mauss M. 1950a: *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
Mauss M. 1950b: "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in Id., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris (I ed. 1924-1925), pp. 143-280.
Mauss M. 1950c: "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité", in Id., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris (I ed. 1924-1925), pp. 313-132.
Mazzacane L. 1985: *Struttura di festa. Forma struttura e modello delle feste religiose meridionali*, Franco Angeli, Milano.
Mazzarino S. 2008: *La fine del mondo antico*, Bollati Boringhieri, Torino (I ed. Garzanti, Milano 1959).
Mazzoleni G., Santiemma A. 2005: *Le religioni e la storia. A proposito di un metodo*, Bulzoni, Roma.
Mazzoleni G., Santiemma A., Lattanzi V. (a cura di) 1995: *Antropologia storica. Materiali per un dibattito*, EUROMA, Roma.
Mesnil M. 1974: *Trois essais sur la fête: du folklore à l'ethno-sémiotique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
Mesnil M. 1981: "Note sul bestiario europeo e sulla sua folklorizzazione nella festa mascherata", in Bianco C., Del Ninno M. (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica. Relazioni presentate al convegno di studi «Forme e pratiche della festa», Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze, pp. 158-161.
Meurant A. 2006: "Histoire mythique et mythe historique: le cas des rois romains", in *Folia Electronica Classica*, n. 11, 2006 (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/11/TM11.html],, p. 8).
Moretti P. 1963: "La mascherata dell'orso in Sardegna e il significato dei Mamuthones", in *Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo e Archivio Tradizioni Popolari*, nn. 43-44, pp. 56-59.
Moretti P. 1967: "La mascherata dell'orso nel carnevale sardo", in *Lares*, n. 23, pp. 23-31.
Morgan P. 2002: "From death to a View: la caccia al passato gallese in epoca romantica", in Hobsbawm E. J., Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino (tr. it. di *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983), pp. 45-98.
Mosse G. L. 1986: *Nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania*, *1815-1933*, Il Mulino, Bologna (tr. it di *Die Nationalisierung der Massen: Politische Symbolik und*

Massenbewegungen von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich, Ullstein, Frankfurt 1975).

Mugnaini F. 2001: "Introduzione. Le tradizioni di domani", in Clemente P., Mugnaini F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, pp. 11-71.

Nas P. J. M. 2002: "Masterpieces of Oral and Intangible Culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List", in *Current Anthropology,* n. 43 (1), pp.139-148.

Nietzsche F. W. 1954: *The Portable Nietzsche*, Viking Press, New York.

Nietzsche F. W. 1995: *L'Anticristo, Il crepuscolo degli idoli, Ecce homo, La volontà di Potenza*, Newton & Compton, Roma (tr. it. di diverse edizioni tedesche).

Nietzsche F. W. 2007: *La nascita della tragedia*, Laterza, Roma-Bari (tr. it. di *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Fritzsch, Leipzig 1872).

Nietzsche F. W. 2009: *Genealogia della morale*, Rizzoli, Milano (tr. it. di *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Neumann, Leipzig 1888).

Nora P. 1992: *Les Lieux de la mémoire*, Gallimard, Paris 1984-1992.

Obadia L. 2007: *L'anthropologie des religions*, La Découverte, Paris.

Ong W. 1986: *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London-New York 1982).

Ortner S. B. 1984: "Theory in Anthropology since the Sixties", in *Comparative Studies in Society and History*, n. 26 (1), pp. 126-166.

Otto R. 1995: *Le sacré*, Payot, Paris (tr. fr. di *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, Munchen 1917).

Padiglione V. 1978: *Al di là del folklore*, Minerva, Roma.

Pallottino M. 1981: *Genti e culture dell'Italia preromana*, Jouvence, Roma.

Palumbo B. 2006a: *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma (I ed. 2003).

Palumbo B. 2006b: "Iperluogo", in *Antropologia Museale*, n. 4, 2006, p. 47.

Palumbo B. 2006c: "Scuola, scala, appartenenza. Problemi di identità tra storia e antropologia", in J. Revel (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma, pp. 251-300.

Palumbo B. 2009: *Politiche dell'inquietudine*. *Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze.

Palumbo B. 2010a: "G(lobal) T(axonomic) S(ystems): Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO", in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, n. 68, pp. 37-67.

Palumbo B. 2010b: "Classificare, agire, disciplinare: Riflessioni critiche su alcune tendenze dell'antropologia politica contemporanea", in *Illuminazioni*. *Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione*, n. 11, pp. 38-110.

Paolucci S. S. J. 1651: *Missione de' padri della Compagnia di Giesù nel Regno di Napoli*, Napoli.

Paone N. 1987: *La transumanza. Immagini di una civiltà*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.

Para E. 2001: *Un Carnevale Alpino: il Lupo di Chianale*, tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, A.A. 2000/2001.

Parkin R., de Sales A. (a cura di) 2010: *Out f the Study and into the Field. Ethnographic theory and Practice in French Anthropology*, Berghahn Books, New York–Oxford.

Pasolini P. P. 1975: *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.

Pasquinucci M. 1984: "Aspetti dell'allevamento transumante nell'Italia centro-meridionale adriatica", in Capini S., De Benedittis G. (a cura di), *Sannio. Pentri e Frentani dal VI al I secolo a.C. Atti del Convegno, 10-11 novembre 1980*, Enne, Campobasso, pp. 95-100.

Pavanello M. 2010: *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli, Bologna.

Petrocelli E. (a cura di) 1999: *La civiltà della transumanza*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.

Petrusewicz M., Schneider J., Schneider P. (a cura di) 2009: *I Sud. Conoscere, capire, cambiare,* Bologna, Il Mulino.

Pettazzoni R. 1959: "Il metodo comparativo", in *Numen*, n. 6, pp. 1-14.

Pettitt T. 2005: "Preface: Of Easterlings and their Festivals", in Mänd A., *Urban Carnival. Festive Culture in the Hanseatic Cities of the Eastern Baltic, 1350-1550*, Brepols, Turnhout, pp. XXI-XXV.

Pettitt T., Søndergaard L. 2001: "Traditions of the people: customs and folk drama", in Tydeman W. (a cura di), *The Medieval European Stage 500-1550*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 614-665.

Piccaluga G. 1974: *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

Pike K. L. 1967: *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, Mouton, The Hague.

Pisi P. 2003: "Dioniso da Nietzsche a Kerényi", in *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 69, pp. 129-218.
Pisi P. 2010: "Il mito della Grande Dea", in Baglioni I. (a cura di), *Storia delle Religioni e Archeologia*, Alpes, Roma 237-251.
Pizza G. 2004: "Tarantism and the Politics of Tradition in Contemporary Salento", in Pine F., Kaneff D., Haukanes H. (a cura di), *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Modern Europe*, LIT Verlag, Berlin, pp. 199-223.
Pollock D. 1995: "Masks and the Semiotics of Identity", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 1 (3), pp. 581-597.
Popper K. R. 1970: *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino (tr. it. di *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London 1959).
Poppi C. 1992: "Building Difference: the political economy of tradition in the Ladin Carnival of the Val di Fassa", in Boissevain J. (a cura di), *Revitalizing European Rituals*, Routledge, London-New York, pp. 113-136.
Porchnev B. 1963: *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, S.E.V.P.E.N., Paris.
Pouillon J. 1975: "Tradition: transmission ou reconstruction", in *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, pp. 155-173.
Pouillon J. 2007: "Tradition", in Bonte P., Izard M. (a cura di), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris 2007 (I ed. 1991).
Prandi C. 2012: "Premessa", in Shils E. 2012: *Tradizione e carisma*, Morcelliana, Brescia (tr. it. di due saggi brevi), pp. 5-42.
Praneuf M. 1989: *L'ours et les hommes dans les traditions européennes*, Imago, Paris.
Premoli B. (a cura di) 1986: *L'uomo selvatico in Italia*, Museo nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, Roma.
Propp V. 1985: *Le radici storiche dei racconti di fate*, Bollati Boringhieri, Torino (tr. it. di *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad 1946).
Propp V. 2000: *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino (tr. it. di *Morfologia skazki*, Leningrad 1928).
Puccio D. 2002: *Masques et dévoilements. Jeux du féminin dans les rituels carnavalesques et nuptiaux*, CNRS Editions, Paris.
Punter D. 1997: *Storia della letteratura del terrore*, Editori Riuniti, Roma (tr. it. di *The Literature of Terror. A history of gothic fictions from 1765 to the present day*, Addison Wesley Longman, London 1996).

Raggio O., Boarelli M., de Clementi A. 1993: "Discussione su *Carnevale di massa 1950*", in *Quaderni storici*, n. 83 (2), pp. 595-623.
Remotti F. 1971: *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino.
Revel J. 1994: "Micro-analisi e costruzione del sociale", in *Quaderni storici*, n. 86 (2), pp. 550-576.
Revel J. (a cura di) 2006a: *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma (tr. it. di *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris 1996).
Revel J. 2006b: "Introduzione", in Id. (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma (tr. it. di *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris 1996), pp. 7-16.
Revel J. 2006c: "Microanalisi e costruzione del sociale", in Id. (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma (tr. it. di *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris 1996), pp. 19-44.
Revelard M., Kostadinova G. 2003: "Le maschere zoomorfe nella tradizione europea", in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 115-128.
Ricœur P. 1963: "Structure et herméneutique", in *Esprit*, n. 11, pp. 596-627.
Ricœur P. 1971: "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", in *Social Research*, n. 38, pp. 529-562.
Ricœur P. 2000: "L'écriture de l'histoire et la représentation du passé", in *Annales HSS*, juillet-août 2000 (4), pp. 731-747.
Ries J., Spineto N. (a cura di) 2000: *Due esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Books, Milano.
Rogers N. 2003: *Halloween: From Pagan Ritual to Party Night*, Oxford University Press, London-New York.
Romano F. 1996: *Laura Malipiero, strega. Storie di malie e sortilegi nel Seicento*, Meltemi, Roma.
Rosaldo R. 1997: "Guardando fuori dalla tenda. L'etnografo e l'inquisitore", in Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986), pp. 111-134.
Rossi P. (a cura di) 1970: *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Einaudi, Torino.
Rousseau J.-J. 2003 (1758): *Lettre à d'Alembert*, Flammarion, Paris.
Ruiu F. S. 2011: *Maschere e Carnevale in Sardegna*, Imago, Nuoro.

Russell J. B. 1987: *Il diavolo nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari (tr. it. di *Lucifer: the Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca-London 1984).
Russo S. (a cura di) 2007: *All'ombra di Murat. Studi e ricerche sul Decennio francese*, Edipuglia, Bari.
Roşu G. 2003: "Le maschere zoomorfe della Romania" in Grimaldi P. (a cura di), *Bestie, santi, divinità. Maschere animali dell'Europa tradizionale*, Museo nazionale della montagna Duca degli Abruzzi, Torino, pp. 129-134.
Sabbatucci D. 1978: *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma.
Sabbatucci D. 1981: *Sui protagonisti di miti*, Euroma La Goliardica, Roma.
Sabbatucci D. 1986: *Mistica agraria e demistificazione*, La Goliardica, Roma.
Sabbatucci D. 1988: *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano.
Sabbatucci D. 1991: *Sommario di storia delle religioni*, Bagatto, Roma.
Sabbatucci D. 2003a: *Giuoco d'azzardo rituale e altri scritti*, Bulzoni, Roma.
Sabbatucci D. 2003b: "Frazer e il totemismo", in Id., *Giuoco d'azzardo rituale e altri scritti*, Bulzoni, Roma, pp. 75-86.
Sabbatucci D. 2003c: "Antropologia storica e mondo classico", in Id., *Giuoco d'azzardo rituale e altri scritti*, Bulzoni, Roma, pp. 269-274.
Sabbatucci D. 2006: *Il misticismo greco*, Bollati Boringhieri, Torino (I ed. *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965).
Sagnes S. 2002: "Le passé des historiens locaux", in *Ethnologies comparées*, n. 4, (http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm).
Sagnes S. 2004: "Cultiver ses racines. Mémoires généalogiques et sentiment d'autochtonie", in *Ethnologie française*, n. 34 (1), pp. 31-44.
Sahlins M 1981: *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
Sahlins M. 1985: *Islands of History,* University of Chicago Press, Chicago.
Sahlins M. 2000: "'Addio tristi tropi': l'etnografia nel contesto storico moderno", in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill College, Boston 1994), pp. 457-475.
Sahlins M. 2002: *Waiting for Foucault, Still*, Prickly Paradigm Press, Chicago.

Said E. W. 1985: *Orientalism*, Penguin books, London (I ed. 1978).
Salmon E. T. 1985: *Il Sannio e Sanniti*, Einaudi, Torino (tr. it. di *Samnium and Samnites*, Cambridge University Press, Cambridge 1967).
Sande A. 2002: "Intoxication and rite of passage to adulthood in Norway", in *Contemporary Drug Problems*, n. 29 (2), pp. 277-306.
Sanga G. 1982: "Personata libido", in Sordi I. (a cura di), *Interpretazioni del carnevale*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 6, pp. 5-21.
Santoro M. 2009: "Presentazione", in Bourdieu P., *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris 1994), pp. VII-XXI.
Scafoglio D. 2010: "Per un'antropologia del comico a partire dal Carnevale", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari, pp. 1-11.
Scafoglio D., Lombardi Satriani L. M. 1992: *Pulcinella. Il mito e la storia*, Leonardo, Milano.
Scheid J. 2009: *Rito e religione dei Romani*, Sestante, Bergamo (tr. it. di *La religion des Romains*, Colin, Paris 1998).
Scheper-Hughes N. 2000: "Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica", in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma (It. tr. of *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill College, Boston 1994), pp. 281-291.
Scher P. S. 2003: *Carnival And The Formation Of A Caribbean Transnation*, University Press of Florida, Gainesville.
Schmitt J.-C. 1976: "Religion populaire et culture folklorique", in *Annales, économies, sociétés, civilisations*, n. 5, pp. 941-953.
Schmitt J.-C. 1988a: *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari.
Schmitt J.-C. 1988b: "Introduzione", in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari, pp. 1-27.
Schmitt J.-C. 1988c: "Le maschere, il diavolo, i morti nell'Occidente medievale", in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari, pp. 206-238.
Schmitt J.-C. 1988d: "Le tradizioni folkoriche nella cultura medievale", in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari, pp. 28-49.
Schmitt J.-C. 1994: *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, Paris.
Scotellaro R. 1986: *Contadini del Sud*, Laterza, Roma-Bari (I ed. 1954).

Segal A. R. 2004: *Myth. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York.
Sfameni Gasparro G. 2011: *Introduzione alla storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari.
Shils E. 2012: *Tradizione e carisma*, Morcelliana, Brescia (tr. it. di due saggi brevi).
Silone I. 1990: *Fontamara*, Mondadori, Milano (I ed. Nuove edizioni italiane, Milano 1933).
Sisto P. 2012: "Il corpo del porco nel 'Carnevale' della letteratura", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *La maschera e il corpo*, Progedit, Bari, pp. 60-79.
Sisto P., Totaro P. (a cura di) 2010: *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari.
Sisto P., Totaro P. (a cura di) 2012: *La maschera e il corpo*, Progedit, Bari.
Skorupski J. 1976: *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
Sokal A., Bricomont J. 1999: *Imposture intellettuali*, Garzanti, Milano (tr. it. di *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris 1998).
Solinas P. G. 1981: "Cibo, festa, fame: spartire e dividere", in Bianco C., Del Ninno M. (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica. Relazioni presentate al convegno di studi «Forme e pratiche della festa», Montecatini Terme, 27-29 ottobre 1978*, Nuova Guaraldi Editrice, Firenze, pp. 141-162.
Sordi I. (a cura di) 1982a: *Interpretazioni del carnevale*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 6.
Sordi I. 1982b: "Dinamiche del carnevale", in Id. (a cura di), *Interpretazioni del carnevale*, numero monografico de *La ricerca folklorica*, n. 6, pp. 21-36.
Spaziante L. 2007: *Sociosemiotica del pop*, Carocci, Roma.
Sperber D. 1975: "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bon à penser symboliquement", in *L'Homme*, n. 15 (2), pp. 5-34.
Stallybrass C., White A. 1986: *The Politics and Poetics of Transgression*, Taylor & Francis, London.
Strinati D. 1995: *An Introduction to Theories of Popular Culture*, Routledge, New York.
Tarsi P. P. 2011: "Come ci inventiamo una cultura", consultato al link

www.fondazioneterradotranto.it/2011/06/08/come-ci-inventiamo-una-cultura-il-caso-della-notte-della-taranta.

Tassoni G 1964: *Tradizioni popolari del Mantovano*, Olschki, Firenze.

Tattersal I. 2005: "Come siamo diventati umani", in A.AV.V., *Le origini dell'uomo*, Le Scienze, Roma.

Testa A. 2009a: "Paganesimo e Neopaganesimo", in Jones P., Pennick N., *Storia dei pagani*, Odoya, Bologna (tr. it. di *A History of Pagan Europe*, Routledge, London 1995), pp. 283-300.

Testa A. 2010a: *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*, Aracne, Roma.

Testa A. 2010b: "Annibale in Italia meridionale. Una lettura storico-religiosa", in Id., *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*, Aracne, Roma, pp. 17-62.

Testa A. 2010c: "Discorso sul mito. Il mito greco interpretato dagli storici delle religioni italiani e dagli storici-antropologi francesi", in Id., *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*, Aracne, Roma, pp. 107-406.

Testa A. 2010d: "Le destin tylorien. Considérations inactuelles sur la «réalité» de la magie". In *Ethnographiques.org. Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, n. 21 (http://www.ethnographiques.org/Numero-21-novembre-2010).

Testa A. 2011a: "Micro-etnografia notturna. Riflessioni di un antropologo in discoteca". In *Antrocom: Online Journal of Anthropology*, n. 7 (1), 2011, pp. 21-26 (http://www.antrocom.net/upload/sub/antrocom/070111/02-Antrocom.pdf).

Testa A. 2012a: "The Cultural Heritage. Anthropological Observations", in *Atti del Convegno Internazionale Conservation, Tourism and Risks Management Workshop. Isernia 14-15 Ottobre 2010* (*Annali di Museografia Scientifica e Naturalistica dell'Università di Ferrara*, 2012), pp. 76-79.

Testa A. 2012b: "Verità del mito e verità della storia. Una critica storico-religiosa a recenti ipotesi sui *primordia* di Roma", in *Mediterranea. Quaderni annuali dell'Istituto di Studi sulle Civiltà italiche e del Mediterraneo antico del Consiglio Nazionale delle Ricerche*, n. 8, 2011, pp. 295-331.

Testa A. 2012c: "Prospettive antropologiche fra mito e storia nella Grecia classica. Riflessioni su *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie* di C. Calame", in *Rivista di Diritto Ellenico*, n. 2, pp. 415-419.

Testa A. 2012d: "Recensione di *Myth. A very Short Introduction* di R. A. Segal", consultabile sul sito del G.Ri.M.M (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia) (http://www2.units.it/grmito/recensioni/rec_testa_Segal.html).

Testa A. 2013a: "Mascheramenti zoomorfi. Comparazioni e interpretazioni a partire da fonti tardo-antiche e alto-medievali", in *Studi medievali*, n. 53 (1), pp. 63-130.

Testa A. 2013b: "Dioniso nelle mitologie francesi e italiane", in *Limes, revista de estudios clásicos*, n. 25, pp. 89-115.

Testa A. 2013c: "Costruire una tradizione di studi. Il carnevale di Frazer, van Gennep, Toschi", di prossima pubblicazione.

Testa A. 2014a: "Rethinking the Festival: Power and Politics", in *Method & Theory in the Study of Religion*, n. 26 (1), pp. 44-73.

Thiesse A.-M. 1999: *La création des identités nationales*, Seuil, Paris.

Thomassen B. 2012: "Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: founding moments of sociology and anthropology", in *Social Anthropology / Anthropologie sociale*, n. 20 (3), pp. 231-249.

Thompson E. P. 1963: *The Making of the English Working Class*, Victor Gollancz Ltd, London.

Thompson S. 1955-1958: *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legenda. Revised and enlarged*, Indiana University Press, Bloomington (edizione consultata al link: http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/e.htm; I ed. Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki 1932-1936).

Thompson S. 1977: *The Folktale*, The University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (I ed. 1946).

Thorpe B. 1840: *Ancient Laws and Institutes of England*, vol. II, Eyre & Spottiswoode, London.

Tolkien J. R. R. 2004: *Il medioevo e il fantastico*, Bompiani, Milano (tr. it. di *The Monsters and the Critics and Other Essays*, Allen & Unwin, London 1983).

Tomasi di Lampedusa G. 2005: *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1958).

Toschi P. 1955: *Le origini del teatro italiano*, Einaudi, Torino.

Turner V. 1966: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago.

Turner V. 1967: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca.

Turner V. 1982: *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York.
Tyler S. A. 1997: "L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto", Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), *Scrivere le culture*, Meltemi, Roma (tr. it. di *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986), pp. 163-182.
Valeri V. 1979: "Festa", in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, pp. 87-99.
Valeri V. 1981: "Rito", in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, pp. 210-243.
van Gennep A. 1943: *Manuel de folklore français contemporain. Tome premier. Vol. I, Méthodologie; naissance-fiançailles*, Picard, Paris.
van Gennep A. 1947: *Manuel de folklore français contemporain. Tome premier. Vol. III, Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières*, Picard, Paris.
van Gennep A. 1981: *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Picard, Paris (I ed. 1909).
Verga G. 1995: *I Malavoglia*, Einaudi, Torino (I ed. Treves, Milano 1881).
Vernant J.-P. 1977: "Intervento conclusivo", in Gentili B., Paioni G. (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri Urbino, Urbino, pp. 295-311.
Vernant J.-P. 2001: "Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide", in Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne deux*, La Decouverte, Paris (I ed. Paris 1986), pp. 237-270.
Vernant J.-P. 2007: *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, (tr. it. di *Mythe et société en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1974).
Viazzo P. P. 2000: *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari.
Vidal-Naquet P. 1968: "Application et limites du structuralisme en histoire. Un cas, un exemple: la Sparte archaïque et classique", in *Raison Présente*, n. 7, pp. 59-62.
Vidal-Naquet P. 1986: "The black hunter revisited", in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 32, pp. 126-144.
Vidale M. 2011: "Il signore dei boschi", in *Archeo*, n. 317, pp. 94-98.
Volli U. 2003: *Manuale di semiotica*, Laterza, Roma-Bari.
Voltaire (Arouet F.-M.) 1756: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (edizione elettronica consultata al link http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

Watkins C. 2004: "'Folklore' and 'popular religion' in Britain during the middle ages", in *Folklore*, n. 115 (2), pp. 140-150.

Weber M. 1978: *Economy and Society, University of California Press*, Berkeley-Los Angeles (tr. ing. di *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1922).

Weber M. 2001: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, New York (tr. ing. di *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1920-1921).

Weir L. 2008: "The Concept of Truth Regime", in *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, n. 33 (2), pp. 367-389.

Wittgenstein L. 1975: *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano (tr. it. di *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, Wittgensteins Nachlass Verwalter, Berlin 1967; da appunti manoscritti presi tra il 1931 e il 1948).

Wolf E. R. 1997: *Europe and People without History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London (I ed. 1982).

Wolf E. R. 2001a: *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Wolf E. R. 2001b: "On Fieldwork and Theory", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 49-62.

Wolf E. R. 2001c: "Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 166-183.

Wolf E. R. 2001d: "Ethnicity and Nationhood", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 184-190.

Wolf E. R. 2001e: "Culture: Panacea or Problem", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 307-319.

Wolf E. R. 2001f: "The Mills of Inequalities: a Marxian Approach", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 335-352.

Wolf 2001g: "Incorporation and Identity in the Making of Modern World", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the*

Modern World, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 353-369.
Wolf E. R. 2001h: "Facing Power: Old Insights, New Questions", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 383-387.
Wolf E. R. 2001i: "Perilous Ideas: Race, Culture, People", in Id., *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, pp. 398-412.
Zumthor P. 1995: *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel medioevo*, Il Mulino, Bologna (tr. it. di *La mesure du monde*, Editions du Seuil, Paris 1993).

2. Bibliografia particolare

AA.VV. 1970: *San Vincenzo al Volturno e la cripta dell'abate Epifanio*, Edizioni dell'Abbazia di Montecassino, Salerno.
AA.VV. 2004: *S. Vincenzo al Volturno*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.
AA.VV. 2004b: *Antonia Izzi Rufo nella critica*, vol. I, Edizioni Eva, Venafro.
Anonimo 1985: *Feste popolari nel Molise*, Assessorato alla Cultura delle Regione Molise, Campobasso [dattiloscritto redatto nel 1984].
Anonimo 1993: "Hanno ammazzato 'Il Cervo'", in *Utriculus*, n. 5, p. 7.
Anonimo 1997: *I Cervi*, in Gioielli M., *L'Uomo Cervo, re della montagna e maschera di carnevale*, Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno [dattiloscritto redatto nel 1985].
Anonimo s.d.: "La più Antica Tradizione del Molise. Folclore e Mistero di un Antichissimo Rito", Associazione Culturale "Il Cervo".
Arcese F., Mortari M. s.d.: *La battaglia delle Mainarde*, n.d.
Armiero M. 2006: "Montagne", in Massullo G. (a cura di), *Storia del Molise in età contemporanea*, Donzelli, Roma, pp. 243-264.
Arzarello M., Di Nucci A., Minelli A., Peretto C. 2009: "I bifacciali di Monteroduni", in *ArcheoMolise* n. 1, pp. 6-15.
Associazione Culturale "Circolo della Zampogna" 1999: *"Gl' anmal' f'roce". Manifestazione tradizionale del carnevale scapolese*, VHS, Campobasso-Scapoli.
Baccari P. 1930: *Appunti di folk-lore molisano*, Editore Alberto Miccoli, Napoli.

Barbieri G., Rosa G. 1988: *Il Molise tra squilibri e sviluppo*, SIPI, Roma.
Barilone G. 2007: *Cenni Storici Volturnensi di Rocchetta al Volturno e della frazione di Castelnuovo al Volturno*, Comune di Rocchetta a Volturno, Rocchetta a Volturno.
Bastianini F. 1962: "Questo paese è stato distrutto per esigenze cinematografiche", in *Domenica del Corriere*, Anno 64, n. 23, 10 giugno 1962, pp. 20-21.
Caccia A. 1996: "Contributo ad una bibliografia del folklore molisano. Gli studi di Mauro Gioielli", in *L'Arcolaio*, n. 1, pp. 75-86.
Caccia A. 2007: "Carnevale vien… mangiando. Il cibo, la festa, *gl pulcinigl*", in *Utriculus*, n. 41, pp. 34-42.
Canziani E. L. M. 1996: *Attraverso gli Appennini e le terre degli Abruzzi. Paesaggio e vita contadina*, Andrea Livi Editore, Ascoli Piceno (tr. it. di *Through the Apennines and the Lands of the Abruzzi. Landscapes and Paesant Life*, W. Heffer & Sons, Cambridge 1928).
Cappello C. 1988: *Consuetudini ed usanze religiose nell'Alta Valle del Volturno*, Tesi di diploma in Scienze Religiose, Isernia.
Caruso F., Maugeri S. (a cura di) 2000: *Nel Parco Nazionale d'Abruzzo*, ATS Italia, Roma.
Castrataro A. 1994: "Il dopoguerra", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 2, pp. 13-15.
Cazzella A. (a cura di) 2010: "Siti dell'Età del Bronzo nel Molise interno", in *ArcheoMolise*, n. 5, pp. 20-31.
Centini M. 1994: "Dietro la Maschera dell'Uomo Cervo", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 3, p. 5.
Ciarlanti G. V. 1969: *Memorie historiche del Sannio*, Forni, Bologna (I ed. Isernia 1644).
Cirese A. M. 1955a: *Saggi sulla cultura meridionale I. Gli studi sulle tradizioni popolari nel Molise*, De Luca, Roma.
Cirese A. M. 1955b: "Il diavolo a Tufara", in *La lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare*, n. 3 (1-2), p. 37.
Colabella M. 1996: "Carnevale, perché sei morto?", in *L'Arcolaio*, n. 1, pp. 63-68.
Colangeli M., Fraschetti A. 1982: *Carnevale. I luoghi, le maschere, i riti, i protagonisti di una pazza, inquietante festa popolare*, Lato Side, Roma.
Colantuono N 1980: *Le pratiche magiche a Cerro al Volturno*, Tesi di Laurea, Università di Cassino.
Colombini L. 1991: *Dati statistici sulla popolazione residente nel Molise*, Documenti dell'AS.C.M. n. 6, Campobasso.

Colucci R. 1891: *Abruzzi e Terra di Lavoro. Scene e impressioni*, Stamperia dei Classici Italiani, Napoli.
De Benedittis G. (a cura di) 1995: *San Vincenzo al Volturno. Dal* chronicon *alla storia*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.
De Rubertis E. 1997: "Una festa pagana nel meridione cristiano", in *L'Arcolaio*, n. 4, pp. 7-36.
De Simoni E. 2009: *Patrimonio immateriale del Molise* (numero monografico di *Conoscenze*, n. 1/2007), BetaGamma, Viterbo.
de Vincenzi F. 2010: "La cartiera S. Bernardo a Castel San Vincenzo", in *ArcheoMolise*, n. 6, pp. 48-61.
Di Iorio G. 2004: *Appunti sul folklore molisano*, Enne, Campobasso.
Di Rocco G. 2009: *Castelli e borghi murati della Contea di Molise (secoli X-XIV)*, All'Insegna del Giglio, Borgo San Lorenzo.
Di Rocco G. 2011a: "L'incastellamento nella *Terra Sancti Vincentii*", in *ArcheoMolise*, n. 8, pp. 48-59.
Di Rocco G. 2011b: scheda su Castelnuovo al Volturno, in Cavaliere O. P. et alii (a cura di), *Atlante castellano del Molise*, Palladino, Campobasso, pp. 221-222.
Di Sandro L. 2003: "L'incastellamento nell'Alta Valle del Volturno", in *Unversitas civium. Atti dell'anno sociale 2001-2002*, Cassino, pp. 61-80.
Donà C. 2004: "Il simbolismo del cervo", in *Il Richiamo*, Anno III, n. 2, pp. 5-8.
Donnini E. 2008: *Passato e presente, rito e spettacolo nella rappresentazione carnevalesca del Cervo di Castelnuovo al Volturno*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Pisa.
Falasca E. 2009: "*Gl' Cierv* visto da Lassù! La festa dell'uomo-cervo letta con gli occhi della fede", opuscolo edito dalla Parrocchia Assunzione di Maria Vergine, Castelnuovo al Volturno.
Galanti G. M. 1781: *Descrizione dello stato antico e attuale del Contado di Molise, Terra di Lavoro*, tomi II (unico volume), Società Letteraria e Tipografica, Napoli.
Gerosolimo A. 2005: "L'uomo cervo di Castelnuovo. Ipotesi di lettura antropologica con inediti", in *Il Richiamo*, Anno IV, n. 5, pp. 12-13.
Giannitrapani M. 2004: "Il simbolo neolitico del cervo sacro. Iconografie dell'arte rupestre e possibili relazioni con lo sciamanesimo e le droghe sacramentali", in *Il Richiamo*, Anno III, n. 3 pp. 5-8.
Gioielli M. 1987: "Tradizioni carnascialesche nel Molise", in *Abruzzo Oggi*, anno X, n. 3, pp. 31-32.

Gioielli M. 1991: "La maschera più antica del mondo: il 'cervo'", in *Abruzzo Oggi*, anno XIV, n. 5 pp. 37-39.
Gioielli M. 1993: "Contributo allo studio del Carnevale Molisano", in *Utriculus*, n. 5, pp. 14-34.
Gioielli M. 1995: *Il Carnevale dei Mesi a Bagnoli del Trigno*, Compagnia di Cultura Popolare, Bagnoli del Trigno.
Gioielli M. 1996a: "Il lupercalia delle Mainarde", in *Il Cervo e la Montagna*, anno I, n, 1 pp. 15-16.
Gioielli M. 1996b: "L'Uomo-Cervo e lo zampognaro", in *Il Cervo e la Montagna*, anno I, n. 1, 1996, pp. 20-21.
Gioielli M. 1997: *L'Uomo Cervo, re della montagna e maschera di carnevale*, Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno.
Gioielli M. 1999: "Perché le streghe si chiamano janare", in *Extra*, n. 10 aprile 1999, p. 12.
Gioielli M. 2000: *L'eremo dell'Eros. La festa dei Santi Cosma e Damiano ad Isernia*, Palladino Editore, Campobasso 2000.
Gioielli M. 2002: "Alle origini dell'uomo animale. Le maschere zoomorfe in Molise", in *Il Richiamo*, Anno I, n. 0, pp. 8-10.
Gioielli M. 2011: "Tarantismo molisano", in *ArcheoMolise*, n. 9, pp. 50-59.
Gioielli M. 2008: *L'uomo, l'animale, la maschera. Quattro carnevali italiani*, DVD, Palladino Editore, Campobasso.
Giorgio P. 1990a: *Tutta la luce delle Mainarde*, documentario autoprodotto.
Giorgio P. 1990b: *Il Canto della Montagna Rosa*, documentario autoprodotto.
Giorgio P. 1993a: "La festa del Cervo nelle Mainarde. Un misterioso carnevale molisano", in *Molise*, anno IV, n. 9, pp. 6-8.
Giorgio P. 1993b: *Il Rito dell'Uomo-Cervo*, documentario autoprodotto.
Giorgio P. 1994a: "Nota di regia", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 1, p. 10.
Giorgio P. 1994b: "'O Sacro o Profano'", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 3, 1994, pp. 3-4.
Giustiniani L. 1969: "Castelnuovo di S. Vincenzo", in *Dizionario geografico-ragionato del Regno di Napoli* (Tomo III), ristampa anastatica pubblicata da Forni Editore, Bologna, pp. 354-355 (I ed. 1797-1802).
Jovine F. (1976): *Viaggio nel Molise*. Libreria Editrice Marinelli, Isernia.
Hodges R. 1992: "Villaggi altomedievali nell'Alta Valle del Volturno", in *Almanacco del Molise 1992*, Edizioni Enne, Campobasso, pp. 85-87.

Izzi Rufo A. 1993: *Castelnuovo e il brigante Centrillo*, E. Di. Ci. Editrice, Isernia.
Izzi Rufo A. 1994a: *Un posto chiamato Scapoli*, E. Di. Ci. Editrice, Isernia.
Izzi Rufo A. 1994b: *Di tutto un po'. Streghe, malocchio e fatture*, E. Di. Ci. Editrice, Isernia.
Izzi Rufo A. 1998: *Ho conosciuto Charles Moulin*, Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno.
Izzi Rufo A. 1999: *Ricordi d'infanzia, ricordi di guerra*, Eva, Venafro.
Marazzi F. 2010: "Leggere la storia di S. Vincenzo al Volturno attraverso il *Chronicon*", in Oldoni M. (a cura di), *Chronicon Vulturnense del Monaco Giovanni*, Volturnia Edizioni, Cerro al Volturno (IS), pp. XXI-XLV.
Marazzi F. 2011: "San Vincenzo al Volturno. La storia, l'archeologia", in *ArcheoMolise*, n. 8, pp. 26-39.
Masciotta G. 1952: *Il Molise dalle origini ai nostri giorni. Volume terzo: il Circondario di Isernia*, Di Mauro Editore, Cava De' Tirreni.
Masciotta G. 1981: *Il Molise dalle origini ai nostri giorni. Volume primo: la Provincia di Molise*, Edizioni Lampo, Campobasso (I ed. Pierro, Napoli 1915).
Massafra A. 1981: "Orientamenti colturali, rapporti produttivi e consumi alimentari nelle campagne molisane tra la metà del Settecento e l'Unità", in AA.VV., *Problemi di storia delle campagne meridionali nell'età moderna e contemporanea*, Dedalo, Bari, pp. 375-451.
Massullo G. (a cura di) 2006a: *Storia del Molise in età contemporanea*, Donzelli, Roma.
Massullo G. 2006b: "Dalla periferia alla periferia. L'economia nel Novecento", in Id., *Storia del Molise in età contemporanea*, Donzelli, Roma, pp. 459-510.
Menaldi P. 2011: "Emigrazione molisana. Cause sociali ed economiche di un viaggio lungo un secolo", in *ArcheoMolise*, n. 7, pp. 34-45.
Milani F. 2003: *Le terribili ancelle di Diana*, Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno.
Milani F. 2007: "Gl' Cierv. Il Mistero di un antichissimo rito", opuscolo edito dall'Associazione Culturale "Il Cervo", Castelnuovo al Volturno.
Miniscalco R. 1994: "«Io mi ricordo… Gl' Cierv' nella memoria dei castelnovesi»", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 1 p. 9.
Muttillo B. 2012: "Il Molise dalle carte dell'inchiesta murattiana", in *ArcheoMolise*, n. 11, pp. 16-15.

Neri V. 1949: "Un paese si salvò dai tedeschi e fu distrutto dagli alleati per 'propaganda'", in *Il Paese. Quotidiano Democratico del Mattino*, Anno II, n. 38, 20 novembre 1949, pp. 1 e 5.
Nicolai M. C. 1993: "Tradizioni e miti del Parco e delle oasi naturalistiche. Il rituale carnevalesco del cervo a Castelnuovo al Volturno", in *Abruzzo nel Mondo*, anno XI, n. 9 pp. 21-24.
Nicolai M. C. 1996: "Morte e Resurrezione del Cervo", in *Il Cervo e la Montagna*, Anno I, n. 1 pp. 5-6.
Padiglione V. 1979: "Il diavolo contadino di Tufara", in Cipriani R. (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Napoli, pp. 196-213.
Paolino N. 2007: *La tratta dei fanciulli*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.
Paolone T. (a cura di) 1999: *L'Alta Valle del Volturno. Natura, Storia e Tradizioni*, Palladino, Campobasso.
Paolone T. (a cura di) 2009: *Il lago di San Vincenzo e l'antica terra volturnense*, Volturnia Edizioni, Cerro al Volturno.
Paone N. 2005: *Monte Marrone 1944*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.
Parisi A. 1994: "Preistoria e mito celtico nel «rituale del Cervo» di Castelnuovo", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 1 p. 6.
Perrella A. L. 1889: *L'antico Sannio e l'attuale provincia di Molise*, Stabil. Tipograf. fr. De Matteis, Isernia.
Petrocelli E. 1995: *Il Molise nelle immagini cartografiche. Storia, tecnica, lettura, interpretazione*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.
Pietravalle N. 1979: "Il diavolo a Tufara", in *La fiera letteraria*, 26 marzo 1979.
Pogliotti M. 1967: "Ciak: e il paese crollò", in *Cronaca*, 11 febbraio 1967, pp. 6-9.
Puleio N. 1964: "Hanno distrutto un paese per girare un film di propaganda", in *ABC*, Anno V, n. 47, 22 novembre 1964, pp. 21-23.
Ragozzino L. 1995: "Lo zampognaro del Volturno", in *Utriculus*, n. 14, pp. 6-32.
Ragozzino L. 1996: "Il Faunus Oraziano rivive nell'uomo-cervo", in *Il Cervo e la Montagna*, anno I, n. 1, pp. 11-14.
Rivera C. 1931: "Molise", *Enciclopedia italiana*, Vol. XXIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma-Milano, pp. 580-584.
Rocco A. 1982: *Il Molise. "Radiografia di una regione"*, E.Di.Ci., Isernia.
Rufo E. 2009: "40.000 anni fa a Rocchetta a Volturno. Gli artigiani neandertaliani di Grotta Reali", *ArcheoMolise*, n. 0, pp. 18-31.

Rufo E. 2011: "Note sulla preistoria dell'Alta Valle del Volturno", in *ArcheoMolise*, n. 8, pp. 8-17.

Santilli C. 1988: *Isernia e il suo dialetto*, E. Di. Ci., Isernia.

Scarcella K. 2006: *Il diavolo a Tufara. Conflitti d'interpretazioni di un rito rinnovato*, Tesi di Laurea (A.A. 2005/2006, Roma "La Sapienza").

Sobrero P. 1982: "Ritualità popolare, fonti orali e documentazione audiovisiva nella Puglia settentrionale", in *Fonti Orali*, n. 3 (2), pp. 24-29.

Spera V. 2010: "La mascherata del cervo a Castelnuovo al Volturno", in Sisto P., Totaro P. (a cura di), *Il Carnevale e il Mediterraneo*, Progedit, Bari, pp. 124-183.

Tanno M. 2009: "Condizioni e produzioni agricole nel Molise 'ruralissimo'", in *Almanacco del Molise 2010*, Habacus Edithore, Campobasso.

Testa A. 2009b: "La maschera del Cervo di Castelnuovo al Volturno. Breve introduzione alla storia ed alle interpretazioni di una pantomima tradizionale", in *ArcheoMolise*, n. 2, pp. 48-61.

Testa A. (a cura di) 2011b: *L'abbazia di San Vincenzo e l'Alta Valle del Volturno*, numero monografico di *ArcheoMolise*, n. 9.

Testa A. 2011c: "L'alta Valle del Volturno in età antica", in *ArcheoMolise*, n. 8, pp. 18-27.

Testa A. 2011d: "La valle, l'abbazia, i borghi: dalla località all'identità", in *ArcheoMolise*, n. 8, pp. 68-82.

Testa A. 2012e: "Il carnevale del diavolo a Tufara", in *ArcheoMolise*, n. 11, pp. 59-72.

Testa A. 2014b: "Silloge delle fonti sui Carnevali di Scapoli e Castelnuovo al Volturno. Con sinossi morfologiche", in corso di pubblicazione in *Utriculus*, n. 50.

Tomassone G. 1994a: "Una comunità allo sbaraglio", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 2, pp. 6-8.

Tomassone G. 1994b: "Lo Scempio", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. 2, pp. 10-12.

Tomassone G. 1994c: "Carnevale", in *Il Richiamo del Cervo*, Anno I, n. I, p. 8.

Valente F. 1983: "Gli affreschi di S. Maria delle Grotte a Rocchetta al Volturno. Palinsesto angioino su impianto longobardo", in *Almanacco del Molise 1984*, Campobasso, pp. 207-255.

Valente F. 2007: "Le mura di Castelnuovo", in *Il Richiamo*, n. 8, pp. 5-8.

Valiante G. 2011: "I falsari di carnevale", in rassegna stampa on-line del Comune di Isernia, 8 marzo 2011, consultato al link http://www.

comune.isernia.it/isernia_informa/da%20dicembre%202010/Citt%C3%A0_News_8.mar.2011.htm.

Vincelli G. 1965: "Il paese degli zampettari", in *Tuttitalia*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 112-134 (poi ripubblicato con il titolo "Isernia e la Valle del Volturno", in Lombardi Satriani L. M. [a cura di], *Santi, streghe e diavoli. Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Sansoni, Firenze 1971, pp. 143-144).

von Salis Marschlins K. U. 2012: *Viaggio per l'Abruzzo durante l'anno 1789. Da Napoli per Avezzano e Sulmona e ritorno per la via di Isernia*, Adelmo Polla, L'Aquila (tr. it. di *Travels through Various Provinces of the Kingdom of Naples in 1789*, London 1795).

Zilli I. 2006: "L'economia nell'Ottocento", in Massullo G. (a cura di), *Storia del Molise in età contemporanea*, Donzelli, Roma, pp. 99-146.

CURRICULUM VITAE

Alessandro Testa

General information

Place and date of birth:	Isernia (Italy), 1983
Citizenship:	Italian, European
Present position:	Researcher and Lecturer, University of Vienna
Address:	Institut für Europäische Ethnologie, Hanuschgasse 3, 1010 Vienna, Austria
E-mail address:	alessandro.testa@univie.ac.at
Web-page:	https://alessandrotesta.academia.edu/
ORCID:	0000-0003-4060-651X
Research areas:	Anthropology, History, Ethnology of Europe, Historical Anthropology, Religious Studies, Folklore, Linguistics

Research and teaching appointments: long-term (more than 6 months)

09/2015 – 09/2017	Lise Meitner Postdoctoral Researcher, Department of European Ethnology, University of Vienna, Austria
06/2013 – 05/2015	Postdoctoral Research Fellow, Department of Social Sciences, University of Pardubice, Czech Republic
01/2012 – 07/2012	Visiting Researcher and Lecturer, Department of Social and Cultural Anthropology, University of Tallinn, Estonia
06/2011 – 04/2014	Teaching Assistant (“Cultore della materia”) in Cultural Anthropology, University of Messina, Italy
01/2010 – 04/2013	Teaching and research activity for the PhD in Anthropology, Faculty of Scienze della Formazione, University of Messina, Italy

Research and teaching appointments: medium and short-term (up to 6 months)

09/2017 – 02/2018	External Lecturer, Department of Religious Studies, Masaryk University, Brno, Czech Republic, and Department of European Ethnology, University of Vienna, Austria
09/2017 – 12/2017	Research Collaboration, Department of Social Sciences, University of Pardubice, Czech Republic
11/2017	Visiting Lecturer (ERASMUS +), Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Ljubljana, Slovenia
10/2014 – 11/2014	Invited Research Fellow, Department “Resilience and Transformations in Eurasia”, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale,

	Germany
09/2011 – 03/2012	Research Grant, Consorzio Mario Negri Sud, Chieti, Italy
12/2010 – 02/2011	Research Stay at the Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, doctoral seminar of “Ethnologie religieuse de l’Europe”, Paris, France

Education

01/2010 – 04/2013	PhD in Anthropology, Faculty of Scienze della Formazione, University of Messina, Italy
02/2007 – 04/2009	MA Degree in History of Religion (final mark: 110/110 with honours), Faculty of Scienze Umanistiche, University “La Sapienza”, Roma, Italy
01/2009 – 03/2009	Grant for Graduation Thesis Abroad, Centre Louis Gernet, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, France
09/2007 – 08/2008	ERASMUS, Section des Sciences Religieuses, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Paris, France
10/2003 – 02/2007	BA Degree in History (final mark: 109/110), Faculty of Scienze Umanistiche, University “La Sapienza”, Roma, Italy
10/2002 – 07/2003	First University Year, Faculty of Lettere e Filosofia, University of Firenze, Firenze, Italy
09/1998 – 07/2002	High School Diploma, Liceo Classico "O. Fascitelli", Isernia, Italy

Academic qualifications

2015	Teaching Qualification for Junior Staff, University of Vienna
11/2017	Qualification for Professorship (“Abilitazione Scientifica Nazionale”) in Anthropology, Italian Ministry of Education and Research
2017	(Currently being assessed) Qualification for Professorship (“Abilitazione Scientifica Nazionale”) in History of Religions, Italian Ministry of Education and Research
2017-2018	(Currently being assessed) Qualification for Professorship (“Habilitation – Venia legendi”) in European Ethnology, University of Vienna

Memberships

Since 2017	Member of the Società Italiana di Antropologia Culturale
Since 2016	Member of the Association of Critical Heritage Studies
Since 2015	Member of the Societé Ernest Renan
Since 2014	Member of the Network of Researchers on Heritagisations (Respatrimoni)
Since 2012	Member of the SIEF - Société Internationale d’Ethnologie et Folklore (working groups: Ethnology of Religion; The Ritual Year; Cultural Heritage and Property; Historical Approaches in Cultural Analysis; Young Scholars)
Since 2012	Member of the European Association for the Study of Religion
Since 2012	Member of the European Association of Social Anthropologists

Since 2012	Member of the International Society for Cultural History
Since 2012	Member of the Associazione Internazionale Ernesto de Martino
Since 2012	Member of the Società Italiana di Storia delle Religioni
2015 – 2017	Member of the International Society for the Academic Research on Shamanism
2012 – 2015	Member of the Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche
2011 – 2013	Member of the Coordinamento Nazionale Dottorandi e Dottori di Ricerca in Antropologia
Since 2009	Member of the Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia (G.Ri.M.M.)
2008 – 2016	Member of the Istituto Molisano di Studi e Ricerche

Other academic responsibilities

Since 2017	Review editor of the *Anthropological Journal of European Cultures*
Since 2015	Chair of the SIEF Young Scholar Working Group
Since 2013	Member of the scientific board of the G.Ri.M.M.
Since 2012	Reviewer for various edited volumes and for the peer-reviewed journals *Social Anthropology / Anthropology sociale*, *Lithuanian Journal of Anthropology*, *Journal of Mediterranean Studies*
Since 2009	Member of the editorial board of *ArcheoMolise*

Linguistic skills

- Italian	Mother tongue	- Portuguese	Reading knowledge
- English	Fluent	- Other Romanic	
- French	Fluent	languages	Reading knowledge
- Spanish	Fluent	- Esperanto	Reading knowledge
- Catalan	Fluent	- Slovak	Reading knowledge
- Czech	Advanced	- Ancient Greek	Reading knowledge
- German	Advanced	- Latin	Reading knowledge

Funded research projects

- *From Folklore to Intangible Heritage: the Process of Cultural Patrimonialization in Bohemia* – Research project n. CZ.1.07/2.3.00/30.0021 (EU Social Fund and Czech Ministry of Education)
- *Reconfiguring Tradition: A Comparative Research on the Revitalization and Institutionalization of European Rural Festivities* – Research project n. M 1828-G22 (FWF - Austrian Science Fund)

Long-term, intensive ethnographic fieldworks

- 2010 – 2011: Castenuovo al Volturno, Molise, Italy
- 2013 – 2014: Hlinsko v Čechách, Bohemia, Czech Republic
- 2016 – 2018: Solsona, Catalonia, Spain

RESEARCH PRODUCTS

Books and edited volumes

- 2016: *La religiosità dei Sanniti*. Cosmo Iannone, Isernia (ISBN 978-88-516-0162-1) – preface by Dominique Briquel, 143 p.
- 2014: *Il carnevale dell'uomo-animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica*. Loffredo, Napoli (ISBN 978-88-756-4675-2), 610 p.
- 2011: Edition of *L'abbazia di San Vincenzo e l'Alta Valle del Volturno*. Special issue of *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 8, 2011, 89 p.
- 2010: *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*. Aracne, Roma (ISBN 978-88-548-3378-4) – appendix by Claude Calame, 440 p.

Peer-reviewed articles

- 2017a: "A Utopia of Eurasia: the Uses and Abuses of a Concept – a counter-reply to Chris Hann". Forthcoming in *The Anthropology of East Europe Review* (ISSN 1054-4720), n. 35 (1)
- 2017b: "Ritual zoomorphism in medieval and modern European folklore: some skeptical remarks on a possible connection with shamanism". In *Religio: Revue pro religionistiku* (ISSN 1210-3640), n. 25 (1), pp. 3-24
- 2017c: "'Fertility' and the Carnival 1: Symbolic Effectiveness, Emic Beliefs, and the Re-enchantment of Europe". In *Folklore* (ISSN 0015-587x), n. 128 (1), pp. 16-36
- 2017d: "'Fertility' and the Carnival 2: Popular Frazerism and the Reconfiguration of Tradition in Europe Today". In *Folklore* (ISSN 0015-587x), n. 128 (2), pp. 111-132
- 2016a: "Problemi e prospettive della ricerca demo-etno-antropologica su memoria sociale, (n)ostalgia, ritualità pubblica e patrimonio culturale immateriale nell'Europa post-socialista". In *Lares* (ISSN 0023-8503), n. 82 (2), pp. 237-276
- 2016b: "From folklore to intangible cultural heritage. Observations about a problematic filiation". In *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* (ISSN 0029-9669), n. 119 (3-4), pp. 183-204
- 2016c: "È la 'tradizione' ancora buona da pensare? Riflessioni critiche su una nozione controversa". In *Annuaire Roumain d'Anthropologie* (ISSN 0570-2259), n. 53, pp. 63-91
- 2015a: "On Eurasia and Europe". In *The Anthropology of East Europe Review* (ISSN 1054-4720), n. 33 (2), pp. 60-88 – with a reply by Chris Hann
- 2014a: "Religions in Videogames. Historical and Anthropological Observations". In *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet* (ISSN 1861-5813), n. 5, pp. 249-278; link: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/religions/article/view/12170
- 2014b: "Rethinking the Festival: Power and Politics". In *Method & Theory in the Study of Religion* (ISSN 0943-3058), n. 26 (1), 2014, pp. 44-73
- 2013a: "Dioniso nelle mitologie francesi e italiane". In *Limes, revista de estudios clásicos* (ISSN 0716-5919), n. 25, 2012, pp. 89-115

- 2013b: “Mascheramenti zoomorfi. Comparazioni e interpretazioni a partire da fonti tardo-antiche e alto-medievali”. In *Studi Medievali* (ISSN 0391-8467), n. 54 (1), 2013, pp. 63-130
- 2012a: “The Cultural Heritage. Anthropological Observations”. In *Atti del Convegno Internazionale Conservation, Tourism and Risks Management Workshop. Isernia 14 - 15 Ottobre 2010* (*Annali di Museologia Scientifica e Naturalistica dell'Università di Ferrara* [ISSN 1824-2707], 2012), pp. 76-79
- 2012b: “Verità del mito e verità della storia. Una critica storico-religiosa a recenti ipotesi sui *primordia* di Roma”. In *Mediterranea. Quaderni annuali dell’Istituto di Studi sulle Civiltà italiche e del Mediterraneo antico del Consiglio Nazionale delle Ricerche* (ISSN 1827-0506), n. 9, 2012, pp. 195-231
- 2010b: “Le destin tylorien. Considérations inactuelles sur la « réalité » de la magie”. In *Ethnographiques.org. Revue en ligne de sciences humaines et sociales* (ISSN 1961-9162), n. 21, 2010; link: http://www.ethnographiques.org/Numero-21-novembre-2010

Chapters in Books

- 2017a: “L’impact de la création de patrimoines immatériels dans les différents domaines de la vie sociale : le cas des carnavals et les « fêtes de transition » en Europe”. Forthcoming in the proceedings of the Association of Critical Heritage Studies Biennial Conference *What does heritage change? Le patrimoine, ça change quoi?*, 2-10 June 2016, Montréal, Canada
- 2017b: “Breve introduzione alla religione dei Sanniti”. Forthcoming in L. Galasso (a cura di), *I Sanniti*, Edizioni Altravista, Pavia
- 2015a: “The Re-Enchantment of Europe: ‘Traditional’ Carnivals and the Belief in Propitiatory Magic (Two Ethnographic Cases from Italy and Czechia)”. In T. Minniyakhmetova, K. Velkoborská (eds), *Proceedings of the 10th Annual Conference of the SIEF Working Group on the Ritual Year “Magic in Rituals and Rituals in Magic”*, ELM Scholarly Press, Innsbruck-Tartu (ISBN 9789949544547), pp. 100-109
- 2015b: “Estasi e crisi. Note su sciamanismo e pessimismo storico in Eliade, de Martino e Lévi-Strauss”. In L. Arcari, A. Saggioro (eds), *Sciamanesimo e sciamanesimi: un problema storiografico*, Edizioni Nuova Cultura, Roma (ISBN 9788868125974), pp. 101-114
- 2014: “L’homme-cerf, l’ethnologue et le maire. Les politiques du folklore dans un contexte rural italien”. In *Folklores et politique. Approches comparées et réflexions critiques (Europes – Amériques)*, S. Fiszer, D. Francfort, A. Nivière, J.-S. Noël (eds), Le Manuscrit, Paris (ISBN 9782304043860), pp. 99-120
- 2013a: “Mascheramenti zoomorfi”. In I. Baglioni (ed.), *Monstra. Atti del convegno “Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico”. Velletri 8-11 giugno 2011*, Quasar, Roma (ISBN 978-88-7140-530-8), pp. 235-254
- 2013b: “Exploring the Power Dimensions of Festivals”. In F. Martínez, K. Slabina (ed.), *Playgrounds and Battlefields. Critical Perspectives of Social Engagement*, Tallinn University Press, Tallinn (ISBN 978-9985-58-774-4), pp. 440-467

- 2012: “Il magismo di Ernesto de Martino: un confronto e un dibattito francese”. In F. Ciccodicola (ed.), *Ernesto de Martino: storicismo critico e ricerca sul campo*, Domograf, Roma (ISBN 978-88-97996-01-9), pp. 205-230
- 2010: “Un entretien avec Claude Calame” (avec C. Calame). In *Miti antichi e moderne mitologie*, Aracne, Roma, pp. 407-417
- 2009a: “Discorso sul mito. Il mito greco interpretato dagli storici delle religioni italiani e dagli storici–antropologi francesi. Un’indagine epistemologica e metodologica comparativa”. Master thesis. In *Miti antichi e moderne mitologie*, Aracne, Roma, pp. 107-406
- 2009b: “Paganesimo e Neopaganesimo”. In P. Jones, N. Pennick, *Storia dei pagani*, Odoya, Bologna (ISBN 978-88-6288-043-5; tr. of *A History of Pagan Europe*, London 1995), pp. 283-300; 313-315
- 2008: “Il mondo in disordine. I prodigi nella terza deca di Livio”. Previously unpublished. In *Miti antichi e moderne mitologie*, Aracne, Roma, pp. 63-81
- 2007: “Annibale e le popolazioni dell’Italia Meridionale. Considerazioni storico-religiose”. Bachelor thesis. Partially published in *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e di storia degli studi sul mondo antico*, Aracne, Roma, pp. 17-62

Non-peer-reviewed articles

- 2015: “I castelli in *ArcheoMolise*”. In *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 21, pp. 72-80
- 2014: “Silloge delle fonti sui Carnevali di Scapoli e Castelnuovo al Volturno”. In *Utriculus* (ISSN 1125-033X), n. 47 (1), pp. 101-122
- 2012a: “Il carnevale del diavolo a Tufara”. In *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 11, 2012, pp. 59-72
- 2012b: “Ancora sulla religione dei Sanniti. Nota a margine di due mostre molisane”. In *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 13, 2012, pp. 6-21
- 2011a: “L’Alta Valle del Volturno in età antica”. In *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 8, 2011, pp. 18-25
- 2011b: “La valle, l’abbazia, i borghi: dalla località all’identità”. In *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 8, 2011, pp. 68-82
- 2011c: “Micro-etnografia notturna. Riflessioni di un antropologo in discoteca”. In *Antrocom: Online Journal of Anthropology* (ISSN 1973-2880), n. 7 (1), 2011, pp. 21-26; link: http://www.antrocom.net/upload/sub/antrocom/070111/02-Antrocom.pdf; also published in the paper version of the journal: *Antrocom: Journal of Anthropology* (ISSN 2160-4223), pp. 30-34
- 2010a: “Le principal ingrédient de la cuisine du sacrifice grec... en France. Présence et importance du *Saggio sul misticismo greco* de Dario Sabbatucci dans les études de Marcel Detienne et de Jean-Pierre Vernant”. In *Folia Electronica Classica*, n. 19, 2010; link: http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/19/TM19.html
- 2010b: “Il culto dei Sanniti alla luce della comparazione indo-europea. Una interpretazione relativa ad alcune nuove scoperte archeologiche a Pietrabbondante”. In *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 5, 2010, pp. 34-51

- 2010c: “Le culte des Samnites à la lumière de la comparaison indo-européenne. Une interprétation relative aux nouvelles découvertes archéologiques de Pietrabbondante”. In *Folia Electronica Classica*, n. 20, 2010; link: http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/20/TM20.html
- 2010d: “Il principale ingrediente nella cucina del sacrificio greco… in Francia. Presenza ed importanza del *Saggio sul misticismo greco* di Dario Sabbatucci negli studi di Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant”. In *Antrocom: Online Journal of Anthropology* (ISSN 1973-2880), n. 6 (1), 2010, pp. 31-38; link: http://www.antrocom.net/upload/sub/antrocom/060110/06-Antrocom.pdf; also published in the paper version of the journal: *Antrocom: Journal of Anthropology* (ISSN 2160-4223), pp. 49-57
- 2009: “La maschera del Cervo di Castelnuovo al Volturno. Breve introduzione alla storia ed alle interpretazioni di una pantomima tradizionale”. In *ArcheoMolise* (ISSN 2036-3028), n. 2, 2009, pp. 48-61

Review essays

- 2017: “Religion: evolutionism, modernism, post-modernism; what comes next? A review essay of *Understanding Theories of Religion* by Ivan Strenski”. Forthcoming in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (ISSN 0393-8417), n. 83 (3)
- 2016a: “‘Ipsi sunt multi […] et faciunt magnum strepitum’: storici delle religioni, etnologi e sciamani in *Lo sciamanesimo prima e dopo Mircea Eliade* di Giovanni Casadio”. In *Archaeus. Studies in the History of Religions* (ISSN 1453-5165) n. 19-20, pp. 483-498
- 2016b: “Note de lecture de *Œuvres publiées* by R. Hertz (éd. de C. Isnart)”. In *Ethnologie française* (ISSN 0046-2616) n. 163 (3), pp. 554-557
- 2014a: Review essay of *Il paganesimo in Europa. Riti e culti dall’antichità al medioevo* by K. Dowden. In the website of the G.Ri.M.M. (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia); link: http://grmito.units.it/content/rec-testa-k-dowden-paganesimo-europa-riti-culti-dallantichit-al-medioevo
- 2014b: “Quale futuro per la comparazione in storia delle religioni antiche? Una lettura critica di *Comparer en histoire des religions antiques. Controverses et propositions,* a cura di Claude Calame e Bruce Lincoln”. In *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (ISSN 0393-8417), n. 80 (1), pp. 426-435
- 2013: Review essay of *The Uses of Greek Mythology* by K. Dowden. In the website of the G.Ri.M.M. (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia); link: http://grmito.units.it/content/rec-testa-dowden-uses
- 2012a: Review of *Myth. A very Short Introduction* by R. A. Segal. In the website of the G.Ri.M.M. (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia); link: http://grmito.units.it/content/rec-testa-segal
- 2012b: “Prospettive antropologiche fra mito e storia nella Grecia classica. Riflessioni su *Mythe et histoire dans l’antiquité grecque. La création symbolique d’une colonie* di C. Calame”. In *Rivista di Diritto Ellenico* (ISSN 2239-6675), 2012 (2), pp. 309-403

Reviews and Other Written Contributions

- 2017: Review of *Magic: a Theory from the South* di Ernesto de Martino. In *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (ISSN 0393-8417), n. 83 (1), pp. 306-308
- 2016a: "Young scholars of an ageing discipline in the old continent". In *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (ISSN 0964-0282), n. 24 (3), pp. 371-373
- 2016c: "Réponse à Nora Demarchi". In *Ethnologie française* (ISSN 0046-2616), n. 162 (2), pp. 359-360
- 2015a: "'Clubbing': The Nocturnal Lymph That Flows In The Urban Veins Of Europe". In F. Martínez, P. Runnel (eds.), *Hopeless Youth!*, Estonian National Museum, Tartu (ISBN 9789949548101), pp. 60-63
- 2015b: Review of *Lo sciamanesimo prima e dopo Mircea Eliade* di Giovanni Casadio. In *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (ISSN 0393-8417), n. 82 (2), pp. 828-832
- 2014: Review of *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today* by S. Macdonald. In *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (ISSN 0964-0282), n. 22 (3), pp. 512-513
- 2013a: Review of *Dicţionar de mitologie greco-romană. zei, eroi, mituri* by Z. Petre, A. Liţu, C. Pavel (a cura di). In the website of the G.Ri.M.M. (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia); link: http://grmito.units.it/content/rec-testa-petre-dizionario
- 2013b: Review of *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria* by F. Faeta. In *Voci. Annuale di scienze umane* (ISSN 1827-5095), n. 10, pp. 387-390
- 2012: Review of *Out of the Study and into the Field. Ethnographic Theory and Practice in French Anthropology* by R. Parkin, A. de Sales (eds). In *L'Homme. Revue française d'anthropologie* (ISSN 1961-9162), n. 201, 2012, pp. 171-175
- 2011a: Review of *Prométhée généticien* by C. Calame. In the website of the G.Ri.M.M. (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia); link: http://grmito.units.it/content/rec-testa-calame-prometeo; French translation in *L'Homme. Revue française d'anthropologie* (ISSN 1961-9162), nn. 198-199, 2011, pp. 396-399
- 2011b: Review of *L'enigma delle sirene. Due corpi. Un nome* by E. Moro". In the website of the G.Ri.M.M. (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia); link: http://grmito.units.it/content/rec-testa-moro-sirene
- 2011c: Review of *Le storie del diluvio* by H. Usener. In the website of the G.Ri.M.M. (Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia); link: http://grmito.units.it/content/rec-testa-usener

University Courses Taught

- 2017-2018a: "Religion and Rituality in Action: 1) New Religious Practices in/and New Media; 2) Public Events and Festivals – Case Studies from Europe", 32 hours course for the Bachelor's degree (16 lessons; 5 ECTS), Faculty of Historical and Cultural Sciences, Department of European Ethnology, University of Vienna, Austria
- 2017-2018b: "The Anthropology of Museums and Cultural Heritage in Europe", 32 hours course for the Master's degree (16 lessons; 5 ECTS), Faculty of Historical and Cultural Sciences, Department of European Ethnology, University of Vienna, Austria

- 2017a, October-November: “Introduction to the Historical Anthropology of Religions”. 12 hours intensive course for the Bachelor’s degree (4 lessons, 4 ECTS), Department of Religious Studies, Masaryk University, Brno, Czech Republic
- 2017b, November: Series of lessons about European Ethnology within the framework of the Erasmus + Programme. 8 hours for both the Bachelor’s and the Master’s degrees, Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Ljubljana, Slovenia
- 2016, March-June: “Anthropology of Cultural Heritage in Europe”. 32 hours course for the Bachelor’s degree (16 lessons; 5 ECTS), Faculty of Historical and Cultural Sciences, Department of European Ethnology, University of Vienna, Austria
- 2015a, March-June: “Anthropology of Cultural Heritage”. 26 hours course for the Master’s degree (13 lessons; 4 ECTS), Faculty of Philosophy, Department of Social Sciences, University of Pardubice, Czech Republic
- 2015b, March-June: “Anthropology of Religion”. 26 hours course for the Master’s degree (13 lessons; 4 ECTS), Faculty of Philosophy, Department of Social Sciences, University of Pardubice, Czech Republic
- 2014, April-June: “Anthropology of Religion”. 26 hours course for the Master’s degree (13 lessons; 4 ECTS), Faculty of Philosophy, Department of Social Sciences, University of Pardubice, Czech Republic
- 2012, May-June: “The Historical Anthropology of Festivals”. 12 hours course for the Master’s degree (6 lessons; 2 ECTS), Estonian Institute of Humanities, Department of Anthropology, University of Tallinn, Estonia

Lectures, Presentations for Conferences and Other Oral Contributions

- 2017a, 21, 09: Co-convenorship of the panel “The Work of Culture: Making Sense in/of Religion as a Communication System” (co-convenor: Giuseppina Paola Viscardi) for the EASR annual Conference “Communication Religion”, 18-21 September, Leuven, Belgium
- 2017b, 20, 09: “Mythopoesis in Revitalised Traditions: Carnival and the Social Production of a Vernacular Mythology”. Paper for the EASR annual Conference “Communication Religion”, 18-21 September, Leuven, Belgium
- 2017c, 28/03: Co-convenorship of the panel “Re-enchantment, ritualisation, heritage-making: processes of tradition reconfiguration in Europe – historical and ethnographic examples” (co-convenor: Cyril Isnart; discussant: Sharon Macdonald) for the 13th SIEF Conference “Ways of Dwelling: Crisis, Craft, Creativity”, 27-30 March, Göttingen, Germany
- 2017d, 28/03: “What is ‘popular Frazerism’ and how is it at work in Europe today? Conceptualising re-enchantment, ritualisation, and heritage-making from a different perspective”. Paper for the 13th SIEF Conference “Ways of Dwelling: Crisis, Craft, Creativity”, 27-30 March, Göttingen, Germany
- 2017e, 26/03: organisation and presentation of the First Conference of the SIEF Young Scholars Working Group “Coming of Age: Young Scholars in the Field of Folkloristics, Ethnology, and Anthropology”, 26 March, Göttingen, Germany

- 2017f, 26, 03: Co-convenorship of the panels “Paradigm Shifts and Crossings of Disciplinary Borders” e “M.A., Ph.D., Postdoc – What Comes Next? Discussion Round” at the First Conference of the SIEF Young Scholars Working Group “Coming of Age: Young Scholars in the Field of Folkloristics, Ethnology, and Anthropology”, 26 Marzo, Göttingen, Germany
- 2016a, 23/11: “El treball de camp sobre les pràctiques socials tradicionals: reflexions critiques”. Lecture for the XIV Seminari d’Antropologia Social, Girona University, Girona, Spain
- 2016b, 28/09: “How festive traditions change in Europe: re-enchantment, (re-)ritualisation, heritage-making (case studies from Italy, France, and Czech Republic)”. Lecture for the Department of Ethnology, Comenius University, Bratislava, Slovakia
- 2016c, 03/06: “Pseudo-religious Intangible Heritage or Intangible Heritage with Religious Characteristics? Conflicts of Interpretations and Definitions in Two Ethnographic Cases”. Paper for the Association of Critical Heritage Studies Biennial *Conference What does heritage change? Le patrimoine, ça change quoi?*, 2-10 June 2016, Montréal, Canada
- 2016d, 07/06: “Le patrimoine immatériel, ça change tout. L’impact de la création de patrimoines immatériels dans les différents domaines de la vie sociale. Quelques exemples européens”. Paper for the Association of Critical Heritage Studies Biennial Conference *What does heritage change? Le patrimoine, ça change quoi?*, 2-10 June 2016, Montréal, Canada
- 2016e, 09/03: “European Carnivals as objects of anthropological investigation. Theories, methods, and case studies”. Lecture for the *Institutskolloquium des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie*, Universität Wien, Sommersemester 2016, Vienna, Austria
- 2015a, 05/11: “The Reconfiguration of Traditions, Heritages, Identities, and Other Anthropologically Relevant Things: Doing Comparative Ethnological Research throughout Europe”. Lecture for the *Institutskolloquium des Instituts für Europäische Ethnologie Wien*, Wintersemester 2015, Vienna, Austria
- 2015b, 11/10: “Zoomorphic masks and masquerades in pre-modern European folklore: any real connection with initiation and shamanism?”. Paper for the conference of the International Society for the Academic Study of Shamanism *Sacred Landscapes and Conflict Transformation: History, Space, Place and Power in Shamanism*, 9-13 October 2015, Delphi, Greece
- 2015c, 10/07: “Il carnevale europeo e la sfera alimentare: considerazioni comparative a partire da materiali storici ed etnografici”. Paper for the conference *Il cibo e il sacro. Tradizioni e simbologie*, 7-11 July 2015, Velletri, Italy
- 2015d, 22/06: Convenorship of the panel “From Folklore to Intangible Heritage” for the 12th International SIEF congress *Utopias, Realities, Heritages. Ethnographies for the 21st century*, 21-25 June 2015, Zagreb, Croatia
- 2015e, 22/06: “From folklore to cultural heritage and the other way round. Theoretical annotations from two ethnographic case-studies (Italy and the Czech Republic)”. Paper for the 12th International SIEF congress *Utopias, Realities, Heritages. Ethnographies for the 21st century*, 21-25 June 2015, Zagreb, Croatia
- 2015f, 18/02: “Why Study the Masopust in the Czech Republic: Folklore, History, Anthropology and the festivals as windows onto culture and society”. Lecture for the seminar *Kula Seminar*, Charles University, Prague, Czech Republic

- 2014a, 13/11: “The Samnites and Their Religiosity”. Lecture at the Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale, Germany
- 2014b, 30/10: “‘Masopust’ between Folklore and Intangible Heritage: UNESCO, Post-socialism and the Politics of Tradition in a Bohemian Town”. Lecture at the Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale, Germany
- 2014c, 09/10: “Being Europeans: problems of identity behind and beyond politics, economy and laws”. Lecture at the Metropolitní Univerzita Praha, Prague, Czech Republic
- 2014d, 27/09: “The Re-Enchantment of Europe: ‘Traditional’ Carnivals and the Belief in Propitiatory Magic (Two Ethnographic Cases from Italy and the Czech Republic)”. Paper for the 10th annual conference of the SIEF working group on the ritual year *Magic in Rituals and Rituals in Magic*, 25-27 September 2014, Innsbruck, Austria
- 2014e, 30/08: “La religiosità dei Sanniti. Riflessioni a partire dai siti alto-molisani”. Paper for the conference *Gli italici: tra biologia, cultura e coltura*, 31 August 2014, Roccaraso, Italy
- 2014f, 31/07: “Obsession With Immutability. Traditions, Cultural Heritages, And Other Things That Are Not Supposed To Change”. Paper for the 13th EASA Biennial Conference *Collaboration, Intimacy & Revolution - innovation and continuity in an interconnected world*, 29 July-3 August 2014, Tallinn, Estonia
- 2014g, 31/07: Co-convenorship of the panel “Obsession with Change” for the 13th EASA Biennial Conference *Collaboration, Intimacy & Revolution - innovation and continuity in an interconnected world*, 29 July-3 August 2014, Tallinn, Estonia
- 2014h, 23/05: “«This is no spectacle». Poetics of Authenticity and Ritualization in the Use of Tradition in Europe Today”. Paper for the 11th Conference of the SIEF Working Group on Ethnology of Religion *Making Sense of Religion. Performance, Art and Experience*, 22-23 May 2014, Lisbon, Portugal
- 2014i, 06/05: “Pride, Prejudice, Methodological Dilemmas, and Slivovice. Unsystematic Observations on Doing Fieldwork in Czechia”. Presentation for the workshop *SOCIOCON*, University of Pardubice, Czech Republic
- 2014j, 28/04: “Structuralism yesterday and today”. Lecture for the seminar “Key texts for social anthropology” (held by Yasar Abu-Gosh), Charles University, Prague, Czech Republic
- 2014k, 18/03: “Gender and Carnival festivities in Europe”. Lecture for the seminar “Anthropology of Europe” (held by Lale Yalçin-Heckmann), University of Pardubice, Czech Republic
- 2014l, 06/02: “The Overwhelming Power of ‘Tradition’: Festivals, Carnivals and the Intangible Cultural Heritage in Europe Today”. Lecture for the *Ernest Gellner Seminar*, Czech Association of Social Anthropologists, Academy of Sciences of the Czech Republic, Prague, Czech Republic
- 2014m, 29/01: “Carnivals, UNESCO and the Politics of Tradition in Post-socialist European Contexts. First Comparative Observations”. Lecture for the *Inimkond Seminar*, Tallinn University, Tallinn, Estonia
- 2013a, 16/12: “Representations of Religions in Videogames and Other New Media”. Lecture for the seminar “Anthropology of Media and New Media” (held by Michal Tošner), University of Pardubice, Czech Republic

- 2013b, 12/12: “Micro-history, Ethnography and the Study of European Carnivals (and their religious characteristics)”. Public Lecture for the Czech Association for the Study of Religion, Masaryk University, Brno, Czech Republic
- 2013c, 15/07: “L’homme-cerf, l’ethnologue et le maire: un exemple ethnographique entre politisation du folklore et folklorisation de la politique”. Paper for the congress *Folklore et politique*, Institut d’Histoire Culturelle Européenne, 15-16 July 2013, Château de Lunéville, France
- 2013d, 05/06: “Ibridismo zoo-antropomorfico nella lunga durata: dalle tassonomie simbolico-rituali alla patrimonializzazione”. Paper for the congress *The Role of Animals in Ancient Myth and Religion*, 05-07 June 2013, Grumento Nova, Italy
- 2013e, 27/04: “Patrimonio culturale immateriale e strategie locali”. Paper for the workshop *Riflessioni sullo stato di attuazione della Convenzione UNESCO per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale a 10 anni dalla sua adozione*. Associazione “Circolo della Zampogna”, 27 April 2013, Scapoli, Italy
- 2013f, 21/02: “Exploring the Power Dimensions of Festivals”. Paper for the congress *Playgrounds and Battlefields*, University of Tallinn, 19-22 February 2013, Tallinn, Estonia
- 2012a, 09/06: “The Carnival of Castelnuovo al Volturno”. Paper for the Anthropology Summer School, Saaremaa, Estonia
- 2012b, 28/03: “Folk Aesthetics. Notes on – and examples of – the reinterpretation of European folk music traditions in classical and contemporary music genres”. Lecture for the Workshop *Melomaania III*, University of Tallinn, Estonia
- 2011a, 29/10: “*Gl’ Cierv* di Castelnuovo al Volturno: un carnevale tra passato e modernità”. Paper for the congress *Il paesaggio agrario del Molise. Storia, tutela e valorizzazione*, 20, 23, 29 October 2011, Campobasso, Italy
- 2011b, 25/07: “Alle origini delle etnie”. Lecture for the seminar of Prehistoric studies, C.E.R.P. (Centro Europeo di Ricerche Preistoriche), Isernia, Italy
- 2011c, 10/06: “Mascheramenti zoomorfi”. Paper for the congress *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*, 8-11 June 2011, Velletri, Italy
- 2011d, 12/01: “Carnaval ‘de masse’: de la micro-analyse sociale à l’interprétation macro-historique”. Lecture for the seminar of “Ethnologie religieuse de l’Europe”, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, France
- 2010a, 14/10: “The Cultural Heritage. Anthropological observations about the social production and use of a category”. Paper for the congress *Conservation, Tourism and Risks Management Workshop*, 14-15 October 2010, Isernia, Italy
- 2010b, 1/10: “Il carnevale di Castelnuovo al Volturno tra storia e costruzione dell’immaginario”. Paper for the congress *Essere Contemporanei. Musei, patrimonio, antropologia*, 29 September-2 October 2010, Matera, Italy
- 2008, 14/03: “L’anthropologie historique de Jean-Claude Schmitt”. Lecture for the seminar “Ethnologie religieuse de l’Europe”, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, France (*Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, n. 116, 2007-2008, p. 273)