

Contesti Antropologici
Anthropological Contexts

VALORI E COMPORTAMENTI:
ASPETTI ANTROPOLOGICI

Edited by
Loredana Bellantonio



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Contesti Antropologici / Anthropological Contexts - 2

Valori e comportamenti: aspetti antropologici

Edited by Loredana Bellantonio

Direttrici/Editors: Loredana Bellantonio, Elisabetta Di Giovanni

Comitato scientifico: Annamaria Amitrano, Università di Palermo; Angel Angelov, Southwestern University "Neofit Rilsky"; Lisa Cerroni-Long, Eastern Michigan University; Johan Le-man, University of Leuven; Branislav Radelijc, East London University

ISBN (a stampa): 978-88-99934-91-0

ISBN (online): 978-88-99934-93-4

Le opere pubblicate sono sottoposte a processo di peer-review a doppio cieco.

© Copyright 2017 New Digital Frontiers srl

Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)

90128 Palermo

www.newdigitalfrontiers.com

Contents

Prefazione LOREDANA BELLANTONIO, STEFANO BOCA	7
Forme di vita premoderne in “Storie di briganti italiani” di Washington Irving ANGEL VALENTINOV ANGELOV	15
<i>Sicilian Ways and Days</i> . La Sicilia “senza veli” di Louise Hamilton LOREDANA BELLANTONIO	31
(Anti-)Multiculturalism Discourse and the European Backlash against Diversity in the Last Two Decades (An Attempt for Conceptual Clarification) LACHEZAR ANTONOV	41
The Organic Food Myth on Facebook SILVIA PETROVA	53
Canti di sicilia: un percorso musicale fra Otto e Novecento DARIO OLIVERI	61
Le Confraternite. Devozioni laicali e potere della Chiesa CLELIA MIRABELLA	67
<i>Sunny Sicily</i> : Alec Tweedie in Sicilia MASSIMILIANO SCHIRINZI	101
Note conclusive ANNAMARIA AMITRANO	113

Prefazione

LOREDANA BELLANTONIO, STEFANO BOCA

Il volume presenta gli Atti del Seminario *Valori e comportamenti: aspetti antropologici*, che ha avuto luogo lo scorso maggio a Palermo, nell'ambito del Ciclo di Seminari "Valorizzazione delle conoscenze: incontri con i visiting Professors", realizzato nell'ambito degli accordi Erasmus che il Dipartimento di Scienze psicologiche, pedagogiche e della formazione intrattiene con studiosi dell'Università bulgara di Blagoevgrad. Al Seminario hanno preso parte colleghi di varia formazione che hanno arricchito il dibattito su un tema che si presta ad analisi quanto mai varie e foriere di spunti di riflessione. Quando si usa il termine *valore* in senso comune ci si riferisce a ciò che una società ritiene importante e valido o, anche, a ciò che è "desiderabile" o che, necessariamente, deve essere praticato. Ha quindi un carattere, "indicativo" e "normativo", che consente di indirizzare le azioni verso la realizzazione del valore considerato positivo oppure consente di giudicare, approvando o negando, certe prassi. Tutte le comunità esprimono dei "valori" che, pur essendo considerati, dalla cultura che li persegue, assoluti, risultano, nel confronto con le altre culture, relativi. I valori indicano gli ideali a cui gli uomini aspirano e in base ai quali giudicano Sé e gli Altri, dove per altri si deve intendere tutti gli uomini, anche quelli di cultura diversa. Ricorda Tullio Tentori come, nel tentativo di comprendere in modo più profondo il «perché del modo di essere delle diverse società» alcuni studiosi si siano rivolti a sviluppare «il concetto di valore culturale»¹. Gli studi presero campo soprattutto negli Stati Uniti con Clyde Kluckhohn che definiva, come

¹ T. Tentori, *Antropologia culturale. Percorsi della conoscenza della cultura*, Edizioni Studium, Roma, 2000, p. 90.

Prefazione

riferisce Tentori, «i valori culturali come concezioni del desiderabile che permeano di sé una intera cultura»². Tutte le culture presentano una lunga lista di valori ritenuti i modi migliori di agire nell'ambito di una comunità, destinati a conferire a coloro che vi appartengono la qualità di membri effettivi della comunità stessa.

La relazione Noi/Altri e la percezione dell'alterità filtrata attraverso l'analisi di varie fonti che consentono una disamina dei valori e dei consequenziali comportamenti, è il filo conduttore che lega la maggior parte degli interventi, unitamente all'esame dei facili pregiudizi e degli stereotipi da essi veicolati, nei quali incappiamo sovente, nonostante la presunzione di possedere delle "certezze della ragione". Scrive Tentori:

La mente guidata dalla certezza non ci fornisce sempre [...] mezzi adeguati a evitare deviazioni, inganni, illusioni, miraggi che opacano o stravolgono la conoscenza o la semplice percezione della realtà. La guida della fiducia [...] distrae l'attenzione dall'esame disincantato della realtà, che osserviamo in genere deformata in rapporto alla nostra posizione in essa; non ci aiuta a scorgere i pregiudizi, fantasmi ambigui che si insinuano nel nostro pensiero fornendoci l'assicurazione di trovarci nei territori del vero e del giusto, anche quando ci troviamo in quelli assai poco attendibili dell'illusione³.

Gli orientamenti di valore, ossia l'insieme di valori indirizzati verso uno stesso fine, offrono, ricorda ancora Tentori, «orientamenti tipici per affrontare importanti problemi umani, quali il rapporto dell'uomo con la natura, con il tempo, con il lavoro e con il gioco; i rapporti tra i membri di una comunità e i rapporti tra comunità differenti»⁴. Essi svolgono, nell'ambito di un sistema culturale, un'azione selettiva, di regolazione e di discriminazione. Proprio l'attenzione posta alle concezioni di vita di popoli diversi, alla loro *Weltanschauung*, portò l'antropologo Clifford Geertz a formulare la proposta di una antropologia interpretativa volta a cogliere i sistemi di significato, i valori, le credenze, il pensiero attraverso i quali i diversi popoli costruiscono la loro esistenza. In questo modo Geertz proponeva di cogliere il

² Ivi, p. 91.

³ T. Tentori, *Il rischio della certezza. Pregiudizio, potere, cultura*, Edizioni Studium, Roma, 1987, p. 12.

⁴ T. Tentori, *Antropologia culturale, op. cit.*, p. 91.

punto di vista “locale”, punto focale della riflessione antropologica in grado di contrastare l’atteggiamento etnocentrico, presente anche nella metodologia antropologica, che induceva a ritenere che tutto il genere umano fosse il riflesso delle società occidentali esprimenti valori e pratiche universali. Gli studi antropologici, ricorda Kilani, mostrano come l’insieme dei valori e delle rappresentazioni «investa e organizzi in categorie particolari elementi empirici universali della vita sociale»⁵.

L’analisi di valori e comportamenti, visioni del mondo a confronto, interpretazioni acute e/o “preconcette” di realtà spesso lontane dall’osservatore, rintracciate nelle più diverse “fonti”, da quelle ascrivibili allo studio del folklore siciliano, alle letterarie fino a quelle presenti in rete, costituiscono, quindi, materia del presente volume.

Il saggio di Angel Valentinov Angelov, *Forme di vita pre/moderne in “Storie di briganti italiani”* propone una rilettura di alcune “storie” che fanno parte dell’opera *Racconti di un viaggiatore*, di Washington Irving, scrittore statunitense che soggiornò in Italia tra il 1804 e il 1806⁶. I racconti di viaggio sviluppatasi a partire dal Rinascimento fino alla fine del XIX secolo, e che in modo sporadico continuano ancora oggi, rappresentano da sempre, come ritiene Mondher Kilani, non solo «una letteratura di tipo pre- o para-etnologico»⁷ destinata a costituire «un’esperienza particolare all’interno del discorso generale che, a partire dal XV secolo, l’Occidente ha elaborato sui popoli esotici», ma anche materia che alimenta la riflessione antropologica contemporanea in quanto si tratta di «discorsi fatti da membri di una stessa civiltà», cioè su contesti diversi da quelli di provenienza del viaggiatore, ma pur sempre ricadenti nell’ambito della civiltà europea. I resoconti di viaggio, quindi, rappresentano un “approccio alla diversità”. Vano è tentare di discernere nei resoconti di viaggio i fatti, per così dire, reali, da quelli falsi; infatti, ricorda ancora Kilani «questo approccio positivista che tende a cogliere in un documento il riflesso, più o meno fedele, di una realtà “vera”, individuabile, in qualche modo al

⁵ M. Kilani, *Antropologia. Dal locale al globale*, Edizioni Dedalo, Bari, 2011, p. 114.

⁶ L’opera *Storie di briganti italiani* è stata pubblicata in Italia, a cura di Attilio Brilli, per i tipi di Sellerio, nel 1989.

⁷ M. Kilani, *Antropologia. Una introduzione*, Edizioni Dedalo, Bari, 1994, p. 209.

Prefazione

di fuori di colui che la riporta, è ingannevole a più riguardi»⁸ poiché ogni descrizione è il frutto dello specifico modo di leggere l'alterità del suo autore e, quindi, culturalmente condizionata, selettiva, arbitraria e lacunosa. Angelov si domanda quale immagine della società e della cultura italiana dell'Ottocento fosse stata veicolata al grande pubblico straniero tramite opere di questo genere e che tipo di influenza esse esercitarono sulla mentalità dei lettori, dal momento che riproponevano stereotipi e pregiudizi piuttosto comuni tra i viaggiatori. Angelov considera i racconti «mediatori sociali i quali a loro volta creano valori e formano mentalità e comportamenti». L'autore del saggio riflette, di conseguenza, sul ruolo e sul peso che, in epoca moderna, la cultura popolare ha avuto nei riguardi della cultura cosiddetta "alta", agendo in modo più incisivo su un vasto pubblico, soprattutto quando vi è un ampio ricorso, come accade in *Storie di briganti italiani*, agli stereotipi e ai pregiudizi, che sembrano risultare più facilmente assimilabili ed influenti. Angelov ritiene che "*Storie di briganti italiani*" sia un testo storicamente importante «per l'immagine che crea dell'Italia e per l'influsso che quest'immagine ha esercitato sui suoi lettori contemporanei tanto in America quanto in Europa».

Loredana Bellantonio nel saggio *Sicilian ways and days. La Sicilia "senza veli" di Louise Hamilton* analizza l'opera della scrittrice nata a Nizza, ma cresciuta a Londra, che è una testimonianza etnografica sulla Sicilia rurale della fine dell'Ottocento e del primo Novecento, pubblicata in Italia nel 1983 con il titolo *Vicende e costumi siciliani*. L'opera, iniziata intorno al 1897, si presenta come un resoconto degli usi e dei costumi siciliani che l'Autrice ebbe modo di osservare personalmente durante il suo lungo soggiorno a Montedoro, cittadina della provincia di Caltanissetta, che aveva dato i natali al marito Eugenio Caico. Louise Hamilton offre una dettagliata e a volte "ironica" descrizione di pratiche e concezioni non registrate da altri "visitatori", ritenendo se stessa come la sola ad aver saputo sollevare quel velo che nascondeva la vera indole dei siciliani agli altri visitatori. L'opera, se si presenta come la testimonianza di un preciso periodo storico e socio-culturale, per altro verso rivela le strutture mentali e le categorie d'osservazione della sua autrice e i modelli di senso e di signifi-

⁸ Ivi, p. 212.

cato che ne guidarono l'osservazione. Ancora una volta il confronto con l'alterità rivela non solo il contesto d'analisi ma anche il punto di vista dell'osservatore.

Lachezar Antonov nel suo saggio (*Anti-)Multiculturalism Discourse and the European Backlash against Diversity in the Last Two Decades (An Attempt for Conceptual Clarification)* si sofferma sul cambiamento della percezione, da parte della società occidentale, delle politiche multiculturali, etniche e religiose delle minoranze, avvenuto negli ultimi 20 anni. Diverse sono le motivazioni evidenziate dall'autore: la paura della diversità, l'ampia diffusione delle politiche dei diritti umani e l'accoglienza ad ogni costo. Nell'ultimo quarto del XX secolo c'è stata una chiara tendenza delle democrazie dell'Europa occidentale ad un maggiore riconoscimento della diversità attraverso una serie di politiche multiculturali e dei diritti delle minoranze etno-culturali e religiose. Questa tendenza, tuttavia, afferma l'autore, non è durata a lungo perché dalla metà degli anni '90 in poi, le politiche multiculturali e i diritti delle minoranze hanno subito «un contraccolpo» e la percezione positiva predominante in diverse società dell'Europa occidentale è cambiata a causa della paura, diffusa tra i gruppi di maggioranza, che l'accettazione della diversità minacciasse il loro modo di vivere e i tradizionali valori liberali delle loro società. Il mutamento degli atteggiamenti pubblici dei leader politici da tollerante «accettazione multiculturale della diversità culturale» verso l'«assimilazionismo», insensibile alle differenze culturali, ha dato origine a un fenomeno che ha preso il nome di «ritiro del multiculturalismo». Il fenomeno può essere spiegato, secondo l'autore, sia con la mancanza di sostegno pubblico alle politiche multiculturali, sia con le carenze intrinseche di queste politiche, specialmente per quanto riguarda l'emarginazione socio-economica e l'auto-segregazione dei migranti.

Silvia Petrova in *The Organic Food Myth on Facebook* argomenta come Facebook possa essere una vetrina per il cibo biologico e, grazie all'ampia condivisione di messaggi all'interno del social network, godere di una diffusione su larga scala. In un mondo dove i cibi sono ricchi di pesticidi o antibiotici, e dove le parole *bio* o *veganesimo* fanno tendenza, l'autrice enfatizza l'uso dei 'post' per incoraggiare a mangiar sano o a provare i cibi di una volta, ricchi di sostanze nutritive e assai utili al nostro corpo, sempre più oggetto di attacchi da parte della chirurgia estetica, della tecnologia e dei produttori farmaceutici.

Prefazione

Perché non auspicare un ritorno al cibo incontaminato, che purifica il corpo e l'anima? È questo che Silvia Petrova propone attraverso l'analisi delle pagine del social in questione dove il buon cibo può costituire un ottimo primo passo verso un migliore stile di vita. Uno dei principali mezzi di influenza è la creazione di una certa nostalgia per alcune tradizioni lontane, a lungo perdute e di inestimabile valore: un sentimentalismo viene risvegliato per i pasti cucinati in casa e per il ruolo della donna in cucina. È come dire che la tradizione diviene garante di qualità. Il cibo autentico, genuino, sano è quello del retaggio culturale, tramandato e specifico di un contesto socio-culturale. La legittimità culturale della maggior parte dei piatti "sani" offerti su Facebook si basa su due criteri: la loro autenticità e il loro esotismo. Nella categoria dell'autenticità sono inclusi prodotti familiari che denotano piatti tradizionali. L'esotico è associato alla diversità geografica, alla rottura delle norme e agli elementi insoliti del piatto particolare. È attraverso la combinazione di questi due criteri che il cibo diventa il simbolo di un certo tipo di *status*. Gli elementi esotici delle ricette trasformano Facebook in "un luogo" per il consumo organico elitario e un mezzo per distinguersi dalle masse attraverso la presenza nei gruppi e nelle pagine dedicate alla vita sana.

Dario Oliveri in *Canti di Sicilia: un percorso musicale fra Otto e Novecento* ripercorre le tappe che hanno segnato la prima ricerca sulla musica popolare in Sicilia, ricordando opere come quella di Vigo e Salomone Marino, ma soprattutto lo *Studio critico* premesso ai due volumi di *Canti popolari siciliani* pubblicati nel 1870 da Giuseppe Pitre e poi riproposti nel 1891.

Nonostante il forte interesse suscitato non solo in Sicilia ma in tutta Italia, per i canti popolari, le raccolte si concentrano soprattutto sull'aspetto poetico del repertorio popolare. La parte musicale venne invece descritta o annotata soltanto sporadicamente, come, per esempio, nel secondo volume dei già richiamati *Canti popolari* di Pitre che si conclude con la trascrizione di trentadue melodie realizzata da Carlo Graffeo. Tale lacuna viene colmata dagli studi di Alberto Favara e di Ottavio Tiby che, anche per tale ragione, appaiono dunque di fondamentale importanza. In tempi più recenti un autore di formazione moderna come Luciano Berio ha reso omaggio alla tradizione siciliana in opere come *Folk Songs* (1964), *Voci (Folk Songs II)*, (1984) e *Naturale (Su melodie siciliane)*, (1985-86). In particolare, *Folk Songs* risponde

all'idea di realizzare un *song-book* di canti popolari di varia origine che possa ricomporre i frammenti di un ideale mosaico di linguaggi e colori espressivi diversi. Il ciclo è costituito da undici brani e include anche una melodia proveniente dalla raccolta dei *Canti della terra e del mare di Sicilia* di Alberto Favara.

Clelia Mirabella in *Le Confraternite. Devozioni laicali e potere della Chiesa* analizza il persistere del fenomeno confraternale e la sua attuale presenza in tutte quelle aree interessate dallo sviluppo delle società mediterranee ed europee, sia occidentali che orientali. Ancora oggi le Confraternite rivelano perduranti credenze e antichi rituali, espressioni di un sincretismo pagano-cristiano che, come altri fenomeni posti al centro di indagini demo-etno-antropologiche, ha origini arcaiche. In particolare, la drammatica umanità del mondo subalterno di Sicilia offre una lettura interpretativa del folklore meridionale intriso di pratiche magico-religiose. Le *feste* e le *processioni*, grazie al ricorso alla sfera del mito, costituiscono ancora oggi l'occasione per rifondare la realtà socio-culturale dell'intera comunità. Nel corso di ogni festa religiosa, in cui le Confraternite hanno un ruolo fondamentale, «è chiamata in causa la *soggettività collettiva*, attinente sia al livello psicologico-individuale sia alla dimensione simbolica della memoria storica». Il rituale attraverso il quale prendono corpo le pratiche devozionali «è una *performance* comunitaria che può avere variazioni più o meno evidenti nei diversi contesti ma che si basa sempre e comunque su di una ossatura relativamente stabile e stereotipata di gesti e azioni, rifondanti la tradizione». Le nuove ritualità devozionali, sottolinea l'autrice, evidenziano «la sovrapposizione di elementi caratterizzanti tratti ben visibili d'una molteplicità di fenomeni religiosi in cui nuovi significati si avvalgono di significati antichi ed attivano sincretismi nel recupero di movimenti e sette». L'autrice auspica, al fine di fronteggiare le sfide che la società contemporanea pone, la realizzazione di un dialogo interculturale e interreligioso che, muovendo dal riconoscimento della pari dignità dei diversi percorsi spirituali e religiosi, contribuisca alla definizione delle rinnovate identità multiple.

Massimiliano Schirinzi in *Sunny Sicily: Alec Tweedie in Sicilia* analizza l'opera che la viaggiatrice inglese diede alle stampe a Londra nel 1904. L'Autrice aveva incontrato a Palermo il noto studioso di folklore Giuseppe Pitre che la incoraggiò dandole molte indicazioni e chiari-

Prefazione

menti. Quando il volume fu pubblicato, Pitrè lo stimò un «bel volume che attesta il gran coraggio dell'Autrice»⁹. Ricorrono nell'opera della Tweedie alcune osservazioni stereotipate presenti in altre opere dello stesso genere, come, per esempio, la meraviglia nel constatare il forte isolamento delle donne che, anche in occasioni pubbliche, non si mescolano con gli uomini ma restano in disparte, riunite tra loro. Per Schirrinzi l'opera di Alec Tweedie ben s'inserisce nel panorama della letteratura dei viaggiatori del primo Novecento, essendo riuscita a illustrare, a livello etnografico e storico, aspetti salienti del territorio siciliano.

Per concludere, gli studi qui proposti, frutto delle ricerche di accademici di varia formazione, offrono rilevanti spunti di riflessione su realtà non materiali, a volte sfuggevoli come i sistemi culturali, insiemi di sensibilità e di concezioni della realtà che si formano in una comunità in connessione con le sue vicende storiche e che condizionano la relazione e la percezione dell'alterità. Il volume - la cui pubblicazione è stata finanziata dal Dipartimento di Scienze psicologiche, pedagogiche e della formazione - pensato per un ampio pubblico di specialisti e non, è soprattutto rivolto agli studenti che hanno partecipato numerosi e motivati agli incontri seminariali dedicati ai visiting Professors.

⁹ G. Pitrè, *Viaggiatori italiani e stranieri in Sicilia*, (a cura di A. Rigoli), Documenta-Ila Palma, Comiso, vol. 47, T. 2, p. 205.

Forme di vita premoderne in “Storie di briganti italiani” di Washington Irving¹

ANGEL VALENTINOV ANGELOV

Il compito che mi pongo nell'articolo è quello di rispondere alla domanda: quale immagine della società, della storia e della natura italiane creano i racconti “Storie di briganti italiani”, “The Adventure of the Mysterious Stranger”, “Storia del giovane italiano” e “L'avventura del quadro misterioso”. Fanno tutti parte di “Racconti di un viaggiatore”. Insieme alla novella di Washington Allston, “Monaldi”, esse sono le prime opere letterarie nella letteratura americana il cui luogo d'azione è l'Italia. Compio anche il tentativo di differenziare il pittoresco dall'esotico. Confronto l'immagine dei briganti italiani con quella degli indiani (pellerossa) e giungo alla conclusione che gli indiani non sono un'immagine dell'esotismo nelle opere di Irving. Alla fine effettuo considerazioni generali sull'atteggiamento di Irving nei confronti della premodernità, portando come materiale racconti tratti dalle raccolte “Bracebridge Hall” (1822) e “The Sketchbook” (“Libro degli schizzi”) (1819-20).

L'approccio che applico ai racconti è quello di una storia sociale, il che significa che analizzo i racconti in qualità di mediatori sociali i quali a loro volta creano valori e formano mentalità e comportamenti. La questione fondamentale riguarda l'influsso in epoca moderna della cultura popolare la quale agisce in modo più forte e su un pubblico più ampio rispetto alla cultura alta. E, quanto più si serve di stereotipi, come in “Storie di briganti italiani”, tanto più questo mediatore si fa facilmente assimilabile ed influente su un pubblico più ampio.

¹ Il testo fa parte di un saggio più ampio che sarà pubblicato in bulgaro come quinto capitolo del libro: V. Angelov, *Anti/Modernità, immagini dell'esotico e del paradiso terrestre in Europa nell'Ottocento*. Sofia, 2017.

Angel Valentinov Angelov

Interpreto "Storie di briganti italiani" come una testimonianza dell'attualità del tema dei briganti negli anni Venti dell'800 ed anche come elemento di ciò che nell'immaginario collettivo dei viaggiatori stranieri prendeva il nome di "Italia" nella prima metà del XIX secolo. Nel corso del testo mi concentro sulle forme di vita premoderne dei briganti, della maggior parte degli abitanti del posto, ma anche sulle manifestazioni di modernità nell'atteggiamento dei personaggi che non appartengono alla popolazione locale. "Storie di briganti italiani" di Irving è storicamente importante per l'immagine che crea dell'Italia e per l'influsso che quest'immagine ha esercitato sui suoi lettori contemporanei tanto in America quanto in Europa.

"Storie di briganti italiani" è la terza parte della raccolta "Racconti di un viaggiatore". Quest'ultimo è pubblicato quasi contemporaneamente in Inghilterra e negli Stati Uniti nel 1824. L'edizione francese esce un anno dopo; entro la fine del decennio viene tradotto in Danimarca (1827-28), in Germania (1825, 1827, seconda ed. 1846), in Austria (1825), in Svezia (1829). In Italia nel 1826 è tradotto "Lo straniero misterioso" che include anche "Storia del giovane italiano"; è ristampato nel 1830. In polacco viene pubblicata solo la terza parte, proprio "Storie di briganti italiani". In russo la parte sui briganti è pubblicata nel 1830 con il titolo: "Briganti italiani. Vere ed insolite avventure lungo le strade italiane. Quadro tipico del popolo italiano". Il titolo in traduzione, come era usuale all'epoca, spiega e reclamizza allo stesso tempo, annunciando che le avventure sono vere e non inventate, ma dice anche che quanto scritto presenta il popolo italiano nella sua originalità.

"Storie di briganti italiani" è fra le tante opere letterarie, musicali, sceniche che riprendono il tema dopo i "Masnadieri" di Schiller del 1781. La figura del brigante gode di un'eccezionale popolarità in Europa fino alla fine del secondo decennio del XIX secolo. La modernità, che va complicandosi nella sfera sociale e tecnica, esalta attraverso l'immagine del brigante una forma di vita che le si oppone e che, proprio per questo, è attraente.

I racconti non sono scritti sotto l'influsso di fresche impressioni derivanti dall'Italia. Il materiale dei racconti di Irving è raccolto a Parigi nel 1823-24.

Durante il suo soggiorno in Italia (1804-1805) Irving vive un'esperienza diretta con dei briganti di mare. Questi ultimi obbligano la nave

Forme di vita premoderne in “Storie di briganti italiani” di Washington Irving

sulla quale Irving è in viaggio da Genova a Messina a fermarsi e “controllano” i documenti dei viaggiatori e dell’equipaggio. I pirati prendono metà delle provviste e tutto ciò che ritengono prezioso. Gli appunti giornalieri di Irving tracciano un ritratto dei pirati: i lineamenti del viso ne rendevano eloquentemente manifesto il carattere scellerato e banditesco. Abbondano inoltre sinonimi che denotano il termine rapina: rummaging, pillage, ransacking, plunder, overhauling.

Anche un altro evento influisce sull’interesse di Irving per i briganti. Ventiduenne assiste all’esecuzione del brigante Giuseppe Musso, detto il “Diao” (diavolo), a Genova e la riporta sul suo diario. I briganti sono una realtà e non solo una finzione artistica.

1. Premodernità

La tematiche di “Storie di briganti italiani” sono: le aggressioni dei briganti sugli stranieri nelle regioni confinarie dello Stato Pontificio e del Regno di Napoli, le azioni dello Stato Pontificio contro di loro, i rapporti dei briganti con la popolazione locale, la potente presenza della natura.

In “La storia del capobanda” (“The Story of the Bandit Chieftain”) il capobanda si presenta come un combattente contro l’arbitrio del potere e come difensore della giustizia. Il capo della polizia del suo paese natale «era un uomo che agiva sempre di testa propria, si intrometteva in tutto ed esercitava qualsiasi tipo di arbitrio e molestia nell’esercizio delle proprie funzioni», mentre il narratore, allora diciottenne, prova un vero amore per la giustizia e la pacifica convivenza. Il capo della polizia abusa del suo potere contro la famiglia del giovane. Il giovane decide di liberare il paese dal «detestato despota e tiranno». Con il termine paese intendiamo villaggio, paesino, sebbene il capobanda percepisca se stesso come un militante repubblicano dell’antichità romana e veda una somiglianza tra la sua attività e quella di Bruto. Per vendicare gli ingiusti il giovane uccide “il tiranno”. Lo catturano e lo condannano a trent’anni di prigionia.

«Che cosa non ho fatto che non sia stato provocato dal mio amore per la giustizia e per il mio paese? In che cosa la mia azione è più condannabile di quella di Bruto, il quale offrì in sacrificio Cesare per la libertà e la giustizia?». Ma riesce a fuggire dalla prigionia e diventa un

brigante, dopodiché anche capobanda di altri giovani. È premoderno il modo in cui si risolvono le contraddizioni sociali o i problemi personali: potere illimitato, vendetta, omicidio, vita da fuorilegge.

In "La storia di un giovane brigante" il narratore si innamora della fanciulla il cui padre è amministratore della proprietà del principe del villaggio. Questi, preoccupato del corteggiamento del giovane, per il quale non nutre rispetto, la fida ad un altro; fissano una data vicina per il matrimonio. Per la gelosia il giovane respinto uccide il futuro sposo. In tribunale, pagando una piccola somma, ottiene l'assoluzione e in seguito si mette in contatto con i briganti della regione e si unisce a loro.

Per colpa sua il drappello di briganti cattura la fanciulla di cui è innamorato. Nonostante il tentativo di tenerla per sé, il capobanda la proclama loro ostaggio e i briganti la portano via. Come vuole la tradizione prima la violenta il capobanda e poi, giocandosela ai dadi, gli altri. Il padre rifiuta di pagare il riscatto, secondo le leggi dei briganti la fanciulla deve morire. Il giovane spara a ciò che è rimasto della sua innamorata di un tempo. A causa della narrazione in prima persona, la storia raccontata rappresenta "da dentro" questa consueta (nel senso giuridico) forma di vita: regolamento di conti, omicidio, vita da fuorilegge, violenza sulla vittima, ricatto a parenti ed amici per il riscatto, morte. Nel racconto si tratta anche della cattura di notabili del posto per l'ottenimento del riscatto.

In "La locanda di Terracina" l'inglese pone la domanda: «Ma perché la polizia non interviene e non li sradica?». La risposta è: «La polizia è troppo debole e i banditi sono troppo forti» – «Sradicarli sarebbe un compito molto più difficile di quanto pensiate. Sono legati alla gente dei villaggi [...] anzi sono proprio alcuni di loro; le innumerevoli bande hanno accordi tra loro così come con la gente di diversa condizione in tutto il paese. Sanno tutto quello che succede; non appena i gendarmi si muovono, quelli sono già al corrente della situazione».

Detta in altre parole, la domanda dell'inglese sarebbe: perché lo stato non agisce con la forza, che è parte dei suoi poteri, per interrompere le attività illegali? Proprio nell'epoca della modernità lo stato si adopera per imporre un controllo ramificato su tutto il territorio e per applicarvi la forza come stabilito dalle leggi. Nella sua risposta il viaggiatore di Roma spiega che la popolazione delle regioni in cui agiscono i briganti è contro lo stato a favore della forma di vita illegale e quindi anche del regolamento di conti.

Prima che l'inglese chieda perché la polizia non interviene, il viaggiatore di Roma chiarisce: «Loro (i briganti – nota mia, A.A.) sono sicuri delle buone intenzioni dei poveri e degli abitanti mezzi selvaggi di queste zone che non provocano mai, ma che anzi spesso fanno arricchire. Infatti, nei villaggi montani e in alcune città di confine dove portano il loro bottino, vengono visti come eroi misconosciuti».

La domanda dell'inglese segue da una logica già moderna, mentre la risposta descrive una forma di vita e di pensiero premoderna. Il lettore invece non può non aver notato che il viaggiatore di Roma rappresenta i briganti come onnipresenti e onnipotenti. Lui, come del resto anche l'inglese, non ha un nome proprio, ma è chiamato «una persona che era una specie di improvvisatore». Irving riproduce la popolare opinione che parte degli italiani è composta da improvvisatori: persone il cui comportamento è difficile da prevedere e ai cui racconti non bisogna credere al cento per cento.

Le ricerche sul brigantaggio in Italia prima del 1849 ovviamente presentano un quadro più complesso dal punto di vista dei rapporti tra la popolazione e le bande dei briganti. I racconti di Irving non sono una fonte storica, essi però influenzano anche un pubblico più specializzato, come lo sono gli scrittori e gli artisti americani. Visto da fuori può mancare, com'è nel caso di Irving, di profondità e conoscenze sufficienti, ma ciò non sminuisce la sua influenza. La lettura (la visione, l'ascolto – nel caso degli spettacoli teatrali e operistici) delle opere, in cui si mettono insieme elementi esotici e violenza, conta sul confronto tra il mondo dei lettori e il mondo dei personaggi. I valori che determinano il comportamento dei briganti e dei loro persecutori devono esser sembrati ai lettori come passato remoto, così come i rapporti sociali e politici che rendono possibile la loro esistenza.

I briganti sono perseguitati e uccisi come predatori, le teste di quelli catturati sono messe in bella vista su aste di ferro o sui piloni della posta lungo le strade, i loro corpi sono appesi sui rami degli alberi vicino ai posti in cui hanno praticato le loro azioni criminose. L'effetto però, aggiunge il narratore, si riflette sul viaggiatore che vede queste scene raccapriccianti e non sul comportamento dei briganti. I lettori di Irving hanno potuto fare un collegamento con il racconto "Philip di Pokanoket" (raccolta di racconti "The Sketchbook"), in cui la testa di Weetamoe, la principessa indiana trovata morta (1635-1676), è impalata dai colonizzatori bianchi e mostrata ai suoi sudditi prigionieri a Taunton.

Angel Valentinov Angelov

Alle scelleratezze dei briganti lo stato risponde con altrettanta crudeltà. È possibile però che i briganti abbiano conoscenze nell'élite politica dello Stato Pontificio. Perché «indipendentemente da tutte le crudeltà che compiono, i briganti rispettano la chiesa e sono profondamente devoti». E di questo si è servita la chiesa cattolica durante certi eventi politici come la fallimentare rivoluzione nel Regno di Napoli nel 1820, ritiene il romano. Il presupposto legame tra lo Stato Pontificio e i briganti nel racconto sottolinea il carattere premoderno di questa forma di vita, anzi in questo caso anche politicamente antimoderno. L'azione dei racconti si sviluppa nella regione al confine tra lo Stato Pontificio e il Regno di Napoli; la regione non sembra interessata dalla modernità tecnologica, ma piuttosto è legata all'antimodernità politica.

Nel quadro "Briganti delle montagne di Terracina" di Léopold Robert un gruppo di soldati è giunto alla grotta in cui si nascondono i briganti; uno di loro è ferito. All'ingresso della grotta c'è un prete che svia i soldati e salva i briganti.

Un contributo assai significativo per la creazione dell'immagine collettiva dei briganti fuori d'Italia è dato dalle opere artistiche che trattano questo tema così come dai diari di viaggio pubblicati dai turisti che affrontavano il tratto da Roma a Napoli.

In "Passeggiate romane" Stendhal include il racconto di un suo amico: la diligenza con cui il suo amico si trova in viaggio è derubata dai briganti sulla via da Napoli a Roma nel territorio del Regno di Napoli; questo accade nel 1828. L'annotazione di Stendhal (in data 1° febbraio 1829) però cancella il confine tra realtà e finzione. Il racconto si regge parzialmente su un tono comico, mentre l'aspetto dei briganti richiama associazioni ad opere letterarie. La fine del romanzo non fa sorridere: «Si può viaggiare da Terracina a Mola di Gaeta per mare, evitando così *queste terribili città* (corsivo mio, A. A.)». Questa definizione è data da un eccezionale conoscitore dell'Italia quale è Stendhal. Le città sono Fondi e Itri, nella regione in cui si svolge l'azione dei racconti di Irving.

2. Esotismo e violenza

In "L'avventura dell'artista" il narratore ritrae a parole in modo pittoresco tanto il paesaggio che vede dalla cresta della montagna

Forme di vita premoderne in "Storie di briganti italiani" di Washington Irving

quanto le scene della vita dei briganti. I briganti lo catturano scambiandolo per il principe per cui l'artista lavora. Mentre aspettano di sapere se il principe pagherà il riscatto da loro voluto per la liberazione, il prigioniero artista disegna il ritratto del capobanda. «Vieni, sei un artista, no! Disegnami!». Segue una descrizione (tipo ekphrasis) del ritratto del brigante da capo a piedi, così come lo si può vedere nelle rappresentazioni di molti artisti.

Picture to yourself a stern, muscular figure, in fanciful bandit costume, with pistols and poniards in belt, his brawny neck bare, a handkerchief loosely thrown around it, and the two ends in front strung with rings of all kinds, the spoils of travellers; reliques and medals hung on his breast; his hat decorated with various-coloured ribbands; his vest and short breeches of bright colours and finely embroidered; his legs in buskins or leggings. Fancy him on a mountain height, among wild rocks and rugged oaks, leaning on his carbine as if meditating some exploit, while far below are beheld villages and villas, the scenes of his maraudings, with the wide Campagna dimly extending in the distance (Storia del capobanda).

Il ritratto può esser chiamato pittoresco. Preferisco però usare il termine "esotico". L'esotismo è un effetto dello sguardo esterno, mentre il pittoresco può riferirsi anche al proprio spazio (persone, costumi, natura). L'opera di artisti inglesi della fine del XVIII e dell'inizio del XIX secolo (John Constable, Robert Wilson, Philip James de Loutherbourg, altri) afferma la natura pittoresca del proprio spazio. Della città inglese di quel tempo Irving scrive che «[...] ogni piazza ha il suo parco artificiale sistemato con gusto pittoresco». Lo scrittore definisce addirittura anche la propria casa come: «[...] uno strano mucchietto pittoresco».

Il capobanda del ritratto verbale del narratore è insolito, può suscitare ammirazione, ma è anche un rapinatore, e un aggressore. Quando in "La storia del giovane bandito" catturano la giovane, il capobanda ha scelta: aspettare che venga pagato il riscatto; consegnarla al brigante innamorato di lei; assegnarla agli altri briganti perché la violentino tirando a sorte. Lui sceglie l'ultima opzione. L'esotismo è associato alla violenza.

Tra il capobanda e l'artista nasce, grazie alla perspicacia dell'artista, quasi simpatia. L'artista giunge a una conclusione la quale si riferisce al brigante italiano in generale:

Angel Valentinov Angelov

«Spesso egli non è cattivo di natura, ma è stato spinto verso questo modo di vita da un qualche crimine non ragionato, risultato di quegli improvvisi impeti di passione cui è incline il temperamento degli italiani. E così si è imposto di ritirarsi in montagna». Il narratore rifiuta l'assunto che il brigante sia cattivo di natura. Le improvvise esplosioni di passione sono una caratteristica psicologica, esse però non indicano le cause che invece troviamo nei racconti stessi: intolleranza all'abuso di potere, vendetta causata da un rifiuto a una proposta di matrimonio. Il crimine non premeditato risulta essere causato non da fattori sociali o personali, ma semplicemente dal carattere degli italiani, incline a indomabili attacchi d'ira. È più semplice non chiedersi se tale carattere sia valido per tutte le regioni d'Italia o meno. La naturale conclusione a partire da questa semplicistica affermazione, incurante delle differenze, è che il carattere italiano può portare ad un atteggiamento criminoso. L'omicidio del capo della polizia invece, compiuto dal futuro capobanda dei briganti, è premeditato, non accade a seguito di un attacco d'ira.

3. Razionalità, ordine, velocità

Il protagonista, nel cui comportamento si esplicitano le caratteristiche della modernità, è l'inglese: egli pensa e agisce razionalmente: giudica pure invenzioni o esagerazioni le storie sui briganti raccontate dagli avventori nell'osteria di Terracina; intende andare a lamentarsi perché il cambio dei cavalli nella stazione di posta è molto lento, costringendolo in tal modo a pernottare a Terracina senza giungere alla destinazione che si era preposto: il villaggio di Fondi. L'ironia nel racconto è costituita dal fatto che se lui avesse continuato in direzione di Fondi, sarebbe stato probabilmente derubato e forse anche ucciso per le proprie ricchezze, che non mancava di mettere in mostra.

I turisti inglesi sono frequentemente oggetto di derisione tanto da parte degli italiani, quanto del resto anche da parte degli altri stranieri che visitavano l'Italia, soprattutto negli anni 1820-1850. Ciò è dovuto alle loro reali o presunte superbia e freddezza, in parte per la ricchezza, ma anche per le caratteristiche moderne, insolite allo sguardo degli altri (ad esempio l'uso delle prime guide di viaggio). La modernità qui si manifesta come l'essere tecnicamente attrezzati, il che è sinonimo di comfort e velocità la quale tuttavia

Forme di vita premoderne in "Storie di briganti italiani" di Washington Irving

non è ancora meccanizzata. La diligenza in "Briganti italiani" rappresenta il tempo immediatamente precedente all'invenzione della ferrovia e del battello a vapore.

"L'avventura della famiglia Popkins" presenta proprio quegli elementi del comportamento degli inglesi che danno maggiormente à-dito ad essere derisi. Il racconto comincia con la seguente descrizione:

Coloro i quali hanno visto la diligenza di una famiglia inglese sul continente sanno probabilmente che sensazione provoca. È una rappresentazione in miniatura dell'Inghilterra, un pezzettino della vecchia isola, che gira per il mondo: tutto è così comodo, così in ordine, così rifinito e al proprio posto. Le ruote che girano sul loro asse non emettono alcun rumore; il telaio, così ben fissato alle molle, tanto da rispondere ad ogni movimento, è però protetto da qualsivoglia colpo. [...] Per non parlare della cassetta, occupata da servi ben vestiti, abituati a carne di vitello e a non farsi molte remore nel guardare con disprezzo dalla loro altezza il mondo circostante, completamente ignari del paese che li ospita e del suo popolo e sinceramente convinti che tutto ciò che non è inglese è necessariamente sbagliato.

La consapevolezza della superiorità tecnologica, ci informa col sorriso il narratore, può manifestarsi anche come atteggiamento sprezzante nei confronti di coloro che non la posseggono.

Una caratteristica moderna è anche la capacità di sistemare e far rientrare nello spazio della carrozza tutto il necessario al lungo viaggio. L'arrivo dell'inglese a Terracina è presentato così: «La costruzione della diligenza raccolta e rifinita nei particolari, ma d'altra parte così ammirevolmente semplice; la quantità di valigie e di oggetti personali ben ordinati e attentamente sistemati; i cappotti ripiegati e le finanze a cassetta [...]». Agli occhi dei curiosi locali «questa quantità di bagagli sembrava sufficiente per un intero esercito».

Così descritta, la diligenza assicura uno spazio indipendente e autonomo ai viaggiatori. Lo sforzo di ottenere attraverso mezzi tecnici se possibile perfino la totale indipendenza dalla natura, dall'ambiente circostante, è una caratteristica fondamentale della modernità. I racconti di Irving (come anche le rappresentazioni delle diligenze dell'epoca) presentano l'inizio di questo sforzo.

L'inglese passeggia per il cortile dell'osteria con: «un'espressione piuttosto infelice agli angoli della bocca; [...] in parte perché non era riuscito a muoversi con una velocità maggiore alle 7 miglia

orarie. Non che avesse qualche altro motivo per affrettarsi a parte l'insolita impazienza dell'inglese di giungere alla fine del viaggio». Il crescere della velocità per arrivare prima alla meta del viaggio, ma anche lo sperimentare la velocità si trasformeranno in un valore fondamentale della modernità.

L'essere razionale è portatore di freddezza e insensibilità così come vengono espresse dal comportamento dell'inglese. La bella veneziana esclama ben due volte: «Madonna mia! Quanto sono insensibili questi inglesi!». L'insensibilità dell'inglese (chiamata anche "freddezza" dal narratore) non è tuttavia una caratteristica vera e propria del suo comportamento, gli è attribuita. È evidente che questi abbia difficoltà nel comunicare e, per quanto riguarda la bella veneziana, si comporta con riservatezza e insicurezza, un insieme che la giovane donzella, abituata ad essere corteggiata, interpreta come insensibilità. I racconti non ci danno motivo di collegare "insensibilità" e "razionalità".

Simile è la reazione del proprietario dell'osteria a Terracina quando l'inglese rifiuta di credere alle cruente storie sui briganti. «San Gennaro, quanto sono singolari questi inglesi». (In italiano nell'originale). L'essere razionale dell'inglese lo protegge dall'influenza delle storie "sanguinose" il cui scopo è quello di sbalordire e di spaventare i turisti per la loro straordinarietà.

Il racconto con cui si conclude il ciclo dei briganti italiani si chiama "L'avventura dell'inglese"; è proprio questo racconto a ribaltare l'idea unilaterale descritta sopra. L'inglese per molto tempo non crede alle storie sui briganti, ma una volta convintosi che il pericolo è reale, prima di avviarsi da Terracina a Fondi, prende una scorta di uomini a cavallo e a piedi e prepara le pistole per se stesso e per il servo. Quando i briganti rapiscono la bella veneziana, è proprio l'inglese a dimostrare coraggio e prontezza nel salvarla, mettendo a rischio la propria vita.

Il narratore attribuisce caratteristiche contrapposte al comportamento dei personaggi coincidenti alla suddivisione geografica "nord-sud": riservatezza e praticità all'inglese ed effusioni verbali dai toni solenni ed emotività nell'agire ai coniugi veneziani. Legare caratteristiche nazionali alla posizione geografica è tipica di molti autori del XIX sec. Queste caratteristiche definite come temperamento o carattere possiedono come una sorta di stabilità naturale e si contrappongono alla dinamica della modernità, della quale in realtà sono invenzione.

4. L'immaginario

La famiglia Popkins viene aggredita e derubata dai briganti, ma è salvata all'ultimo momento da un reparto militare che appare sulla strada. La famiglia ritorna a Terracina, le due figlie dei Popkins passano la serata ad annotare sui loro diari "l'avventura" vissuta, che non ha niente in comune con ciò che è accaduto, ma con l'immagine che si sono create dei briganti. Il tono ironico in cui è scritto il racconto raggiunge il suo culmine nelle reazioni dei membri della famiglia come peraltro nelle battute degli altri viaggiatori e del proprietario dell'osteria:

«As to the Misses Popkins, they were quite delighted with the adventure, and were occupied the whole evening in writing it in their journals. They declared the captain of the band to be a most romantic-looking man; they dared to say some unfortunate lover, or exiled nobleman: and several of the band to be very handsome young men – "quite picturesque"».

Un amore infelice, un nobile in esilio, bei giovani che hanno un aspetto pittoresco: queste caratteristiche stereotipiche sono parte dell'immagine del brigante creata attraverso le rappresentazioni, i testi e le melodie in punti diversi del mondo.

In questi racconti non può certo mancare il *topos* dell'aspirazione a una vita libera, svincolata dalla società. In "L'avventura del piccolo antiquario" ("The adventure of the little antiquary") questa persistente idea è espressa direttamente dai briganti. Suona come una non dissimulata autoidealizzazione.

L'amante delle antichità incarna anche un atteggiamento operante nella modernità: il romantico innamoramento di tipo conservatore dei mondi passati, che sono però frutto dell'immaginazione. Il mondo immaginario viene studiato con impegno, dedizione e costanza. Allo stesso modo viene studiata anche la storia nazionale e regionale in processo di formazione di tutto il XIX secolo in Europa.

5. Il pittoresco

La definizione "pittoreschi" si riferisce in egual misura alle persone e alla natura. Mentre è prigioniero dei briganti, l'artista ritrae

Angel Valentinov Angelov

a parole viste meravigliose che scorge dalla cresta della collina. La natura e i briganti danno al narratore artista la possibilità di mostrare, anche se solo a parole, le proprie capacità. I briganti creano una specie di costruzione rotonda formata da un susseguirsi di pareti e colonne che l'artista vede dall'interno.

[...] Mi era stato ordinato di sedermi a terra. [...] i briganti mi circondarono e, dispiegando i loro ampi mantelli, li appoggiarono uno all'altro, formando così una cosa simile a un paviglione in cui, si può dire, i loro corpi servivano da colonne. Il capobanda accese un fiammifero e subito si illuminò una torcia. Tenevano i mantelli dispiegati perché attraverso il bosco non si vedesse la luminescenza della torcia. Per quanto la mia situazione fosse preoccupante, una volta messi a guardare questo sipario di vesti crepuscolari, rallegrato dai colori vivaci dei vestiti dei briganti, dal riflesso delle loro armi e dalle loro variegata tipiche fisionomie, illuminate dalla torcia, io restavo inevitabilmente in ammirazione dell'effetto pittoresco di questa scena. Era così teatrale.

Irving definisce "pittoreschi" anche i pastori degli Abruzzi. Nel loro essere "selvaggi" e pittoreschi i pastori assomigliano ai briganti; sono quasi natura.

«I pastori degli Abruzzi sono selvaggi come i paesaggi per cui vagano. Vestono abiti rozzi di pelle di pecora nera o marrone; portano alti cappelli di forma conica e rozzi sandali di tela, legati ai piedi con delle corde, simili a quelli con cui camminano anche i briganti. Portano lunghi vincastri e, nell'atto di appoggiarvisi, rappresentano oggetti pittoreschi tutt'uno con il paesaggio pittoresco, e dietro di loro segue il loro permanente compagno, il cane».

Alla fine il narratore stesso descrivendo il proprio appetito lo chiama "pittoresco". «La lunga astinenza dal cibo, come del resto anche l'aria montana, a cui avevo teso i miei muscoli, avevano fortemente acuito il mio appetito. Nessun altro pasto mi era mai sembrato tanto buono e pittoresco». Pittoresco è anche il pranzo dei briganti, con la carne, il formaggio, il pane, le caldarroste che giacciono sull'erba, e la botticella di vino che i commensali si passano l'un l'altro.

I briganti non sono idealizzati: nel racconto dell'artista sono inserite le storie del capobanda e del giovane brigante e queste sono storie di omicidi. Ma i briganti passano attraverso un processo estetico; questa estetizzazione si deve appunto al pittoresco. «Ogni cosa in questi esseri selvaggi e le loro abitazioni era pittoresca. [...] ogni

Forme di vita premoderne in "Storie di briganti italiani" di Washington Irving

cosa rappresentava un bozzetto per l'artista». L'estetizzazione della vita primitiva, selvaggia dei briganti si contrappone alle rapine e agli omicidi che motivano l'"imboccare il bosco".

Il pittoresco è un elemento essenziale della percezione non classica dei paesaggi e delle forme di vita dell'ultimo quarto del XVIII sec. e dell'inizio del XIX. Irving chiama anche la propria preferenza nei confronti delle case antiche dell'aristocrazia locale inglese e in generale dell'architettura non classicistica con il termine di "pittoresco".

6. L'immagine dell'Italia contemporanea

In "Briganti italiani" Irving contribuisce al rafforzarsi di una determinata idea dell'Italia includente passato, contemporaneità e natura.

Il passato

La grandezza del passato si riferisce solo all'Antichità. Il Medioevo e la prima Modernità fino al 1800 sono passato, ma non degno di essere chiamato grande. Il narratore in "L'avventura di un pittore" passa in rassegna nomi di scrittori romani e uomini politici; per l'amante delle antichità ("L'avventura del piccolo antiquario") i tempi antichi delle guerre Puniche fino ai goti sono più reali della contemporaneità. Tra l'antichità e la contemporaneità si frappone solo la chiesa di S. Pietro, ma anch'essa è costruita sulla tomba dell'antica Roma. William Hedges ritiene che sotto questo punto di vista Irving condivide la tradizione inglese formatasi nel XVIII sec. secondo la quale solo l'antichità è degna di attenzione, soprattutto per la libertà repubblicana, vicina alla moderna libertà in Inghilterra. Il despotismo medievale e la superstizione gotica sono la causa della triste condizione in cui versa l'Italia contemporanea allo scrittore.

La contemporaneità

L'artista ("L'avventura di un artista") vive nella villa di un principe straniero che aiuta negli scavi nell'antica Tusculum; scoprono statue, vasi, sarcofagi. A questo quieto vivere è contrapposto il pericolo rappresentato dalla minaccia dei briganti che attaccano audacemente perfino i castelli della zona. La contemporaneità è suddivisa tra attività archeologiche e criminalità la quale si manifesta attraverso

Angel Valentinov Angelov

i briganti e i loro aiutanti tra la popolazione della regione in cui agiscono. La realtà sociale sono i briganti, il sostegno che ricevono dalla popolazione locale, l'esercito che perseguita i briganti e i presumibili legami tra lo stato e i briganti.

La natura

L'Italia possiede una natura insolita per la cui descrizione meglio si addice la categoria del pittoresco.

Irving non idealizza i briganti; il suo atteggiamento verso di loro si colloca tra gli estremi dell'esserne terrorizzato e affascinato, del comprenderli e del giudicarli.

7. Aggiunta

Il conservatore Squire, il proprietario della proprietà Bracebridge, è un'attraente figura che è intima del narratore. È presentato solo con l'appellativo di classe "squire" perché è una figura generale e positiva della nobiltà locale in Inghilterra al cui ruolo sociale Irving è legato. Entro ciò che è definito "severità inglese" (English Gravity) Squire accoglie negativamente l'influsso della meccanizzazione sulle persone e sul paesaggio. Per lui il passato è più vivace rispetto al moderno cambiamento dei costumi. Le cause del cambiamento, che a suo avviso è decadente, sono i nuovi mezzi tecnici e il nuovo spirito imprenditoriale. Il nobile critica la modernità dalla posizione di una realtà idealizzata che era esistita nei tempi passati. Il narratore Crayon (Irving) non condivide questa posizione: per lui il cambiamento sociale in atto è conseguenza della libertà politica. Il carattere nazionale inglese è davvero cambiato a causa dello sforzo comune in prospettiva del guadagno e del calcolo, ma la causa è da ricercarsi soprattutto nell'aumento della libertà dei cittadini, nella possibilità data loro di esprimere la propria opinione e di agire più liberamente. La modernità non è solo tecnicizzazione ed economizzazione, ma, e qui parla chiaro l'americano Irving, prima di tutto cambiamento politico.

Applicando questo modo di pensare di Irving a "Briganti italiani", giungo alla conclusione che è proprio la mancanza di modernità politica a favorire le forme di comportamento e di pensiero premoderne

Forme di vita premoderne in “Storie di briganti italiani” di Washington Irving

nello Stato Pontificio e nel Regno di Napoli. Questa conclusione ha carattere intertestuale, non è conseguente ai racconti sui briganti e in generale ai racconti a tematica italiana.

Del viaggio in Italia nel diario di Irving troviamo la stessa concezione politica della modernità. Dell'Italia scrive che ovunque vede povertà, privazione e ignoranza, le arti, abbandonate a se stesse, languiscono, l'avanzamento del sapere è ostacolato, la terra è mal gestita e le persone gradualmente tornano allo stato primitivo di bestie. La causa di questa situazione è identificata da Irving in «baneful effects of despotic governments – of priest craft & superstition, of personal oppression and Slavery of thought». Le annotazioni sul diario riportano il viaggio da Napoli a Roma; quanto è scritto è una generalizzazione della condizione del Regno di Napoli in relazione all'Italia intera. La contemporaneità in Italia è premoderna, atemporale, cruenta, priva di libertà. A questa contemporaneità degna di critica è contrapposto lo splendore dell'antichità romana. L'ammirazione di Irving per l'Italia è di carattere estetico: per l'architettura, per la musica religiosa, per le antiche rovine. Estetica è l'ammirazione per l'Italia per la maggior parte degli artisti, degli scrittori e in generale dei turisti; fanno eccezione coloro che nei loro diari o nelle loro opere affrontano le tematiche delle relazioni sociali in Italia fino al 1870.

Sicilian Ways and Days. La Sicilia “senza veli” di Louise Hamilton

LOREDANA BELLANTONIO

Sicilian ways and days di Louise Hamilton, pubblicato a Londra nel 1910, è una testimonianza etnografica sulla Sicilia rurale della fine dell'Ottocento e del primo Novecento, ripubblicato nel 1983 con il titolo *Vicende e costumi siciliani*¹. Diversamente da altre opere realizzate dai viaggiatori stranieri che soggiornarono per un breve periodo nell'Isola inserita in quel percorso europeo quasi obbligato per la formazione di brillanti esponenti delle ricche famiglie europee, Louise Hamilton viveva in Sicilia avendo sposato Eugenio Caico, proprietario terriero originario di Montedoro. L'opera, iniziata intorno al 1897, è ambientata proprio a Montedoro, piccolo paese nisseno, isolato e immerso in una sorta di immobilismo culturale.

Questo mio resoconto degli usi e dei costumi siciliani – scrive l'Autrice nella *Prefazione* – è sgorgato dalla diretta conoscenza della gente, acquisita durante il lungo soggiorno in provincia di Caltanissetta, una regione quasi mai raggiunta da un viaggiatore e, comunque, priva di contatti con il mondo esterno. Le abitudini, i pensieri, i discorsi che io descrivo rimarranno “libro chiuso” per tutti coloro che non sanno niente dei siciliani o non ne hanno mai conosciuto uno, ma anche per chi, pur avendo visitato questa terra non è mai entrato nell'intimità di una famiglia di siciliani, i quali sono, al primo contatto, poco espansivi e diffidenti verso gli sconosciuti².

Consapevole di aver potuto offrire una descrizione di pratiche e concezioni non registrate da altri “visitatori”, afferma che ciò «significa soltanto che fra lui [il visitatore] e l'intima anima del paese

¹ L. Hamilton Caico, *Vicende e costumi siciliani*, Epos, Palermo, 1983, p. 21.

² *Ibidem*.

Loredana Bellantonio

e della gente si frapponeva un velo che egli non ha saputo sollevare»³. *Velo* che invece l'Autrice solleva, a volte con ironia, altre volte impietosamente, su modi di vivere e sulla mentalità siciliana spesso chiusa e retriva.

Hamilton si pose, in modo antesignano, come vero e proprio "osservatore partecipante" di una realtà molto articolata che si mostrava, a volte, misteriosa e di difficile discernimento agli occhi di una "straniera". Assunse un atteggiamento che anticipava quanto, nel 1922, aveva asserito Malinowski - padre della moderna ricerca antropologica e teorico dell'osservazione partecipante - e cioè che per conoscere un popolo bisognava "piantare la tenda al centro del villaggio", vivendo in intimità con gli indigeni. Scriveva Malinowski che «in etnografia l'autore è cronista e storico nello stesso tempo, mentre le sue fonti sono indubbiamente di facile accesso ma anche estremamente ambigue e complesse, perché non sono fissate in immutabili documenti materiali, ma incarnate in comportamenti e nella memoria di uomini viventi»⁴. Il fine della ricerca etnografica era, per Malinowski, quello di cogliere il "punto di vista dell'indigeno". La ricerca sul campo imponeva al ricercatore di scoprire «i modi tipici di pensare e di sentire corrispondenti alle istituzioni e alla cultura di una data comunità»⁵. Leggendo *Vicende e costumi siciliani* sembra proprio che Hamilton abbia interpretato alla perfezione i "precetti" indicati dall'antropologo.

Vivere quotidianamente a contatto con "gli indigeni" siciliani consentì a Louise di scoprirne la vera indole; la sua è un'opera che potremmo definire di demopsicologia, sulla scorta degli studi di Pitrè, volta ad individuare la "psiche" popolare dei siciliani attraverso l'analisi dei comportamenti e dei pensieri. La Demopsicologia, scriveva Pitrè, ad apertura del suo primo corso di lezioni nell'Ateneo palermitano, è lo studio di ciò che la gente dice e fa⁶. E come un vero ricercatore sul campo, Louise osserva e descrive la vita degli abitanti di Montedoro, affiancata da un onnipresente sovrastante Alessandro, che nei riguardi

³ Ivi, pp. 24-25.

⁴ B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton Editori, Roma, 1978, p. 31.

⁵ Ivi, p. 47.

⁶ Cfr.: G. Pitrè, *La Demopsicologia e la sua storia*, a cura di L. Bellantonio, Documenta-I-la Palma, Comiso-Palermo, 2001, in particolare le pp. 33-60.

di Louise si pone quale vero e proprio “mediatore di campo”, indispensabile informatore che la stessa Louise definisce: «mio manuale d’informazioni per tutto quanto riguarda gli usi locali»⁷.

Vicende e costumi siciliani è, quindi, un’opera di etnografia, dove trovano posto tanti temi cari ai demologi che, come Pitre e Salomone Marino, descrissero la cultura popolare siciliana in tutte le sue manifestazioni: usi nuziali, battesimali e funebri; feste patronali e “guerre” di santi; attività produttive: dal lavoro nei campi all’estrazione dello zolfo; Quaresima, Pasqua e Natale.

Viene immediatamente spontaneo il confronto di quest’opera con il più noto lavoro di Salvatore Salomone Marino, *Costumi e usanze dei contadini di Sicilia*, pubblicato nel 1897, opera che fornisce un esauriente quadro della cultura contadinesca siciliana. Eppure Louise Hamilton, brillante ed erudita donna, pur non essendo un “demologo” in senso stretto, mostra sensibilità ed acutezza di osservazione pari, se non addirittura superiori, a quelle dei noti studiosi suoi contemporanei. Louise ha l’opportunità di osservare la realtà siciliana da una posizione privilegiata: quella dell’osservatore che per cultura e formazione è estraneo alla realtà che osserva. L’iniziale distacco dell’Autrice dal contesto che la ospita è evidente e si rivela con una sottile ironia che pervade tutto il testo. Come un etnografo esperto, Louise descrive uomini e cose che ha potuto personalmente vedere, fatti di cui è stata testimone o dei quali ha potuto ottenere notizie di prima mano da testimoni attendibili. Due sono, a nostro avviso, i punti di forza di Louise, rispetto ai più noti studiosi siciliani: l’essere “straniera” ed essere donna colta e raffinata. Questa duplice condizione consente all’osservatrice non solo quel distacco necessario dalla realtà investigata, tanto da oggettivare quella condizione di “osservazione partecipante” sottolineata da Malinowski, ma anche di cogliere aspetti che ai “colleghi” uomini erano sfuggiti, realizzando così una condizione di ricerca e un’istanza metodologica che antropologhe più vicine ai nostri tempi hanno più volte manifestato contro l’androcen-trismo⁸, ossia la necessità che le osservazioni fossero fatte “al femmi-

⁷ L. Hamilton Caico, *op. cit.*, p. 44.

⁸ Cfr.: M. Busoni, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma, 2000, p. 97; in particolare si veda il cap. 4, *Contro l’androcen-trismo. Il progetto critico femminista in antropologia*, pp. 97-132.

nile”, cioè da studiosi capaci di cogliere quegli aspetti che gli uomini non vedono per formazione culturale ma, principalmente, per posizione sociale. Scrive Mila Busoni, riferendo quanto affermato dalle antropologhe femministe che hanno sottoposto ad analisi critica alcuni testi dei più noti ricercatori, che etnografi ed antropologi «adottano una prospettiva, un’ottica che esclude le donne dal contesto pertinente e significativo delle attività sociali [...]». Pertanto «gran parte di coloro che fanno ricerca non possiede/non utilizza strumenti analitici di genere, ritenuti superflui e non scientifici, a causa di un particolare modo di vedere il mondo. Questo modo è l’androcentrismo»⁹.

Hamilton, invece, si dimostra particolarmente attenta alle condizioni di vita delle donne: «Tutto il giorno vedo silenziose figure di donne e ragazze avvicinarsi alla fontanella per attingere acqua [...] sempre coperte dalla nera mantellina che svolazzando svela fuggacemente i loro visi espressivi e invariabilmente tristi»¹⁰. L’Autrice rimane molto colpita dall’atteggiamento delle donne che, forse in sintonia con una condizione sociale ed economica tutt’altro che soddisfacente, le appaiono “tristi”. Scrive, infatti, «Mi chiedo spesso il perché tutto, qui, sia atteggiato a tristezza. Perché dovunque quest’atmosfera di dolore, di sofferenza, di tristezza, dalle malinconiche melodie monodiche che si odono ogni tanto nelle valli solitarie fino al sorriso dei bimbi, denso di rassegnazione?»¹¹. Riflessioni, queste, sull’aspetto emozionale che non risultano in nessun’altra pagina delle descrizioni demologiche dello stesso periodo. Atteggiamento critico e di condanna esprime anche nei riguardi della mentalità restrittiva e sospettosa che costringeva le donne a vivere quasi come recluse e a sposarsi molto giovani. Le acute e particolareggiate descrizioni delle pratiche che l’Autrice narra quando descrive il fidanzamento, la dote e il matrimonio, richiamano quelle dei demologi ottocenteschi e tornano subito alla mente le pagine di Salomone Marino sullo stesso argomento; eppure, nelle celebrate opere dei demologi, non si registra la stessa graffiante ironia, né lo stesso sconcerto per le spose-bambine che è espresso dalla Hamilton:

Un giorno – scrive – stavo a guardare incantata un corteo di nozze [...], ma alla vista della sposa, una ragazzina quindicenne, pallida e

⁹ Ivi, p. 100.

¹⁰ L. Hamilton Caico, *op. cit.*, p. 40.

¹¹ Ivi, pp. 40-41.

sottile, ancora una bambina, fui presa da un moto di rabbia e mi girai, indignata, verso il mio amico Alessandro che mi sedeva vicino, recriminando contro un tale barbaro costume, che mandava spose, in assoluta cecità, delle creature così giovani, non ancora completamente sviluppate né mature per affrontare i doveri del matrimonio¹²

e così nota ciò che altri non possono notare, perché uomini, perché dentro il sistema e perché non intendono fare opera di denuncia, preoccupati fondamentalmente di evidenziare il buono di un certo stile di vita.

Molte volte ricorrono nell'opera di Hamilton osservazioni sulle spose-bambine:

Seduta sulla soglia del nostro "casino"¹³, mio abituale posto di osservazione, vedo passare i poveri cortei di nozze, e una delle cose che più mi stupisce è l'estrema giovinezza delle spose. Alessandro il "campiere"¹⁴, mio manuale d'informazioni per tutto quanto riguarda gli usi locali, m'informa che, una volta, prima dell'entrata in vigore del nuovo codice che stabilisce che le donne non possono contrarre matrimonio prima dei quindici anni, le ragazze si sposavano anche a tredici anni! E, adesso, la maggior parte di esse si sposa proprio al compiere dei quindici anni, cioè appena raggiunta l'età legale. Si possono trovare molte buone ragioni per questi matrimoni precoci e tutte più convincenti della solita storia della precocità fisica delle meridionali. Per i tenaci pregiudizi che qui regnano, una ragazza, fin dall'infanzia, non avrà mai contatti con altri ragazzi o uomini adulti. Non le è permesso di giocare con bambini dell'altro sesso né di guardare in faccia un uomo, quando sarà cresciuta. Nessun ragazzo viene a far visita in casa, [...] non partecipa alle feste di battesimo, né le è permesso di andare a lavorare a giornata da una sarta o da una lavandaia [...] e l'unico diversivo che le viene concesso è di andare a prendere l'acqua alla fontana [...] e di andare a messa alla domenica, con il volto accuratamente nascosto dalla "mantellina", prendendo posto nei banchi riservati alle donne ben discosti da quelli degli uomini¹⁵.

¹² Ivi, pp. 48-49.

¹³ I "casini" erano circoli di conversazione. Scrive Pitre che nel Settecento «di questi casini, o circoli, o clubs, o rendez-vous, ce n'eran parecchi in Palermo, e tutti per la Nobiltà» (G. Pitre, *La vita in Palermo cento e più anni fa*, a cura di V. Titone e F. Correnti, CIE, Palermo, 2007, vol. 30, p. 277). Si veda anche L. Hamilton, *op. cit.*, p. 54.

¹⁴ Alessandro, uomo di discreta formazione culturale, era il sovastante che accompagnava l'Autrice nelle sue passeggiate e che aveva il compito di proteggerla dai briganti.

¹⁵ L. Hamilton Caico, *op. cit.*, pp. 44-45.

Loredana Bellantonio

La sensibilità mostrata dall'Autrice nei riguardi delle donne trova una conferma nel fatto che aveva aderito «alle idee femministiche», come riferisce Massimo Ganci nell'*Introduzione* alla ristampa dell'opera¹⁶, e aveva scritto, nel 1906, un opuscolo dal titolo *Per un nuovo costume della donna in Sicilia*, letto alla conferenza della Società per l'Educazione fisica Pro Patria, nel quale sosteneva la necessità che si adottassero per le donne metodi educativi meno autoritari e restrittivi.

Le donne sono spesso le protagoniste delle foto che Louise Hamilton amava scattare: donne con la tipica mantellina nera, donne con scialli ricamati, donne anziane e bambine, una "giovannissima sposa di quindici anni!" come recita, senza celare il suo disappunto, la didascalia apposta dalla stessa autrice alla foto. E, ancora, donne al lavoro: il bucato, la raccolta dell'acqua, il lavoro nei campi.

Norme di comportamento, valori, *status*, divisioni sociali e costumi "quanto mai bizzarri", come quello che non consentiva alle donne di portare un ombrello¹⁷, emergono costantemente nell'opera. Molte osservazioni sparse qua e là nel testo, ribadiscono la severa separazione imposta ai due sessi in tutte le occasioni sia pubbliche che private. E su tutte campeggia una lieve ironia, volta a sottolineare l'arretratezza della cultura siciliana. Le piccole novità introdotte da Louise nella vita quotidiana vengono accolte con una certa diffidenza, segno inequivocabile della distanza delle due culture, quella di Hamilton e quella della famiglia del marito, messe per necessità in una condizione di confronto e vicinanza. E così Louise, in modo larvatamente etnocentrico, registra comportamenti "strani" e, si direbbe, poco ortodossi che critica apertamente:

Al mio arrivo in questa casa, rimasi stupefatta per lo strano modo di apparecchiare la tavola. La regola prevedeva che, al centro, troneggiasse un mucchio di piatti alla rinfusa, una montagna di forchette e coltelli, grappoli di bicchieri e altro. La famiglia si sedeva rumorosamente attorno alla tavola, ognuno acchiappava un piatto, si appropriava di un bicchiere, pescava nel mucchio un coltello e una forchetta e cominciava a mangiare¹⁸.

¹⁶ M. Ganci, *Introduzione* a L. Hamilton Caico, *op. cit.*, p. IV.

¹⁷ L. Hamilton Caico, *op. cit.*, p. 43.

¹⁸ Ivi, p. 141.

E che dire del servizio e delle «strane maniere di stare a tavola che qui imperano. Le portate vengono servite e mangiate tutte insieme, o anche una alla volta, ma senza un ordine prestabilito»¹⁹.

Louise impose piccole rettifiche al comportamento dei suoi familiari, come per esempio la partecipazione femminile ai discorsi “da uomini”: «io per prima ho introdotto in questa casa l’assoluta novità dell’intervento di una donna in una conversazione maschile, partecipando ai loro discorsi [...]»²⁰; o la disposizione dei posti a tavola che, secondo la maniera tradizionale, prevedeva di collocare l’ospite a capotavola e «tutti gli uomini da una parte» della tavola «e le donne e bambini, pigiati uno contro l’altro, dall’altra parte della tavola» e che, audacemente, Louise rettifica con un’alternanza di uomini e donne «così come si usa in tutti i pranzi del mondo, tranne che in Sicilia»²¹.

Pagine interessanti e più “gravi” di quelle su ricordate, l’Autrice riserva ai minatori e alle miniere di cui il distretto di Montedoro abbondava. Louise rimane colpita dalle condizioni dei giovani minatori, i *carusi*. Con sincera partecipazione e afflizione, scrive: «Lo spettacolo straziante di quelle condizioni di lavoro così intollerabili mi ossessionava dolorosamente e [...] riflettevo sull’influenza fisica e morale che un tale tremendo lavoro deve avere su di essi [...]»²². I *carusi* venivano assoldati alla giovane età di dieci anni e lavoravano per otto ore al giorno, in una condizione quasi di schiavitù, nutrendosi in modo frugale. Così dure condizioni di esistenza fanno dire all’Autrice che «questo genere di vita li predispone al rachitismo e alla deformità e, moralmente, sopprime in essi ogni istinto di umana bontà [...] inesorabilmente privati della loro infanzia, assoggettati ad una vita d’infelicità [...]»²³.

Acuta e sensibile osservatrice, capace di registrare con esattezza i dati etnografici sulle pratiche e sulla mentalità siciliana di fine Ottocento, Louise Hamilton con *Sicilian ways and days* fornisce un ulteriore tassello di quel vasto e complesso sistema culturale siciliano di cui rimane memoria in numerosi lavori antropologici. Inoltre, a nostro

¹⁹ Ivi, p. 143.

²⁰ Ivi, p. 144.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 117.

²³ Ivi, p. 121.

Loredana Bellantonio

avviso, *Sicilian ways and days*, se letto ponendolo accanto alle opere di più marcato stile etnografico, consente al lettore di cogliere in modo più critico e, nel contempo, più ricco – si direbbe “a tutto tondo” – uno spaccato storico che se per molti aspetti si palesa consegnato alla Storia, per tanti altri risulta ancora funzionale a cogliere valori e comportamenti del nostro presente.

Bibliografia

- Busoni, M. 2000. *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.
- Hamilton Caico, L. 1983. *Vicende e costumi siciliani*, Epos, Palermo.
- Malinowski, B. 1978. *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Newton Compton Editori, Roma.
- Pitrè, G. 2001. *La Demopsicologia e la sua storia*, (a cura di Bellantonio L.), Documenta-IIa Palma, Comiso-Palermo.
- Pitrè, G. 2007. *La vita in Palermo cento e più anni fa*, (a cura di Titone V. - Correnti F.), CIE, Palermo, vol. 30.
- Salomone Marino, S. 1897. *Costumi e usanze dei contadini di Sicilia*, R. Sandron, Palermo.

(Anti-)Multiculturalism Discourse and the European Backlash against Diversity in the Last Two Decades (An Attempt for Conceptual Clarification)

LACHEZAR ANTONOV

In the last quarter of the 20th century there was a clear trend across Western European democracies toward an increased recognition and accommodation of diversity through a range of multicultural policies and ethno-cultural and religious minority rights. This trend however doesn't last long. Since the mid-1990s, all these multicultural policies and established minority rights have faced "a backlash" and the predominant positive perception of these policies and rights in several Western European societies has changed (Joppke 2007; Grillo 2007; Vertovec & Wessendorf 2010) mostly under the influence of:

- the fears among the majority groups that the accommodation of diversity has "gone too far" and is threatening their way of life and the traditional liberal values of their societies¹;
- the widespread public conviction that these policies and rights have been responsible for a breakdown in social and political solidarity.

Since that time multiculturalism has been blamed for:

- essentializing the identities of cultural and religious minorities and reifying cultural differences (Carens 2000; Benhabib 2002; Phillips 2007; Mason 2007; Volpp 2000; Song 2007);
- emphasizing differences in the expense of national identity (Bissoondath 1994; Gwyn 1995; Brewer 1997);
- privileging some communities and types of groups at the expense of others (Barry 2001);

¹ These fears lead to the replacement of the question of how to make society safe "for" diversity with the question of how to make society safe "from" diversity (see Schlesinger 1992).

Lachezar Antonov

- increasing and rigidifying divisions in ethnic-religious-cultural areas;
- farming ethnic regions and ghettos with limited social cohesion² (Bissoondath 1994, 2002; Wong 2010);
- increasing political radicalism;
- sustaining non-liberal practices in immigrant societies³ (Okin 1999; Nussbaum 1999, 2000; Shachar 2001; Spinner-Halev 2001; Benhabib 2002).

Since multiculturalism backlash started, we have witnessed following phenomena:

- a reassertion of 'nation-building' policies that promote understandings of a political community (Kymlicka 2001: 19, 49; Kymlicka & Banting 2006: 300; Miller 2008: 380);
- a reassertion of constitutional state's requirement to «keep both the shared political culture and common civic identity separated from the subcultures and collective identities [...]» (Habermas 1995: 851);
- a reassertion of ideas of unitary citizenship⁴ which endows all citizens with an identical set of common citizenship rights (Barry

² The central criticism against multiculturalism is the argument concerning the ghettoization of cultural communities and emergence of 'ethnic enclaves' or so-called 'parallel societies' (see Heitmeyer 1996; Meyer 2002; Halm & Sauer 2006). Some of the critics claim that multiculturalism leaves minorities living "parallel lives" in segregated communities, retarding majority-language learning, hindering economic integration, and weakening social ties and, thus, social capital with those outside the ethnic enclave. In that way, multiculturalism strengthens the view among majority and minority groups that they belong to different societies and thus it creates the prerequisites for the emergence of cultural conflicts.

³ Some of the critics claim that special group rights advocated by multiculturalists lead to internal oppression within culturally-defined groups. Liberal-feminist theorists predominantly dominate the debate around this issue. In particular, this debate is focused on the encouragement of oppression and violence through forced marriages, female genital mutilation, and honour killings (Sen 2005; Meeto and Mirza 2007; Hirsi Ali 2008). In recent years, these 'illiberal' practices have become central issues in public and policy debates in multicultural societies. These practices are often debated in culturally polarized settings in which minority and majority cultures seem to have nothing in common to start a meaningful conversation with each other.

⁴ In defense of unitary citizenship, (as opposed to multicultural or "differentiated" citizenship, which seeks to accommodate the claims of cultural diversity through a broad range of group rights), Barry offers a comprehensive justification of the traditional liberal strategy of privatizing and depoliticizing identity and difference (Barry 2001: 24-32). According to Andrea Baumeister, on the unitary model, equal

2001; Entzinger 2003; Joppke 2004) and of civic integration focused on social cohesion and adherence to national values (Modood 2007: 11-12; Phillips 2007: 4-5, 21-22; Titley & Lentin 2011: 2-3; 201);

- a call for the return to older homogenizing and assimilationist models of immigration (Brubaker 2001).

This shift in the public attitudes as well as those of the political leaders from tolerant 'multicultural acceptance of cultural diversity' towards 'assimilationism', insensitive to cultural differences, has given rise to a phenomenon that has got the name of "the retreat of multiculturalism". One of the first scholars that argued for a *retreat of multiculturalism* is German political sociologist Christian Joppke, who thinks that the turn from multiculturalism to civic integration is a Europe-wide phenomenon. According to him this phenomenon can be explained both with the lack of public support for multiculturalism policies, and with the inherent shortcomings and failures of these policies, especially with respect to socio-economic marginalization and self-segregation of migrants (Joppke 2004).

But as the term of multiculturalism is too general and is polysemantically open to various interpretations, it is often unclear what kind of 'retreat' we have in mind when we talk about Europe as an entity and as a Union, knowing that there is no common European policy regarding minorities, immigration and integration, despite the repeated usage of those terms in official EU documents. For example, in Western Europe, 'the retreat' is restricted to immigrant multiculturalism and there is little 'retreat' from recognizing the rights of national minorities and indigenous peoples, while in Eastern Europe, and particularly in my country – Bulgaria – where immigration is very low because of low living standard, it is exactly the opposite – 'the retreat' is restricted primarily to national minority multiculturalism. But both in the West and in the East there is a widespread perception that multiculturalism seen both as a normative ideal and as a set of policies has 'failed'.

treatment for those who belong to different religious faiths and different cultures «is best achieved by removing religious and cultural differences from the political arena. Thus, the state should not employ its powers to promote a particular religion or way of life, but should seek to adjudicate fairly between the conflicting demands of the various groups that constitute the polity. That is to say, the state should remain impartial» (Baumeister 2003: 112).

On the other hand, even in the countries of Western Europe, the retreat from multiculturalism (the latter understood as a policy solution to immigrant integration) is not universal – it has affected some countries more than others and it has different contextual-dependent ways of coming to light. Therefore, despite the shared rhetoric used by the multicultural sceptics all over Europe, it is difficult to discern a common target for multiculturalism criticisms even within Western Europe itself. This is clearly visible in the 2010-2011 critical speeches of the leaders of the three leading European countries⁵. Criticizing multiculturalism, David Cameron aimed at an overly tolerant attitude toward extremist Islam, Angela Merkel at the slow pace of Turkish integration, and Nicolas Sarkozy at Muslims who pray in the street (Bowen 2012: 18).

The main thesis I defend here is that the criticism of multiculturalism is not so homogeneous and monolithic as it is often presented to us by a number of media, social analysts and especially by the representatives of the national-populist and far-right political spectrum. The question of ‘failed multiculturalism’ is an issue that is too complex and can be approached from many different angles, not through a sweeping combination of different, sometimes conflicting critical arguments related to different contexts and socio-political conditions.

This paper argues that in order to properly understand the claimed ‘failure’ of multiculturalism we need to know what is multiculturalism and whether those who proclaim its failure had in mind the same thing by the term ‘multiculturalism’. It is important to specify what they are exactly criticizing – multicultural society, multicultural ideology, multicultural policies, or the impact of ethnic and racial diversity as such on social solidarity and on the welfare state.

In this text, I will try to present some of the key theoretical standpoints, focused on the discourse about the end of multiculturalism

⁵ In the winter of 2010-2011, several high-ranking European politicians, including Chancellor Merkel, Prime Minister Cameron, and President Sarkozy, made high-profile speeches announcing that multiculturalism was dead or had ‘utterly failed’. It’s about Angela Merkel’s speech in Potsdam on 16 October 2010, (*Guardian*, 18 October 2010), ‘David Cameron’s speech on radicalisation and Islamic extremism, Munich, 5 February 2011’, (*New Statesman*, 5 February 2011), and Nicolas Sarkozy’s interview in TFI channel on 10 February 2011, (*Agence France Presse*, 12 February 2011).

(also referred to as anti-multiculturalism) and to highlight the importance of contextually sensitive approach to the concept of “multiculturalism” and its different faces and uses.

It seems natural to start with an attempt to define the very conception of multiculturalism.

This task is not easy because the concept of multiculturalism is so broad that it often defies definition. It can refer to:

- a demographic fact describing the co-existence of peoples from different ethno-cultural backgrounds in a single society;
- a historical stage in the development of human rights revolution, which (stage) is characterized by the recognition of the ethno-cultural diversity;
- an ideological aspiration celebrating ethno-cultural diversity;
- a set of policies aimed at managing ethno-cultural diversity.

As we can see multiculturalism cannot be defined unambiguously. It has multiple meanings and we can distinguish four in particular, based on the four just mentioned areas to which the term is most commonly referred to.

Multiculturalism is used to describe a certain type of society, a particular historical stage, an ideological position, and a set of policies. As a description of a society, it refers to the ethnic, religious, and /or cultural heterogeneity of a population⁶ and to ‘*coexistence de plusieurs cultures dans un même pays*’⁷ (the coexistence of several cultures in one country). As a description of particular historical stage in the human rights revolution⁸, it focuses on the late 20th century struggle for *differentiated minority rights*⁹ (Kymlicka 1995) and the establishment of ‘identity politics’, ‘the politics of difference’ and ‘the politics of recognition’, all of which con-

⁶ The term “multiculturalism” reflects the actual pluralism present in society that might stem both from the coexistence of longstanding minority groups and from the migration of people with different cultures, religions, languages, and origins.

⁷ *Le Petit Robert: Dictionnaire de la Langue Française*, Le Robert, Paris 1985.

⁸ According to Will Kymlicka, «multiculturalism can be seen as part of a larger “human rights revolution” in relation to ethnic and racial diversity» (Kymlicka 2010: 35). For a more detailed discussion of the linkage between multiculturalism and the human rights revolution, (and its foundational ideology of the equality of races and peoples, to challenge the legacies of earlier ethnic and racial hierarchies), see Kymlicka 2007.

⁹ I.e., rights that are accorded to a particular group but not to the larger society within which the group exists.

sider proper recognition of cultural diversity (Young 1990; Taylor 1992; Gutmann 2003). As an ideological position it sees cultural difference as something that should be recognized and appreciated (Gutmann 1992¹⁰; Taylor 1992¹¹; Kymlicka 1995¹²; Parekh 2000¹³). As a set of policies¹⁴ it can

¹⁰ According to Amy Gutmann true equality requires the recognition of cultural identities. For Gutmann «liberal democratic states are obligated to help disadvantaged groups preserve their culture against intrusions by majoritarian or ‘mass’ cultures. Recognising and treating members of some groups as equals now seems to require public institutions to acknowledge rather than ignore cultural particularities, at least for those people whose self-understanding depends on the vitality of their culture. This requirement of political recognition of cultural particularity – extended to all individuals – is compatible with a form of universalism that counts the culture and cultural context valued by individuals as among their basic interests» (Gutmann 1992: 5).

¹¹ According to Charles Taylor, the starting-point for our evaluation of other cultures should be the presumption that «all human cultures that have animated whole societies over some considerable stretch of time have something important to say to all human beings» (Taylor 1992: 66). For Taylor, this is a normative claim; it is something that we owe to all cultures.

¹² According to Will Kymlicka, a fair society should recognize the importance of minority cultures and allow its members to protect their culture against majority practices and rules. He insists that «liberals should recognise the importance of people’s membership in their own societal culture, because of the role it plays in enabling meaningful individual choice and in supporting self-identity» (Kymlicka 1995: 105). He thus highlights two aspects in relation to which culture plays a critical role: the first is about enabling meaningful individual choice; the second concerns the sense of self-identity and belonging that cultural membership provides.

¹³ According to Bhikhu Parekh each cultural community has a right to its culture and this right is to be respected (Parekh 2000: 176). Moreover, he thinks that almost every culture can be beneficial to members of other cultures. «Since human capacities and values conflict, every culture realises a limited range of them and neglects, marginalises and suppresses others. However rich it might be, no culture embodies all that is valuable in human life and develops the full range of human possibilities. Different cultures thus correct and complement each other, expand each other’s horizon of thought and alert each other to new forms of human fulfilment» (Parekh 2000: 167).

¹⁴ The term “multicultural policies” is ambiguous and covers a wide range of policy areas, but what they have in common is that they «impose on public institutions an obligation to reduce barriers to immigrant participation and more accurately reflect the diversity of the population» (Kymlicka 2003: 202). In the European context, multicultural policies, as state sponsored policies of integration, refer to the way in which countries respond to the cultural differences resulting from the increase of the number of immigrants. The countries’ responses to these differences depend on the organization and structure of state institutions, the distribution of states’ power and authority, and the manner of functioning of the welfare state (Geddes 2003). For a most helpful discussion of this subject, see Banting & Kymlicka 2006.

be seen as a policy solution that aims to reduce barriers to integration, to reflect, represent and maintain distinct cultural identities, to change dominant patterns of representation and communication that marginalize certain groups, and to give such a status to the members of these groups that they could live fully with their differences, not despite them.

Having in mind these four areas to which the term multiculturalism is most commonly referred to we can conclude that the term itself is contextually relevant in the sense that it has different implications and meanings depending on its social, historical, ideological and political location. That is why it is difficult to discern a common target for multiculturalism criticisms although many anti-multiculturalists are often inclined to see such a target. To criticize multiculturalism in general, means to treat it as a “single doctrine”, as a completely static ideology or dogma, or as a firmly fixed and universally applicable set of policies, which it is not. As Steven Vertovec rightly point out, multiculturalism is associated with many – sometimes divergent, sometimes overlapping – discourses, institutional frameworks and policies invoking the term in rather different ways (Vertovec 1998).

Therefore, some scholars (Werbner 1997; Hall 2000; McLennan 2001) conceptualize multiculturalism in plural, believing that it is more accurate to talk about multiculturalisms¹⁵. According to Werbner «there are as many multiculturalisms as there are political arenas for collective actions» (Werbner 1997: 26). Indeed, Werbner’s argument ties up with Stuart Hall’s wide spectrum of different multiculturalisms in different multicultural societies; each reflecting a different political approach to diversity: «conservative, liberal, pluralist, commercial, corporate, and critical or ‘revolutionary’» (Hall 2000: 210). Gregor McLennan makes a similar distinction between various multicultural discourses: «Across the genre, a dazzling menu of possibilities appears, including pre-modern, conservative, assimilationist, liberal, left-liberal, managed, corporate, pluralist, nativist, left-essentialist, postmodern, poststructuralist, resistance, insurgent, reflexive and of course critical brands of multiculturalism» (McLennan 2001: 395).

Other scholars such as Nasar Meer and Tariq Modood (2012) help us to see how the definitions of multiculturalism could differ depend-

¹⁵ These authors claim that there are many multiculturalisms, and many possible answers to the multicultural questions all over the world.

ing on varying regions. As they rightly point out, «multiculturalism means different things in different places» (Meer & Modood 2012: 179). To support this argument, they give the contrasting examples of North American multiculturalism and European multiculturalism.

In North America, for example, multiculturalism encompasses discrete groups with territorial claims, such as the Native Peoples and the Québécois, even though these groups want to be treated as ‘nations’ within a multinational state, rather than merely as ethnocultural groups in a mononational state (Kymlicka 1995). Indeed, in Europe, while groups with such claims, like the Catalans and the Scots, are thought of as nations, multiculturalism has a more limited meaning, referring to a post-immigration urban *mélange* and the politics it gives rise to (Meer & Modood 2012: 179).

Considering all these statements, that highlight the importance of treating the term ‘multiculturalism’ contextually (not a priori or in absolute manner), we can summarize that there is no single multiculturalism, even at the general level of theoretical variances¹⁶. Neither multiculturalism nor its critique – *the retreat thesis* – should be treated as a homogeneous, monolithic totality detached from the context from which they arose and that in which they apply. As Keith Banting and Will Kymlicka rightly point out «there is no single story of ‘advance’ or ‘retreat’ of multiculturalism. There are different types of ethnocultural diversity, each raising its own distinctive sorts of multicultural claims, and each with its own trajectories of resistance, acceptance, and backlash» (Banting & Kymlicka 2006: 9). And, as they say, «it is important to keep these distinct trajectories in mind, since, [...] there is a distressing tendency in the literature to make claims about the negative impact of ‘heterogeneity’ as such, or of ‘multiculturalism’ as such, based on the experiences of a single type of group or a single country» (Banting & Kymlicka 2006: 9).

Both multiculturalism and anti-multiculturalism are contested concepts defined differently by different scholars and are given varied institutional expression in different countries. Even within the same country, over time, each of them might take different directions. That is why they need to be approached contextually with a thorough understanding of their variable, open-ended and polysemic nature.

¹⁶ Maybe the only thing in common among all multiculturalisms is that all of them are dealing with difference, diversity, and otherness.

Bibliography

- Barry, B. 2001. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Banting, K., Kymlicka, W. 2006. "Introduction. Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context". In K. Banting, W. Kymlicka (eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford: Oxford University Press. 1-45.
- Baumann, G. 1999. *The Multicultural Riddle*. New York: Routledge.
- Baumeister, A. 2003. "The Limits of Universalism". In B. Haddock, P. Sutch (eds.), *Multiculturalism, Identity and Rights*. London and New York: Routledge. 111-125
- Benhabib, S. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Bissoondath, N. 1994. *Selling illusions: The cult of multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin.
- Bowen, J. 2012. *Blaming Islam*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Brewer, M. B. 1997. "The Social Psychology of Intergroup Relations: Can Research Inform Practice?". *Journal of Social Issues*, 53: 197-211.
- Brubaker, R. 2001. "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany and the United States". *Ethnic and Racial Studies*, 24 (4): 531-548.
- Carens, J. 2000. *Culture, Citizenship and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Entzinger, H. 2003. "The Rise and Fall of Multiculturalism: The Case of the Netherlands". In C. Joppke, E. Morawska (eds.), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*. London: Palgrave Macmillan. 59-86.

Bibliography

- Geddes, A. 2003. *The Politics of Migration and Immigration in Europe*. London: Sage.
- Grillo, R. 2007. "An Excess of Alterity? Debating Difference in a Multicultural Society". *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6): 979-998.
- Gutmann, A. 1992. "Introduction". In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press. 3-24.
- Gutmann, A. 2003. *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Gwyn, R. 1995. *Nationalism Without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Habermas, J. 1995. "Multiculturalism and the Liberal State". *Stanford Law Review*, 47 (5): 849-853.
- Hall, S. 2000. "Conclusion: The Multicultural Question". In B. Hesse (ed.), *Un/settled Multiculturalisms*. London and New York: Zed Books. 209-241.
- Halm, D., Sauer, M. 2006. "Parallelgesellschaft und Ethnische Schichtung". *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (1-2): 18-24.
- Heitmeyer, W. 1996. "Fuer tuerkische Jugendliche in Deutschland spielt der Islam einewichtige Rolle". *Die Zeit*, 23 August. Available online at: <http://www.zeit.de/1996/35/heimmey.txt.19960823.xml>
- Hirsi Ali, A. 2008. *Infidel*. New York: Free Press.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. 2001. *Can Liberal Pluralism Be Exported?* Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. 2003. "Immigration, Citizenship, Multiculturalism: Exploring the Links". *The Political Quarterly*, 74 (supp. 1): 195-208.
- Kymlicka, W. 2007. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press.

- Kymlicka, W. 2010. "The Rise and Fall of Multiculturalism? New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies". In S. Vertovec, S. Wessendorf (eds.), *The Multicultural Backlash: European Discourses, Policies and Practices*. London, New York: Routledge. 32-50.
- Kymlicka, W., Banting, B. 2006. "Immigration, Multiculturalism, and the Welfare State". *Ethics and International Affairs*, 20 (3): 281-304.
- Mason, A. 2007. "Multiculturalism and the Critique of Essentialism". In A. S. Laden, D. Owen (eds.), *Multiculturalism and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press. 221-243.
- Meyer, T. 2002. "Parallelgesellschaft und Demokratie". In: T. Meyer, R. Weil (eds.), *Die Bürgergesellschaft. Perspektiven für Bürgerbeteiligung und Bürgerkommunikation*. Bonn: Dietz. 343-372.
- McLennan, G. 2001. "Can There Be a 'Critical' Multiculturalism?". *Ethnicities*, 1 (3): 389-422.
- Meetoo, V., Mirza, H. S. 2007. "Lives at Risk: Multiculturalism, Young Women and 'Honour' Killings". In B. Thom, R. Sales, J. J. Pearce (eds.), *Growing Up with Risk*. Bristol: The Policy Press. 149-163.
- Miller, D. 2008. "Immigrants, Nations and Citizenship". *The Journal of Political Philosophy*, 16 (4): 371-390.
- Modood, T. 2007. *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity Press.
- Parekh, B. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Phillips, A. 2007. *Multiculturalism without Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Sen, P. 2005. "'Crimes of Honour', Value and Meaning". In L. Welchman, S. Hossain (eds.), *'Honour'. Crimes, Paradigms and Violence against Women*. London and New York: Zed Books. 42-63.
- Shachar, A. 2001. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. New York: Cambridge University Press.

Bibliography

- Song, S. 2007. *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinner-Halev, J. 2001. "Feminism, Multiculturalism, Oppression, and the State". *Ethics*, 112: 84-113.
- Taylor, C. 1992. "The Politics of Recognition". In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Titely, G., Lentin A. 2011. *The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neoliberal Age*. London and New York: Zed Books.
- Vertovec, S. 1998. "Multi-multiculturalisms". In M. Martiniello (ed.), *Multicultural Policies and the State: A Comparison of two European Societies*. Utrecht: ERCOMER. 25-38.
- Vertovec, S. 2010. "Towards Post-multiculturalism? Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity". *International Social Science Journal*, 61 (199): 83-95.
- Vertovec, S., Wessendorf, S. (eds.) 2010. *The Multiculturalism Backlash*. London and New York: Routledge.
- Volpp, L. 2000. "Blaming Culture for Bad Behavior". *Yale Journal of Law and the Humanities*, 12: 89-116.
- Werbner, P. 1997. "Afterword: Writing Multiculturalism and Politics in the New Europe". In T. Modood, P. Werbner (eds.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. London and New York: Zed Books. 261-267.
- Wong, L. 2010. "Debunking the Fragmentation Critique of Multiculturalism". *Diverse*. Available online at: <http://www.diverse-magazine.ca/Culture-Questioning%201.htm>.
- Young, I. M. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

The Organic Food Myth on Facebook

SILVIA PETROVA

This text will attempt to trace some of the modes in which the concept of organic living functions on Facebook by examining them as models of identity. As subjects of the analysis, we will use some of the popular and publically accessible Bulgarian-language pages and groups dedicated to the topic of organic, ecological, vegetarian, and vegan living on the social media site.

1. Toxic Foods, or Strategies for Constructing a (Healthy) Body on One's Own

Among the examined textual and visual content on Facebook, a distinct group of messages aimed at the protection against contemporary civilization's so-called toxic foods can be distinguished. This content often labels meat, fish, eggs, and dairy products as causing disease and even death. Food preparation methods are sometimes discussed as well, and consuming raw products is recommended over cooking. One of the distinctive characteristics of all toxic foods is that they contain "artificial" ingredients that are harmful to human health, such as antibiotics, preservatives, and pesticides; the raising of animals in an artificial environment is also addressed. The "artificial" origin of food is said to cause the build-up of dangerous substances destructive to the body. In contrast, a diet based on the consumption of organic products, such as fruits and vegetables, as well as of "super foods" with exotic names is considered the surest protection against all diseases, as well as the cure for them, and as a way to achieve a long and healthy life. The main approach in the

rhetoric of this group of messages is the focus on the threat posed by toxic foods and the possible catastrophic consequences of not following the prescribed eating regimen.

The degradation of the human – in the shape of disease, suffering, and death – is viewed as the result of technological development. According to one of the main arguments among the examined groups, the food industry utilizes toxic artificial ingredients in order to increase production, thus creating a surplus of products and replacing the care for one's health with insatiability and recklessness. This is how the idea of the urgent need for human nature to be transformed is imposed, with the aim of neutralizing the detrimental effects of civilization. This idea contains several layers of meaning, some of which I will attempt to briefly describe.

As it disintegrates, the human needs various prostheses in order to continue its existence¹. The social networking site Facebook offers the organic lifestyle as one such prosthesis. Eating “the right” products is proclaimed a magical ritual and a universal cure against all kinds of diseases. By contrast, not following the particular eating regimen is regarded as the reason for all human suffering. Eating organic is portrayed as a form of resistance against the technicalization and industrialization of life, symbolized by fast food, such as hamburgers, frozen foods, etc. The return to organic food is considered a return to “the good old times”, and is associated to the cult of nutritious food. One of the chief means of influence is the creation of a certain nostalgia for some distant, long-lost, and priceless traditions – a sentimentality is awakened for home-cooked meals and for the woman's role in the kitchen; new value is given to concepts such as “home-made” or “village-produced”.

On the other hand, maintaining an “organic” diet – which is usually presented as vegetarian or vegan – is considered an instrument through which intentional impact on one's own body can be achieved. In the previous consumption phase, as defined by Gilles Lipovetsky, the image of the non-organic body is central – in it, the body has been

¹ According to Boyan Manchev's thesis, the prosthesis of the inorganic becomes human “nature” because the transformation of nature is an essential feature of humanity (Манчев 2007: 25 - 29).

detached from nature through technology, plastic surgery, cosmetics, medication, and other such means for control (Липовецки 2008). The organic strategies for the construction of the body present a new phase in the efforts for synthetic influence, but through more fashionable and organic means, including food whose origin is pure, organic nutritional supplements, exotic cooking recipes, traveling, yoga, etc. Fashion dictates substituting the cult of the non-organic with organic trends. The struggle with disease and old age is considered a demiurgic gesture of self-management and total control of one's own body. The human body is thought of as the end product of a bricolage process, created on the DIY principle, rather than as something that has been biologically predetermined. With the help of natural foods, it is suggested, we can construct *a new and different body* – one that is not subjected to disease, old age, or suffering. Another detail is that health is invariably understood to be equivalent to beauty. The synthetic cosmetic ingredients get replaced by the fashionable natural products. Natural beauty, which should normally result from a natural way of life, is made into a cult. This natural way of life, however, is for sale, and not for a low price either.

2. The Diet as Salvation for the Soul

A further layer of meaning is revealed in regard to the moral and spiritual aspects associated with food. The refusal to consume certain foods might be dictated by moral considerations. Adhering to an organic diet does not only have an impact on the body, but on the soul as well. The identification model that Facebook offers is based on the classic definition of a diet, but then it deforms this definition according to the ideology of consumer society.

Already in Ancient Greece, the diet reflected the relationship between health and nature, but in the context of ethics. Michel Foucault examined the notion of dietetics in Greek Antiquity. According to Hippocrates, humankind distinguished itself from its animalistic state through a change in diet. In this case, medicine was viewed as a diet intended for the sick. Dietetics gave rise to medicine as one of its own particular applications. In the case of Plato, the diet was associated with making corrections to the lifestyle that led to the illness – as

such, it was a branch of medicine designed for times of weakened health. Pythagoreans, for their part, emphasized the relationship between taking care of the body and taking care of the soul. In their case, forbidden foods had a cult and religious importance; they were moral prescriptions and health benefits. Being in good health was equated to taking good care of the soul. They also considered consumption in limited quantities important and advised against overeating.

Thus, the emphasis in Greek and Greco-Roman Antiquity was placed on the person's attitude towards his own self, which meant he was not supposed to allow himself to get swept away by pleasure and desire but was expected to master and overcome them instead. Maintaining a diet was not just a way to protect one's self against disease or to cure it, but a way to cultivate overall life skills – a strategy that was thought to construct the individual as a subject (Фыко 1994).

The organic food myth on Facebook was constructed on the basis of Roland Barthes formula for new myths (Барт 2004): while using the classic diet as a foundation, it deformed it in a specific way as to fit the ideology of consumption, which was then presented as a technique to overcome the shortcomings of the human. Many of the examined Facebook publications turned the question of the food's origin into a moral issue. When shopping for food, consumers are not merely making everyday decisions regarding what dinner to put on the table, but an ethical choice connected to their resistance to the killing of animals. Buying organic is a sign of one's refusal to participate in the killing and exploitation of living creatures. Concern for animals is a way to distinguish one's self from the insensitive individuals crippled by technology and the media and unable to show compassion and other "real" "human" emotions. The contemporary world, with its cult of technology and public displays, has given rise to the cruel and irresponsible human beings, from whom organic food proponents want to differentiate themselves. Thus, the "humaneness" shown to animals actually becomes an "uber-humaneness" and a refusal to belong to the human in its current state of degradation.

Following a particular eating regimen is often proclaimed as a path towards attaining a new kind of spirituality. In some of the examined Facebook groups and pages, the advice on healthy eating was accompanied by daily words of wisdom, such as quotes by spiritual teachers, by recommendations for practices, such as Ayurveda and

yoga, by the marking and commemoration of Christian holidays, and so forth. An automatic link was assumed between consuming a particular kind of food and belonging to a particular kind of teaching. Thus, a healthy way of living is presumed to encompass not just the body, but the soul as well. The diet becomes psychologized – food is no longer a means simply to satisfy hunger; its main purpose becomes to ensure the harmonious development of one’s character and spiritual salvation.

3. A Visual Diet

Yet another layer of meaning connected to the organic diet on Facebook has to do precisely with the fact that the users of this type of lifestyle are found on the social media site. We can observe a kind of communication between virtual hermits – or ascetics – who have their own code of rules for eating and food-related behavior.

Asceticism is usually associated with keeping the body from seduction, and one such temptation is tasty food. It was not until the 20th century that diets came to mean following an eating regimen with the goal to lose weight. Post-modern asceticism is associated with the consumption of luxurious, beautiful, and unusual foods. The boundaries between asceticism and pleasure have started to blur, so that one can be ascetic while at the same time enjoying food. The main recommendation is to pay attention not to the food’s quantity but to its quality.

The cultural legitimacy of most of the “healthy” dishes offered on Facebook is based on two criteria: their authenticity and their exoticism². Included under the authentic category are familiar products that denote familiar dishes, a personal connection for the consumer, and tradition. The exotic is associated with geographic diversity, the breaking of norms, and the unusual elements of the particular dish. It is through the combination of these two criteria that food becomes a symbol of a certain type of status (Johnston and Baumann 2010). The recipes’ exotic elements turn Facebook into “a place” for elitist

² I mean Angel Angelov’s concept of exotic as forms of life beyond the boundaries of our own culture and beyond the time. (Ангелов 2017).

Silvia Petrova

organic consumption and a means of distinguishing one's self from the masses through a presence in Facebook's groups and pages dedicated to healthy living.

On the other hand, these groups and pages function as a place for social eating. The exchange of photographs and recipes on Facebook contains a small part of the real dinner table's socializing power – as the well-intentioned communication between casual strangers. This communication is simultaneously esoteric (because it includes the sharing of secrets about health, longevity, beauty, immortality) and broad (because anyone can join in).

The dishes in the photographs, however, are not intended to be eaten (so they're not aimed at the sense of taste), but rather to be seen (thus aimed at the sense of sight), which leads to a mix-up of the different senses' functions, so that we end up following a visual diet and eating with our eyes. This visual eating is not subjected to the cycles of being hungry and then sated, which is why it is detached from humanness. The aim of consuming visual food exoticism is not to make one sated, but to construct a certain type of lifestyle, which is opposed to the human in its consumptive dimension, but nevertheless uses techniques of consumption in order to legitimize itself. The act of eating is aestheticized to the utmost limit, so that food is transformed into a performance, a subject of photo-shoots, and an object of passive contemplation. The final assessment belongs not to the nostrils or the palate, but to the eyes. The impossibility of tasting the food turns it into an act that is merely aesthetic and ethical – an act to manifest the inhuman.

Bibliography

- Johnston, J., Shyon Baumann. 2010. *Foodies: Democracy and Distinction in the Gourmet Food-scape*. New York: Routledge.
- Ангелов, А. 2017. *Анти/Модерност: образи на екзотичното и на земния рай в Европа през XIX век*. София.
- Барт, Р. 2004. *Нулева степен на почерка. Митологии*. София: Колибри.
- Липовецки, Ж. 2008. *Парадоксалното щастие*, София: Рива.
- Манчев, Б. 2007. *Тялото – Метаморфоза*. София: Алтера.
- Фуко, М. 1994. *История на сексуалността. т. 2 Употребата на удоволствията*. Плевен: ЕА.

Canti di sicilia: un percorso musicale fra Otto e Novecento

DARIO OLIVERI

Anche se i libri di scuola – forse non più quelli attuali, ma certamente accadeva in un recente passato – tendono a raccontare le cose in maniera ben diversa, è oggi evidente che «nel mezzogiorno d'Italia (e in Sicilia in particolare) le masse popolari presero parte al Risorgimento nella misura in cui speravano di ottenere, attraverso l'abbattimento dei vecchi istituti e la formazione dello stato unitario, la soluzione al problema secolare della terra»¹. Dopo il vanificarsi di tale illusione, le regioni dell'ex Regno delle due Sicilie divennero il «luogo di massima tensione sociale e di più acuta recrudescenza di fenomeni criminali»². Il Governo reagì emanando nel 1863 una legge «per la repressione del brigantaggio e dei camorristi nelle Provincie infette», nota come “Legge Pica”, che imponeva di fatto lo stato d'assedio all'intero meridione d'Italia e ai suoi abitanti. Dopo il 20 settembre e la breccia di Porta Pia, il problema rimane aperto e s'impone sempre più all'attenzione dell'opinione pubblica italiana. Il 3 luglio 1875 viene infine istituita una Giunta parlamentare di inchiesta sulle condizioni della Sicilia e nello stesso periodo i deputati Leopoldo Franchetti e Sidney Sonnino decidono di intraprendere un viaggio attraverso le città e le campagne dell'Isola per condurre una specie d'inchiesta privata «che non fosse influenzata dagli equilibri e dalle convenienze politiche che, invece, avrebbero potuto condizionare la Commissione

¹ A. Uccello, *Casa museo di Palazzolo Acreide*, seconda ed. riveduta a cura di G. Pennino, introduzione di J. Vibaek Pasqualino, Regione Siciliana-Assessorato dei Beni culturali e ambientali e della Pubblica istruzione, Palermo 2001, p. 93.

² P. Grasso, “Introduzione”, in *L'inchiesta in Sicilia di Franchetti e Sonnino: La Sicilia nel 1786*, Rotary Club Palermo Nord-Kalós, Palermo 2004, p. 19.

d'inchiesta ufficiale»³. Configurandosi come una sorta di "relazione di minoranza", i due volumi dell'inchiesta (*Condizioni politiche e amministrative e I contadini in Sicilia*) furono scritti subito dopo il viaggio dei due deputati e pubblicati con il titolo *La Sicilia nel 1876*.

In quello stesso anno, Serafino Amabile Guastella (1819-1899) dava alle stampe la sua raccolta di *Canti popolari del circondario di Modica*, dal quale Leonardo Sciascia deriva il testo di un lungo *Canto delle messe* riportato – quale «canto della scatenata anarchia contadina, dell'odio verso ogni altra classe e categoria sociale»⁴ – in apertura del suo celebre saggio su *Verga e la libertà* (1963). Nel 1884, Amabile Guastella pubblica a Ragusa *Le parità e le storie morali dei nostri villani*, una raccolta di apologhi e leggende morali di cui si occuperà, quasi un secolo dopo, anche Italo Calvino. Quest'ultimo, in particolare, nella sua "Introduzione" alla ristampa delle *Parità* osserva quanto segue:

Nella seconda metà del XIX secolo, gli studi di folklore che in Inghilterra, in Francia e in Germania s'erano dati statuto di scienza, e che avevano trovato in Italia patroni della statura d'un D'Ancona e d'un Comparetti, ebbero la loro epoca d'oro in Sicilia. La raccolta di Leonardo Vigo – che si muove ancora in ambito culturale romantico – (*Canti popolari siciliani*, Catania 1857) e soprattutto quella di Salomone-Marino (*Canti popolari siciliani*, Palermo 1867) aprirono la strada all'opera di Giuseppe Pitrè, confortata da una robusta passione sistematrice e metodologica: la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* del Pitrè si inaugura nel 1871. Erano, questi studiosi, uomini nati una ventina d'anni dopo il Guastella e con una diversa formazione alle spalle (tanto Pitrè che Salomone-Marino erano medici), una generazione nuova rispetto a quella degli umanisti ed eruditi locali che s'era tramandata fin allora. Anche il loro radicamento nell'*humus* paesano persisteva, ma – attraverso i confronti e gli scambi che il metodo comparatista imponeva – la ricerca siciliana era immessa nella corrente degli studi europei⁵.

In questo modo, Calvino rammenta le tappe che hanno scandito i primi passi della prima, vera ricerca sulla musica popolare in Sicilia, citando accanto alle opere di Vigo e Salomone-Marino, anche lo

³ *Ibidem*.

⁴ L. Sciascia, "Verga e la libertà", in Id., *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia*, Einaudi, Torino 1970, p. 83.

⁵ I. Calvino, "Introduzione", in S. Amabile Guastella, *Le parità e le storie morali dei nostri villani* (Ragusa 1884), Edizioni della Regione siciliana, Palermo 1969, pp. 8-9.

Studio critico sui canti popolari siciliani (1868) e i due volumi di *Canti popolari siciliani* pubblicati nel 1870 da Giuseppe Pitrè e poi riproposti con alcune “modificazioni” nel 1891.

Si tratta, come scrive l'autore nella sua “Avvertenza alla prima edizione” di una raccolta di poco più di mille canti popolari inediti:

Essi sono comunissimi in tutta la Sicilia, sebbene raccolti altri nelle province di Messina, Catania e Siracusa, altri in quella di Girgenti, e la maggior parte nelle province di Palermo e di Trapani. Io li ho distribuiti per materia, modificando a mia posta o secondo la esigenza loro i titoli seguiti dai raccoglitori precedenti. Intorno alla qual distribuzione accade avvertire, che volendo di ciascun genere di componimento dare un saggio, io li ho per guisa ordinati che nel primo volume compariscano le sole canzoni e gli stornelli, vera e principal forma di poesia popolare siciliana, e nel secondo le ninna-nanne, i canti e i giuochi fanciulleschi, gli indovinelli, le arie, le leggende sacre o profane, i contrasti, etc. [...].

Il dettato de' canti ritiene la parlata dei luoghi ond'essi provengono; cosa importantissima per la filologia, per l'etnografia e per la storia, le quali di ciò grandemente si avvantaggiano. Forse in tale bisogno non sempre mi sarò apposto al vero, non avendo potuto là di questa provincia sentire dalla bocca stessa dei cantori le canzoni che mi occorrevano; ma nutro fiducia che lievi e di nessun valore debbano essere le particolarità di pronunzia qui non significate; e me ne dà argomento la intelligenza dei miei egregi cooperatori⁶.

Il secondo volume dei *Canti popolari* si conclude con la trascrizione di trentadue melodie realizzata da Carlo Graffeo: ciò non di meno, le raccolte citate si concentrano soprattutto sull'aspetto poetico del repertorio popolare siciliano, configurandosi cioè come sintesi vasta e coerente di testi cantati. La parte musicale viene invece descritta o annotata soltanto sporadicamente e anche per tale ragione appaiono dunque di fondamentale importanza gli studi condotti, a partire dalla fine dell'Ottocento, da Alberto Favara (1863-1923) e Ottavio Tiby (1891-1955).

Come scrive Paolo Emilio Carapezza, «alla raccolta e allo studio dei canti popolari siciliani Favara si dedicò intensamente tra il 1898 e

⁶ G. Pitrè, “Avvertenza alla prima edizione”, in Id., *Canti popolari siciliani*, vol. I (Palermo 1870; seconda ed. 1891), Brancato-Clio-Biesse-Nuova Bietti, San Giovanni La Punta (Catania) 1993, pp. 1x1 - xx.

Dario Oliveri

il 1905. Proprio quand'egli finisce, o meglio interrompe, la sua attività etnomusicologica, a un altro capo dell'Europa comincia quella di Bartók, che a partire dal 1906 – munito d'un moderno fonografo Edison – percorre l'Ungheria, la Slovacchia, la Transilvania»⁷. Ma rispetto al “collega” Bartók, non dispone di uno strumento che gli consenta di registrare sul campo la voce dei cantori, e dunque trascrive le melodie mentre le ascolta, annotando le eventuali varianti. D'altronde, osserva ancora Carapezza,

la trascrizione su carta, fatta con un metodo perfettamente adeguato come quello di Favara, è uno stadio scientificamente più avanzato nella ricognizione del folklore musicale. Vero è dalla registrazione magnetofonica si può sempre passare alla notazione grafica: ma mentre quella è operazione affatto meccanica, questa è impresa difficile e faticosa, che – se ben fatta – svela e spiega. Favara non ingabbia tra barre di misura le fluide melodie siciliane, né premette loro segni mensurali, ma le distende libere e nude sui pentagrammi: il loro ritmo emerge spontaneo⁸.

È da notare che la storia delle due collezioni di Bartók e di Favara presenta non pochi elementi di somiglianza. Accolte con sostanziale

⁷ P. E. Carapezza, *I “Canti della terra e del mare di Sicilia” di Favara e Tiby*, note di copertina dell'edizione discografica realizzata da Irene Ientile e Ornella Cerniglia: Inedita 2011, p. 20. Le due interpreti hanno eseguito sette brani dalla raccolta dei *Canti della terra e del mare di Sicilia* nell'ambito di un concerto realizzato il 29 gennaio 2013 al Politeama Garibaldi di Palermo. Il programma del concerto includeva anche le 4 *Canzoni popolari* (1946-47) di Luciano Berio, i 3 *Frammenti dal “Corpus di musiche popolari siciliane” di Alberto Favara* (1999) di Federico Incardona, la prima esecuzione assoluta della seconda versione di *Punti nel cielo* (2013) di Marco Betta e la prima esecuzione italiana di *Intersong II* (2004) di Giovanni Sollima. È da notare che soprattutto Federico Incardona (1958-2006) afferma di avere ritrovato «nella raccolta Favara-Tiby [...], l'etica mahleriana del dolore non sublimato ma cosale»: come scrive Davide Gambino, a partire dagli anni Ottanta egli comincia infatti «a utilizzare frammenti tratti dal Corpus [...] di Alberto Favara includendoli dichiaratamente in diverse sue composizioni». È il caso, per esempio, di brani come *Bocca* (1984), *Ognuno accanto alla sua notte* (1985) e *Mehr Licht! II. Traccia per un requiem impubere* (1989), nel quale «il materiale desunto dal Favara è sottoposto a procedimenti di retrogradazione e inversione». A questo riguardo, cfr. D. Gambino, “L'ispirazione folklorica: riscritture di un mito”, in S. Lombardi Vallauri, M. Spagnolo (a cura di), *Federico Incardona. Bagliori del melos estremo. Contesti, opera, sviluppi*, duepunti edizioni, Palermo 2012, pp. 178-202.

⁸ P. E. Carapezza, *op. cit.*, p. 22.

disinteresse, entrambe furono infatti pubblicate postume: nel 1951 il *Corpus musicæ popularis hungaricæ* e sei anni dopo il *Corpus di musiche popolari siciliane*. Tra l'altro, i due autori, che non sapevano ovviamente nulla l'uno dell'altro, decisero entrambi di pubblicare un'edizione divulgativa delle loro opere in una stesura per canto e pianoforte. In questo modo, videro la luce i venti *Magyar népdalok* ("Canti popolari ungheresi", 1906) armonizzati da Bartók e da Kodály e la raccolta di ventidue *Canti della terra e del mare di Sicilia* (1907) armonizzati da Favara. Le due edizioni ebbero scarsissimo successo e Bartók e Kodály rinunciarono addirittura a proseguire il progetto. Favara riuscì invece a pubblicare un secondo volume di canti nel 1921 e negli anni Cinquanta l'editore Ricordi assunse l'impegno di pubblicarne altri due e nel 1957 l'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo aveva invece dato alle stampe l'intero *Corpus di musiche popolari siciliane*.

Alberto Favara, barone di Godrano, aveva studiato con Antonio Scontrino al Conservatorio di Milano e fu docente e poi direttore del Conservatorio di Palermo sino al 1913. La sua profonda conoscenza del repertorio classico e dei più recenti sviluppi della musica europea (dall'Impressionismo francese alle opere di Puccini) traspare dall'estrema bellezza ed eleganza armonica della parte pianistica dei *Canti della terra e del mare di Sicilia*, che ammantano le monodie folkloriche «come il pannello che vela e svela, vela ma non copre i bei corpi degli dei ellenici scolpiti da Fidia»⁹. I singoli brani assumono infatti un rilievo compositivo che oltrepassa la ricerca etnomusicologica e si dispone, con una cifra espressiva del tutto particolare, sulla linea di confine tra l'evocazione del mondo popolare e una sensibilità tipicamente *fin de siècle*.

Ben diverso, ovviamente, il modo in cui si accosta al melos popolare un autore di formazione moderna come Luciano Berio, che rende omaggio alla tradizione siciliana in opere come *Folk Songs* per mezzosoprano e 7 esecutori (1964), *Voci (Folk Songs II)* per viola e due gruppi strumentali (1984) e *Naturale (Su melodie siciliane)* per viola, percussioni e nastro magnetico (1985-86).

In particolare, *Folk Songs* è una delle opere più note del repertorio vocale del secondo Novecento e corrisponde all'idea compositiva di

⁹ *Ibidem*.

Dario Oliveri

realizzare un *song-book* di «canti popolari di varia origine (Stati Uniti, Provenza, Sicilia, Sardegna, etc.) trovati su vecchi dischi, su antologie o raccolti dalla viva voce di amici», che possa ricomporre i frammenti di un ideale mosaico di linguaggi e colori espressivi diversi. Il ciclo si costituisce infatti di undici brani e include, oltre a due brani originali di Luciano Berio (*La donna ideale* e *Ballo*), anche una melodia proveniente dalla raccolta dei *Canti della terra e del mare di Sicilia* di Alberto Favara e intitolata *A la fimminisca*.

Il testo segue la tipica struttura della *canzuna* siciliana, con due o più quartine a rime alterne, e riprende l'accurata invocazione delle donne dei marinai trapanesi:

E signuruzzu miu, faciti bon tempu!
Haju l'amanti miu 'mmezzu lu mari;
L'arvuli d'oru e li 'ntinni d'argentu!
La Marunnuzza mi l'av'aiutari!

Chi pozzanu arrivari 'nsarvamentu!
E comu arriva 'na littra m'ha fari,
Ci ha mittiri du' duci paroli:
Comu ti l'ha passatu mari, mari.

E assira 'nna ddu lettu era curcata;
E Pippinedda chi cuntava l'uri;
E l'acqua chi chiuvia ch'era jlata,
Comu ti la passasti, amuri, amuri?

Rispetto alla versione di Alberto Favara, Berio utilizza soltanto le prime due quartine del testo e ne enfatizza la tensione espressiva mediante una scrittura orchestrale dai colori vividi e accesi. In corrispondenza al penultimo verso («Ci ha mittiri du' duci paroli»), la musica degrada tuttavia verso il "pianissimo" e le parole conclusive risuonano infatti come in dissolvenza, sullo sfondo di una delicatissima coda.

Le Confraternite. Devozioni laicali e potere della Chiesa

CLELIA MIRABELLA

Premessa

Le Confraternite sono un'esperienza associativa a sfondo prettamente religioso e solidaristico che, sebbene siano espressioni di una realtà storicamente riconducibile al Medioevo, presentano indiscutibili elementi di continuità con la precedente Età Antica e con la successiva Età Moderna. Al contempo, sono compresenti in tutte quelle aree interessate dallo sviluppo delle società mediterranee ed europee, sia occidentali che orientali.

Chiunque si appresti ad una loro analisi antropologica, e/o ricerca storica, incontra non poche difficoltà che sono riconducibili alla natura stessa dell'oggetto, ambiguo e sfuggente ad ogni definizione precisa, così come cronologicamente trasversale. L'ambito della nostra indagine si presenta, dunque, amplissimo, pur all'interno dei paletti spaziali e temporali convenzionalmente fissati al Medioevo e all'Età Moderna (per quanto riguarda il periodo storico) e in un territorio ben definito, quale è quello dell'Europa occidentale, con speciale riguardo per l'Italia (in riferimento alla *societas christiana*).

È bene precisare che con il termine *confraternitas nel Medioevo* si era soliti indicare realtà associative diversificate e, solo in parte, coincidenti con la moderna definizione di 'confraternita' (traducibile con 'Bruderschaft', 'Confraternity', 'Gild/guild', 'Confrérie', 'Cofradía', 'Confraria', 'Broederschap' nelle altre maggiori lingue europee), ovvero di gruppo variamente composto da laici e chierici, da uomini e donne, consociatisi nelle città così come nelle campagne per scopi di edificazione religiosa, di solidarietà devota, di impegno liturgico, di pratica penitenziale ed assistenziale. Queste associazioni nelle fonti dell'epoca venivano indicate

con lemmi diversi: *confraternitas* e *fraternitas* ma anche *schola*, *consortium*, *fratria*, *societas*, *universitas*, *gilda*, con sensibili differenze semantiche a seconda delle diverse aree geografiche, tali da dare origine ad una questione terminologica su cui si sono incentrati i classici e odierni dibattiti, sia in riferimento alla continuità tra associazionismo antico ed associazionismo medievale (sulla base ad esempio della sopravvivenza del termine *schola*), sia in riferimento al rapporto tra Confraternite e Corporazioni. Solo negli ultimi anni si è posta un'attenzione particolare agli elementi comuni delle diverse forme comunitarie, che hanno caratterizzato tutta l'Europa medievale, individuabili con il termine "gilde" per il mondo germanico e "universitas" per quello latino.

Le Confraternite, associazioni che insieme ad altre forme comunitarie e societarie componevano il tessuto della società medievale, erano caratterizzate dalla *condivisione devota* (la devozione ad un santo protettore o un aspetto del culto mariano o un'immagine ritenuta miracolosa o un mistero della vita di Cristo), che si concretizzava in forme di *solidarietà endemica* (la carità; la fratellanza e l'assistenza tra confratelli e verso i confratelli bisognosi) e di *beneficio spirituale* per i confratelli (la preghiera per le anime dei confratelli defunti; la nobilitazione del culto cristiano attraverso le processioni; l'ottenimento delle indulgenze) ma anche di *assistenza ai bisognosi*. In alcuni casi, l'ideale evangelico dell'aiuto ai più bisognosi diventava fondamento e scopo principale della Confraternita¹.

Se da un punto di vista storico-sociale queste associazioni laicali, con forte connotazione secolare, consentono la ricostruzione dei contrasti sociali, familiari e politici dei luoghi nei quali esse operavano, da quello squisitamente giuridico testimoniano della centralità dello Statuto, fonte normativa autonoma nata, nell'età romana dello *ius commune*, dalla dialettica tra diritto universale e *iura particularia*.

A partire dall' XI secolo lo stretto rapporto tra Confraternite e Corporazioni o Arti (nel loro primo manifestarsi nell'Europa comunale, in Inghilterra Gilde), è confermato dal loro comune duplice aspetto: *laicale*, in quanto il gruppo era formato da elementi che conservavano lo status secolare; *religioso*, poiché nel loro ambito si praticava assiduamente il culto e si svolgevano attività benefiche.

¹ Già in epoca medievale vi erano Confraternite che gestivano gli ospedali; nei secoli successivi nacquero i Monti di Pietà, i ricoveri per gli orfani e i mendicanti, per le donne sole e le prostitute in difficoltà.

A partire dal XIII secolo è possibile operare una prima distinzione tra Confraternite e Corporazioni (sebbene con tutte le difficoltà legate ad ogni tentativo di delimitare dal punto di vista temporale fenomeni storici che per loro natura sfuggono alle datazioni convenzionali), allorché le Corporazioni accentuarono sempre più la propria vocazione economica, allentarono i legami con il potere centrale (sia religioso che politico) e ricondussero lo spirito fondante al rapporto di mutuo soccorso tra i membri delle diverse Arti. La difesa intransigente di interessi particolaristici, come ad esempio il prezzo di mercato o calmierato, portò inevitabilmente all'eliminazione di ogni forma di concorrenza, con notevoli riflessi sull'economia, anche a seguito della sottoscrizione di atti pubblici tra Arti o loro "capi" e rappresentanti del potere politico. Solo a partire dal XIV e XV secolo, la crisi dei monopoli delle attività produttive comportò il ridimensionamento del loro potere dal punto di vista economico e il parallelo rafforzamento di quello religioso e politico-sociale. La progressiva riduzione del potere economico, con un ritorno alla fondante vocazione religiosa, trovava spiegazione, certamente, nella nascita del più dinamico modo di produzione e distribuzione capitalistico, nella produzione su larga scala e nel principio di libera concorrenza a cui le Corporazioni erano contrarie.

In un sistema economico e politico "nuovo", la sopravvivenza di antichi retaggi si contrapponeva tuttavia al sorgere delle moderne democrazie liberali, definendo un rinnovato rapporto tra associazionismo laico-religioso e Chiesa di Roma, il cui ruolo di potere, delineato dal successo della Controriforma, si rafforzava dopo il Concilio di Trento.

In sintesi, tralasciando volontariamente l'evoluzione delle denominazioni e delle strutture gerarchiche all'interno della Chiesa di Roma e il problema a lungo dibattuto del primo apparire dell'episcopato monarchico, da un breve excursus storico dell'associazionismo laico-religioso della cristianità, a partire dal mondo romano, si può affermare che gli elementi fondanti le Confraternite da un lato esprimono la necessità ancestrale del "Sacro" (inteso come ciò che garantisce l'ordine del mondo e l'ordine dell'uomo), dall'altro, chiariscono il loro stretto rapporto con i sistemi economico-sociali e le loro forti e costanti innervature nella società civile, con particolare riferimento all'Italia.

Di fatto, sin dal mondo romano e lungo tutto il Medioevo e l'Età Moderna, le configurazioni storiche e giuridiche in cui la Chiesa, attraverso

Clelia Mirabella

le Confraternite, ha manifestato la sua vita associativa, si sono sempre intersecate con le strutture sociali ed economiche delle comunità di riferimento, rappresentando un interlocutore stabile del potere politico.

In un'ottica etnostorica, dunque, nel rapporto *Confraternite - Corporazioni* è possibile determinare un angolo visuale privilegiato non solo della storia ecclesiastica ed economico-sociale dell'Italia medioevale e moderna ma anche, e soprattutto, dell'impianto religioso della civiltà cristiana, riconducibile, sin dalle sue origini, alle punte intellettuali più avanzate (espressioni delle classi dominanti o dell'organizzazione del potere) e a quella *religiosità popolare* che è patrimonio collettivo ineludibile, radicata nella tradizione, dotata di una sua organicità anche nelle sue componenti, per così dire, *anomale*: magie, superstizioni, stregoneria, ricerca del miracolo, devozioni extra liturgiche. Religiosità popolare che, nel corso dei secoli, ha assunto significati culturali pregnanti e svolto funzioni storicamente rilevanti.

Ancora oggi le Confraternite rivelano perduranti credenze e antichi rituali, espressioni di un sincretismo pagano-cristiano che, come altri fenomeni posti al centro di indagini demo-etno-antropologiche, hanno origini arcaiche. In particolare, la drammatica umanità del mondo subalterno di Sicilia (quello dei pescatori o dei contadini), offre una lettura interpretativa del folklore meridionale, definito come sapere del popolo, intriso di pratiche magico-religiose arcaiche, in un contesto storico-sociale che, comunque, ne determina la base. Le *feste* e le *processioni*, grazie al ricorso alla sfera del mito, costituiscono l'occasione per ritualizzare l'intera organizzazione culturale del reale. Le operazioni rituali trascendono l'orizzonte di un ambito domestico e palesano il loro significato in riferimento all'immagine trasfigurata del reale, che esse stesse concorrono a realizzare. Nel corso di ogni festa religiosa, in cui le Confraternite hanno un ruolo fondamentale, è chiamata in causa la *soggettività collettiva*, attinente sia al livello psicologico-individuale sia alla dimensione simbolica della memoria storica.

1. La questione delle origini

L'associazionismo laico-religioso nell'antica Roma

L'origine delle Confraternite, in quanto espressioni di un associazionismo laico-religioso, si perde nelle tenebre della storia se, come

afferma Francesco M. De Robertis, la sodalità dei *luperci*, dei *sodales titii* e i *fratres arvales*, ebbe origine dalla iniziativa privata nell'epoca precivica di Roma², così come le associazioni conviviali e voluttuarie legate ad esse secondo un costume comune presso i Latini³. Chiara emanazione delle associazioni conviviali furono le associazioni politiche, di cui è nota l'influenza esercitata sulle assemblee comiziali per l'elezione dei candidati di loro gradimento, soprattutto nell'ultimo secolo della Repubblica⁴.

Così come le Confraternite anche i primi prototipi di Corporazioni sono, più o meno chiaramente e direttamente, una delle tante eredità che l'Antichità ha lasciato al Medioevo. Sicuramente, i *Corpi* e i *Collegia opificum* romani rappresentarono i prototipi di quelle che, poi, nel Medioevo, furono le Corporazioni. Un'antica tradizione, facente capo probabilmente a Marrone e riferitaci da Plutarco, fa risalire le associazioni professionali romane, specie quelle artigianali, *Collegia opificum* appunto, ad un'epoca remota, in quanto la divisione della popolazione in categorie professionali è da attribuirsi a Numa⁵. Il loro carattere tipicamente religioso è confermato non solo dallo scopo religioso, esclusivo o concorrente con altri, ma anche dalla presenza di un dio tutelare a cui spesso era dedicata l'associazione.

I *Collegia* romani, dunque, così come le *Sodalitates*, denominate anche *Societates* o *Corpora*, erano consociazioni di tradizione antichissima, formate prevalentemente a scopo di culto comune, spesso per garantire una sepoltura ai propri membri (*Collegia funeraticia*) o per motivi di ricreazione e di mutua assistenza dei soci (*Sodales*). Entrambe rappresentavano forme di *societas* il cui regime dipendeva generalmente da un accordo trasfuso in uno statuto scritto, che disciplinava minutamente l'organizzazione e il funzionamento della *societas* (*lex collegii vel sodalicii*).

Il concetto secondo cui i *Collegia* erano addirittura enti distinti dalle persone dei soci e soggetti autonomi di rapporti giuridici, si profilò solo

² F. M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1981, p. 22.

³ Nel mondo romano, i due aspetti, sacro e conviviale, furono sin dalle origini indissolubilmente legati. Quest'ultimo prese il sopravvento su quello religioso solo nella tarda età repubblicana, agevolato, in questo, dall'affievolirsi della religiosità.

⁴ Non va dimenticato che, per i Romani, così come d'altra parte per i Greci, il *convivio* rappresentava il miglior mezzo per stringere alleanze politiche e mantenerle vive.

⁵ F. M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano*, *op. cit.*, p. 25.

agli inizi dell'età classica, per effetto della *Lex Iulia de collegiis*. Questa legge disponeva lo scioglimento di tutte le associazioni esistenti, salvo un ristretto numero di *Collegia* e *Sodalitates* di antica e nobile tradizione, subordinando la costituzione di nuove associazioni ad autorizzazione del senato.

Va precisato che la catalogazione delle associazioni romane, secondo una ferrea schematizzazione tipologica -associazioni voluttuarie con il fine di costituire circoli ricreativi per i consoci; associazioni religiose con il fine di onorare una divinità liberamente scelta; associazioni funerarie aventi lo scopo di assicurare ai propri aderenti una sepoltura; associazioni politiche finalizzate ad influenzare la vita politica del paese; associazioni professionali - non ci permette di avere una visione corretta del variegato mondo associativo romano, tanto meno della sostanziale interazione al suo interno. Di fatto, frequentemente, le associazioni assumevano tra i loro fini attività proprie di due o più tipi. Né esisteva un termine unico per definire le molteplici forme in cui si presentava il fenomeno nel suo complesso. Le denominazioni più frequenti erano sicuramente: *Collegium*, *Corpus*, *Sodalitium*, *Sodalitas*, termini che, in quanto usati promiscuamente, non ci permettono di giungere ad una differenziazione sul piano delle funzioni, ancor meno alla luce di una distinzione pubblico/privato, laico/religioso. Su di un punto gli studiosi sono d'accordo: la caratteristica eminente del fenomeno associativo del mondo romano era costituita dai vincoli di solidarietà e di fratellanza che legavano i membri nella intimità del collegio, nel tempio corporativo o in occasione di banchetti e di feste religiose.

Per quel che riguarda i rapporti tra Stato e associazioni (sia laiche che religiose), nella Roma repubblicana e in quella imperiale, così come d'altra parte più tardi nel Medioevo e nell'Età Moderna, va sottolineata la funzionalità e la forte correlazione con gli spostamenti del quadrante politico. In tale ottica vanno letti gli interventi legislativi che si susseguirono nel mondo romano. Se un senatoconsulto nel 64 a.C. inibiva al popolo ogni forma di associazione, una legge del 58 ne restituiva la piena libertà. A sua volta, nel 56 a.C., un altro senatoconsulto interdiveva tutti i *Collegia* a tendenza politica, risparmiando tuttavia le consorterie facenti capo al partito aristocratico. L'anno successivo, un'altra legge, con spirito e scopi ben diversi, sopprimeva anche queste ultime⁶. Sebbene si trattasse di

⁶ Su questi provvedimenti vedi: F. M. De Robertis, *Il diritto associativo romano*, Laterza, Bari 1938, pp. 74 e sgg.

provvedimenti rivolti esclusivamente ad associazioni tendenzialmente politiche (visto che le altre continuarono a fiorire sino a quando Cesare fra il 49 e il 44 a.C. le sopprime nella quasi totalità), le conseguenze di tali provvedimenti non potevano non coinvolgere, in qualche modo, tutti gli aspetti di vita sociale, in quanto le associazioni, nei fatti, erano radicate nella società civile e correlate con il quadro politico.

Le ragioni della decisione del senatoconsulto del 64, emanazione del partito aristocratico-conservatore, trovano spiegazione nell'intento di prevenire gli intrighi pre-rivoluzionari di Catilina, che contava, appunto, sull'appoggio delle classi più umili della popolazione cui appartenevano per la gran maggioranza i membri dei collegi professionali e religiosi. Così, la legge Clodia del 58, fomentando la ribellione, aveva lo scopo di organizzare la lotta contro il partito nobiliare. A seguire, la legge Licinia del 56 mirava a ristabilire l'equilibrio turbato. Queste vicende, espressione della lotta tra il partito conservatore (appoggiato dall'aristocrazia e dal senato) e il partito rivoluzionario (appoggiato dal popolo e dai Triumviri), nella loro contestualizzazione storica confermano lo stretto rapporto che intercorreva tra associazionismo civile-religioso e quadro politico istituzionale⁷.

Nonostante fossero perdute, sotto l'Impero, le antiche libertà repubblicane, la tendenza all'associazione, radicata nello spirito romano, fu sempre viva, tale da non essere per nulla scalfita dalle iniziative autoritarie. Così, quando nel 7 d.C. la *Lex de Collegiis*, voluta da Augusto, pose ordine al pullulare di associazioni private a scopo di culto o di ricreazione, verificatosi nell'ultimo secolo, tutti i *Collegia* esistenti furono sciolti di autorità ad eccezione di quelli più antichi e legalmente costituiti. Sebbene non fosse proibita la formazione di nuovi collegi, la loro costituzione era subordinata ad una speciale autorizzazione del senato che, naturalmente, riconosceva le sole associazioni inoffensive: "*iusta causa*" o di "*publica utilitas*". Di essa ci si avvaleva particolarmente per la costituzione di collegi il cui fine era

⁷ Bisogna quindi concludere con De Robertis che «il diritto associativo, come fenomeno sensibile per eccellenza a tutti gli spostamenti del quadro politico, va considerato (il che finora si è trascurato di fare) in funzione del momento politico-sociale; esso costituisce uno dei capitoli più densi e interessanti della storia politica di questo agitatissimo e singolare periodo, in cui tutto, anche le leggi e l'imparzialità dei giudici, sembra subordinato agli interessi di parte». F. M. De Robertis, *Il diritto associativo romano*, op.cit., pp. 46-47.

principalmente quello di assicurare ai consoci defunti le esequie di rito e le altre pratiche dei culti. Riconoscendo a tutti i collegi formalmente finalizzati a tale scopo una presunzione generale di liceità, sotto il *praetextus religionis* si costituirono, vissero e prosperarono, anche collegi di altro tipo e per ogni genere di scopo.

Più tardi, fra il 41 e il 69 d.C., il rigore della legge fu ulteriormente temperato da un senatoconsulto che autorizzava la libera costituzione delle associazioni a scopo religioso e funerario tra la povera gente (*tenuiores*): i *Collegia tenuiores*. Della libertà di riunirsi “*religionis causa*” profittarono largamente tutti i seguaci delle varie religioni dell’Impero, compresi i Cristiani.

I due requisiti richiesti dalla *Lex Iulia* (la necessità dell’autorizzazione e la sussistenza della “*iusta causa*” o “*publica utilitas*”), confermati da tutta la legislazione posteriore, favorirono anche la trasformazione dei collegi autorizzati in “*Corpora*”, cioè organismi pubblici formanti parte integrante dello Stato e dotati, in misura crescente, di personalità giuridica. Di particolare importanza è la caratterizzazione assunta da alcune associazioni professionali (enti incaricati di un servizio pubblico) a cui lo Stato affidava, in base a contratti liberamente stipulati, l’espletamento di “servizi utili alla comunità”. A titolo di esempio vanno ricordate le associazioni addette ai rifornimenti anonari (sotto la sorveglianza di funzionari imperiali), agli incendi e al settore delle opere pubbliche. I *collegia* di lavoratori, suddivisi a seconda della specializzazione (*tignarii, aerarii, ferrarii, ecc.*) così come per attività di pubblica utilità: *pistores* (panettieri); *mercatores olearii, pecuarii, boarii* e *suarii* (addetti alla distribuzione di olio e di carne), facevano capo ad organizzazioni collegiali di artigiani e di mercanti⁸.

In definitiva, comunque fosse inteso il requisito dell’interesse pubblico, sotto l’Impero continuarono a prosperare la maggior parte delle associazioni preesistenti alla legge, cui se ne aggiunsero altre di nuova costituzione sia a carattere professionale che per scopo di culto.

La religione romana: culti privati e riti pubblici

In questi ultimi decenni, modificando un quadro lungamente pro-

⁸ Cfr. Ivi, p. 63

dell'attività religiosa di tipo romano tradizionale, definita niente affatto amorale o esclusivamente ritualistica, tanto meno priva di una visione filosofica, ancorché spenta in età tardo-repubblicana. Per certo, la comprensione di tale religione è stata ostacolata nei secoli dalla sua identificazione con quella greca. Di qui la necessità di un'indagine più approfondita delle sue origini, riconducibili, piuttosto, all'ambiente storico in cui Roma si costituì, quale centro indipendente, con una propria organizzazione sociale, politica e religiosa, nel corso del II e nel principio del I millennio a.C.

Il popolo latino, quando si stabilì nell'attuale Lazio, trovò sul posto una popolazione antecedente che probabilmente fu soggiogata. Nulla sappiamo dell'entità e delle sorti precise di questi "autoctoni". Sicuramente i Latini, pur conservando il ricco patrimonio culturale e religioso di lontane origini "indoeuropee", come risulta anche dai soli fatti linguistici (il nome di Iuppiter corrisponde perfettamente al sanscrito Dyaus-pitar, greco Zeus, nordico Ziu, ecc.; quello della carica sacerdotale flamen, al sanscrito brahman, ecc.), accolsero le molteplici suggestioni culturali dall'ambiente mediterraneo "autoctono". Di almeno un popolo conosciamo l'alto livello culturale e i profondi influssi esercitati sulla religione romana fin dal periodo più antico: gli Etruschi. Questi, a loro volta, quale che fosse la loro origine, rivelano nella loro religione, così come in altri settori della loro civiltà (Arte), forti nessi culturali con l'Oriente mediterraneo e un prestigioso ascendente nell'arcaismo greco.

L'emergente necessità di cooperazione produttiva e militare, rompendo l'originaria struttura abitativa basata su comunità di villaggio e recuperando le antiche affinità tribali ed etniche in nuovi organismi socio-politici, diede origine al fenomeno urbano e all'affermarsi di gruppi aristocratici, organizzati su base gentilizia, tanto più numerosi e potenti quanto più cospicue erano le risorse economiche disponibili⁹. La partizione/interazione delle culture italiche, dunque, racchiude *in nuce* l'assetto che tra il VI e il V secolo si determinò definitivamente nella penisola, con la piena organizzazione urbana nelle aree più sviluppate e un'ulteriore segmentazione tribale, in cantoni abitati in forma pagano-vicaria, nelle aree meno sviluppate. Molto

⁹ M. Torelli, "Le popolazioni dell'Italia antica: società e forme del potere", in *Storia di Roma*, vol. 1, Einaudi, Torino 1988.

interessanti sono gli aspetti religiosi di questa civiltà delle origini in cui, a parte i culti ovvi di natura funeraria, si può individuare, coerentemente con la struttura sociale gentilizia, un' enfasi tutta particolare sul culto degli antenati, culto che sopravvisse nella Roma repubblicana e in quella imperiale.

È nota la forte presenza della religione nelle istituzioni pubbliche fondative di Roma: la religione e il culto rientravano nei compiti istituzionali della comunità. Meno chiaro il passaggio dai culti delle comunità villaggio a quello pubblico della città-stato. Senza dubbio, un ruolo decisivo fu svolto dalla struttura gentilizia di parentela e dalle pratiche culturali magico-religiose, integrate dal carisma di qualche condottiero, che, operando da collante sociale e ideale nella fondazione di Roma, produsse processi di differenziazione sociale delle nuove aristocrazie, depositarie della funzione magico-religiosa e di quella militare delle antiche comunità villaggio¹⁰.

Il Paganesimo della città-stato, d'altra parte, non fu affatto una religione definita e coerente nel senso in cui lo saranno il Cristianesimo e il Giudaismo, quanto, piuttosto, un conglomerato di numerosi culti e cerimonie: culti pubblici ma ancor più privati e indipendenti, le cui radici sono riconducibili alla fase tribale, pre-etrusca, di Roma. Ne conseguì un sistema che integrò il potere "militare" di clan e il sapere magico/religioso "prescrittivo" entro una stessa trama. Le pratiche magiche e culturali dei sacerdoti, elaborate prescrittivamente a vantaggio e nell'interesse di tutti i *patres*, svelano quella forte capacità di unificazione e socializzazione delle *gentes* che, configurando lo strato profondo della mentalità collettiva romana, sviluppò il sistema delle *curie*¹¹. Non a caso, ancora nell'epoca repubblicana di mezzo, si trova traccia delle antiche associazioni aventi per scopo il culto privato di una divinità particolare e la celebrazione di sacrifici e di banchetti in un proprio santuario¹².

¹⁰ F. De Martino, "La costituzione della città-stato", in *Storia di Roma*, vol. 1 cit.

¹¹ A. Schiavone, "I saperi della città", in *Storia di Roma*, vol. 1 cit.

¹² Attilio De Marchi, riteneva che, per comprendere fino in fondo la formazione e la struttura del culto pubblico di Roma antica, fosse fondamentale lo studio delle antichità private. Egli, rilevando l'importanza e l'autonomia del culto privato, ne ha sottolineato la relativa indipendenza e continuità rispetto al culto pubblico, la sua assoluta importanza per il mantenimento non solo della *Pax Deorum Hominumque* ma, anche, e soprattutto, delle tradizioni gentilizie divine, costituenti il nucleo essenziale della Roma

Nella città-stato quasi nessuna istituzione o attività della vita associata, sia pubblica che privata, mancava di un suo specifico rituale volto a procacciare il favore divino: *le opere stagionali dell'agricoltura; le tappe della vita umana* (dalla nascita alla morte); *il calendario politico; la guerra e la pace*. Il rituale era segnato da appropriate cerimonie e da processioni che ne tracciavano i confini territoriali¹³. Viste nel loro insieme, tali attività formano una mappa simbolica della struttura sociale: se la partecipazione ad un culto privato identificava gli appartenenti e i dipendenti delle famiglie, il meccanismo costituzionale (atto a includere nuovi oggetti e occasioni di culto) costituiva l'essenza stessa della religione pubblica romana, sempre pronta ad adattarsi ai mutamenti delle strutture sociali e politiche¹⁴.

L'arcaico calendario romano si presenta quale *Magna Charta* religiosa della città unificata. Le 45 feste, con nomi propri derivati ora da nomi divini (Vestalia, Quirinalia, Saturnalia, ecc.) ora da azioni rituali (Tubilustrium, Regifugium, Equirria, ecc.), evidenziano, mediante l'osservazione dei luoghi di culto e del personale sacerdotale, una palese intenzione a fondere i vari territori, prima indipendenti, nella città. A titolo esemplificativo: i Lupercalia sono legati al Palatino (anche se uno dei due gruppi sacerdotali dei Luperci, i Luperci Fabiani, appartiene alla comunità del Quirinale); i Sali, che figurano in varie feste di marzo e di ottobre, si dividono in un gruppo Palatino e in uno Quirinale; le Quirinali sono una festa del dio originariamente poliade del Quirinale.

Al di là del dato politico e topografico, il calendario presenta molti aspetti che rendono indubbia la necessità, nella sua redazio-

delle origini, nucleo sul quale si costituì l'originario Senato Patrizio, detentore della Autorità religiosa e civile di Roma. Attilio De Marchi (n. 18-3-1855/m. 29-12-1915) fu insigne cultore degli studi classici, insegnante di Antichità Romane nella R. Accademia Scientifico-Letteraria di Milano, raccolse nella sua monumentale opera, *Il culto privato di Roma antica*, la somma delle sue conoscenze religiose, filosofiche, antiquarie, letterarie. Un'opera che ancora oggi, a distanza di oltre un secolo (il primo volume vide la luce nel 1896 ed il secondo nel 1903), resta unica ed insuperata nel suo genere.

¹³ La varietà degli dèi era espressione del mondo: i culti pubblici civici potevano unirsi a quelli privati, anche stranieri, purché unitaria ne fosse l'interpretazione filosofico-religiosa che ne stava alla base. Sotto questo aspetto il nesso tra divinità e comunità tende a trapassare nel nesso tra divinità e ordine del mondo.

¹⁴ W. Liebeschütz, "La religione romana", in *Storia di Roma*, vol. 2.III, Einaudi, Torino 1992, pp. 238, 239.

ne, di una organica sistematizzazione di un materiale diversificato: ogni singolo giorno aveva il proprio carattere giuridico-sacrale definito (giorni fasti, nefasti, comiziali, intercorsi, ecc.); le feste, salvo due eccezioni spiegabili, cadevano regolarmente in giorni dispari del mese e non erano mai, salvo un'eccezione, anteriori alle none; tutte le idi erano festive; le date festive, così come il regolare intervallo che le separava, creavano o sanzionavano intenzionalmente nessi tra i diversi culti¹⁵. Va rilevato, inoltre, che le idi di ogni mese, originariamente in un più antico sistema calendariale lunare i giorni di plenilunio, sempre festive, erano sacre a Giove, che così dominava tutto l'anno sacrale.

Non posteriore alla sistemazione del calendario dovette essere quella dei sacerdoti pubblici, non solo perché la tradizione attribuisce le due operazioni allo stesso re Numa ma anche perché il rituale delle feste presuppone i sacerdoti (così i Lupercali presuppongono i Luperci, ecc.).

I *sacra publica* comprendevano due categorie di solennità popolari: le prime fatte da tutto il popolo, dette *sacra popularia*; le seconde celebrate da magistrati o da pubblici sacerdoti, *sacra pro populo*. I riti pubblici erano eseguiti e controllati da una serie di diversi *collegia sacerdotalia*, conosciuti anche come *sodalicia*. I sacerdoti si raggruppavano in quattro *collegia*: dei pontefici; degli *auguri*; dei *duoviri* e in alcune *sodalitates* (tra cui *Arvali*, *Luperci*, *Sali*, *Feziali*). I sacerdoti erano, al pari dei magistrati, organi della città-stato ma non magistrati essi stessi. Tra i sacerdoti il collegio dei pontefici aveva la maggiore importanza. Questo era depositario delle norme di diritto sacro e di quello umano; della verità dei culti; dei segreti magici; ed era garante del buon andamento della comunità. Il capo, il pontefice massimo, era considerato "arbitro" di tutte le cose divine ed umane¹⁶.

In ultima analisi, i sacerdoti detenevano un potere, uno *ius* particolare, che superava i poteri e le funzioni da loro condivisi con i magistrati, ai quali sfuggiva una parte del corpo civico: gli dèi. Per esercitare la funzione sacerdotale non era necessario sottomettersi

¹⁵ Due feste dallo stesso nome, Tubilustrium, si celebrano nello stesso giorno: il 23 di marzo e di maggio; in altri casi, i rapporti documentati tra due divinità vengono espressi dalle date uguali delle loro feste, 9 gennaio Giano, 9 giugno Vesta).

¹⁶ Sull'argomento cfr. F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, Jovene, Napoli 1968.

ad esercizi spirituali o subire una qualche forma di apprendistato. Si veniva scelti dalla comunità mediante determinate *procedure arcaiche* di reclutamento, sopravvissute sino al II secolo e che, come afferma Scheid, si ritroveranno nelle Confraternite medioevali¹⁷.

Aspetti comunitari e di appartenenza tra pratica religiosa romana e fede cristiana

Per praticare una religione a Roma era indispensabile appartenere ad una comunità/famiglia, associazione, corpo costituito o repubblica. I seguaci di un culto, più che ad una dottrina, aderivano ad una comunità. Un individuo praticava il culto pubblico in quanto cittadino, allo stesso modo, era per nascita membro della comunità religiosa familiare. In altri termini, praticare equivaleva a esistere socialmente.

Il sentimento religioso del popolo romano traspare, con una sua forte caratterizzazione, nei *sacra privata* della *Gens-Familia*. Se durante il culto pubblico, che si limitava generalmente agli atti compiuti dai magistrati e dai sacerdoti, il popolo era passivo (accontentandosi di assistere ai riti mediante il versamento di un contributo o l'acquisto di carne sacrificale), nell'intimo della propria comunità (collegio professionale, quartiere, famiglia) il cittadino svolgeva un ruolo attivo, esplicando la sua vera religiosità¹⁸.

La famiglia, sin da principio, raggruppava attorno a sé un discreto numero di culti di cui il *focus patrius* o focolare domestico rappresentava, in particolare, il vincolo di solidarietà. I *sacra familiarum* venivano gestiti dal *Pater familias*; i *sacra gentilicia*, o culti della *gens* (una famiglia più ampliata), avevano luogo ad opera di un particolare sacerdote per i sacrifici (*flamen*), scelto tra i *gentiles*. Così come il culto domestico, anche quello gentilizio comprendeva sacrifici e feste celebrate annualmente in giorni, luoghi e in edifici determinati. Un certo numero di culti, sia che si trattasse di *sacra privata* che di *sacra publica*, era prerogativa di specifiche famiglie: ne sono esempio sia il culto pubblico di Hercules (i cui sacerdoti dovevano appartenere alla

¹⁷ J. Scheid, "Religione e società", in *Storia di Roma*, vol. 4, Einaudi, Torino 1989, p. 640.

¹⁸ Il proprio Genio proteggeva ogni individuo; Lari e Penati custodivano l'ambito domestico; specifici dei vegliavano sulla città; Lemuri e Mani erano categorie diverse delle anime dei morti.

Clelia Mirabella

gens Potitia) che il culto di Minerva (che rappresentava i *sacra privata* nella *gens Nautia*) o quello di Veiovis (che rappresentava i *sacra privata* nella *gens Iulia*)¹⁹.

Con l'espandersi della città-stato prendeva forma quel modello della romanità, definito "*conservatorio*", religioso e istituzionale, in cui ogni cittadino poteva trovare le proprie radici e il proprio punto di riferimento mediante l'integrazione delle proprie divinità nel pantheon di Roma. Nel momento in cui i Romani fondavano una colonia o un municipio, integravano sempre nel pantheon le divinità locali più importanti: con il rito dell'*evocatio* si invitavano il dio o gli dei tutelari della città assediata o sottomessa a raggiungere il campo o la città di Roma. Il politeismo fu, in tal senso, espressione della complessità della vita comunitaria romana (non solo religiosa) sino alla politicizzazione tollerante, volta ad integrare divinità con pretese egemoniche.

L'introduzione di nuove divinità, una volta stabilito il consenso del senato, non poneva alcun problema teologico o religioso: non c'era bisogno di modificare il corpo delle credenze, essendo il rito, eseguito con devozione, nelle forme della *tradizione*, il carattere fondante il culto. Un ritualismo estremo che spesso è stato frainteso, suscitando non poche critiche soprattutto tra i Cristiani, in relazione all'autenticità e alla profondità della religiosità del mondo romano.

Chiaramente, la religiosità romana non va letta in funzione di un atto di fede basato sulla rivelazione (tipico della visione cristiana) quanto, piuttosto, nella *determinazione dell'identità di appartenenza*. Solo superando l'interpretazione che assume come punto di vista, spesso fuorviante, quello della rivelazione, si può inquadrare storicamente e culturalmente un rituale che bastava a se stesso ed era considerato e percepito come un valore in sé. Ne consegue che, in tale contesto, le persecuzioni non avvenivano quasi mai in funzione di credenze specifiche, quanto, piuttosto, per prevenire sovvertimenti dell'ordine pubblico, laddove veniva a mancare una esplicita affermazione di legalismo nei confronti dello Stato.

Sotto l'Impero, il dominio romano aveva unificato le condizioni sociali e politiche del Mediterraneo, facilitando enormemente gli scambi culturali tra i popoli. Già prima che la presa di Gerusalemme

¹⁹ P. Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, vol. 1, UTET, Torino 1949, p. 803, s.v.

ponesse le basi per una rivisitazione del messianismo ebraico, i culti di salvezza avevano conosciuto una diffusione notevole tra i popoli soggetti a Roma, tanto che verso il 50 a.C. il senato romano aveva intrapreso una loro decisa repressione (spesso si trattava di culti già sincretici, ovvero religioni che univano culti orientali a elementi giudaici di popoli anche al di fuori dell'orbita romana)²⁰.

Certamente, i culti misterici che si svilupparono durante l'Impero, pur non rappresentando in sé una rottura rispetto alle pratiche religiose tradizionali, ai principi ritualistici e comunitari comunque importanti, realizzarono quel legame tra filosofia e culto che aprì la strada alle religioni della fede, quale è il Cristianesimo, in un rinnovato rapporto non più fisico ma intellettuale dei cittadini romani con la religione.

Dalla fusione tra questi culti e il messianismo ebraico, avvenuta nel corso dei primi secoli dell'Impero, emerse la religione cristiana, la cui dottrina, non più legata alle condizioni e agli usi di specifiche etnie ma fondata sulla rivelazione e la redenzione, si rivolgeva a tutti. Una religione il cui richiamo universale rifletteva, in una rinnovata realtà, un dato oggettivo: l'unificazione politica e sociale del bacino mediterraneo sotto l'Impero. Di ciò ne era ben consapevole Paolo quando scriveva che (*Gal. 3,28*) in Cristo « non c'è più né Giudeo né Greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina » e, ancora (*Col. 3,11*) che « nell'uomo nuovo non vi è più né Giudeo né Greco, né circonciso né incirconciso, né barbaro né Scita, né schiavo né libero, ma soltanto Cristo che è tutto e in tutti » (cfr. anche *Rom. 10,12*).

Da un punto di vista storico le vicende dei rapporti tra Chiesa primitiva e autorità politica romana chiariscono alcuni aspetti riconducibili a tesi contrastanti, a lungo dibattute, sulle cause della dissoluzione dell'Impero. È oggi opinione ampiamente condivisa che il Cristianesimo non fu la causa della dissoluzione dell'Impero, quest'ultimo, piuttosto, favorì la diffusione della dottrina cristiana nella sua risponente visione universalistica.

Se da un lato il pensiero cristiano non fu mai ostile, salvo rare eccezioni, all'impero di Roma, dall'altro, formalmente, il culto imperiale

²⁰ Se il beneficiario finale della fine della religione romana fu certamente il cristianesimo, le precedenti religioni misteriche e/o messianiche anticiparono, in qualche modo, ciò che il cristianesimo avrebbe riassunto in forma più completa e complessa. Cfr. W. Liebeschütz, *op. cit.*, p. 237.

non fu imposto ai Cristiani: nessuno chiedeva loro di abbandonare la propria fede o i propri culti, si chiedeva, al più, di partecipare, anche simbolicamente, alle cerimonie pubbliche, nel senso di una esplicita affermazione di lealismo nei confronti dello Stato²¹.

Nei tre secoli che vanno dall'ingresso del Cristianesimo nell'Impero alla conversione di Costantino, il rapporto fra i Cristiani e il potere imperiale appare articolato e complesso, tale da rendere inopportuna ogni generalizzazione: sia quella, ormai superata, che fa dei tre secoli una persecuzione continuata; sia quella che tende a minimizzare la portata delle persecuzioni, eliminandone addirittura alcune, come, ad esempio, quella di Domiziano.

La persecuzione dei Cristiani fu resa legalmente possibile da un senatoconsulto del 35 d.C. con cui il Senato – l'organo che in età giulio-claudia aveva il compito di accettare o respingere culti nuovi nell'Impero – rifiutava una proposta di Tiberio che, interessato alla pacificazione della Giudea, riconoscendo la liceità del culto di Cristo, sottraeva i Cristiani al controllo del Sinedrio.

Le persecuzioni cominciarono tuttavia solo dopo il 62, quando Nerone (54-68), il primo ad applicare il senatoconsulto che proclamava il cristianesimo *superstitio illicita*, perseguitava spietatamente i Cristiani di Roma, incriminandoli per l'incendio del 64 (Tacito, Ann. XV,44). Dopo Nerone anche Domiziano (81-96), deciso come lui a imporre il culto imperiale, perseguitò i Cristiani (presenti anche nella aristocrazia romana) così come gli stoici (che costituivano ancora la miglior classe dirigente di Roma) in quanto si opponevano alla trasformazione teocratica del principato. Nerva (96-98) pose fine alla persecuzione, ma Traiano (98-117), consapevole delle resistenti ostilità verso i Cristiani, sia da parte del senato che delle masse popolari, non poté riproporre il veto opposto alle persecuzioni, come aveva già fatto Tiberio.

Così, sebbene con il tempo il culto imperiale non venisse più imposto e fosse usato contro i Cristiani spesso solo come pretesto per

²¹ Non va dimenticato che nella religione romana l'adesione al culto pubblico era di per sé una professione di lealtà verso lo Stato ed un esercizio dei diritti di cittadinanza. I sacerdoti erano dei magistrati dello Stato. Lo stesso Giulio Cesare era stato Pontefice Massimo ed a tale carica era stato regolarmente eletto. Rifiutare di partecipare ai riti pubblici significava mettersi contro lo Stato: era un atto politicamente eversivo.

accusarli di mancato lealismo verso l'imperatore, specie nelle province orientali, il rifiuto da parte degli stessi Cristiani del culto di tutti gli dei dell'Impero, senza la copertura di un culto lecito (come quello che la religione giudaica aveva fin dal tempo di Cesare), li esponeva all'accusa di ateismo e di tutte le colpe tenebrose o infami (i *flagitia* di cui parla Tacito) che la mentalità popolare romana attribuiva agli atei.

In conclusione, per tutto il II secolo, da Traiano a Marco Aurelio (161-180), gli imperatori, convinti della non pericolosità politica del Cristianesimo, nel tentativo di attenuare le conseguenze di una persecuzione indiscriminata, cercarono di limitarne gli effetti, contenendola nei confini estremamente generici del senatoconsulto: *Non licet esse Christianos*. Inoltre, vietando rigorosamente la ricerca d'ufficio dei Cristiani, che dovevano essere accusati solo in base a denunce private non anonime, si ignorava, deliberatamente, il Cristianesimo come Chiesa, la cui menzione avrebbe comportato la condanna come *collegium illicitum*. In tal senso, la condanna dei Cristiani avveniva solo per una colpa individuale, a carattere religioso, nel caso in cui questi si fossero rifiutati di manifestare il lealismo verso lo Stato con aperta collaborazione.

Il compromesso, che incoraggiava praticamente la clandestinità dei Cristiani, fu contestato sia dai pagani intransigenti, che chiedevano la ricerca puntuale da parte dello Stato, che dai Cristiani, che ne rilevavano le contraddizioni e che, con apologie rivolte agli imperatori, ne chiedevano la correzione. Tale situazione continuò fino a Marco Aurelio, quando la diffusione fra i Cristiani dell'eresia montanista, con i suoi atteggiamenti antiromani e le sue provocazioni contro i templi e le statue degli dei, alla ricerca del martirio, indusse l'imperatore ad aggirare il divieto di Traiano, autorizzando la ricerca di ufficio dei *sacrilegi*, ai quali l'opinione pubblica equiparava i Cristiani.

La pronta reazione della Chiesa, con le numerose apologie degli anni 70 del II secolo (Atenagora, Melitone, Apollinare) e la netta presa di distanza dal fanatismo montanista, indusse Marco Aurelio a cercare una soluzione che permettesse ai Cristiani di uscire dalla clandestinità (che peraltro non avevano scelto). Il cristianesimo restava *superstitio illicita* ma i Cristiani non venivano ricercati in quanto tali. Solo se ritenuti pericolosi per l'ordine pubblico, se denunciati e confessavano, venivano messi a morte, così come, d'altra parte, il loro accusatore. Rinunciando alla ricerca d'ufficio e

Clelia Mirabella

scoraggiando le accuse private, si permetteva alla Chiesa di uscire dalla clandestinità e agli aristocratici cristiani di rivestire cariche pubbliche e di servire lo Stato.

Sotto Commodo e poi sotto i Severi, la Chiesa, già organicamente strutturata, uscì definitivamente dalla clandestinità, rivendicò la proprietà dei luoghi di culto, di riunione, così come dei cimiteri, fino a quel momento sotto la protezione della proprietà privata²². Una tolleranza di fatto che non impediva persecuzioni locali da parte di governatori di province, personalmente ostili o costretti dalle folle, ma escludeva persecuzioni generali.

Con Gallieno il Cristianesimo diventava *religio licita*: i beni ecclesiastici confiscati venivano restituiti alla Chiesa (Eusebio, H.E. VII,13); i cristiani della classe dirigente impegnati nella vita pubblica e nell'esercito erano esplicitamente esonerati dal dovere del sacrificio agli dei. La pace, che durò quaranta lunghi anni, fu interrotta solo dalla terribile persecuzione di Diocleziano (303 d.C.). Una situazione che, sospesa in Occidente dopo le dimissioni di Massimiano (305) e nell'Impero dall'editto di Serdica di Galerio (311), trovò la sua vera conclusione nella conversione di Costantino e nel cosiddetto editto di Milano.

2. Dal Medioevo all'Età Moderna

Il cristianesimo civico

Nell'età tardo-imperiale i *collegia* e i *corpora*, grazie alla Lex Iulia, "*iusta causa*", si erano costituiti in organismi pubblici (formanti parte integrante dello Stato) e in associazioni professionali e/o per scopo di culto. Al loro interno si stabiliva un vincolismo rigido, tale da rendere impossibile l'abbandono di un mestiere da parte di chi lo esercitava. Vincoli che trovavano spiegazione nelle varie riforme che l'imperatore Diocleziano (284-305) attuò nel corso del suo governo e che svuotarono di ogni elasticità e dinamicità l'economia romana.

²² Con Settimio Severo (193-211) i *collegia religionis causa*, che non avevano bisogno di riconoscimenti ufficiali, permisero alla Chiesa di esplicare in modo lecito le sue attività; al punto che, con Alessandro Severo (222-235), l'imperatore stesso, arbitro di una controversia fra la Chiesa di Roma e una corporazione professionale, poté giudicare apertamente a favore della prima.

Nel mondo barbaro, quando ogni forma di associazionismo che non producesse beni di pubblica utilità aveva perso ogni vitalità, elementi di un anteriore sistema vincolistico sopravvissero nei "ministeria". Queste associazioni, che riunivano artigiani praticanti lo stesso mestiere, collegate al monopolio del fisco regio, perdurarono nell'organizzazione franco-longobarda di età ottoniana ma persero progressivamente vitalità nel secolo seguente. Solo le attività più umili ed essenziali per la vita cittadina furono conservate, come vettovagliamento, panificazione, trasporti, verso le quali le città ereditarono i poteri regi e di sorveglianza. In determinate circostanze, tuttavia, alcuni mestieri e professioni si liberarono dal controllo pubblico e si riunirono in Confraternite, poste sotto la tutela del vescovo. Elementi fondanti erano: l'antica tradizione, il nuovo spirito religioso cristiano, il vincolo protettivo e cavalleresco delle società germaniche.

Negli anni a seguire i contrasti tra i "ministeria" e il potere politico, che ne vincolava e frenava il dinamismo economico, furono numerosi. Episodi di rivolta (l'episodio più eclatante fu quello di Pavia del 1025, ove ci fu una vera e propria rivolta) si alternavano ad episodi di coesistenza (a Pisa, nel XII secolo, il commercio del vino, del grano e dell'olio dipendeva ancora dal visconte) in concomitanza con ampi processi di trasformazione culturale ed economica. Fu solo a partire dal XII secolo che queste associazioni si svincolarono definitivamente dal potere politico, incentrandosi, soprattutto, sul libero associazionismo e sul primitivo rapporto confraternale e di mutuo soccorso²³.

Dalla fine dell' XI secolo sino alla metà del XIII l'età comunale, sotto questo aspetto, si presentava come sostanziale proseguimento della "anarchia politica" territoriale anteriore. Le città, divenute potenti richiamo per il mondo rurale, si costituirono quali centri di forza crescente, al cui interno si delineava una lotta peculiare che esprimeva in sé, da un lato, una sempre maggiore differenziazione sociale ed economica, dall'altro, l'incapacità dell'organismo comunale di

²³ «La lunghissima anarchia post-carolingia fino all'età comunale costituisce [...] una ben più profonda rottura: non più nel senso di una violenta sostituzione di uomini e popoli nel possesso e nel potere, ma come graduale sconvolgimento, attraverso il libero gioco delle consuetudini e delle iniziative locali, dei più robusti sistemi di rapporti fra gli uomini». Cfr. G. Tabacco, "Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII" in *Storia d'Italia*, vol. 2.I., Einaudi, Torino 1974, p. 160.

rappresentare, sul piano politico, l'intera cittadinanza. L'affluenza dei diversi ceti rurali nelle città, infatti, dava vita ad una complessa organizzazione "armata di popolo", attiva politicamente alla stregua delle già presenti "consorterie" nobiliari cittadine²⁴. Sia le "consorterie" che le "compagnie d'armi del popolo" avevano diritti di patronato sulla chiesa o cappella, per le cure sociali.

Nel XII secolo, quando le istituzioni comunali si rafforzarono nell'irrigidimento di corpi organizzati, i mercanti prima e le altre principali categorie di professionisti e artigiani dopo, vennero via via raggruppandosi in Arti o Corporazioni. Si trattava di associazioni volontarie e libere che riuscirono a imporre, in modi e in tempi diversi, nelle varie città, il riconoscimento della loro presenza amministrativa e politica e i loro poteri giurisdizionali interni nel nuovo ordinamento urbano.

La lotta interna tra vecchie e nuove aristocrazie sociali finì con l'attribuire alle Corporazioni una esplicita funzione politica e costituzionale: nelle città che si davano un regime "popolare", i membri degli organi di governo venivano ad essere selezionati ed eletti esclusivamente tra gli iscritti alle Arti.

Per evitare ogni fraintendimento, bisogna ricordare che all'interno della città non erano validi né il principio dell'uguaglianza, né quello della totale partecipazione democratica. Di fatto, rimanevano esclusi dall'accesso al governo urbano i mestieri di minore prestigio sociale e scarsa forza economica, che dovettero attendere il XIV e il XV secolo per ottenere dai nuovi stati signorili e territoriali il semplice diritto a riunirsi in associazioni autonome.

Divise in Arti maggiori (mercanti, banchieri, giudici e notai, medici e speciali, pellicciai) e Arti minori (artigiani e commercianti), al loro vertice le Corporazioni ponevano i maestri che ne dettavano le direttive, proteggevano da fuoriuscite di tecniche e conoscenze, redigevano gli statuti e tenevano rapporti coi lavoratori subalterni. Il discepolo pagava, lavorava e viveva insieme al maestro che, in cambio di vitto e alloggio, aveva manodopera a costo zero. Si diventava ma-

²⁴ Le Consorterie o unioni nobiliari (denominate anche *turris, domus, consortium*) traevano origine dalle classi gentilizie ed erano legate alle istituzioni feudali della società germanica. Associazioni volontarie di difesa, possedevano frequentemente un castello gentilizio o torri nobiliari in città. Dotate di privilegi imperiali, esse avevano una propria assemblea deliberante, un capo (*consul* o *rector* o *capitaneus*), uno statuto (*statutum* o *capitula*). Sull'argomento cfr. G. Tabacco, op. cit., p. 193.

estrosi solo dopo un lungo periodo di apprendistato. L'apprendistato, il cui numero totale di anni variava, aveva solitamente inizio quando il ragazzo compiva dodici o quattordici anni. Il tempo passato in apprendistato era molto importante, perfino più della prova finale. Tale prova, il *capolavoro*, era un manufatto realizzato a regola d'arte che l'allievo doveva presentare ai maestri per ricevere il permesso di entrare nella Corporazione (dietro anche una tassa di accesso).

Le Corporazioni, le cui radici erano riconducibili alle associazioni di mestiere con articolazioni regionali (già operative nel settore economico e preesistenti all'ordinamento topografico e militare della città stessa) si configuravano quale potere autonomo, coesistente con il potere "comunale", volto a proteggere l'esercizio dei mestieri, la piccola impresa dei maestri di bottega, l'intraprendenza commerciale. Compiti primari, stabiliti da statuti, rigorosamente applicati, erano: la lotta a ogni forma di concorrenza esterna e interna; la vigilanza sulla qualità e uniformità dei prodotti e delle tecniche; il controllo su orari di lavoro, salari e prezzi (con la conservazione nelle mani dei consociati del monopolio dell'attività); forme di reciproca assistenza e soccorso.

Le Corporazioni erano aperte anche ai maestri detti "forestieri", uomini provenienti dalle altre città, ma anche da altri paesi, che prendevano la cittadinanza e pagavano una tassa di immatricolazione. La loro presenza, numerosa nei periodi di espansione economica, nei momenti di crisi dava origine a frizioni, tali da comportare, in casi limite, la creazione di due Corporazioni per lo stesso mestiere: una composta dai locali e l'altra dai forestieri.

Come è noto, Max Weber, secondo un costrutto idealtipico, riconduce la nascita della città occidentale al comune medioevale più che alla *polis* dell'antichità, in quanto l'associazione dei cittadini, cioè il comune o la città-stato medioevale, possedeva, secondo l'Autore, autonomia e, quindi, tramite i propri magistrati liberi dalle regole della signoria feudale, un vero e proprio autogoverno, una propria giurisdizione e una propria legislazione statutaria. Si trattava di una sovranità e una visione alternativa di vita che, nel principio di cittadinanza, attuava le proprie norme giuridiche contro il mondo feudale²⁵.

Quanto detto, riferibile sicuramente ai nuclei urbani sorti in Germania (in cui le città mantennero maggiormente un carattere pura-

²⁵ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (a cura di J. Winckelmann), Mohr, Tübingen 1956.

Clelia Mirabella

mente borghese grazie alla separazione dalla sfera rurale a carattere aristocratico-contadino), ha valore anche per l'Italia ma solo, e soprattutto, in riferimento alle prime forme comunali, laddove, tuttavia, il maggior coinvolgimento dei nobili (e quindi dei principi aristocratici) finì per dare alla costituzione comunale italiana una maggiore connotazione oligarchica.

Nel nostro Paese, contrariamente a quanto avvenne nel resto d'Europa, il conflitto sociale, che assumeva una determinante dimensione politica, non comportò una profonda rivoluzione rispetto ai valori culturali e sociali dominanti. Si trattava, piuttosto, di un conflitto peculiare tra *pars populi* e *pars nobilium* che vedeva, sia da un lato che dall'altro, l'affermazione di un potere istituzionalmente ambiguo rispetto al Comune. Un potere non riconducibile a strumento di radicale contrapposizione tra le parti in gioco (giustificabile dalla presenza di ceti popolari negli organi costituenti il Comune o di nobili nella direzione e leadership del movimento di popolo), quanto, piuttosto, ad una contesa che, fondamentalmente, li accomunava in una solidarietà "cittadina", alimentata, oltre che dal mito della *patria comune*, dal concreto convergere di interessi e dalla ricerca di un *prestigio comunale*, quale strumento di protezione dei propri privilegi sia all'interno che all'esterno.

In un quadro di sintesi, se è possibile rilevare una certa analogia tra i primi sviluppi dell'Italia comunale e quelli che si ebbero nelle Fiandre, nella Francia centromeridionale, in Catalogna e in molte città tedesche, la forte connotazione politico-religiosa che caratterizzò le associazioni di mestiere nell'Italia comunale, col tempo le differenziò notevolmente dal resto dell'Europa, dove le associazioni di mestieri assunsero una più forte connotazione economica, nel rispetto di una monarchia che garantiva loro poteri di autoregolamentazione ma non funzioni di reggimento politico. Diversa la situazione nella Spagna non catalana in cui, così come soprattutto nell'Italia meridionale, la forma principale di inquadramento dell'associazionismo laico, privo di vivacità economica, rimase esclusivamente quella delle Confraternite religiose.

Il gravoso potere politico delle Corporazioni italiane, caratterizzate da una forte connotazione religiosa, ne determinò la caratteristica distintiva che avrebbero mantenuto anche in seguito e che oggi potremmo definire di "*lobbismo corporativo*".

D'altra parte, sin dall'inizio della loro storia, i Comuni in Italia furono animati da quello spirito che più tardi verrà definito "cristianesimo civico", che rappresentava una sorta di commistione tra patriottismo civico e religioso, tra comune e chiesa locale, tra città e santo patrono, tra libertà politica e grazia spirituale. La peculiare cultura dell'Italia comunale, così come il Comune stesso, non furono rappresentativi di una rivoluzionaria "cultura borghese" come spesso si ritiene e come avvenne in altre realtà europee. L'equivoco nasce, forse, dalla non corretta sovrapposizione dei concetti di "urbano" e "borghese", frutto di una semplicistica identificazione.

Nella realtà, solo in poche città italiane i *mercatores* crearono un ambiente totalmente nuovo o si sentirono portatori di un rinnovato ordine sociale. La subcultura mercantile rimase sempre subordinata ai valori stabiliti da un distorto rapporto tra *sacro* e *profano*. I mercanti, viziati dal privilegio e dall'abuso costante del potere, lungi dall'esprimere posizioni anticlericali, sul piano politico si allearono sempre al ceto dirigente per reprimere i ceti medio-piccoli. La loro collaborazione con la Chiesa si esprimeva in una singolare forma di "religiosità" definibile, in un linguaggio contabile/mercantile, "meccanico-calcolatrice", che si traduceva nell'elargizione di indulgenze e perdono in cambio di conformità e osservanza²⁶.

Confraternite e Corporazioni

Le Confraternite e le Corporazioni, quale espressione dell'associazionismo laico-religioso medioevale, furono in Italia, nel loro duplice aspetto economico/corporativo e solidale/religioso, significativamente determinanti della vita economica e religiosa insieme, influenzando segnatamente anche l'Età Moderna, in una articolata correlazione sociale. Di fatto, esse si relazionarono, pressoché naturalmente, ad un preesistente mondo già suddiviso in gruppi economici e professionali, con forte connotazione religiosa e solidale. Coloro che ne facevano parte non intendevano affermare nessuna posizione dottrinale nuova, né mettere in forse alcune di quelle consacrate, tanto meno contestare l'autorità o la legittimità delle gerarchie ecclesiastiche. La loro prospettiva, più o meno consapevole, presentava, quale sua principale finalità,

²⁶ P. Jones, "Economia e società nell'Italia medievale", in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 1, Einaudi, Torino 1978, pp. 259 e sgg.

Clelia Mirabella

l'inquadramento religioso del laicato in ogni sua forma di vita sociale. Sul piano spirituale facevano appello a dottrine e temi già incorporati nel sistema culturale cristiano (per approfondire il proprio patrimonio religioso e trovare nuovi motivi di vita meno aridi e meno esteriori), sul piano sociale offrivano una risposta solidale alla crisi economica che attanagliava ciclicamente le popolazioni locali.

In tal senso, in un variegato mondo, quale era quello medioevale italiano, è difficile operare una netta distinzione tra Confraternite religiose e Corporazioni. Sebbene già prima del XIII secolo la caratterizzante vocazione economico-politica delle Corporazioni fosse esplicitata dalla sottoscrizione di sempre più numerosi atti pubblici tra Arti, o loro "capi", e rappresentanti del potere politico, la presenza di una forte coesione e solidarietà interna attestava il sopravvissuto spirito confraternale. Spirito rafforzato dalla comunanza di riti e culti religiosi nei confronti di un santo patrono, confermato dalla partecipazione dei capi (*priori*, *gonfalonieri* o anche *anziani*) e dei membri della Corporazione (con le loro insegne e con i loro gonfaloni) alle feste religiose e alle processioni pubbliche.

In una organica connessione con la conformazione stessa di un legame associativo, la solidarietà espressa dalle Confraternite, così come dalle Corporazioni, comprendeva al suo interno una doppia valenza, riconducibile al legame che stringe nello stesso tempo i vivi e i morti²⁷ e alla necessità di dare concrete risposte all'esistenza umana nelle questioni più terrene ed immanenti: nei confronti di membri ammalati o feriti si offrivano sovvenzioni alla famiglia; per i defunti si esercitava la *pietas* degli altri membri; per i lavoratori stranieri si provvedeva all'accoglienza presso ospedali riservati in relazione alla loro "*natio*".

Unitamente alle funzioni prettamente spirituali, dunque, particolare importanza assumeva la funzione di "società di mutuo soccorso" *ante litteram*: una rete di solidarietà e di soccorso ai bisognosi che esprimeva il radicato sentimento di "*missione sociale*" della Chiesa, peculiare di tutto il Medioevo.

Nel corso del Quattrocento, con il sorgere ed il crescere del fenomeno dell'inurbamento, l'organizzazione della vita religiosa trovava

²⁷ Negli statuti non mancavano mai disposizioni relative all'assistenza ai moribondi, alla sepoltura e alle esequie per i morti, al suffragio per i defunti.

rinnovati spazi nei quartieri di nuova costituzione, in cui aveva sede una chiesa (la parrocchia), luogo di riunioni e fondamento rituale di una religiosità pubblica che si esprimeva attraverso manifestazioni di culti collettivi e processioni. Il particolare rapporto tra Chiesa e geografia cittadina si esplicitava con un più complesso articolarsi dell'assetto istituzionale. Alcune Confraternite, pur mantenendo un carattere devozionale di portata cittadina, non presentavano particolari connessioni con le circoscrizioni territoriali ma, piuttosto, la fisionomia di un organismo elitario (è il caso delle Confraternite dei Disciplinati e delle Confraternite Laudesi); altre, all'opposto, soprattutto nelle grandi città, esprimevano una maggiore territorializzazione, conseguenza di una chiara inclinazione dei gruppi etnici e professionali a concentrarsi in determinate aree (è il caso delle Confraternite professionali). Pur in presenza di profonde differenze tra i centri urbani e i piccoli agglomerati sparsi nel territorio (in questi ultimi l'intera popolazione di solito faceva capo ad un'unica confraternita, intitolata al Santissimo Sacramento e localizzata nella chiesa principale), la vita religiosa, liturgica e socio-culturale insieme, trovava nelle Confraternite la sua espressione più alta. Non appena la rilevanza urbana di un centro abitato lo consentiva, il panorama delle Confraternite assumeva una maggiore articolazione, in un quadro più complesso in cui i vari segmenti di popolazione si raccoglievano in un ventaglio che abbracciava sia le Confraternite di mestiere che le Confraternite frutto di missioni assistenziali.

Nel corso del Cinquecento, in presenza del dilagante problema sociale della povertà (legato a quei fattori che operavano nel breve e nel medio periodo: la crescita demografica, la scarsità di offerte di lavoro, le congiunture agricole sfavorevoli, l'andamento ciclico delle malattie epidemiche), i tradizionali atteggiamenti di solidarietà verso il povero si modificarono, giungendo a scorgere in quest'ultimo, un tempo immagine di Cristo, un pericolo per l'ordine sociale e una minaccia per la sanità pubblica. I tentativi di risolvere la mendicizia davano luogo a tre diversi strumenti: la carità, i lavori pubblici e i sussidi alla produzione. Non a caso questo secolo è segnato da costruzione di chiese, restauro di edifici civici, completamento di fortezze di cinta murarie e ripristino di strade e ponti. La stessa nascita di numerose Confraternite non rispondeva tanto ad un movente religioso esclusivo e prioritario quanto, piuttosto, ad una funzione assistenziale a

Clelia Mirabella

difesa di quei gruppi sociali che soffrivano della caduta sotto la soglia della povertà. La mutua solidarietà che legava tra loro gli aderenti ad una Confraternita si estendeva nella gestione di attività di beneficenza rivolte verso l'esterno e nell'allargamento delle prospettive di educazione e formazione religiosa: si organizzavano scuole domenicali, si gestivano ospedali e orfanotrofi, si patrocinavano le arti e la musica, si dava asilo, si fornivano doti e si accompagnavano al patibolo i condannati, non ultimo, si perseguitavano gli eretici.

Alternando la cura materiale del corpo all'interesse, certamente preminente, per l'anima, le Confraternite nel Cinquecento furono coinvolte in attività sociali, politiche e culturali. Al loro interno si creava un gruppo la cui solidarietà e continuità ne garantiva la sopravvivenza stessa, con una dislocazione della dinamica associativa che, non a caso, si risconterà anche in epoche successive. Al contempo, la scomparsa fisica dei confratelli per le varie epidemie o morti naturali, grazie ad un enorme numero di lasciti testamentari, generava l'accumulo di una ingente massa di ricchezze patrimoniali che ne stabiliva, anche, un potere rilevante nel contesto economico e sociale.

Va precisato che, sebbene le Confraternite fossero associazioni prevalentemente maschili, spesso era permesso l'accesso alle donne, alle quali, però, erano vietate le cariche istituzionali. Successivamente questo divieto decadde e vennero a costituirsi Confraternite di sole donne: le Confraternite Mariane nella versione legata alla recita del Rosario. Fatto molto importante che testimonia una opportunità di aggregazione sociale e di partecipazione offerta alla donna al di fuori dei confini della famiglia, rarissima nel Cinquecento.

Il Concilio di Trento: catechèsì, disciplina ecclesiastica e rafforzamento del potere papale

Tra Medioevo ed Età Moderna le Confraternite costituirono una delle forme più importanti della vita sociale e religiosa insieme. Si trattava di libere formazioni che, in un sistema di reciproco mutuo soccorso, esprimevano, al di là di un sentimento religioso diffuso, il legame di solidarietà necessario alla sopravvivenza di qualsiasi gruppo sociale, economico e professionale. Caratteristica, questa, che ne determinava un punto di forza sul piano politico-sociale e di cui era particolarmente consapevole la Chiesa. Non a caso, durante il Conci-

lio di Trento (1545-1563)²⁸ le Confraternite dei laici furono sottoposte ad un più stretto controllo da parte della giurisdizione episcopale, nel tentativo di ridimensionarne il potere.

Durante gli anni bui del Medioevo, ricchi di eresie e sette più o meno segrete, crociate ed inquisizioni, la cultura rimase per secoli confinata nei monasteri, soggetta ad una accurata censura. In questo periodo, tuttavia, i conventi e le curie videro fiorire una cristianità nuova, foriera di una nuova componente spirituale, ben più elevata di quella dei fasti bizantini. Tra le cause di questa svolta è possibile annoverare la diffusione, soprattutto negli ambienti cittadini, dei vari movimenti pauperistici, che chiedevano con forza un ritorno alla Chiesa degli antichi valori evangelici, lontana dalle ricchezze e dal potere che molti esponenti del Clero avevano raggiunto.

Non tutti i nuovi movimenti d'ispirazione pauperistica sfociarono nell'eresia, anche se il loro dialogo con le istituzioni ecclesiastiche fu spesso interrotto da drammatici momenti di conflittualità. Significativo, da questo punto di vista, fu il caso di San Francesco d'Assisi e di San Domenico di Guzmán che agli inizi del secolo XIII fondarono nuovi ordini, votati alla povertà e alla predicazione.

Dopo una prima fase caratterizzata dal sospetto, gli ordini dei "minori" e dei "predicatori" furono riconosciuti legittimi e, anzi, iniziarono a svolgere un'opera preziosissima nel contenimento e nella repressione dei movimenti religiosi più radicali. Le due regole, francescana e domenicana, superarono in gran parte l'antica regola benedettina dell'*ora et labora*, disponendo che fosse compito dei frati stare in mezzo alla gente a predicare il Vangelo.

In contemporanea alla nascita di questi nuovi ordini monastici, si svilupparono anche movimenti laici che giravano di città in città per predicare la penitenza e la conversione. Questi erano chiamati, a secon-

²⁸ Il Concilio di Trento, XIX concilio ecumenico, fu di fondamentale importanza nel periodo della Controriforma. Svoltesi a più riprese nella Chiesa di S. Maria Maggiore a Trento, ebbe inizio il 13/12/1545 e terminò nel dicembre del 1563, durante il pontificato di Pio IV. Nei riguardi del Protestantismo e delle Chiese derivate, il Concilio di Trento riaffermò e definì i dogmi della Chiesa cattolica, ribadendo l'autorità del pontefice. Al Concilio si deve anche l'introduzione di ampie riforme nell'insegnamento, con la compilazione del catechismo romano negli ordini ecclesiastici e nella cultura.

da dei casi, Flagellanti, Disciplinati, Battuti, per il loro uso di privarsi delle vesti e di flagellarsi nelle pubbliche vie per dimostrare che ci si doveva mortificare per espiare i peccati e raggiungere la salvezza in una adesione senza riserve alla Passione di Cristo, in tutti i suoi aspetti più concreti e reali. Questi movimenti diedero un nuovo impulso allo sviluppo delle Confraternite che, dal punto di vista spirituale, contribuì alla pacificazione degli animi ed al rinnovamento della vita cristiana, costituendo un vero e proprio tessuto connettivo di fronte al quale l'eresia non aveva la possibilità di attecchire²⁹. Nel contempo, permettevano alla Chiesa di essere presente in tutti gli ambienti.

Pur conservando la loro natura di centri di aggregazione spirituale e pietistica, le Confraternite, a seguito del peso acquisito nell'ambito delle comunità, assunsero, tra Medioevo ed Età Moderna, una rinnovata centralità nel panorama politico e sociale, che non poteva non alterare le relazioni con il potere papale. Di fatto, se nell'età medioevale le Confraternite cercavano l'appoggio e la protezione della Chiesa, nel XV secolo tentarono di affrancarsene, rivendicando una loro autonomia, sino a trasformarsi nel XVI secolo in veri e propri centri di potere svincolati dalla giurisdizione ecclesiastica.

Divenute economicamente autosufficienti, le Confraternite più ricche costruirono sedi proprie: gli Oratori. In seguito, aggregandosi nello stesso Oratorio, innescarono un processo che portò alla costituzione delle cosiddette *Casacce*, che assumevano spesso il nome del santo a cui era dedicata la Confraternita o del luogo in cui essa era ubicata.

Di qui la necessità, all'interno della Chiesa di Roma, di avviare un deciso processo di disciplina dei modelli della devozione e della pratica assistenziale delle Confraternite.

I primi progetti di riforma disciplinare e religiosa della metà del Cinquecento, a seguito del Concilio di Trento, non fanno esplicito riferimento alle Confraternite se non per richiamare la necessità che esse rientrassero sotto il controllo dei parroci e dei vescovi, così da offrire il loro contributo al progettato rilancio della religiosità nell'ottica di Roma. Nei fatti, dopo il Concilio di Trento, si fissarono regole dot-

²⁹ Particolare rilevanza assunse il cosiddetto movimento laicale dei Bianchi: uomini e donne itineranti, in cappa bianca, con il volto incappucciato, provenienti dalla Provenza e diretti a Roma in pellegrinaggio (Giubileo del 1400, indetto da Bonifacio IX). www.vatican.va

trinarie ma anche, e soprattutto, disciplinari, che ponevano un freno al potere delle Confraternite, nell'ambito di una rinnovata struttura giuridica dell'organizzazione ecclesiastica.

La XXII sessione del Concilio riaffermava la dipendenza delle Confraternite dai vescovi per quanto atteneva alla parte spirituale; ribadiva lo *Jus Visitando Hospitalia* dell'autorità diocesana nell'ambito di tutte le associazioni caritative-assistenziali, religiose o laiche (ospedali, collegi, Confraternite di laici, scuole, Monti di Pietà) e disponeva significative limitazioni alle rappresentazioni teatrali e a certe manifestazioni considerate fonti di possibili deviazioni di sapore pagano³⁰. Di contro, si auspicava che ampio spazio fosse dedicato alle processioni indette dall'autorità diocesana, dettando norme per la partecipazione, resa obbligatoria.

Sempre nella sessione XXII, al cap. 9°, era stabilito il diritto del vescovo di verificare l'amministrazione patrimoniale di enti e istituti sottoposti alla sua giurisdizione, tra i quali le Confraternite. A tale scopo, era richiesta (da parte degli amministratori, laici o ecclesiastici, incaricati della gestione dei beni) la presentazione annuale dei libri contabili e di tutta la documentazione necessaria alla verifica dell'andamento di bilancio. Addirittura, in caso di irregolarità amministrative o finanziarie, anche solo presunte, il controllo, da parte dell'autorità diocesana, poteva avvenire più volte in un anno. Queste disposizioni erano estese anche alle Confraternite meramente laicali, laddove il vescovo poteva rifiutare la "*approbatio*" agli amministratori eletti, imponendo la scelta di ufficiali di suo gradimento e che comunque dessero garanzie di una più oculata gestione del patrimonio.

Questo atteggiamento non meraviglia se si pensa che, nel corso dei secoli, le Confraternite si erano configurate non solo quali organismi religiosi aventi in qualche modo vita propria, quasi parallela alla Chiesa istituzionale, ma anche, e soprattutto, quali centri in cui gravitavano attività economiche, sociali e culturali di valenza tale da incidere a livello politico.

³⁰ Non era infatti trascurabile la presenza di alcuni focolai di cultura pagana, diffusi soprattutto nelle campagne meridionali, laddove un regime esistenziale precario e l'isolamento culturale favorivano la sopravvivenza di antiche pratiche magiche e rituali portando a delle particolari accentuazioni magiche del culto cattolico. Sull'argomento cfr. E. De Martino, *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 124 e sgg.

I nuovi concetti religiosi introdotti dall'apostolato post-tridentino furono: la catechèsis o insegnamento della dottrina cristiana e il suffragio per le anime del purgatorio. Ai diversi aspetti di solidarietà anche sociale e al vincolo confraternale si connettevano gli elementi di *ritualità sacramentale* e devozionale, esaltando il ruolo dirigente del clero curato, spesso promotore diretto della loro costituzione.

Per arginare la diffusione delle dottrine protestanti, dopo il Concilio di Trento numerosi vescovi sollecitarono la creazione della Confraternita della "Dottrina cristiana" e di quella del "Santissimo Sacramento", al fine di accrescere la devozione eucaristica³¹. Inoltre, fu promossa l'adesione formale delle Confraternite alla corrispondente Arciconfraternita romana, che avviò, nei fatti, l'inquadramento religioso del laicato all'interno delle gerarchie della Chiesa.

La caratteristica specifica dell'Arciconfraternita consisteva, in sostanza, nell'essere dotata di ampi privilegi e di numerose indulgenze da parte dei pontefici. Privilegi ed indulgenze che potevano essere trasferiti ad altre analoghe associazioni devote, grazie al meccanismo dell'aggregazione. Ne conseguì una continua crescita di aggregazioni delle Confraternite italiane alle omologhe Arciconfraternite romane, con l'assimilazione nella intitolazione stessa, nell'adeguamento delle norme statutarie e, persino, negli specifici orientamenti devozionali. Il moltiplicarsi delle intitolazioni delle Confraternite al Santissimo Sacramento, al Suffragio, agli Agonizzanti, alle Anime del Purgatorio, e la diffusione delle Arciconfraternite, dà conto di una ritrovata centralità culturale della Chiesa di Roma, il cui profilo predominante, se non addirittura esclusivo, trovava la massima espressione nelle feste religiose, spesso barocche, del Seicento.

Alle sempre più pressanti istanze universalistiche della Chiesa romana, espresse in epoca post-tridentina mediante una revisione generale degli oggetti e delle pratiche culturali considerate ammissibili all'interno della tradizione cattolica, risposero con forza le chiese locali, rivendicando i caratteri peculiari della propria storia sacra e delle proprie tradizioni in fatto di culti. Si trattava di culti per così dire "secondari" ma che rappresentavano una religiosità popolare sopravvissuta nei secoli, radicata nella Tradizione, che assumeva un

³¹ Tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento sorsero Confraternite di questo tipo in tutte le parrocchie più importanti.

ruolo di primaria importanza nell'accettazione di determinati "particolarismi identitari" in funzione di un loro riconoscimento e di una loro assimilazione al patrimonio comune, in continua evoluzione. Un rapporto di tensione dialettica, dagli aspetti peculiari, da cui, in Italia, prese forma l'elaborazione simbolica dei caratteri identitari locali.

In tale quadro, le raccolte di vite di santi su base territoriale, ritenute dagli storici fonti di primaria importanza, dal punto di vista etnostorico permettono di stabilire una diretta corrispondenza fra il complesso articolarsi delle abitudini culturali e devozionali di un dato territorio e il materiale su cui si era plasmata, in maniera preponderante, tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVIII, l'identità, non solo religiosa ma anche culturale e talvolta politica, di realtà territoriali assai diverse.

Come afferma Aurelio Rigoli,³² se il fiorire nel Medioevo di Corporazioni di Arti e Mestieri trovava nel Gonfalone, con l'immagine del santo patrono, un'identità di gruppo ma anche la possibilità di mettere a frutto i privilegi derivanti dalla loro natura religiosa, nell'Età Moderna l'associazionismo laico-religioso, che prese corpo allorché le Confraternite si posero in un contesto presenziato da Ordini religiosi e Clero, fra Tiara e Corona, si presentava quale vera e propria "terza forza", volta alla tutela dei più bisognosi, alla protezione dei pellegrini, alla redenzione degli schiavi, all'assistenza dei malati, nel segno di quanto oggi chiameremmo "Stato sociale", rivestendo, nel suo ininterrotto rapporto con la Tradizione, un persistente ruolo identitario.

Alla luce degli odierni dibattiti sul potere della Chiesa nella sua visione di cristianizzazione del mondo, come si era pastoralmente codificata a Trento, non si può non sottolineare il declino del concetto di "evangelizzazione", inteso nella sua relazione univoca tra *esperienza religiosa* e *esperienza cristiana*, che apre a un più ampio e partecipato pluralismo religioso.

Lo studio antropologico della religione ribadisce, d'altra parte, l'universalità delle credenze e pratiche religiose possedute da tutte le società contemporanee. I tratti formali religiosi, miti, riti e simboli, rimandano sempre alla comunicazione con forze cosmiche e ad un sistema di valori collettivi che sono alla base della esistenza stessa

³² Rigoli A. (a cura di), *Religione popolare e magistero sociale della Chiesa*, Aistesis, Milano 2008.

Clelia Mirabella

delle varie comunità³³. Il rituale è una performance comunitaria che può avere variazioni più o meno evidenti nei diversi contesti ma che si basa sempre e comunque su di una ossatura relativamente stabile e stereotipata di gesti e azioni, rifondanti la tradizione³⁴.

Oggi, la circolazione di persone, informazioni, immagini e significati, contribuisce alla creazione di culture transnazionali delocalizzate. Nuove ritualità devozionali evidenziano, inoltre, la sovrapposizione di elementi caratterizzanti tratti ben visibili d'una molteplicità di fenomeni religiosi in cui nuovi significati si avvalgono di significati antichi ed attivano sincretismi nel recupero di movimenti e sette³⁵. Così, i processi spesso conflittuali di identificazione di gruppi e comunità, la cui immagine simbolica è affidata alla Tradizione, "riacquistano" elementi ritualistici, spesso obsoleti e danno una rilettura di antiche storie millenarie non sempre rispondente ai valori etici fondanti.

Per fronteggiare le sfide che la società contemporanea oggi ci pone è dunque necessario avviare un dialogo interculturale e interreligioso, auspicato da molte parti ma, aimè, non perseguito con la necessaria volontà, partendo dalla consapevolezza della pari dignità dei diversi percorsi spirituali e religiosi nella definizione di rinnovate identità multiple.

³³ Il Sacro è quel qualcosa che fa sì che l'ordine dell'universo possa essere garantito ed immaginato come depositario di valori che danno senso alla esistenza collettiva.

³⁴ Cfr. L. Bellantonio (a cura di), *L'appartenenza etnica*, Ila Palma, Palermo 1996.

³⁵ Cfr. C. Mirabella, "Globalizzazione e integrazione transnazionale. Note per una nuova idea di cittadinanza", in E. Di Giovanni (a cura di), *Conversazioni sull'immigrazione*, Franco Angeli, Milano 2010.

Bibliografia

- Amitrano A., *Identità, conoscenze, devozione popolare*, Ila Palma, Palermo 2014.
- Bellantonio L. (a cura di), *L'appartenenza etnica*, Ila Palma, Palermo 1996.
- De Marchi A., *Il culto privato di Roma antica*, Hoepli, Milano 1896.
- De Martino E., *Sud e Magia*, Feltrinelli, Milano 1996.
- De Martino F., "La costituzione della città-stato", in *Storia di Roma* vol.1, Einaudi, Torino 1988.
- De Robertis F.M., *Il Diritto associativo romano: dai collegi della Repubblica alle Corporazioni del basso Impero*, Laterza, Bari 1938.
- De Robertis F.M., *Il fenomeno associativo nel mondo romano*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1981.
- Gazzini M. (a cura di), "Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze", University Press, Firenze 2009.
- Guizzi F., *Aspetti giuridici del sacerdozio romano*, Jovene, Napoli, 1968.
- Jones P., "Economia e società nell'Italia medievale", in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 1, Einaudi, Torino 1978.
- Lèvi-Strauss C., *Il Totemismo oggi*, Feltrinelli Editore, Milano 1964.
- Liebeschütz W., "La religione romana", in *Storia di Roma*, vol.2 III, Einaudi, Torino 1988.
- Mirabella C., "Globalizzazione e integrazione transnazionale. Note per una nuova idea di cittadinanza", in E. Di Giovanni (a cura di), *Conversazioni sull'immigrazione*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Rigoli A. (a cura di), *ConfraterSum*, Aistesis, Palermo 2004.

Bibliografia

- Rigoli A. (a cura di), *Religione popolare e magistero sociale della Chiesa*, Aistesis, Milano 2008.
- Scheid J., "Religione e società", in *Storia di Roma*, vol. 4, Einaudi, Torino 1989.
- Schiavone A., "I saperi della città" in *Storia di Roma*, Einaudi, vol.1, Torino 1988.
- Tabacco G., "Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII" in *Storia d'Italia*, vol. 2.I., Einaudi, Torino 1974.
- Tacchi Venturi P., *Storia delle Religioni*, UTET, vol.1, Torino 1949.
- Torrelli M., "Le popolazioni dell'Italia antica: società e forme del potere", in *Storia di Roma*, vol. 1, Einaudi, Torino 1988.
- Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft* (a cura di J. Winckelmann), Mohr, Tübingen 1956.

Sunny Sicily: Alec Tweedie in Sicilia

MASSIMILIANO SCHIRINZI

La Sicilia da sempre è stata meta ambita di conquistatori e viaggiatori, che ne hanno saputo cogliere gli aspetti più salienti o l'hanno assoggettata per trasformarla in un'appendice della loro storia.

*Without Sicily, Italy leaves no image in the soul: here is the key of all*¹.

Così scrive J. W. Goethe il 13 aprile del 1787 in occasione del suo soggiorno sull'isola durato poco più di un mese (*Goethe's Travels in Italy*, George Bell and Sons, York Street, Covent Garden, London 1885). Tanti, dopo di lui, vi sono approdati, allo scopo di fornire ai lettori le proprie impressioni fatte di turbamenti o di stupore, commozione o sbigottimento. Tali sensazioni sono ben delineate nel libro che Alec Tweedie, rinomata autrice inglese, nota per i suoi resoconti di viaggio, impegnata sul fronte dei diritti alle donne, pubblica nel 1904, *Sunny Sicily: Its Rustics and Its Ruins*.

*Sunshine is more health-giving than pills and potions: and travel in foreign lands is a mental tonic which feeds the mind even if it empties the pocket*².

Con queste parole la scrittrice lascia intendere l'importanza dell'esplorare nuovi posti, quanto fondamentale sia aprire gli orizzonti alla conoscenza di luoghi e culture sconosciuti. Durante il suo soggiorno isolano, l'Autrice si muove alla ricerca di ogni piccola differenza, si sposta da un posto all'altro con ogni tipo di mezzo, entra in contatto con aristocratici e popolani, e da tutti cerca di trarre più informazioni possibili nonostante lei non parli la lingua locale.

¹ «Senza la Sicilia, l'Italia non lascia alcuna traccia nell'anima: questo è un dato di fatto».

² «Il sole è più salutare di pillole e pozioni: e viaggiare in terre sconosciute è un ricostituente, che nutre la mente anche se costoso», A. Tweedie, *Sunny Sicily: Its Rustics and Its Ruins*, Hutchinson and Co., Paternoster Row, London 1904, p. 1.

Massimiliano Schirinzi

A dispetto dei limiti linguistici, degli allora esigui mezzi di trasporto e dei possibili rischi a cui una giovane donna di quei tempi potesse essere esposta, si addentra in una Sicilia a volte selvaggia, ne rivela le contraddizioni, esprimendo a tratti ammirazione, altre volte costernazione davanti a luoghi o personaggi di cui narra nelle pagine della sua opera. Avendo viaggiato a lungo e visitato posti come l'Islanda, la Norvegia, l'America, la Russia, la Cina, luoghi lontani per cultura e tradizioni, a volte impervi, Alec Tweedie, inserita in un contesto etnografico quasi essenziale per i suoi tempi, lascia trasparire un'immagine dell'isola agli inizi del XX secolo, portandone alla luce splendori e contraddizioni qualche volta presenti ancora oggi. La vita è stata poco generosa con lei per ciò che riguarda gli affetti; essendo rimasta vedova in giovane età e avendo perso entrambi i figli nella Prima Guerra Mondiale, ha fatto dei suoi scritti un motivo di sostentamento per se stessa (<http://www.oxforddnb.com>).

*Theirs is a life of endless warmth and aimless days: they have fire in the heart, but not vitality in the soul*³

È così che vengono definiti i siciliani all'inizio del suo libro, come un popolo accogliente ma niente affatto intraprendente, sempre pronto e disponibile verso i forestieri e in preda ad un perenne torpore. Si avrà modo di percepire meglio ciò che l'autrice intende con quanto scritto sopra, ma soffermiamoci dapprima sul suo periodo palermitano, durante il quale la stessa ha avuto modo di avvicinarsi alle abitudini, gli usi e i costumi e di metterli a confronto con quelli europei o addirittura oltreoceano.

*Street life in Palermo is quite a studio; it is so Eastern in many ways*⁴

la città è un continuo brulicare di coloratissimi carretti, dipinti in modo sgargiante e con il fondo giallo (che definisce 'giallo-carro'), alle volte ricoperti di polvere tanto da nascondere i disegni.

*Perched on the top of their carts, they look like Arabs in bournouses*⁵.

³ «Sono persone assai cordiali ma smarrite: hanno il fuoco nelle vene ma non possiedono un animo vitale», A. Tweedie, *op.cit.*, p. 3.

⁴ «La vita per strada a Palermo è simile a una bottega; ricorda molto l'Oriente», A. Tweedie, *op. cit.*, p. 46.

⁵ «Appollaiati sui loro carri, assomigliano a dei beduini arabi», *Ibidem*.

Come sfondo a tutto questo vi è il vento di scirocco, che sferza i conducenti dei carri, avvolti in mantelli scuri, tali da farli sembrare degli arabi beduini. Il costante viavai di venditori ambulanti, con le loro ceste di frutta, cibo e bevande, giocattoli, che fanno affari con le donne che escono dai loro bassi o mandano giù dai balconi i loro cestini di vimini è un'attrazione formidabile per l'autrice che conosceva già i mercati del Marocco, della Spagna, della Russia, trovandovi molte somiglianze circa il modo di mercanteggiare o pubblicizzare i prodotti. Avendo visitato l'Islanda nel 1886, Tweedie rimane colpita dal modo in cui le donne cavalcano.

[...] nothing more difficult than to ride gracefully. For comfort and safety, I say ride like a man⁶

e, tornata in patria, ne adotta il modo di montare a cavallo.

Forse per questa sua sensibilità nei confronti degli animali, lei stessa inorridisce dinanzi ad alcuni carretti trainati da asini o cavalli, dove gli animali, erano sottoposti a sforzi eccessivi o alla crudeltà dei loro padroni, che non si curano degli eccessivi carichi (ceste di carbone, o sacchi di vettovaglie) o dei finimenti che a lungo andare finiscono col provocare negli animali profonde ferite che non vengono medicate.

The cruelty shown to animals in Sicily is appalling. Why are these Southern races so heartless to their beasts? The Sicilians are nearly as bad as Moors, that is saying a great deal [...] Sicilians can be taught that dumb creatures can feel like themselves⁷.

Alec Tweedie menziona diversi personaggi conosciuti durante il suo soggiorno in città, quali i Whitaker, i Salina, gli Ingham e non ultimo Pitrè.

Conobbi la Tweedie nel febbraio del 1904 all'Hôtel Igea. Era una bella dama, che non capiva una parola d'italiano. Stava nell'aristocratico albergo da più giorni, e teneva con sé una damigella di compagnia e la madre. Mi

⁶ «[...] nulla è più difficile che cavalcare con grazia. Per un fatto di comodità e di sicurezza io dico: cavalcate come gli uomini», A. Tweedie, *A Girl's Ride in Iceland*, Horace Cox, Windsor House, Bream's Buildings, E.C., London 1894.

⁷ «È spaventosa la crudeltà verso gli animali in Sicilia. Perché la gente del sud è così senza cuore nei riguardi delle bestie? I siciliani sono quasi al pari dei Mori, che è quanto dire... I siciliani devono imparare che anche le creature più stupide provano dei sentimenti», A. Tweedie, *Sunny Sicily* cit., p. 77.

Massimiliano Schirinzi

chiese un numero sterminato di cose siciliane, che ignorava affatto e delle quali prese appunti. Poi volle indicati dalla mia Biblioteca i punti che avrebbero potuto interessarla di più su argomenti e superstizioni dell'Isola; e volle da me in prestito i volumi [...] Entro l'anno venne fuori questo bel volume, che attesta il gran coraggio dell'Autrice, quello di saper comporre un'opera di una certa mole in brevissimo svolger di mesi, la quale a un siciliano che si rispetta avrebbe imposto lavoro di anni⁸.

Giuseppe Pitrè descrive così l'incontro con l'autrice, lodandone la celerità con la quale ha completato la stesura del suo libro, profittando anche della sua pregevole consulenza in fatto di tradizioni popolari siciliane. Più avanti, come si vedrà in seguito, il giudizio del Pitrè subirà un cambiamento, a seguito di giudizi che l'autrice esprime talvolta in maniera assai diretta e che lui non reputa essere veritieri. Chi scrive tende a puntualizzare che la stessa si reca in Sicilia su suggerimento della nonna, che l'accompagnerà per l'intero soggiorno.

"I would like to go to Sicily in January" remarked Granny on dismal winter's day. "Sicily!" I exclaimed amazed, knowing Granny's horror of the sea. "Yes, Sicily. I see there is a train direct from Paris to Palermo". "It is put on to a boat, and cross the Straits of Messina in twenty minutes [...] I want you to come with me". "You want me to chaperone my Granny, eh?". "Yes", she nodded complacently. Accordingly, a few week later, I took the old lady, in holiday fettle, under my wing and escorted her to Sicily⁹.

Con queste battute si apre "Sunny Sicily: Its Rustics and Its Ruins" e come si potrà evincere dalle pagine che seguono, il capoluogo offrirà all'autrice notevoli spunti di riflessione e di confronto tra l'aristocrazia londinese e quella palermitana.

Il quattro febbraio del 1904 Alec Tweedie si reca a pranzo presso la residenza dei Whitaker, dove ha modo di ammirare gli splendidi tesori che il palazzo stesso contiene, oggetti che Joshua ed in particolare sua moglie hanno collezionato in giro per la Sicilia. Quella stessa

⁸ *Ibidem.*

⁹ «"In gennaio mi piacerebbe visitare la Sicilia" commentò la nonna una plumbea giornata d'inverno. "La Sicilia?" esclamai stupita, conoscendo quanto lei temesse il mare. "Sì, la Sicilia. So che c'è un treno diretto da Parigi a Palermo". "Viene caricato su di un traghetto e attraversa lo Stretto di Messina in venti minuti [...] Voglio che tu venga con me". "Volete che vi accompagni, nonnina?". "Sì", annuì compiaciuta. Come d'accordo, qualche settimana dopo, presi l'anziana donna, in perfetta forma, sotto la mia protezione e l'accompagnai in Sicilia», A. Tweedie, *Sunny Sicily* cit., p. 1.

sera partecipa ad un ballo di beneficenza in città, al quale la Principessa Niscemi avrebbe presenziato; si tratta di un grande evento che richiama tutta la nobiltà palermitana. Insieme alla sorella e al Capitano Rodhes (fratello di Cecil, noto magnate e politico britannico) lasciano l'albergo a tarda sera, dato che era stato suggerito di arrivare non prima delle 23,15 e, dopo avere attraversato una Palermo quasi spettrale, arrivano a destinazione (un nuovo teatro cittadino, di cui l'autrice non fa menzione).

Palermo goes to bed early. There was not a light in the town, except in front of the little shrines. Not a cab, tram, man, woman, or child¹⁰.

Una dopo l'altra le carrozze lasciano gli ospiti all'ingresso, ai piedi di una scalinata di marmo adornata di piante ad ogni gradino. A malincuore, notata la mancanza di un guardaroba e, cosa peggiore, di uno specchio, è costretta a lasciare i propri averi sui gradini prima di fare l'ingresso nella sala da ballo, dove l'aria è eccessivamente calda a causa del vento di scirocco.

Sicilian Society is limited; all the nobility seemed to be present. Princesses and princesses mustered strong, and very handsome some of the women here. Tall, well gowned, wearing beautiful jewels, and carrying themselves remarkably well, the aristocrats in Sicily would compare well with our nobility at Buckingham Palace¹¹.

Tweedie regala lodi e scrive entusiasta a proposito dell'aristocrazia siciliana, che compatta, fa sfoggio di titoli e di abiti e gioielli sontuosi e come lei stessa racconta non si perde un evento del genere. Aggiunge inoltre che in Sicilia, come in Russia, non sembrerebbe esserci una via di mezzo, a parte una classe media composta da ricchi mercanti, o si ha sangue blu o si è poveri o contadini.

Sorprendente per l'autrice è il forte isolamento al quale le donne sono sottoposte, non vanno mai sole in giro per la città. Sono gli uomini ad andare al mercato e a far mandare la spesa a casa, le signore

¹⁰ «Palermo va a letto presto. Non vi era alcuna illuminazione in città, eccetto davanti alle edicole votive. Non una carrozza, né tram, né persone», Ivi, p. 97.

¹¹ «L'alta società è esclusiva; sembrava esserci tutta la nobiltà. Principi e principesse erano riuniti compatti, e alcune delle donne erano davvero bellissime. Alte, sofisticate, con indosso splendidi gioielli, e con un portamento raffinato, l'aristocrazia siciliana può ben essere alla pari di quella di Buckingham Palace», *Ibidem*.

Massimiliano Schirinzi

non si vedono fino al tardo pomeriggio, e anche quando presenziano un ballo, non si mescolano con gli uomini ma restano in disparte, riunite tra loro, e trascorrono il tempo nel *fumoir* o sedute intorno alla sala, in attesa di qualcuno che le inviti a danzare, e al termine del ballo riaccompagnate al loro posto dal cavaliere.

*The pleasant intercourse we Britishers enjoy between the dances seems to be denied to the smart folk of Sicily, even at the beginning of the twentieth century. Their marriages are arranged for them, for the women have not really emerged from the thrall of unquestioning submission to man. They are wives and mothers, housekeepers and ornaments, but not yet chums and friends*¹².

Al contrario, i britannici amano soprattutto gli interludi tra una danza e l'altra, quando le dame possono civettare o lasciarsi ammirare, cosa che è alquanto negata alle donne siciliane, e nonostante siano gli inizi del XX secolo qui i matrimoni sono combinati e le donne sono ancora sottomesse agli uomini. E finiscono sempre con essere soltanto mogli, madri, angeli del focolare ma non ancora amiche o compagne.

*They are not as a rule highly educated, they have no particular interests, lead dull lives and age early. They wear beautiful clothes when they are seen, and gorgeous jewels; but dressing-gowns and slippers are quite general during the greater part of the day*¹³.

Tornando al ballo, la Tweedie fa notare quanto il numero degli uomini sia maggiore rispetto a quello delle donne e che regna costante un'algida cortesia, anche durante le danze, sempre precedute da inchini e baciavano, e che tutti sembrano conoscere tutti e che due dame inglesi accompagnate da altrettanti uomini inglesi rappresentano un forte oggetto di attenzione.

¹² «I piacevoli interludi tra una danza e l'altra, che noi britannici amiamo, sembrano essere negati agli abili siciliani, e nonostante siano gli inizi del ventesimo secolo. I loro matrimoni sono combinati, poiché le donne non si sono ancora liberate dalla schiavitù dell'incondizionata sottomissione all'uomo. Loro sono mogli e madri, governanti ed ornamenti, ma non ancora compagne e amiche», Ivi, p. 98.

¹³ «Non sono molto istruite e non hanno particolari interessi; conducono una vita monotona e invecchiano presto. Indossano abiti eleganti e splendidi gioielli quando devono farsi vedere in pubblico, ma a casa rimangono in vestaglia e ciabatte per la maggior parte del giorno», Ivi, p. 102.

Fin qui sembra quasi che l'autrice abbia scritto soltanto di ricchi siciliani e famiglie nobili, dediti a balli e banchetti, ma dalle sue pagine si percepisce chiaramente quanto la stessa si soffermi ad evidenziare le differenze sociali, gli aspetti quotidiani della vita della gente di campagna e come questa vivesse e affrontasse le difficoltà e le privazioni.

In spite of electric light, people are a people of four or five hundred years ago¹⁴.

Quest'aspetto alquanto singolare e pittoresco lascia la Tweedie un po' stupita, nel constatare quanto sia vivido il contrasto tra gli aristocratici, alquanto altezzosi e ampollosi e il popolo, disagiato ma generoso.

Sicilians are not hospitable[...] The poor are most kind in bidding a stranger welcome to their little homes, and show their stove or bed, their children or animals, with evident pride and pleasure. Not so the rich. One meets them: they bow and smile, promise much, and do nothing¹⁵.

Ciò che l'autrice tende a sottolineare qui potrebbe far storcere il naso a più di un siciliano, cosa che come vedremo accadde con Pitrè, ma quel che vuol evidenziare è che nonostante il luccichio dei saloni e le *mises* raffinate e il fare perbene degli aristocratici, erano le persone meno abbienti più disponibili ad accogliere in casa un forestiero, a mostrare orgogliosi quel poco che possedevano, ad aggiungere un piatto alla loro tavola, fieri della loro famiglia. Al contrario, a parte alcune eccezioni, molti aristocratici per lo più erano contenti di soffermarsi ad elencare i loro titoli e ciò che possedevano e a parlare delle loro bellissime case ed erano sempre pronti ad aggiungere aneddoti storici, ad intrattenere con i racconti ma poi i loro inviti a pranzi o cene non andavano mai a buon fine. L'autrice mette a confronto diversi paesi quali la Norvegia, allora una terra povera ma della quale esalta la generosità, la Germania, la Francia, la Finlandia e la Dani-

¹⁴ «Nonostante l'elettricità, le persone sembrano essersi fermati a quattro o cinque secoli fa», Ivi, p. 113.

¹⁵ «I siciliani non sono ospitali [...] I poveri sono sempre disponibili ad aprire le loro case, e a mostrare la loro cucina o il letto, i loro figli o gli animali, con estremo piacere e orgoglio. Non sono così i ricchi. Quando li incontri, si inchinano e sorridono, promettono tanto ma non fanno niente.», Ivi, pp. 101-103.

marca e finisce con il definire Spagna e Sicilia *lands of procrastination*¹⁶. Avendo visitato paesi dell'interno del territorio siciliano, come Ribera, Trapani, Enna, la stessa si sofferma su come talvolta, seppure ai limiti dell'indigenza, il popolo preferisse rinunciare a dei pasti più sostanziosi per indossare degli abiti puliti e in ordine o per permettersi dei pezzi d'arredamento importanti, quali una testiera in ottone o un guardaroba in legno per le loro abitazioni, che constavano spesso di una sola stanza. Scorrendo le pagine del suo libro, non passa inosservata l'immagine che perviene all'autrice di fronte a luoghi una volta teatro di grandi ricchezze.

*When Sicilian noblemen were rich they had their summer residences at Bagheria, a drive of only a few miles from the capital. Many of those nobles are now poor, but their stately homes remain to mock their former grandeur, like grim spectres of happier days. One of them was formerly occupied by Marie Caroline, Queen of Sicily, and sister of Marie Antoinette*¹⁷.

Questo è quanto scrive quando si reca a Bagheria e ha modo di visitare una di queste residenze, un tempo specchio di antichi fasti e poi segno di una nobiltà decaduta, che si evince dall'arredamento opulento e le pitture con cornici pesanti alle pareti.

*The chickens and the pig – if the family be rich enough to possess one – all occupy the same room, the pig sometimes however being tethered outside during the night. The people are poor, hence so much emigration, but their little homes are cleanly palaces compared with the cabins of Ireland, or the crofts of Scotland. It is a curious thing that, although there is so much poverty in Sicily, even in a place like Bagheria, everyone wears boots, and one can only suppose it is because they are particularly cheap in Trinacria*¹⁸.

¹⁶ «Terre del continuo rimandare», Ivi, p. 102.

¹⁷ «Quando i nobili siciliani erano ricchi, trascorrevano l'estate nelle loro residenze estive a Bagheria, a pochi chilometri dal capoluogo. Adesso molti di questi nobili si sono impoveriti ma i loro palazzi signorili sembrano quasi deridere il loro antico splendore, come spettri sinistri dei tempi più felici. Uno di questi era abitato in precedenza da Maria Carolina, regina di Sicilia e sorella di Maria Antonietta», Ivi, p. 121.

¹⁸ «Le galline e il maiale, se la famiglia era abbastanza ricca da possederne uno, occupavano la stessa stanza, lasciando a volte quest'ultimo legato fuori durante la notte. La gente è povera, emigra facilmente, ma le loro piccole case sono abitazioni dignitose se paragonate ai capanni irlandesi o alle fattorie della Scozia. È curioso che, sebbene la Sicilia sia così povera, anche in un posto come Bagheria tutti indossano stivali, e la cosa può essere spiegata soltanto per il fatto che in Trinacria costano davvero poco», Ivi, p. 123.

Lo sbigottimento persiste, dinanzi ad ambienti piccoli ma puliti, i quali se confrontati con quelli che l'autrice ha avuto modo di vedere in Irlanda o in Scozia, assomigliano a residenze di un certo valore, dove le famiglie coabitano con i loro stessi animali, che sono liberi di razzolare all'interno. Più ci si allontana dai grossi centri abitati, più il livello di povertà aumenta e la Tweedie si chiede spesso il motivo per cui questo possa succedere, cercando di arrivare ad una risposta.

When taking a railway ticket, by-the-by, one has to pay an extra halfpenny tax to the Government. Tickets are taxed, the dead are taxed, every notice in the hall of an hotel or in a shop is taxed. No wonder the people are poor, when they are taxed for everything¹⁹.

Visitando Trapani ed Erice, ciò che salta subito all'occhio dell'autrice è un'imposta di legge che regolamenta ogni tipo di affissione, pubblica o privata, prevista dal governo e che di fatto costituisce un motivo in più di impoverimento per la popolazione, un freno aggiuntivo alla possibilità di venir fuori da questo stato di indigenza.

There seem to be poorer folk in Taormina than in any other town in Sicily. They have learnt to beg as an art, and be lazy as a pleasure. In no town in Sicily did I see so many bootless, untidy, ragged people²⁰.

Taormina, arroccata su una rupe ricoperta di un'esplosione di molteplici colori regalati dalla primavera, rapisce l'autrice che rimane ammaliata dal variare della natura in fiore, dal mare, dall'Etna e che rimane anche qui colpita da come le abitazioni di mattoni circondino il Teatro Greco, quasi deturpandolo, un po' come succedeva intorno al Tower Bridge di Londra. Severo è il suo giudizio, ancora una volta, quando attribuisce al governo italiano la responsabilità di non impegnarsi affatto per dare alla Sicilia il valore che merita, migliorando i collegamenti, specie all'interno del territorio, o impiegando gli abitanti o sensibilizzandoli "to

¹⁹ «Acquistando un biglietto ferroviario, tra l'altro, occorre pagare un extra pari a mezzo penny come tassa governativa. I biglietti sono tassati, i morti sono tassati, ogni avviso nel salone di un albergo o di un negozio è tassato. Non deve meravigliarci che la gente sia povera, quando viene tassata per tutto quanto», Ivi, p. 223.

²⁰ «Sembra vi siano più poveri a Taormina che in ogni altro posto della Sicilia. Hanno imparato l'arte dell'elemosinare e il piacere dell'abbandonarsi alla pigrizia. Non ho mai visto in nessun'altra cittadina siciliana così tante persone scalze, sporche e straccione», Ivi, pp. 335-336.

Massimiliano Schirinzi

*make Sicily the holiday resort in Europe*²¹ ovvero a restare e non migrare verso Stati Uniti o Tunisia, bensì a rimanere per riqualificare luoghi invidiati e invidiabili, tali da diventare una grossa fonte di reddito.

*Il volume della Tweedie ha un gran merito per un buon siciliano, quello di mettere in luce le grandi bellezze dell'isola. Sotto il quale aspetto, ha pagine luminosamente entusiastiche*²².

Come si è evidenziato in precedenza, le parole di Giuseppe Pitrè nei riguardi della scrittrice inglese sono assai ammirevoli. Ma poi lo stesso sembra cambiare la propria opinione, forse mosso dal fatto che l'autrice non abbia risparmiato giudizi severi nei riguardi della gente o perché ha messo in risalto aspetti che, oggi come allora, era meglio sottacere piuttosto che portare alla luce.

*Ma tanto pregio viene, ahimé, impicciolito, magari affogato dalle piccolezze che l'Autrice vi getta per ismania di novità, per desiderio di farsi leggere, per improvvida tendenza a dire quel che gli altri non dicono*²³.

Alquanto offeso ed indignato, Pitrè sembra voler deliberatamente sminuire il lungo e accurato lavoro di stesura portato avanti dalla viaggiatrice, la quale è riuscita ad offrire ad un pubblico internazionale, un percorso etnografico e informativo unico nel suo genere.

*Essa cerca l'aneddotuzzo, la freddura raccattando per via tutte le sciocchezze che le dicono o che ella fa credere gli abbian dette. Ella non sa una parola d'italiano; figurarsi; di siciliano!*²⁴

Pitrè ha avuto modo di avere *“la fortuna e la pazienza di far da capo, e con insperato frutto”*²⁵, di incontrare viaggiatori che hanno visitato la Sicilia per brevissimo tempo o per lunghi periodi, che hanno finito col delineare in modo ragguardevole il percorso storico ed etnografico del territorio.

Gli stessi inglesi ne son rimasti scandalizzati, ed han messo in ridicolo queste pagine[...] Non distingue costume da costume, o meglio costume da

²¹ «Per fare della Sicilia il villaggio vacanze d'Europa», Ivi, p. 345.

²² G. Pitrè, *op. cit.*, p. 208.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ A. Rigoli, “Prefazione”, in G. Pitrè, *Viaggiatori italiani e stranieri in Sicilia*, (a cura di A. Rigoli), vol. 1, tomo 1, Documenta-Ila Palma, p. 11.

*atto, posizione, situazione occasionale, accidentale. Nuova dappertutto, e non preparata altro che alle notizie storiche del paese, non sa darsi ragione, e non cerca di vedere se quel che vede è antico o moderno, se abituale o accidentale*²⁶.

Granitico nel suo giudizio, lo studioso non esita a rimproverare all'autrice di voler dare in patria un'immagine falsata della sua Sicilia, quasi accusandola di essersi soffermata su aspetti irrisori ed averne sottaciuto invece la vera essenza. Al di là di questi giudizi, Alec Tweedie ben s'inserisce all'interno del panorama della letteratura dei viaggiatori del primo Novecento, atteso che come donna, vedova ed esploratrice è riuscita a illustrare, a livello etnografico e storico, aspetti salienti del territorio siciliano.

²⁶ *Ibidem.*

Note conclusive

ANNAMARIA AMITRANO

Il Seminario *Valori e comportamenti: aspetti antropologici*, presentato sotto l'egida delle strutture formative dell'Università di Palermo, organizzato e voluto dalla prof.ssa Loredana Bellantonio, in confronto con l'Università bulgara Neofit Rilsky di Blagoevgrad, se è da rapportarsi alle attività culturali di scambio che le Cattedre di Antropologia Culturale ed Etnostoria hanno posto in essere, ormai da anni, in ambito Erasmus è, altresì da rapportarsi all'esigenza, intrinseca di chi professa l'Antropologia, di segnare, in specie, nella nostra società moderna, complessa e globalizzata, i solchi da cui approcciarsi per l'analisi delle diversità: studio delle matrici e ricerca della pluralità delle fonti, per seguire e dar corpo alla singolarità dell'esperienza cognitiva; sicché convinzioni, relazioni e condizioni di vita possano organizzarsi nel *sistema unico della cultura identitaria*. E non è un caso se il Seminario si propone proprio un tale obiettivo incentrandosi sulla valorizzazione delle conoscenze; ché, attualmente, in era massmediologica e digitale, il *Sapere* sembra essersi organizzato in *Format* con procedure e contenuti estranei rispetto ad ogni controllo critico. In pratica una informazione continua ed assillante, indefinita ed indefinibile, ridotta a mera ricezione, oppure, a mera comunicazione di superficie. È come dire che la società moderna definita da Bauman "liquida", si incentri su una condivisione culturale sempre attiva ma in realtà portatrice di una conoscenza disarticolata ed estemporanea. Società moderna che ha tralasciato le antiche procedure di trasferimento del sapere, considerate logiche sin dai tempi di Aristotele, cioè a dire il *continuum* presente passato futuro, e la contestualizzazione spazio temporale, per sceglierne altre organizzate sul *hic et nunc* di un divenire culturale che non prefigura competenze, ruoli sociali, valori

Note conclusive

tradizionali o contesti di riferimento; bensì un immenso universo in omologazione, in cui si affermano come dominanti, il mercato e i suoi *target*: consumo e apparenza.

Il ritrovarsi insieme in questo Seminario, nel confronto tra Università diverse, culture diverse, ha dunque, come intento una rivalutazione delle reciproche conoscenze, per giungere a quella soggettivazione dell'esperienza conoscitiva che può essere confermata solo dalla tradizione e dalla memoria garantite da una Storia sovrapersonale e transgenerazionale.

Gli interventi dei colleghi tutti, sia italiani che bulgari, ma in particolare quelli dei colleghi bulgari, sono stati difatti orientati a far emergere il valore di un passato caratterizzante, utile a chiarire i passaggi essenziali che, nel tempo e nello spazio, hanno strutturato la *Whelthaushaung*, e le linee che attualmente performano un presente in divenire. In altri termini il metro della "cognizione di causa" ci ha permesso di seguire appieno, le argomentazioni indicative della specificità. Per quanto attiene alla Bulgaria, è apparso il valore di una identità maturata su un preciso percorso politico sociale ed economico; un percorso culturale di fatto *versus* ogni eccedenza di potere e strutturazione di regime, per la conquista di una libertà di pensiero e di espressione a sostegno di una creatività mai sopita, nonostante la lunga esperienza di sub-dominio, protrattosi fino a tempi recenti, a partire dall'Impero Ottomano. Si è vista così una Bulgaria "resistente" fin dal Medioevo, artefice di una Storia parallela a quella di regime. Il più delle volte "Storia dal basso" che ha trovato, sempre, specifici mediatori in lotta contro lo strapotere; siano essi stereotipi, oppure, voci altisonanti. Così appare, ad esempio, il *brigante* atipico, che si oppone alla sopraffazione, che Angelov, grazie ai suoi studi, ha proiettato prevalentemente in territorio italiano ma che, come egli stesso nota, idealtipo di lotta in Emilia Romagna, nello Stato Pontificio, a Napoli, come altrove: nelle praterie americane, oppure, nella foresta di Sherwood.

Oggi la Bulgaria nonostante il suo passato culturale, presenta crisi identitarie, se è vero come è vero, che vi allignano, lì come altrove, forme di nazionalismo e di anti-multiculturalismo. Atteggiamento conservativo che determina *revival etnici* e forme di restrizione nei confronti vuoi dei diritti delle minoranze, vuoi dei migranti. Ho scritto di recente che le società multiculturali sono di fatto società difficili

perché da un lato prospettano la necessità di superare le differenze e le diversità, dall'altro le affermano. Il desiderio di uno scambio relazionale, ha idee, linguaggi, comportamenti e valori diversi che contrastano con il bisogno dell'uomo di ripiegare su se stesso. Il ripiegamento si traduce come necessità di conservazione di quella appartenenza identitaria fondamentale ai fini di un riconoscimento. Sicché sono davvero difficili le operazioni di integrazione perché appaiono destabilizzanti rispetto ad una "sovranità" rassicurante. E che ciò sia vero lo dimostrano i recenti nazionalismi europei maturati proprio presso l'asse orientale dell'Europa, in quei paesi che, per secoli, hanno dovuto sperimentare una restrizione politica; e così nonostante i loro trascorsi siano stati di ribellione e di rivendicazione.

L'idea di una Storia *magistra vitae*; di una Storia "dal basso"; l'idea di un popolo che nella sua creatività, si esprima in autonomia, nonostante sia stato "senza potere", ritorna nell'intervento di Dario Oliveri incentrato sulle ricerche dell'Illustre demologo siciliano Giuseppe Pitré, ottocentesco ricercatore delle Tradizioni dell'Isola, cui non a caso, lo Stato italiano, riconoscendone l'eccellenza, ha dedicato un' Edizione Nazionale delle Opere filologicamente e criticamente prodotta. Edizione Nazionale condotta scientificamente sul controllo dei manoscritti e prevista in 60 volumi. Operazione culturale complessiva a cui la prof.ssa Loredana Bellantonio ha offerto il suo fondamentale contributo. In tale clima, l'ottica specialistica di Dario Oliveri ha valutato, non solo gli importanti apporti pitreiani per quanto attiene il rinvenimento dei moduli musicali popolari; ma, altresì ha valutato l'importante lavoro di un altro siciliano illustre Alberto Favara, che trascrivendo e riportando a lettura sul pentagramma per la prima volta, la musica popolare dell'Isola nel *Corpus di musiche popolari siciliane* (voll. 2) ha reso disponibile la sua conoscenza per l'Europa e il Mondo.

Del resto a partire da Pitre molti sono stati gli studiosi, cultori, viaggiatori o osservatori occasionali che hanno lasciato testimonianza dell'immenso patrimonio culturale dell'Isola nato dal vissuto delle genti siciliane. In questo ambito può annoverarsi ad esempio l'intervento di Massimiliano Schirinzi sulla viaggiatrice Alec Tweedie, e quello di Clelia Mirabella sulle Confraternite, strutture laico religiose che hanno avuto una grande importanza per il magistero sociale della Chiesa. E sempre, qui, si colloca, il saggio di Loredana Bellantonio su Louise Hamilton Caico la gentildonna inglese che approdata per

Note conclusive

amore a Montedoro lascerà testimonianze sugli usi e costumi delle classi popolari di quel territorio. Lavoro etnografico pregevole di cui la Bellantonio coglie le cosiddette buone intenzioni ma di cui non può non sottolineare i limiti dettati da una visione pregiudizievole verso una realtà troppo diversa e percepita come estranea.

E ancora il cibo: se lo si colloca nel percorso di riconoscimento delle tessere identitarie che questo Seminario si è proposto di rintracciare, ebbene, esso non può certo dirsi argomento secondario, rappresentando, come è noto, l'alimentazione un vettore esemplare ed ineliminabile per la conoscenza del territorio. Eppure nel contesto dell'intervento, esso sembra aver perso ogni validazione, anche in Bulgaria, essendo stato fagocitato dalla passerella mediatico/digitale. Oggi il cibo è Facebook; il cibo è la televisione. Nella piazza mediatica il cuoco è un demiurgo terribile, che salva o punisce gli adepti che soggiacciono al suo giudizio. La cucina diviene un *luogo non luogo* – come avrebbe detto Marc Augè – dove può accadere di tutto e gli alimenti, ancorché saturi della loro tipicità climatico-territoriale sono declassati ad *ingredienti di improbabili piatti* disposti per le platee televisive che restano affascinate dallo spettacolo, ben consapevoli però, che mai e poi mai quel cibo potrà sfamarli. Eppure esso, secondo Lévi-Strauss, doveva servire a soddisfare, oltre che un appetito reale, un appetito simbolico: il *Crudo e il Cotto* rimandano alla ancestrale polarizzazione Natura/Cultura. Oggi accade su Facebook che il cibo cotto spaventi. La produzione di massa, per il consumo di massa, alimenta paure e incentiva l'uso del cibo biologico. La polarizzazione citata da Lévi-Strauss si è trasformata: *cibo fresco versus cibo conservato*, dando origine ad un'ulteriore contrapposizione tra ciò che è buono e che guarisce contro ciò che fa male. Il tutto, indipendentemente dalle condizioni di contesto relative vuoi agli alimenti, vuoi alla cottura, vuoi alla tradizione culinaria che sorregge l'arte creativa del mangiare. In altre parole un'induzione al consumo per raggiungere un obiettivo alieno: la conservazione del benessere, della bellezza, della salute accuratamente propagandate dalla produzione e dalla medialità. Lontano il modello tradizionale della donna in cucina, il cibo è divenuto occasione per analisi di ordine sociale e culturale utili a valutare taluni comportamenti assolutamente specifici di una modernità pubblicitariamente codificata.

In conclusione, al termine di questa breve riflessione sulle proposte venute dal Seminario, è innegabile sottolineare come la società

occidentale moderna e post-moderna appaia oggi in crisi a seguito di un *deficit* valoriale e di riconoscimento sociale, e così nonostante lo sviluppo economico e tecnologico. Contrastare un tale processo di crisi e di conservatorismo sarà possibile solo se si determineranno situazioni di rinnovamento delle regole. Bisogna pensare alla emersione del necessario ricongiungimento tra *l'Ethnos* e *l'Ethos*; un ricongiungimento che matura su principi generali quali la sovranità popolare, i diritti inalienabili della persona e le nozioni universali di Libertà, Spirito, Natura e Storia. Può essere in questo senso utile richiamare alla memoria le teorie di Hans Jonas, annunciate già più di dieci anni fa sul "principio di responsabilità" che obbliga ognuno di noi a rinunciare ad una modernità simile al "Sogno di Faust", per salvaguardare addirittura, dice lo studioso, la sopravvivenza e l'unità della specie e la dignità della sua esistenza. In caso contrario, l'asservimento tecnologico e/o finanziario avrà minacciose conseguenze, producendo vulnerabilità, insicurezza e assenza di controllo sull'eccedenza del Potere sulla Natura e sulla Cultura. Jonas, non a caso, sottolinea la necessità del prendersi cura dell'altro (*apprensione*) in vista della costruzione di un'*Etica del futuro* il cui riconoscimento assevera l'assunto antropologico: dell'*Altro siamo Noi*, foriero di quel *dover essere* di vichiana memoria che permette a tutti, e in tempi diversi, di riconoscere ciò che è bene e ciò che è male per l'umanità.

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Dicembre 2017
Presso la ditta Photograph s.r.l – Palermo
Editing e typesetting: Edity Società Cooperativa
per conto di NDF