

Economie dell'incertezza

Festa, località, autonomia simbolica. Una nota

Francesco Faeta

Abstract. Data on a case study are outlined in this note, through general and indicative lines. By the way of this case study, one can see the existence of an economic and social field, related to the shortage of resources and to the lack of concrete expectations of the future, which sees massively (though not exclusively) protagonists the younger generation. At the very center of this field there are the feast, the rite and the connected emphasis on local identities. This delineates autonomy, when not a real independence, of the symbolic components from the structural plane, their establishment as a fundamental element of economic and social organization (above all, but not only, with regard to tourism and to the relationship between local community and global reality). The case study focuses on an emblematic region of national underdevelopment, Calabria, but what is happening there is certainly significant to wider realities.

Keywords. Economy, Local Worlds, Rite, Feast

Esporrò, in questa sede, per linee generali e indicative, i dati relativi a un caso di studio. Attraverso tale caso, si palesa l'esistenza di un campo economico-sociale, connesso con l'esiguità delle risorse e la carenza di concrete aspettative di futuro, che vede massicciamente (anche se non esclusivamente) protagoniste le componenti giovanili, che poggia sulla festa, sul rito e sulla connessa enfattizzazione delle identità locali; un campo che delinea un'autonomia, quando non una vera indipendenza, delle componenti simboliche dal piano strutturale, un loro erigersi a elemento fondamentale di organizzazione economica e sociale (soprattutto, ma non soltanto, con riguardo al turismo e al rapporto comunità locale-mondo globale).

Ci soffermeremo su una regione emblematica del sottosviluppo nazionale, la Calabria, ma quanto lì avviene è certamente significativo di realtà più ampie, come sondaggi, che ho avuto modo di effettuare nelle regioni contermini della

Lucania e della Sicilia e in un'area di valle situata nella sviluppata Lombardia, possono confermare.

Le mie osservazioni, in realtà, sono relative a un arco di tempo piuttosto lungo, iniziato alcuni lustri fa, ben prima della fatidica data del 2008, che segna l'ingresso del nostro Paese nella dimensione di crisi che ancora lo distingue; quanto espongo, dunque, credo possa essere indicativo di una tendenza non congiunturale, e anzi duratura, tipica di una società industrializzata che costruisce il suo sviluppo sulle spalle di estese aree periferiche e di ampi gruppi sociali marginalizzati. E, tuttavia, negli ultimi dieci anni mi sembra che le tendenze individuate siano andate progressivamente accentuandosi.

La festa che fa da riferimento alle mie considerazioni, osservata sistematicamente per numerosi anni nell'ultimo quarto del secolo scorso e, in modo più rapsodico, in anni recenti, è un evento quaresimale, basilare per la vita culturale e sociale di un piccolo paese della Calabria centrale, Nocera Terinese, posto in provincia di Catanzaro. Non è questa la sede per entrare nei dettagli del suo svolgimento, che ho avuto modo di richiamare in numerose altre sedi [Faeta 1990; 1993; 1995; 1997; 1998]. Ricordo soltanto che si tratta di un rituale di flagellazione cruenta, che vede protagoniste decine di penitenti e centinaia di persone che svolgono, attorno a loro, le complesse mansioni rituali previste da un cerimoniale assai meticoloso. Una flagellazione di massa (negli ultimi anni quasi duecento *performer*), una processione lunghissima con un gruppo statuaria emblema del paese stesso, portato a spalla da confratelli, una partecipazione totale della popolazione locale e del circondario, una risonanza mediatica rilevantissima, una notorietà assai ampia, un'economia della festa fiorente. Durante tutto l'anno tale festa è rivissuta nei racconti, nella diuturna esplorazione delle immagini video-fotografiche eseguite nell'occasione, nel confronto, a distanza o ravvicinato, tra le numerose persone che, a vario titolo, in essa sono coinvolte, nella dimensione dei *social network*, nei preparativi e nei preliminari.

Tutti i protagonisti quaresimali acquisiscono uno speciale rilievo nel contesto locale: i flagellanti (*vattienti*, battenti) sono *leader* di reti di relazione sociale, che tendono ad assumere ruoli di spicco, ma alta considerazione vi è pure per i confratelli e per quanti si fanno carico dell'organizzazione complessiva della festa. Benché da alcuni avversato, come indice di un regime arcaico d'esistenza del tutto rifiutato, il rito di flagellazione è divenuto emblema del paese e si è posto a garanzia di un'identità erosa, qui come altrove nel Mezzogiorno italiano e nelle aree periferiche, da radicali processi acculturativi. I battenti, così, non appaiono soltanto importanti nel contesto del tessuto sociale, ma sono percepiti anche, a livello ideologico, nell'ambito dei rapporti comunità-mondo, quali custodi di antiche virtù "tradizionali", ritenute tipiche del luogo e della gente che lo abita (e, tra i battenti, i più giovani appaiono coloro che in modo più radicale ed enfatico svolgono il ruolo

di garanti della tradizione). Il rito e la festa, insomma, costituiscono insieme uno tra i principali luoghi di espressione della dialettica sociale e politica locale e di rappresentazione verso l'esterno dell'identità comunitaria.

Ma vediamo alcuni essenziali dati storici relativi alla società nocerese e al suo rito, le cui prime attestazioni documentate risalgono al XVII-XVIII secolo, per meglio comprenderne l'evoluzione recente.

Sin quando nell'area è perdurata un'egemonia aristocratica e un regime di tipo latifondistico di gestione della proprietà terriera e della società, cioè sino alla metà del secolo scorso circa, a Nocera non si riscontrava un'effettiva comunità. La piccola e media aristocrazia agraria risiedeva lontano (Cosenza, Napoli), parte cospicua della popolazione contadina e dei pastori stanziana sulle terre e nelle contrade. Il centro abitato (oggi definito centro storico in rapporto al nuovo insediamento marino, sorto lungo la costa tirrenica, e allo sviluppo recente e disordinato di alcune frazioni) era occupato, essenzialmente, dalla borghesia agraria e delle professioni, dal numeroso clero secolare e regolare, da un ristretto numero di artigiani. Il paese, dunque, era albergo di questi ceti e, in particolare, era palcoscenico di una preminenza ecclesiastico-borghese, parzialmente avulsa dalla realtà economica primaria dell'area, legata alle funzioni di notariato, alle pratiche di mediazione e alle attività commerciali, in vero piuttosto ridotte. La contrapposizione sociale principale, che vedeva di fronte proprietari terrieri e contadini, si giocava in gran parte fuori dalle mura: nelle campagne, nelle contrade, nelle masserie dove quotidianamente si confrontavano braccianti senza terra, piccolissimi affittuari e coloni, caporali, massari e sovrastanti; nei boschi dove si annidava, sotto forma di un brigantaggio endemico e feroce, la forma estrema della protesta dei diseredati. La più parte dei braccianti e dei contadini poveri si recava nell'abitato, di tanto in tanto, per il mercato settimanale, per la fiera annuale, per alcune delle feste più importanti e vi si aggirava incerta, estraniata, soggetta allo sguardo beffardo dei paesani. Di conseguenza fuori dalle mura si svolgeva la "vita vera" di gran parte degli abitanti dell'area.

Questo modello d'organizzazione territoriale e sociale sembra datare, a quel che è possibile comprendere dai documenti, sia pur con alti e bassi e con ragguardevoli differenze quantitative tra periodo e periodo, sin dal XVII secolo. Sul finir dell'Ottocento, poi, ancor presente la situazione descritta, si aggiunge un'emigrazione falcidiante, che ancor più spopolerà il paese e il territorio, ulteriormente riducendo la conflittualità nelle campagne e il ruolo mediale del paese.

Sappiamo che il rito di flagellazione e la festa che è al suo intorno erano in vigore, in forme che i documenti non restituiscono con chiarezza ma che erano, con tutta probabilità, non molto diverse dalle attuali, come ho accennato, sin da allora. Non possiamo comprendere esattamente quale fosse la loro fisionomia territoriale e la loro funzione sociale all'epoca, però

molti elementi ce li fanno riconnettere, sia pur nelle diverse condizioni del tempo, alla struttura sociale frammentata dell'area, alle crisi radicali che essa periodicamente attraversava, in particolare all'endemico brigantaggio e ai ricorrenti terremoti ed epidemie. Un'insicurezza territoriale, esistenziale e sociale assai marcata, in altre parole, imponeva protezione divina e questa era amministrata da un clero che prescriveva pratiche penitenziali atte a riaffermarne la presa e l'egemonia, secondo uno schema storicamente provato a livello di macrodimensione. Verosimilmente, però, stante la caratteristica diffusa e atomizzata dell'insediamento, il legame civile e politico che unisce oggi festa, paese e comunità, era labile, gli aspetti mistici e religiosi avevano una larga preponderanza e il clero locale e diocesano un'autoreferenzialità assai maggiore di oggi.

Con il declino del regime di "tarda feudalità" delineato, con andamento crescente dagli anni Cinquanta a oggi, tramite il massiccio trasferimento della terra in mani borghesi e contadine, l'affermarsi di un limitato ma vivace movimento cooperativo, la crescita dei ceti artigiani, lo sviluppo delle professioni e dei processi di terziarizzazione, il progressivo ridursi dell'emigrazione, il paese diviene centro dentro il quale converge una vasta congerie di popolo e di interessi diversi. Parallelamente, il sistema democratico, benché condizionato dalla struttura clientelare, porta alla ribalta nuovi ceti e nuovi attori sociali. Si afferma un'estesa piccola borghesia, legata alle professioni e al settore terziario, che non vede di buon occhio i tradizionali gruppi dominanti degli agrari e dei mediatori alto-borghesi e guarda con simpatia verso i contadini cooperativizzati, gli artigiani, le nuove figure di piccoli e piccolissimi imprenditori. Significativamente i ceti nuovi, conformemente a un modello "moderno" di vita, risiedono nel nucleo urbano, che vivono intensamente; possiedono una mentalità più aperta e un grado di scolarità più elevato, pur riscoprendo un attaccamento alla dimensione consuetudinaria, da cui traggono modelli di comportamento e relazione; manifestano una spinta egemonica, che si esprime attraverso i partiti della Sinistra, scelti perché contrapposti a quelli degli agrari, localmente in via di dissoluzione. Infine, benché forniti di una fisionomia laica, dal momento che vedono nella ritualità religiosa uno strumento di identificazione e aggregazione, intrattengono un buon rapporto con il clero paesano, malgrado frequenti tensioni, contrapposizioni, conflitti.

Il paese, dunque, acquista nuova centralità, e con esso la dimensione festiva. Il centro abitato s'infittisce di presenze, si arricchisce di una diffusa e minuta attività commerciale e negoziale, si afferma come luogo stanziale di una comunità, insieme segmentata e frammentata, ma giustapposta e solidale, che trova ulteriore coesione, e ragion d'essere, nella vivace dialettica che la contrappone al mondo di fuori, alla realtà regionale e, soprattutto, a quella nazionale; e la festa si afferma come espressione, al contempo, urbana e comunitaria; con Arjun Appadurai [Appadurai 2001], come strumento di

creazione e mantenimento della località. La straordinaria tessitura spaziale che i riti quaresimali evidenziano all'osservazione contemporanea, la fitta trama di ricapitolazione della dimensione territoriale, mi sembra affermino con chiarezza la nuova inderogabilità dell'idea di paese che ipotizzo.

Occorre aggiungere qualcosa, però, per meglio comprendere *di cosa* il paese diviene perno.

Nel sistema politico nazionale, com'è noto, per inveterata abitudine, grandi risorse economiche, sia quelle legate alla produzione, sia quelle legate ai processi terziari, di infrastrutturazione, di previdenza e assistenza, sono state, sino a tempi recenti, nelle mani dello Stato centrale. L'istanza locale ha amministrato risorse modeste, immediatamente connesse al territorio o alla distribuzione dei rivoli provenienti dal centro; risorse viepiù immiserite negli anni della crisi e dello sperpero corrotto. Si esprime, dunque, non soltanto, e non prevalentemente, in una dimensione economica, nel senso stretto dell'economia monetaria e di mercato, quanto in una complessa miscela di interessi economici minori, di attività di scambio socialmente connotate e di pratiche simboliche. Anthony Cohen ha svolto interessanti osservazioni, che mi sembrano pertinenti rispetto alla realtà di cui ci interessiamo, sul ritorno in epoca contemporanea dell'idea e della pratica *comunitarie* che, nell'ipotesi della scuola di Chicago, avrebbero dovuto trovare un loro affievolimento e una loro risoluzione nella dimensione globale del vivere sociale, così come ha posto l'accento sull'eminente natura di costruito simbolico della comunità [Cohen 1984; 1994].

L'esiguità della dimensione economica primaria, a Nocera, la relativa scarsità dei beni per cui competere, la marginalità del potere da amministrare, si muovono nel senso di rafforzare le ragioni simboliche che Cohen considera fondanti la moderna comunità. Così, nella Nocera contemporanea, che ha visto nei tempi più recenti, progressivamente contrarsi le aspettative di futuro, la comunità s'incentra territorialmente nel paese, si esprime nella dialettica tra ceti per il controllo di modeste risorse locali e per l'amministrazione dei flussi periferici di risorse centrali ma, soprattutto, poggia sulla gestione di un vasto, stratificato, socialmente motivato universo simbolico. La gestione dei simboli si afferma come momento centrale per la creazione del teatro e degli attori sociali e per la formazione del campo di lotta politica. Gestire simboli vuol dire appropriarsi di beni imprescindibili per la vita collettiva e acquisire, individualmente, considerazione, qualcosa cioè che, attraverso le pratiche di scambio sociale, si tramuta sovente in prestigio. Il quale, a sua volta, si coagula in strutture di relazione, a metà strada tra la rete di alleanza e la clientela, che rappresentano presupposto necessario per l'approccio al potere locale. La gestione dei simboli, dunque, ben più e in modo ben più complesso che non quella di risorse materiali, garantisce oggi l'accesso all'amministrazione comunale, alla direzione dei partiti di massa, dei sindacati

e delle organizzazioni del lavoro, delle agenzie di collocamento, assistenza e previdenza sociale. E la gestione dei simboli trova, come abbiamo visto, un suo potente vettore nelle dinamiche festive.

Ho scritto prima, richiamando l'azione esercitata dai simboli sulla struttura sociale, "in modo ben più complesso". Va ricordato, infatti, che mentre i beni d'immediato riconoscimento economico sono univocamente valorizzati e presuppongono, in buona misura, relazioni isomorfe e reciprocamente stabili, i simboli hanno un valore difforme da genere a genere, da ceti a ceti, da gruppo a gruppo, da soggetto a soggetto (non vi è automatica condivisione sull'importanza da dare, o sul prezzo da pagare, all'effusione rituale del sangue, a una preghiera, a un dono quaresimale, a un gesto devoto, a un modo di abbigliarsi). Ciò fa sì che i simboli si affermino come luogo ideale della negoziazione e che il campo simbolico si imponga come quello elettivo della costituzione di gerarchie, dell'acquisizione di consenso, del conseguimento di egemonia. Vi è, infatti, un sostrato largamente condiviso e vi è, soprattutto, un gioco della modulazione simbolica comunemente accettato: le differenze, dunque, possono iscriversi all'interno di *frame* significativi comuni, e la coesione scaturire proprio dal gioco delle identità e delle diversità. Non è, insomma, l'univoca aderenza a un orizzonte forte e compatto di simbologie che sostiene la creazione sociale e l'identità locale, ma il comune mettere in gioco simboli che, benché forniti di margini di condivisione, possano poi essere diversamente interpretati, agiti, consumati. Attribuire un valore comune ai simboli, giungere a considerarli alla stessa stregua, significa, all'interno della comunità, trovare accordi ben più difficili, e cogenti, di quelli che si realizzano intorno all'acquisto di un bene; acquisire, per un soggetto, consenso intorno a una pratica simbolica, significa fondare un proprio solido successo.

Non si comprenderebbero molti episodi della vita paesana nel Mezzogiorno, le guerre di Santi, a esempio, di verghiana memoria, che animano e a volte insanguinano piazze e strade, gli inchini processionali ai mafiosi, le immense luminarie festive e il linguaggio allusivo dei fuochi artificiali, i *potlatch* legati alle ricorrenze familiari, etc. se, da un lato, certamente, non li si ponesse in stretta relazione con l'economia e la struttura sociale ma, dall'altro, non li si rapportasse particolarmente all'esiguità dei beni materiali e all'esuberanza e polivalenza della dimensione simbolica¹.

Dunque un'autentica economia, nel senso proprio della declinazione *polanyiana*, si costruisce attorno alla gestione del campo simbolico. E non mi sembra azzardato definirla *un'economia dell'incertezza*, legata com'è a

¹ La Sicilia, regione contermina rispetto al territorio che prendo in considerazione, ha visto negli ultimi anni studi esemplari intorno alle economie del simbolico, sia in ottica patrimonialista [Palumbo, 2003 a; 2003 b; 2009], sia in un'ottica di rilettura critica delle tradizioni popolari e di loro riattualizzazione [Buttitta 1999; 2000; 2002 a; 2002 b; Buttitta, Perricone, 2000].

una dimensione non precisamente produttiva e allogata, com'è, in un contesto sociale caratterizzato da precarietà e marginalità.

Naturalmente adopero la definizione attribuendole un senso del tutto differente rispetto alla prassi consolidata in un settore degli studi economici, soprattutto, ma non esclusivamente, anglo-americani. Lì, le *economies of uncertainty* sono quelle che si costruiscono, specialmente attorno al capitale finanziario, in condizioni di rischio e in assenza di informazioni statisticamente o stocasticamente utili per prevederne gli esiti. Vero è che in questo sotto-settore degli studi economici notevole attenzione è dedicata al *behavior* e agli attori sociali, ma con notevole distanza da un approccio antropologico, sia pur *latu sensu*. Nel nostro caso il termine designa invece un campo di elaborazione economica che avviene in contesti caratterizzati da scarsa produttività, in condizioni di marginalità sociale che non consentono agli attori il controllo delle transazioni, e in condizioni di assenza di prevedibilità delle condizioni future; incertezza, insomma, in quest'ultima accezione, più come condizione di fondo dentro cui si sperimentano le operazioni economiche, che come fattore di rischio. Certamente la carenza di aspettative di futuro può avvicinare, per qualche verso, la nostra accezione all'altra ma, come ben si comprende, l'attenzione antropologica è tutta centrata sulla concrete condizioni degli attori sociali, mentre quella economica verte sulla prevedibilità (dunque sulle scarse o nulle possibilità di anticipazione concreta degli esiti delle operazioni economiche e finanziarie).

E la festa e il rito (come, del resto, l'antropologia economica non ha mancato di sottolineare, dalle prime intuizioni di Franz Boas e di Bronislaw Malinowski ai recenti studi di Chris Hann e Keith Hart), che si pongono al centro del campo simbolico in numerosi luoghi, e in particolare in quello di cui ci stiamo esemplarmente occupando, si colloca al centro anche di questa particolare forma di economia.

Che vede quali protagonisti soggetti sociali nuovi. Non soltanto si assiste, a Nocera, negli anni recenti, a una progressiva affermazione tra i protagonisti rituali dei più giovani, quanto si verifica un progressivo innalzamento del tasso di scolarità. Mentre, sino alla fine degli anni Novanta, la maggior parte dei battenti era formata da contadini, braccianti, operai, e il grado di istruzione era assai basso (analfabeti, diplomati di scuola primaria e secondaria inferiore), nei tempi più recenti aumentano gli addetti a professioni borghesi o ad attività terziarie, e aumenta altresì il numero dei diplomati di scuola superiore o di laureati. Parallelamente scende l'età media del battente. Prima uomo tra i quaranta e i sessanta anni, oggi ragazzo, anche, a volte, ragazzino (il rispetto della soglia della maggiore età viene vissuto con difficoltà, e si morde letteralmente il freno imposto dalla consuetudine locale e dalla sorveglianza degli anziani). Gli strumenti rituali, i costumi, gli arredi, i mezzi audiovisivi, gli album fotografici, i video, i siti internet,

i piccoli rinfreschi, le visite di ringraziamento, i patti di alleanza per la performance, le reti tra famiglie di protagonisti rituali, le pubblicazioni autogestite, costruiscono un'economia legata alla festa, che da un lato muove un circuito di denaro, ma dall'altro innesca un circuito di prestigio e di alleanza sociale che ha come proprio obiettivo (a volta inconfessato), l'ascesa economica, sociale, politica e l'acquisizione di posizioni di prestigio e di potere nel contesto locale.

Dentro tale contesto, come ho accennato, i giovani sono coloro che in modo più consapevole maneggiano le leve di questa economia legata a un paese in cui non si produce nulla (se non una piccola agricoltura di sopravvivenza), che ne intercettano precocemente le possibilità, che ne connettono con maggiore lucidità gli aspetti legati alla località con quelli legati alla dimensione turistica e al mondo globale. Sono quelli che hanno un occhio al turismo e alla capacità implementare del fenomeno religioso, che sanno postare bene sui social media quanto riguarda la festa, che padroneggiano istintivamente le linee di connessione tra mondo locale e mondi globali, che sanno costruire reti ampie di consenso e di condivisione.

Riferimenti bibliografici

Appadurai A. 2001, *Modernità in polvere*, Roma: Meltemi.

Buttitta I. E. 1999, *Le fiamme dei Santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Roma: Meltemi.

-- 2000, *Gli artificieri del fuoco*, «Archivio Antropologico Mediterraneo», II, 1-2: 173-182.

-- 2002 a, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma: Meltemi.

-- 2002 b, *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Palermo: Sellerio.

Buttitta I. E., Perricone R. (eds) 2000, *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Palermo: Folkstudio.

Cohen A. 1984, *The Symbolic Construction of Community*, London: Routledge.

-- 1994, *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, London: Routledge.

Faeta F. 1990, *Ostentazione rituale del dolore. Prime considerazioni intorno ai flagellanti di Nocera Terinese*, in D'Agostino G., Vibaek J., (eds), *Il dolore. Pratiche e segni*, Palermo: Quaderni del circolo semiologico siciliano, 211-246.

-- 1993, *Relazioni attraverso il sangue. Rito, spazio e identità comunitaria in un paese del Mezzogiorno europeo*, relazione tenuta al Seminario organizzato

dall'École français de Rome, dall'École des Hautes Études en Sciences Sociales e dalla Cattedra Etnologia I dell'Università degli Studi "La Sapienza" di Roma, poligrafata.

-- 1995, *La rappresentazione del sangue in un rito di flagellazione a Nocera Terinese. Scrittura, teatro, immagine*, in Schiavoni G. (ed), *Il piacere della paura. Dracula e il crepuscolo della dignità umana*, Torino: Ed. dell'Orso, 57-67.

-- 1997, *Qualche appunto sulle immagini e la santità in un contesto popolare moderno*, in Boesch Gajano S. (ed), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma: Viella, 241-251.

-- 1998c, *Il sangue, la rosa e il cardo. Note sul corpo in un contesto rituale*, in «Etnosistemi», *Figure della corporeità in Europa*, V, 5: 59-72.

Palumbo B. 2003 a, *Estasi visive e poetiche dello spazio/tempo: estetica, potere e politica dei fuochi d'artificio nei rituali festivi di un centro della Sicilia orientale*, in «Lares», LXIX, 1: 81-115.

-- 2003 b, *L'Unesco e il campanile. Antropologia politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma: Meltemi.

-- 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze: Le Lettere.

