



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TERAMO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TERAMO
FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE

CORSO DI LAUREA IN SCIENZE DEL TURISMO CULTURALE

Tesi di Laurea in

Analisi dei processi culturali e delle rappresentazioni sociali

**UNA FORMA PARTICOLARE DI
PROCESSO CULTURALE: I RITI. I RITI
DI GUARDIA SANFRAMONDI**

LAUREANDO

Benito Pigna

Matr. 58855

RELATORE

Chiar.mo Prof. Adolfo Braga

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

INDICE

INTRODUZIONE	P. 4
--------------------	------

I. LA CULTURA

I. 1. Definizione di cultura	5
I. 2. Concezione classica	7
I. 3. Concezione moderna	8
I. 4. I fenomeni sociali e culturali	10
I. 5. Dimensioni e componenti della cultura	15
I. 5.1. I valori	16
I. 5.2. Le norme	18
I. 5.3. I concetti	19
I. 5.4. I simboli	19

II. PLURALISMO CULTURALE

II. 1. Più culture all'interno della società	21
II. 2. I sistemi simbolici	24
II. 3. La subcultura	26
II. 4. Cultura popolare e cultura di massa	28

III. CULTURA E IDENTITÀ

III. 1. Definizione di identità	32
III. 2. Identità collettiva	38
III. 3. Identità culturale	40
III. 4. La religione come sistema culturale	42

IV. I RITI

IV. 1. Modelli culturali: riti individuali e riti collettivi .	47
IV. 2. Guardia Sanframondi: contesto storico sociale	50
IV. 3. I riti settennali di penitenza in onore dell'Assunta: l'evento	52
IV. 4. Le leggende legate al ritrovamento della Statua	58
IV. 4.1. Devozione Mariana	67
IV. 5. La scadenza settennale: significato simbolico del numero sette	68

V. I RITI PENITENZIALI DI GUARDIA SANFRAMONDI

V. 1. Gli attori sociali	72
V. 2. Le formazioni rionali e contributi all'evento festivo	75
V. 3. L' appartenenza rionale come elemento identitario	77
V. 4. I misteri	79

VI. IL POPOLO PENITENTE: DISCIPLINANTI E BATTENTI

VI. 1. Disciplinanti e battenti	83
VI. 1.1. I mass media e le restrizioni	86
VI. 2. Il sangue e l'identità	88

CONCLUSIONI	91
--------------------	----

BIBLIOGRAFIA	93
---------------------	----

SITOGRAFIA	95
-------------------	----

INTRODUZIONE

Il percorso di elaborazione di questo lavoro di tesi si suddivide in due parti. Nella prima parte è analizzato il concetto di cultura vista come non un'entità o sostanza stabile, ma come un processo complesso di significati il cui luogo privilegiato è l'interazione sociale.

Nella seconda si analizza gli elementi mitico-simbolici e gli attori sociali che vi prendono parte dei riti settennali di Guardia Sanframondi.

Il concetto di cultura inizia all'interno di studi antropologici per essere ripreso e articolato in modo differente da scuole sociologiche di primaria importanza: la scuola di Durkheim in Francia, la scuola di Chicago negli Stati Uniti e autori come Weber e Simmel in Germania.

Il contributo più innovativo è dato dal sociologo Parson il quale attribuisce all'universo simbolico delle rappresentazioni e dei valori sociali un posto centrale nella teoria generale dell'azione. L'approccio sociologico si precisa attraverso l'identificazione delle dimensioni principali della cultura (coerenza-incoerenza, pubblico-privato, oggettività-soggettività, esplicito-implicito) e degli elementi costitutivi (valori, norme, concetti, simboli).

Dopo un sintetico inquadramento della realtà territoriale e sociale di Guardia Sanframondi e una breve descrizione dei riti, si passa ad un'analisi antropologica della devozione mariana, elemento fondamentale per penetrare il senso di tale ritualità.

Ciò che anima l'intero centro sannita rivela una profondità e una capacità di contagio non trascurabile. Vivere la festa significa penetrare nell'esistenza di ritmi e spazi che altrimenti sarebbero stati preclusi. La festa diviene un prisma attraverso il quale vedere riprodotta una molteplicità di dimensioni umane, sociali, simboliche. Attraverso la festa, Guardia Sanframondi e il suo universo acquistano un carattere di trasparenza. Il tempo della festa diviene tempo di visibilità.

È impensabile forzare tali epifanie in un'unica dimensione monolitica.

Come in un caleidoscopio, l'immagine della festa si infrange, producendo una proliferazione di significati. La festa non si lascia irretire in un dato, in un copione che poneva essere ripetuto identico a se stesso; si rileva, invece, una convenzione continuamente riaffermata, un contenuto da interpretare di volta in volta.

I riti penitenziali di Guardia ripropongono in una sintesi che nulla ha di caotico momenti mitici della sua vita collettiva: passato e presente si fondono all'interno del perimetro festivo, suscettibile di re-invenzioni e rimaneggiamenti. Accanto ad un nucleo di caratteri simbolici, eredità di una tradizione oralmente trasmessa e autolegittimata dal ricorso al leggendario ritrovamento della statua dell'Assunta, subentrano elementi nuovi, imprevedibili, sottratti alla negoziazione delle forze sociali che operano nella comunità. Tali forze sono rappresentate da tutti coloro che estranei alla cultura guardiese vengono accolti in qualità di astanti e testimoni durante la processione generale della domenica.

I riti si inscrivono in un'azione collettiva che abbraccia molteplici identità, accoglie elementi estranei alla realtà comunitaria, riaggrega quella componente della sua popolazione emigrata nel resto d'Italia e all'estero.

La festa che rappresenta nel calendario una rottura e introduce elemento di discontinuità nel tempo quotidiano, prolunga i suoi effetti nel tempo non festivo, instaurando con esso un rapporto di complementarità. Tracce visibili, quali fotografie, immaginette sacre, videoamatoriali, strumenti di penitenza conservati nelle case, riportano alla passata edizione dei riti, proiettando contemporaneamente i devoti al settennio successivo.

Nel vissuto collettivo, i riti agiscono come punto di riferimento, come momento di auto realizzazione ma anche memoria attiva dei riti trascorsi.

I. LA CULTURA

I.1. Definizione di cultura

Dare una definizione univoca di cultura non è semplice, considerando sia la sua complessità sia il suo grande utilizzo. Esiste comunque un certo grado di consenso nel concepire la cultura come: “ *tutto ciò che deve la sua creazione all'azione cosciente e tendenzialmente libera dell'uomo, cioè il patrimonio intellettuale e materiale, relativamente stabile e condiviso, proprio dei membri di una determinata collettività è costituito da valori, norme, definizioni, linguaggi, simboli, segni, modelli di comportamento e oggetti materiali*”¹

Un concetto così ampio e complesso per spigarlo si può suddividere in due gruppi.

Il primo gruppo di significati è quello che rimanda alla nozione di cultura come sfera specializzata di attività umana, distinta e distinguibile ad altre sfere come ad esempio l'economia o la politica. In questo primo senso la cultura è intesa come il regno delle condotte e delle cose spirituali e intellettuali: l'arte, la letteratura, la musica e ancor prima la morale e la religione.

Questo è il significato di cultura fatto proprio dalle discipline cosiddette umanistiche come la critica letteraria, la musicologia, l'estetica, la storia dell'arte e la storia delle religioni. Queste discipline sono chiamate umanistiche, perché il loro studio verte su ciò che di più elevato, di più bello, di più perfetto ed importante che l'umanità ha prodotto nel corso della storia.

La cultura appare qui come ciò che di meglio è stato scritto, secondo la celebre definizione del critico letterario inglese Matthew Arnold, “ *ciò che in quanto tale materia di essere studiato e trasmesso di generazione in generazione tramite l'educazione e la scuola*”².

¹ Cesareo V., *Sociologia concetti e tematiche, vita e pensiero*, Milano 2006, pp 36.

² Santoro M., Sassatelli R., *Studiare la cultura nuove prospettive sociologiche*, il mulino, Bologna, 2009, pp 88.

Il secondo gruppo identifica la cultura come modo di vita di un gruppo o di una società.

L'antropologo Victor Turner definisce la cultura come: *"il solco in cui è più facile cadere, l'insieme di pratiche ed atteggiamenti che diamo per scontati e che fungono da copioni per la nostra quotidianità"*³.

Il concetto di cultura, come modo di vita, introduce la possibilità di una spiegazione ,appunto culturale, della diversità umana sganciata dal riferimento ad una qualche condizione biologica, come tale inscritta nella natura e dunque immutabile.

Nonostante la cultura sia creata e trasmessa attraverso l'interazione,essa non costituisce l'interazione stessa bensì il suo contenuto, i suoi significati, i temi su cui si sviluppa. Secondo la definizione di Herskovits, *"sebbene lo studioso possa considerare la cultura come suscettibile di una descrizione oggettiva, in ultima analisi essa è composta da ciò che le persone posseggono,fanno e pensano"*⁴.

Con lo svilupparsi della società lo studio della cultura si è fatto molto complesso, inducendo alla nascita di due materie di studio: la sociologia della cultura e l'antropologia ; con differenti idee sul concetto di cultura.

Nel celeberrimo alle *Origini della cultura di Edward Burnett Tylor* (1871 trad. it.1985) è possibile trovare una definizione sintetica della nuova concezione di cultura, al centro della quale non sta più il singolo individuo, bensì l'intera civiltà: *"La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società"*⁵.

³ Sciolla L. , *Sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002, pp 58.

⁴ Santoro M., Sassatelli R., *Studiare la cultura nuove prospettive sociologiche*, il mulino, Bologna, 2009,pp 28-30.

⁵ Belardinelli S., Allodi L., *Sociologia della cultura*, Milano, Franco Angeli, 2009, pp 28-29.

La cultura non è più, o non è più principalmente un ideale a cui gli individui tendono, bensì ciò che essi hanno acquisito in quanto membri di una società, diventata, un contesto onnicomprensivo tendente a inglobare l'intera vita sociale.

Depurato della connotazione storico-evolutiva presente in Tylor, questo concetto verrà fatto proprio e sviluppato soprattutto da Franz Boas, il fondatore della scuola americana di antropologia culturale. Nel saggio *L'uomo primitivo* (1911) Boas riconduce la cultura a due caratteristiche fondamentali: esso può essere acquisita e trasmessa socialmente mediante l'apprendimento; e la sua irriducibilità a condizioni extra culturali. Un fenomeno culturale si spiega, cioè, soltanto ricorrendo ad altri fenomeni culturali. Quanto all'uomo, la sua specificità non è di tipo genetico o razziale, bensì culturale. La cultura è, quindi, una costruzione basata sul sistema di significato condiviso, ed è composta da rappresentazioni verbali e comportamentali del sistema di significato.

1.2. Concezione classica

Possiamo distinguere due diverse concezioni della cultura. Una classica e l'altra moderna.

La parola cultura ha origine latina, dal verbo "colere", usata, già presso gli antichi romani, in senso proprio per indicare il lavoro della terra (agri culturae), la coltivazione dei campi e di singole piante, ad esempio la vite, e in senso traslato o metaforico. In questo secondo significato, presente in Cicerone e Orazio, la cultura si trasferisce in modo figurativo dal terreno all'animo umano. Con l'educazione e la filosofia si può agire su quest'ultimo ingentilendolo, raffinandolo, nutrendolo, trasformandolo da incolto a colto proprio come si fa con i campi che, attraverso il lavoro e la cura continua, da selvatici e sterili

diventano coltivati e fruttuosi⁶.

E' in questo senso figurato che il termine cultura ha contribuito a formare la concezione classica che, passando attraverso l'idea rinascimentale di “*humanitas*”, si impone e si diffonde nel XVIII secolo, quando entra a far parte del vocabolario illuministico. Si parla di «cultura delle arti», di «cultura delle lettere» o di «cultura delle scienze».

Nel' Ottocento numerosi intellettuali si fanno ancora paladini dell'ideale classico di cultura per il suo valore universale e per il suo potenziale formativo, in grado di armonizzare il sapere con la bellezza e le relazioni sociali. E' quanto sostiene uno tra i più eminenti letterati inglesi vissuti nel periodo vittoriano, Matthew Arnold (1822-1888); la cultura rappresenta “*quanto di meglio è stato pensato e conosciuto*» *nell'arte, nella letteratura, e nella filosofia*”⁷.

I.3. Concezione moderna

Se è vero che la concezione antropologica della cultura si afferma compiutamente alla fine dell'Ottocento, con l'affermarsi della scienza antropologica moderna, la sua origine è rintracciabile già nel secolo precedente, quando alcuni pensatori tedeschi, tra cui la figura più significativa Johan *Gottfried Herder*, hanno contrapposto all'universalismo astratto dei Lumi, la particolarità, varietà e concretezza della cultura di ogni singolo popolo. Nella sua appassionante polemica contro il razionalismo illuministico *Herder* afferma, in *Auch eine Philosophie der Geschichte*, la diversità tra culture.

⁶ Sciolla L., *sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002, pp16-17.

⁷ Sassatelli R., *Studiare la cultura nuove prospettive sociologiche*, il mulino, Bologna 2009, pp 56-57.

La storia non consiste, come nel pensiero illuminista, nell'avvento di una ragione astratta e identica ovunque, ma nell'intreccio e nel contrasto tra diverse individualità culturali, ciascuna delle quali costituisce una comunità specifica, un *Volk*, in cui l'umanità esprime ogni volta in modo insostituibile un aspetto di se stessa.

La cultura è come un insieme omogeneo di tradizioni, di disposizioni morali e di conquiste intellettuali, che esprimono lo spirito più profondo e autentico di un popolo. E' questo patrimonio comune che fonda l'unità di una nazione⁸.

Si afferma uno sguardo più neutro, più interessato a descrivere come è la realtà sociale che a prescrivere come dovrebbe essere e a riflettere sull'estrema varietà dei costumi, delle norme sociali, delle tradizioni che caratterizzano le società umane.

Questo nuovo orientamento risente fortemente della stagione dei grandi viaggi, a cui avevano dato impulso le imprese coloniali, quali missionari, avventurieri e ricercatori con resoconti, diari e con le prime documentazioni fotografiche di popolazioni «altre», ancora sconosciute, che vivevano in condizioni primitive, senza mai essere venute a contatto con le nostre «civiltà».

E' proprio la diversità dei costumi e delle abitudini di vita, particolari e legate a una specifica località, a formare il nuovo contenuto della nozione di cultura, che quindi dilata enormemente i propri confini: dall'universalismo cosmopolita dei dotti a cui faceva riferimento la concezione umanistica di cultura, alla enorme varietà dei costumi e delle abitudini locali. La cultura, inoltre, non si applica più all'individuo, ma alla collettività, né rappresenta più un ideale normativo, ma il suo significato diviene eminentemente descrittivo.

⁸ Sciolla L. , *sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002 ,pp44

I.4 I fenomeni sociali e culturali

L'interesse dei sociologi classici era quello di attribuire centralità allo studio della cultura, partendo dal problema di come gli aspetti simbolici e ideazionali si connettano a livello delle relazioni e delle strutture sociali.

L'enfasi sulla differenziazione della cultura nasce non solo dall'interesse della sociologia ad analizzare le diversità interne a una cultura industriale metropolitana, composta di vari strati sociali, gruppi e movimenti, di servizi pubblici altamente specializzati, ma anche dell'importanza che vi assume (particolarmente in Max Weber) la dimensione storica e temporale dei fenomeni culturali. Le culture, in altri termini, non sono intese come strutture atemporali, fisse, tendenti ad auto riprodursi, al contrario se ne mette in luce la flessibilità e il cambiamento, che deriva sia da contraddizioni e differenze interne sia da fattori esterni, di tipo economico e politico, relativo soprattutto agli scambi e all'intersecarsi di relazioni che vanno ben oltre i confini stabiliti. Le opere sociologiche di Max Weber sono, la maggior parte, influenzate dall'ottica storicista; le concatenazioni degli eventi storici sono spiegati con riferimento al senso che le azioni hanno per gli uomini che le compiono e alle conseguenze intenzionali delle stesse.

Oggetto della sociologia weberiana è l'azione sociale dotata di senso, cioè l'azione umana riferita agli atteggiamenti altrui, determinata dal senso e da esso spiegabile (Weber 1913).

Scopo primario della sociologia o scienza della realtà è per Weber la spiegazione mediante un procedimento interpretativo dei fatti individuali⁹. Weber parte dal singolo, non dalla collettività, e sostiene che il sociale esiste in quanto esistono i singoli e le loro azioni.

⁹ Boudon ravvisa in Weber i presupposti di un autentico «individualismo metodologico» perché usando le parole di Weber « la sociologia non può procedere che dalle azioni di uno, qualcuno o numerosi individui separati. Per questo essa deve adottare metodi strettamente individualistici».

Nei suoi scritti, riprende più volte il problema del rapporto tra spiegazione e comprensione in sociologia, evidenziandolo in un' intima connessione tra le due sfere, elabora la definizione di « sociologia comprendente», intesa quale apparato teso a comprendere il significato che ogni soggetto attribuisce alla propria condotta.

La spiegazione sociologica è solo un ambito particolare della più ampia e generale teoria della spiegazione, in cui la ricerca delle differenze è particolarmente ardua per diversi motivi: i fatti sociali, al contrario di quelli fisici o biologici, sono configurazioni singolari e come tali non si ripetono allo stesso modo nel tempo; nei processi sociali esistono marcate differenze o mutamenti ben evidenziabili, tanto da poter comparare situazioni opposte, cioè situazioni in cui un fattore si presenta, e altre in cui esso non compare¹⁰.

Dopo anni di scarso interesse da parte dei sociologi, tra gli anni quaranta e sessanta, Talcott Parson riprende il tema della cultura, condizionando lo sviluppo teorico della sociologia, in quanto ideatore della teoria generale dell'azione, che si poneva l'obbiettivo di costruire un quadro concettuale e teorico in grado di conferire alla sociologia il riconoscimento di scienza autentica, definendone un posto specifico accanto alle altre scienze dell'uomo.

Il sociologo attribuiva un posto importante alla cultura, compiendo una svolta rispetto al significato attribuito alla cultura dall'antropologia, che la concepiva come l'insieme dei costumi e delle abitudini acquisiti dall'uomo in quanto membro di una società.

Egli pensa che la cultura non può essere fatta derivare né da tratti psicologici innati negli individui, né dall'ambiente materiale e neppure da fattori ereditari.

Lo studio evolutivo della cultura va affrontato traendo le idee migliori degli approcci della «convergenza»: sentieri culturali diversi convergono per necessità interna, verso schemi di comportamenti simili, e dalla diffusione:

le culture si diffondono, mediante contatti con altre culture.

¹⁰ Lazzarini G., *Sociologia e ordine sociale*, FrancoAngeli, Milano, 1933, pp 41-42.

Il contributo innovativo del sociologo Parson sta nel chiarire che lo sviluppo culturale avviene certamente per necessità interne, ma non implica un' ipotesi di reale convergenza.

Ogni civiltà sviluppa tratti culturali e organizzativi funzionalmente analoghi: credenze religiose, organizzazione politica, forme economiche ecc., ma questi tratti variano da civiltà a civiltà perché corrispondono a sentieri culturali preesistenti e si adattano ad ambiti sociali, psicologici e materiali differenti.

Ancora più rilevante è l'importanza del concetto di cultura per spiegare i processi di evoluzione sociale.

Parson ne dà un' immagine caratterizzata, dai seguenti termini:

- 1) la cultura è un fattore dell'evoluzione sociale, indipendente dall'eredità, dall'ambiente e dall'azione individuale;
- 2) la cultura mantiene un ordine interno che può essere modificato soltanto attraverso successive trasformazioni culturali;
- 3) è interamente integrata, ma non tanto da risultare assolutamente statica;
- 4) è relativa a «sentieri di sviluppo» condizionati casualmente e caratteristici di popolazioni umane differenti;
- 5) la diversità culturale è un tratto specifico della condizione umana e ciò rende difficile una comparazione valutativa (in termini di giusto/sbagliato, superiore/inferiore) tra culture differenti¹¹;
- 6) la cultura, infine, sembra essere un fenomeno collettivo, emergente da fattori complessi e multi-dimensionali, che mantiene una forte relazione con il carattere plastico (non determinato istintualmente) dagli organismi umani¹².

¹¹ Si tenga presente che Parson cambiò idea su questo punto. Quando tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta, si occupò del mutamento sociale, riconobbe una direzionalità nel processo culturale. Rielaborando le idee Weberiane concepì l'evoluzione socio-culturale, come tendente alla razionalizzazione del sistema e quindi interpretò le culture come disposte gerarchicamente su un asse che andava dal meno progredito al più progredito.

¹² Scortino, Crespi, Almondo, La valle, Addario, Donati, *Talcott Parson*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, pp 130-132.

Parson afferma che per comprendere la cultura non è centrale la comprensione dell'azione umana psicologica degli attori, bensì è la comprensione della cultura complessiva di un'epoca. Inoltre l'analisi di studio si sposta dal carattere adattivo che la cultura rivestiva nell'analisi antropologica delle popolazioni primitive, intesa cioè come l'insieme di quei costumi che favoriscono la sopravvivenza e il successo riproduttivo di un dato gruppo, al carattere normativo della cultura. La cultura viene ora definita come l'insieme dei modelli di comportamenti motivazionali che le comunità sociali considerano e su cui esiste un consenso sociale e una condivisione. I membri di tale società sono tenuti a rispettare e a trasmettere alle generazioni successive.

Questo aspetto normativo connette direttamente la cultura alle componenti motivazionali dell'azione, fornendo agli individui i criteri in base ai quali orientare il proprio comportamento, scegliere tra diverse alternative d'azione e dare un ordine e un significato all'esperienza; è, però necessario che abbia un certo grado di coerenza e di organizzazione e che si fondi su un sistema di valori. Ricostruire un sistema di valori, per loro stessa natura non osservabili empiricamente, significa formulare delle ipotesi e trovare delle indicazioni in base alle quali ricostruire la struttura interna di questo sistema.

Parson rende esplicito un aspetto centrale dell'approccio sociologico classico allo studio della cultura: la necessità di mantenere analiticamente distinte cultura e società.

Il sociologo distingue quattro sottosistemi che intervengono nell'azione sociale: l'organismo biologico, la personalità, il sistema sociale e la cultura.

La distinzione viene fatta in base alle funzioni che ognuno di essi svolge.

1. L'organismo biologico svolge la funzione dell'adattamento, stabilisce cioè un rapporto con l'ambiente fisico sia trasformando l'ambiente in base ai bisogni sia adattandosi ai suoi vincoli.
2. La personalità svolge la funzione del conseguimento, che essa mobilita le energie e le risorse psichiche necessarie a raggiungere gli scopi definiti.

3. Il sistema sociale rappresenta la funzione dell'integrazione, in quanto stabilisce le forme della coesione e della solidarietà.
4. La cultura, svolge la funzione di "latenza"; essa fornisce all'attore sociale la motivazione e il senso dell'azione attraverso i valori, le norme, le idee che gli individui apprendono e interiorizzano durante la socializzazione. La cultura propriamente non agisce, partecipa dall'esterno all'azione.

I.5. Dimensioni e componenti della cultura

La cultura è presente nel contesto sociale dell'azione, attraverso quattro dimensioni:

I. Coerenza / incoerenza

Autori come Rimmel e Coser hanno sostenuto che il conflitto non è sempre un fattore di disgregazione, ma può essere un elemento di ordine: il conflitto, ad esempio, acquisisce il senso dei confini di gruppo e rafforza il sentimento di identità e di appartenenza. Rimmel ha affermato che a volte il nemico diventa addirittura indispensabile al mantenimento del gruppo, per questo in sua assenza di esso si crea il «capro espiatorio».

Il grado di integrazione di una cultura varia da cultura a cultura. E' più elevato nelle società semplici, un esempio è il codice d'onore dei paesi mediterranei. Se infatti cresce la complessità sociale, c'è anche maggiore differenziazione simbolica, si moltiplicano le scelte dell'individuo e dunque gli individui si trovano a doversi confrontare con modelli culturali contrastanti.

Si è anche parlato di «eccedenza culturale», ovvero dilatazione dell'immaginario collettivo, a cui non corrispondono azioni e modelli di vita realmente praticabili.

II. *Pubblico / privato*

La cultura è pubblica perché le proposizioni da cui è costituita sono codificate in rappresentazioni di gruppi e simboli collettivi. Il linguaggio è pubblico, poiché è oggettivamente accessibile da parte di tutti. La differenza tra pubblico e privato si chiarisce con l'esempio della danza. La danza è una manifestazione di espressività corporea, ma eseguire una danza che mima un atto aggressivo è qualcosa di completamente diverso da un accesso individuale di ira. In questo caso può darsi che l'individuo non sia affatto adirato o aggressivo (generalmente non lo è affatto) ma prenda parte alla danza per evocare nel pubblico il tipo di emozioni e di valori ch'essa veicola.

Questi gesti comunicano significati oggettivi, staccati dalla soggettività di chi li compie, e condivisi dai partecipanti alla danza e dal pubblico che vi assiste.

III. *Oggettività / soggettività*

Durkheim è il primo autore, con le sue "rappresentazioni collettive" (servendosi anche del termine "istituzioni"), ad aver saldato le due dimensioni. Durkheim ha posto l'accento sul carattere pubblico e collettivo della cultura, derivandone da questo anche la sua oggettività. Tra pubblico e oggettivo non c'è completa sovrapposizione.

Una differenza importante sta nell'imparare una cultura ed esservi stato socializzato. Es. uno studioso del buddismo può saperne più di un credente, ma le dottrine non hanno per lui i significati che hanno per un credente.

IV. *Esplicito / implicito*

Si parla anche di dimensione esplicita / implicita della cultura. Ci sono giudizi che i soggetti di un gruppo sociale esprimono, ma dei quali non sono in grado di spiegare i motivi, a volte di molte norme non si conoscono i fondamenti.

Per fare i conti con le critiche di genericità, gli studiosi hanno cercato di selezionare, entro quell'insieme che costituisce la cultura, gli elementi o fattori basilari.

Le componenti su cui si è concentrata l'attenzione di antropologi e sociologi alle prese con lo studio della cultura sono i valori, le norme, le credenze e i simboli. Di queste quattro nozioni, le prime due, valori e norme sono storicamente più influenti per la costruzione di uno specifico concetto sociologico di cultura.

I valori sono ciò che le persone considerano particolarmente importante e in vista della cui attuazione, conservazione o difesa orientano le proprie azioni. Le norme sono specificazioni dei valori ai fini della loro attuazione pratica e indicano i modi socialmente condivisi di agire.

1.5.1. I valori

Nel linguaggio comune il termine valore è usato in due sensi diversi. È un valore o ha un valore, qualunque cosa, materiale o no, che sia ritenuta importante, che si desidera ottenere se ancora non la si possiede o che si teme di perdere se è già posseduta. I valori, al plurale, indicano gli ideali a cui gli essere umani aspirano e a cui si riferiscono quando devono formulare dei giudizi: pace, onestà, onore, la dignità sono esempi di valori.

Una formulazione particolarmente chiara è fornita dall'antropologo Clyde Kluckhohn, che ha intrapreso negli anni Cinquanta un vasto progetto di analisi comparata dei valori: «Un valore è una concezione del desiderabile, esplicita o implicita, distintiva di un individuo o caratteristica di un gruppo, che influenza l'azione con la selezione fra modi, mezzi e fini disponibili»¹³.

¹³ Sassatelli R., *Studiare la cultura nuove prospettive sociologiche*, il mulino, Bologna 2009, pp.33.

Questa definizione consente di riconoscere tre dimensioni fondamentali dei valori:

1) una dimensione affettiva il desiderabile; 2) una dimensione cognitiva concezione; 3) una dimensione selettiva selezione. I valori, innanzitutto, coinvolgono gli affetti e i sentimenti delle persone; l'attaccamento ai valori significa è ritenuto una «cosa buona» in sé, indipendentemente dal vantaggio che se ne può derivare. La loro efficacia sociale dipende più dal fatto che siano stati interiorizzati e sappiano, quindi, suscitare sentimenti di colpa e di vergogna in chi se ne discosta.

Parson non tratta valori come fatti simbolici specifici (ad esempio dottrine, rituali, miti) dei quali è possibile tracciare la storia e sui quali è plausibile sviluppare un'analisi concreta. Li considera piuttosto essenze attorno a cui si costituiscono le società. I valori sono il primo motore della teoria dell'azione. Secondo Parson una tradizione culturale fornisce gli orientamenti al valore, dove per valore si intende un elemento di un sistema simbolico che serva come criterio per la selezione di alternative di orientamento che una situazione offre intrinsecamente.

La cultura, quindi inciderebbe sull'azione degli individui rendendo disponibili valori che li orientano verso alcuni obiettivi piuttosto che verso altri.

I.5.2. Le norme

Le norme sono state create per regolare situazioni concrete ,applicando, valori (es. il valore dell'onestà). Le norme, anche se possono essere interiorizzate, sono formulate in maniera socialmente imperativa. Solitamente connesse ad esse ci sono anche sanzioni: negative (punizioni) o positive (premi). Anche se la sfera delle norme e quella dei valori non sempre concretamente separabili, da un punto di vista analitico il sociologo distingue le prime dai secondi in base al fatto che sono più specifiche e socialmente imperative di quanto non siano i valori.

Una norma anche sul piano meramente linguistico viene generalmente enunciata sotto forma di obbligo o di impostazione, ad esempio « è vietato calpestare il prato». Inoltre la sua efficacia sociale dipende eminentemente,anche se non esclusivamente, dalla presenza di una sanzione.

A differenza dei valori, la cui efficacia deriva dall'operare esclusivo di sentimenti interiorizzati, la norma per essere efficace deve essere rinforzata da forme di controllo esterno.

La norma, che impone, ammette o evita un certo comportamento, prevede una punizione (sanzione negativa) per chi non vi si conforma ma può anche prevedere un premio in caso di conformità (sanzione positiva).

Un'altra divisione è tra norme costitutive (di qualcosa di nuovo, ad es. regole dei giochi) e norme regolative (di qualcosa che c'è già, ad es. precetti religiosi). C'è anche una distinzione per grado di formalizzazione, dal più alto (norme giuridiche) al più basso (“microrituali”). Importanti sono anche le norme deontologiche che definiscono le etiche professionali.

I.5.3. I concetti

I concetti, espressi attraverso il linguaggio, comprendono le proposizioni descrittive della realtà e costituiscono i modi in cui i soggetti organizzano cognitivamente la propria esperienza. Mentre le norme stabiliscono cosa si deve fare, i concetti stabiliscono che cosa è la realtà intorno a noi: la natura, l'uomo e la società. Le prime due, dunque, affermano quello che la realtà deve essere, mentre i secondi quello che la realtà è.

Per fare chiarezza in questo ambito così variegato vi è chi ha distinto tra credenze fattuali e credenze rappresentazionali: le credenze fattuali sono semplicemente cose che si sanno, mentre le credenze rappresentazionali corrispondono a ciò che nella lingua comune chiamiamo credenze, opinioni o convenzioni.

Le credenze sono sempre rappresentazioni mentali, ma nel caso di una credenza fattuale, il soggetto ha coscienza di un fatto (o di ciò che egli prende per un fatto), mentre, nel caso di una credenza rappresentazionale, il soggetto è cosciente di accettare una certa rappresentazione.

I.5.4. I simboli

Il simbolo è un segno convenzionale, come, ad esempio, i segni utilizzati dai logici e dai matematici, e analogico, capace di evocare una relazione tra un oggetto concreto e un'idea astratta. Essi hanno un carattere intersoggettivo, perché sono condivisi da un gruppo sociale. Fanno parte della dimensione implicita della cultura e rappresentano un sapere che gli individui sono in grado di esprimere, ma senza sviluppare i ragionamenti o le argomentazioni. La croce è il simbolo della religione cristiana, ma non tutti sanno argomentare il criterio di tale associazione.

I simboli ci appaiono incarnati, istituzionalizzati, non esistono separatamente da un mezzo di trasmissione ed espressione, e il nostro prendere parte ad essi e con essi costituisce non solo la loro forza ma anche il loro significato più

profondo.¹⁴ La sociologia, e prima ancora la psicologia sociale con George Herbert Mead, studia la funzione sociale e comunicativa dei sistemi simbolici che mettono in opera processi di identificazione, di riflessione e di interpretazione, consentendo all'identità personale e alla mente di emergere come qualità specificamente umane.

Tuttavia è proprio attraverso gli oggetti culturali che gli assunti impliciti che costituiscono la cultura emergono in modo tangibile e vengono trasmessi da persona a persona e di generazione in generazione.

Durkheim ritiene che i sistemi simbolici possono esercitare un potere strutturante soltanto in quanto a loro volta strutturati. Il potere simbolico è un potere di costruzione della realtà che tende a stabilire un ordine gnoseologico, il senso immediato del mondo sociale suppone ciò che Durkheim chiama “conformismo logico”, cioè una concezione omogenea del tempo, dello spazio, del numero e della causa, che rende possibile l'accordo tra le intelligenze. In questo modo Durkheim ha il merito di designare la funzione sociale del simbolismo: i simboli sono gli strumenti per eccellenza dell'integrazione sociale perché, strumenti di conoscenza e di comunicazione, rendono possibile il *consensus* sul senso del mondo sociale stesso. A volte un simbolo diventa potente e trionfa su altri simboli, perché rappresenta qualcosa a cui è attribuito grande valore. Di conseguenza gli viene conferita un'aura di significato, l'aura della tradizione, che nel tempo genera una sua specifica influenza. Pertanto ciò che all'inizio era solo un modesto vantaggio o una fortuita coincidenza a favore di un simbolo diventa una caratteristica importante.

¹⁴ Sciolla L. , *Sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002, pp 129.

II. PLURALISMO CULTURALE

II.1. Più culture all'interno di una società

Diverse culture possono coesistere all'interno di una stessa realtà societaria con una rigida separazione fra sfera pubblica e sfera privata della vita. La sfera pubblica è normata da leggi comuni universalmente accettate, mentre quella privata è il luogo della libera espressione delle differenze.

Tutti parlano di pluralismo culturale ma è un traguardo difficile da raggiungere. Ciò che abbiamo raggiunto è un certo tipo di tolleranza culturale che accetta che greci, pakistani e egiziani abbiano un proprio folklore. Siamo forse pronti teoricamente a accettare il pluralismo culturale ma quello religioso, che non può essere disgiunto dal pluralismo culturale, è probabilmente l'ultima più difficile, da accettare perché essa tocca la nostra identità personale. Siamo, però divenuti coscienti della pluralità. Questo è un fatto. Ma la pluralità non è ancora pluralismo; pluralità indica il riconoscimento di differenti modi, atmosfere, colori. È una nozione quantitativa. Il pluralismo non afferma né che la verità è una né che è molteplice¹⁵. La verità religiosa di una particolare tradizione può essere capita adeguatamente solo all'interno della stessa tradizione che l'ha elaborata, ogni tradizione ha il suo linguaggio.

Il pluralismo, oggi, è un problema umano esistenziale che solleva acuti interrogativi sul come vivremo le nostre vite in mezzo a tante opzioni.

È diventato un dilemma quotidiano concreto, provocato dall'incontro di visioni del mondo e di filosofie vicendevolmente diverse.

E' ampiamente riconosciuto che le società occidentali contemporanee non sono del tutto omogenee.

¹⁵ Doyle E. McCarthy, *La conoscenza come cultura*, Maltemi editore, Roma, 2004, pp 67.

I moderni Stati-nazioni nascono dall'unificazione politica di gruppi e popolazioni spesso molto eterogenee per quanto riguarda l'etnia, la lingua e la religione.

A queste differenze originarie se ne sono poi aggiunte altre create dai processi congiunti di industrializzazione, divisione del lavoro e secolarizzazione, differenze cioè legate alle classi sociali, alle generazioni, le regioni, al formarsi di gruppi e movimenti politici.

A queste divisioni corrisponde da un lato una diversa distribuzione sociale della conoscenza, si pensi al ruolo assunto dagli intellettuali e dagli esperti in ogni settore della vita sociale ,dall'altro una diversità per quanto concerne i valori e le norme sociali. Per descrivere quest'ultimo fenomeno si usa il termine pluralismo culturale. Ciò non significa che solo la nostra società contenga una pluralità di opzioni e modelli culturali.

Anche nel passato quelle società-stato agricole esisteva una forte differenziazione culturale, ma con caratteristiche profondamente differenti diverse dal pluralismo moderno. In queste società, come dice Gellner che ha studiato la nascita delle nazioni e del nazionalismo moderno, la cultura era segmentata orizzontalmente. Grazie alla sua staticità era possibile stabilire tra la popolazione nette divisioni di stato, di casta, di gruppo e mantenerle senza creare tensioni e conflitti, a causa della loro separatezza e non comunicazione reciproca. Anzi tali diseguaglianze non erano messe in discussione in quanto avevano un alone di inevitabilità e di naturalezza.

Le cose cambiano con la società industriale, che è una società intrinsecamente mobile e instabile. Ciò che ha creato l'idea di omogeneità culturale all'interno di una nazione è la diffusione generalizzata di una lingua, trasmessa da istituzioni predisposte allo scopo: scuole e università, codificata per precise esigenze di comunicazione impersonale e tecnologica.

Alla complessa struttura di gruppi locali, sostenuta da culture popolari che si riproducono localmente, con caratteri del tutto peculiari, si sostituisce una cultura che, omogenea per certi aspetti (la lingua ad esempio), si differenzia secondo linee diverse, non più orizzontali e segmentate, ma anche attraversano le persone e i gruppi.

Nella società industrializzata esiste una alta mobilità sia geografica , spostamenti da una regione all'altra, da un continente all'altro, sia sociale , da una posizione occupazionale all'altra, da una classe sociale all'altra.

Nella tradizione sociologica Durkheim e Simmel avevano colto due caratteristiche fondamentali di questa nuova complessità sociale. La prima riguarda l'aumento del numero e della varietà degli elementi del sistema, la seconda riguarda la moltiplicazione delle relazioni di interdipendenza tra gli elementi.

È in questo quadro che si ridefiniscono i rapporti tra individui e società e tra individuo e cultura.

Durkheim aveva messo in relazione la crescita della complessità sociale con l'emergere sempre più forte della personalità individuale, Simmel sottolinea un aspetto di questo stesso processo di individualizzazione trascurato da Durkheim. Simmel osserva che nella società premoderna l'individuo era legato dalla nascita a un numero limitato di gruppi ,ciascuno dei quali comprendeva quello di scala inferiore. L'individuo viveva, cioè, entro un sistema di cerchie sociali concentriche. Una cerchia sociale rimandava quasi inevitabilmente all'altra: l'individuo, si potrebbe dire, non usciva mai dal suo mondo. Con la moderna complessità sociale, queste sfere e gruppi perdono la loro concentricità e sovrapponendosi l'uno all'altro.

Ciò significa che l'individuo si trova a partecipare contemporaneamente a più gruppi e associazioni che possono avere uno scarso rapporto reciproco. Può, ad esempio, far parte di una associazione professionale, di un club sportivo, di un gruppo di volontariato, migrando, per così dire, da un mondo all'altro magari nell'arco della stessa giornata.

La possibilità di individualizzazione, secondo Simmel, è tanto più alta quanto più la persona è caratterizzata, in modo determinato, dal fatto di trovarsi al punto di incrocio delle due cerchie.

È la costante esposizione a diversi tipi di messaggi, informazioni e interpretazioni della realtà, che rende particolarmente ambivalente e riflessivo il rapporto dell'individuo con la cultura della società in cui vive.

Il termine pluralismo identifica, in definitiva, due spetti caratteristici della cultura moderna: il primo è «*la coesistenza di diversi sistemi simbolici, i quali sono solo scarsamente correlati l'uno all'altro, se pure lo sono*»(Schutz).¹⁶ Il secondo è costituito dalla specifica situazione dell'individuo che, di fronte alla pluralità delle opzioni, è portato, impensabile in epoche precedenti, a riflettere e a pensare che la scelta tra valori diversi o contraddittori sia un aspetto irrinunciabile, anche se costoso in termini di certezza, della propria e dell'altrui libertà.

Da questo punto di vista, il pluralismo non è più solo un concetto descrittivo, ma è anche un ideale della società moderna.

II.2. I sistemi simbolici

All'incirca dalla metà degli anni Sessanta, la sociologia si è distinta per un crescente interesse verso la conoscenza e la cultura come fenomeni autonomi piuttosto che emanazioni di forme e di organizzazione sociale. Per conoscenza intendiamo qualunque insieme di idee e di atti accettato da un gruppo sociale o da una società di persone, idee e atti che riguardano ciò che essi considerano reale per sé e per gli altri. Ciò che fa di un gruppo di persone una società o un mondo sociale, in altre parole, è in primo luogo ciò che essi pensano, il modo in cui lo pensano, e ciò che fanno. Allo stesso tempo, si è cominciato anche a guardare alla realtà sociale non più come fatto inesorabile ma problema fondamentale della scienza sociale.

La realtà sociale, intesa come la totalità delle istituzioni, gruppi e organizzazioni, si debba comprendere in relazione alla cultura di una determinata società, ai suoi sistemi simbolici e di significato, vale a dire, in relazione ai vari tipi di saperi, simboli e immagini che le persone adoperano

¹⁶ Sciolla L., *Sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002, pp 120.

nelle varie sfere della vita quotidiana, e che riproducono e sostengono quelle stesse istituzioni.

Si può dire che questa fase della ricerca, orientata verso il ruolo della conoscenza nella società, riflette il fatto che l'interesse per il ruolo della conoscenza si è sviluppato insieme a una visione della realtà sociale non come fenomeno in sé ma come qualcosa che viene prodotto e comunicato, e i cui significati si ricavano entro e attraverso questi sistemi di sapere. Da quanto si è detto, risulta chiaro che tale approccio ammette la difficoltà insita nella distinzione tra la realtà e i sistemi significanti entro cui viene vissuta e comunicata. La realtà sociale si forma a partire dai simboli e dai significati che permettono agli attori sociali di rappresentarla e comunicarla; essa, quindi, è ineluttabilmente simbolica, poiché esiste per gli esseri umani unicamente attraverso gli strumenti che essi la rappresentano.

L'analisi della cultura ha per oggetto i sistemi simbolici e i significati attraverso i quali si riproduce e comunica un ordine sociale. Tali sistemi significanti, e le relative pratiche sociali, sono ciò che costituisce una cultura e le sue strutture di significato. Nella concezione semiotica della cultura, dice Clifford Geertz, *“l'essere umano è un animale sospeso tra le ragnatele di significati che egli stesso ha tessuto. Quelle ragnatele di significati sono, appunto, la cultura, ciò che la studia non (è) una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato”*.¹⁷

La cultura è multiforme, fatta di molti strati e di molti codici: non è racchiusa solo nelle istituzioni “formali” del diritto, dell'arte e della religione, ma si dispiega in luoghi “informali”(i cortili delle scuole, i centri termali ecc.).

La cultura, insomma, ha fatto il suo ingresso nel quotidiano, è accessibile e osservabile sotto forma di conversazioni, di foto di famiglia, di romanzi rosa, allo stesso modo troneggia nelle leggi, nelle teorie, nei testi letterari.

In linea con un approccio più variegato e mirato alla cultura e alla sua produzione, la cultura stessa non si concepisce più come qualcosa che ha che fare con l'ideazione, che è contenuta nelle idee,

¹⁷ R. Borofsky, *l'antropologia culturale oggi*, Mattemi editore, roma 2000, pp 220.

nei simboli o segni che si trovano unicamente o principalmente nei testi , i trattati giuridici o religiosi, o in certe discipline, l'arte, l'iconografia, oppure nelle tradizioni.

La cultura si studia oggi come insieme di pratiche culturali, intendendo con tale termine forme collettive di azione e di pensiero.

II.3. La subcultura

Il concetto di subcultura ha assunto significati diversi da quando è stato coniato negli anni quaranta, mantiene comunque alcuni tratti distintivi. Il primo è indicato dal prefisso sub, che descrive la cultura di un gruppo come subalterna, subordinata rispetto alla cultura della società nella sua interezza .

La subcultura si presenta, dunque, come una sorta di «nicchia» o ambito delimitato. La subordinazione o subalternità significa che i gruppi studiati come subculture sono perlopiù definiti dagli altri e da se stessi come devianti, in gradi e forme diversi, rispetto ai fini e alle norme della società. Il secondo tratto distintivo del concetto di subcultura è che si base su differenze di classe, di etnia, di età, o semplicemente geografiche. In altri termini, una subcultura è un settore ben delimitato di una cultura che l'ingloba, rispetto alla quale non è autonoma, pur differenziandosene in termini sociali e simbolici.

Il terzo tratto è stato messo in luce da Albert K. Cohen: « *tutte queste sottoculture hanno in comune una cosa: vengono acquisite solo per interazione con quanti già condividono e incarnano, nel pensiero e nell'azione, il modello culturale*»¹⁸.

Quest'ultimo aspetto è centrale: per potere parlare di subcultura ci deve essere un sistema di interazioni a livello microsociale, che esprime specifici modelli culturali. La subcultura, si potrebbe dire, presenta quegli aspetti di coesione e di densità dei legami che l'avvicinano all'idea di comunità. L'analisi delle subculture, ha una lunga tradizione di studi.

¹⁸ Sciolla L., *Sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002, pp 111.

Affonda le sue origini nella scuola di sociologia di Chicago in un periodo che va dagli anni Venti ai tardi anni Sessanta. È a partire dall'interesse prevalente di alcuni tra i suoi maggiori rappresentanti, come E. Park, P.E. Cressey, H. Becker, verso la microsociologia urbana che nasce un progetto di ricerca volto a esplorare la grande diversità di comportamenti e orientamenti presenti nelle città americane di inizio secolo.

È, tuttavia, solo con lo studio di A.K. Cohen sulle bande giovanili che popolano i cosiddetti “quartieri della malavita” dei grandi centri urbani che il concetto di subcultura, prima presente solo in maniera implicita, viene esplicitato. Innanzitutto egli fornisce un ritratto della subcultura delinquente sia dal punto di vista sociale sia da quello dei suoi contenuti culturali. Dall'analisi secondaria di dati statistici, risulta che essa è concentrata prevalentemente nel settore maschile della gioventù della classe operaia. Un secondo importante filone di ricerca sulle subculture è legato all'attività del *Centre for Contemporary Cultural Studies dell'Università di Birmingham* durante gli anni Settanta. Il fuoco dell'interesse si posta dalle subculture delinquenti o devianti alle subculture giovanili, particolarmente quelle inglesi che sviluppano modi di espressione spettacolari come i *mods*, i *teds*, i *punks*, gli *skinheads*.

Si mette in luce il loro aspetto transitorio e la loro posizione ambivalente rispetto alla collocazione di classe, rappresentano, infatti, una sorta di mediazione tra l'identità definita in termini di classi della cultura familiare e il mondo commercializzato della cultura di massa che, a partire dagli anni Sessanta, comincia a esercitare una sempre maggiore attrattiva sui giovani che vengono considerati un nuovo promettente mercato.

La subcultura costituisce la sua specifica identità attraverso l'uso di oggetti (ad esempio la Lambretta e la Vespa per i *mods*), la predilezione per un certo tipo di musica, un peculiare tipo di abbigliamento, di pettinatura, combinati in maniera da formare uno stile distintivo. Stile significa sia un modo di comunicare agli altri la propria identità, sia un modo per mettere in ordine nelle proprie idee sulla società e sul proprio ruolo in essa.

Sia le ricerche della scuola di Chicago, sia quelle del *Centre for Contemporary Cultural Studies*, che hanno influenzato molti studi successivi sulla differenziazione culturale delle aree metropolitane, tendono a fornire un'immagine segmentata della complessità culturale della società contemporanea.

La cultura di una società appare formata dall'aggregazione di subculture locali, ognuna delle quali produce una variante subordinata, costituita da valori e norme omogenei, radicata in altrettante reti di relazioni sociali, etniche, generazionali, dai confini sufficientemente delimitati da costruire dei gruppi sociali distinti, quasi delle comunità a sé stanti.

II. 4. Cultura popolare e cultura di massa

La sociologia ha cercato di operare una distinzione tra cultura popolare e cultura di massa. Già le ricerche storiche sulla cultura popolare nell'Europa ancora scarsamente alfabetizzata, tra il tardo Medioevo e la rivoluzione industriale, hanno mostrato che la cultura popolare era estremamente diversificata e che il popolo non possedeva affatto una cultura omogenea. Si diversificava secondo i modi di vita delle classi subordinate, tra le campagne e le città e, all'interno di questi ambiti, secondo i mestieri: i contadini ricchi e i contadini poveri, i pastori, gli artigiani del paese (maniscalchi, falegnami, tessitori), i minatori in campagna; gli artigiani e i bottegai organizzati nelle rispettive corporazioni. Molti gruppi avevano le loro corporazioni e confraternite, i loro Santi, e sviluppavano un complesso elaborato di festività. È convinzione non di oggi che la cultura popolare reca un notevole contributo alla storia, intesa in senso ampio.

La demologia del secondo dopoguerra, riconosce lo spessore sociale della cultura popolare, della sua funzione politica nell'interno di una società classistica, della sua natura bifronte, conservatrice e progressista, immobile e dinamica, collettiva e individuale.¹⁹

Tali acquisizioni si sono in parte ottenute e in parte si vanno ottenendo per vie diverse²⁰.

Ma non v'è dubbio che in Italia sia stato determinante per questo indirizzo il pensiero di A.Gramsci, col contributo generale e specifico ch'egli ha dato alla considerazione sociale del così detto "folklore".

In uno scritto di recensione alla *Storia del folklore in Europa* di G. Cocchiara (1952) il folklore è concepito come: "*Il folklore o che si concepisca il popolo come nazione o come classe subalterna, non è mai tutta la realtà sociale, ma una porzione, quella che nel presente conserva il passato. Il passato che, talvolta, fu il presente di tutta la società ed ora è il presente degli strati umili*"²¹.

La relazione tra storia e Folk-lore, applicata allo studio della condizione contadina del Sud e della idea meridionalistica che la ritrae e interpreta, ingloba molti altri rapporti, dicotomici e non, quali quello tra religione e magia, tra religione istituzionale e religione popolare, tra norma e devianza, tra scienza e fede, tra cultura e natura, tra collettività e individualità, ecc. Questi complessi rapporti vanno considerati nella contestualità in cui i fatti che rappresentano i due termini di ciascun rapporto si verificano nel loro diverso incontro-scontro. Il ruolo degli intellettuali è, dunque, componente essenziale della storia della cultura popolare. Altra è la storia astratta degli istituti folclorici (usi, credenze ecc.), altra è la storicità contestuale di fatti e fenomeni, prodotti e comportamenti delle classi lavoratrici.

¹⁹ G.B. Bronzini, *Cultura contadina e idea meridionalista*, 1982 Edizioni Dedalo, Bari, pp 80.

²⁰ E. De Martino, *Antropologia culturale e questione meridionale e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*, Firenze, La nuova Italia, 1977, pp 116.

²¹ Doyle E. McCarthy, *La conoscenza come cultura*, Maltemi editore, Roma, 2004, pp54.

Quando noi diciamo che un uso o una credenza sopravvive lo riportiamo al suo passato più antico, spesso preistorico, e quindi lo destorifichiamo dal suo processo storico, che dilata e però differenzia diacronicamente e sincronicamente l'esistenza dell'uso o della credenza. Occorre, pertanto, subito superare il divario costituzionale tra la storia, che registra fatti unici e irripetibili, e il Folk-Lore che registra fatti ripetuti e/o continuativi, rilevando che la storicità dei fatti folclorici può essere riguadagnata considerando la diversità dei significati, ossia delle funzioni e la diversa funzionalità empirica, che fatti uguali assumono nei diversi contesti. Da ciò anche la storicità di un uso nella stessa area, misurata in tempi diversi: la festa patronale del 1980 è diversa dalla stessa festa del 1979. È così di una credenza, di un canto, di un racconto, o di un tipo o genere di tale prodotti, e dello stesso valore che assume il fare la festa, il credere, il cantare e il raccontare *hic et nunc*.

La cultura popolare e la cultura di massa si diffonde negli anni Venti, con l'avvento del cinema e della radio, con la nascita del fascismo e del suo uso propagandistico dei nuovi mass-media. Negli anni Cinquanta quando si afferma una vera e propria industria della cultura, volta alla produzione e al consumo di massa e la televisione si diffonde rapidamente in tutte le fasce della popolazione. Si potrebbe dire che « *la cultura di massa è la cultura popolare che è prodotta dalle tecniche industriali di produzione di massa e che è venduta al fine di ottenere un profitto al pubblico di massa dei consumatori*»²².

La nozione di cultura di massa ha un carattere descrittivo e insieme valutativo: da un lato descrive le caratteristiche che la cultura assume quando emerge un nuovo ordine della società, la società di massa, dall'altro la considera negativamente come cultura degradata rispetto a un modello ideale di cultura elevata propria dei ceti intellettuali. La nozione di cultura di massa, che è servita a identificare, in senso molto generale, le nove tendenze della produzione e del consumo di cultura in una società altamente industrializzata, è però imprecisa e ambigua perché confonde diversi livelli di analisi.

²² Sciolla L. , *Sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002, pp131.

Rinvia allo stesso tempo e proprietà qualitative della cultura, ai mezzi attraverso i quali è trasmessa, e alle modalità della recezione e del consumo da parte degli utenti/consumatori. Se i messaggi hanno una certa uniformità, ciò non significa che siano recepiti in maniera uniforme dagli individui.

Fin dagli anni Cinquanta, Elihu Katz e Paul Lazarsfeld hanno mostrato, attraverso una ricerca sui flussi di influenza in una città degli Stati Uniti, che il pubblico dei mass media non è un pubblico atomizzato e disorganizzato, come si assume quando si parla di massa e che i messaggi vengono recepiti in maniera selettiva dagli individui.

Fra il mezzo di comunicazione e la massa si interpone una fitta rete di relazioni informali che è in grado di mediare i messaggi. L'influenza esercitata dai mezzi di comunicazione di massa avviene in maniera indiretta, attraverso i leader d'opinione, i contesti sociali e i gruppi in cui l'individuo è inserito.

III. CULTURA E IDENTITÀ

III.1. Definizione di identità

Il termine “identità”, che deriva dal latino *idem* (medesimo) un principio cognitivo operativo e regolativo, per il quale un soggetto si orienta all’azione e sceglie tra più alternative possibili, preservando la sua coerenza psichica e culturale. Alternative che si dipanano tra rotture e resistenze attraverso le quali la cultura ,insieme all’uomo procede; sta vivendo da tempo un particolare periodo vitale nelle tre scienze sociali di base e a seconda dei vari periodi storici, possono essere più o meno ampie, più o meno evidenti.

Per scienze sociali di base si intende, secondo l’ottica parsoniana illustrata da T. Tentori, quelle scienze sociali “nuove” che fanno riferimento alla realtà sociale con concezioni e metodologie differenti.

L’attore sociale, può essere esaminato da tre punti di vista: 1) come individuo; 2) nel rapporto interattivo con altri individui; 3) in relazione al complesso di schemi che intervengono per orientare l’attore alla situazione e, quindi, per definire la situazione per lui. Questi tre riferimenti individuano nella teoria parsoniana rispettivamente l’ambito della psicologia, della sociologia e dell’antropologia culturale.²³

Il concetto di identità è stato spesso confuso o ricompreso all’interno di altri concetti quali l’*io*, il *sé*, il *carattere*, o la *personalità*, tutti concetti centrali per comprendere l’individuo e le sue relazioni. Il fatto, poi, che questo concetto sia stato utilizzato in molteplici occasioni, suggerisce che risenta pienamente della realtà storico-culturale.

L. Sciolla afferma che la riflessione sull’identità può servire almeno a rispondere alla domanda relativa alla possibilità di utilizzo in sociologia del termine stesso e degli studi relativi.

G. Di Cristofaro Longo sottolinea, invece, i rapporti che l’identità ha con la cultura ed il consenso:

²³ Tentori T., *antropologia culturale*, Roma, Studium, 1990, pp 16.

*“l’identità, in sostanza, è la forma che la cultura, intesa come patrimonio di idee, valori, norme, orientamenti, assume dal momento in cui, in seguito al processo di inculturazione e socializzazione, entra a far parte del sistema culturale di riferimento del soggetto. Si vengono, così, a precisare, oltre agli elementi costitutivi dell’identità culturale, gli elementi distintivi, la prospettiva, il punto di osservazione da cui parte l’analisi che comunica una determinata visione del mondo. L’identità è, dunque, la cultura analizzata tenendo conto del soggetto o dei soggetti rispetto ai quali interagisce. In sostanza non esiste cultura che non sia sempre incarnata in identità condivise a livello di gruppo più o meno ampio.”*²⁴

L’identità offre quel corredo culturale proporzionato, equilibrato ed adeguato nei suoi elementi costitutivi e distintivi ai bisogni di contestualizzazione dei soggetti nella comunità e attraverso questa nel mondo: è, in una parola, *“l’apparato simbolico, normativo, strumentale, attraverso il quale un soggetto si colloca in un determinato contesto culturale caratterizzato nel tempo e nello spazio”*²⁵.

Passando ai contributi ed alle teorie sociologiche dell’identità, ci sembra opportuno sottolineare il contributo determinante di Berger e Luckmann che L.Sciolla non esita a definire come: *“i primi autori ad aver compreso l’importanza che riveste il concetto di identità per la sociologia della conoscenza e per la stessa teoria sociologica generale”*.²⁶

Uno degli autori che è stato maggiormente impegnato nello studio dell’identità è, H. Erikson, il quale ha sottolineato sia l’aspetto interdisciplinare, che l’aspetto storico-culturale dell’identità, affermando che: *“lo studio dell’identità ha dunque per il nostro tempo lo stesso valore strategico che aveva per il tempo di Freud lo studio della sessualità.”*²⁷

²⁴ Fiorelli F. D.G., *L’identità tra individuo e società, Erik H. Erikson e gli studi su io, se e identità*, Armando editore, Roma, 2000, pp 18.

²⁵ Di Cristofaro Longo G., *identità e culture*, Roma, Studium, 1933, pp.34-36 .

²⁶ Sciolla L., *“introduzione all’edizione italiana”*, in Berger P.L. e Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il mulino, 1969 , pp 55,

²⁷ Erikson E.H., *infanzia e società*, Roma, Armando, 1966, pp 264.

La sua formazione psicoanalitica e la sua permanenza negli Stati Uniti lo hanno avvicinato ai problemi posti dagli studiosi dell'io e del sé, ma per Erikson l'identità è un concetto più complesso e nello stesso tempo più ampio sia di io che di sé. In uno dei suoi testi più famosi, *Gioventù e crisi d'identità*²⁸, egli sottolinea la difficoltà di circoscrivere la definizione e l'uso di un termine così suggestivo.

Intanto gli appare necessario correlare e ridefinire l'identità alla luce del concetto di "crisi". La crisi non è vista soltanto come momento di difficoltà e di patologia, ma soprattutto come momento cruciale di passaggio evolutivo sia in senso individuale che sociale " *una svolta necessaria, un momento cruciale in cui lo sviluppo deve procedere in un senso o nell'altro servendosi delle risorse della crescita, e di ulteriore differenziazione*".²⁹

Erikson precisa che l'aspetto evolutivo della crisi sia applicabile a molte situazioni: " *ad una crisi nello sviluppo individuale, nella comparsa di una nuova élite, nella terapia di un individuo o nelle tensioni provocate da rapidi mutamenti storici*".³⁰

Da un punto di vista sociologico, Erikson afferma che l'identità è responsabile del mantenimento della solidarietà con ideali e aspirazioni dei gruppi sociali.

L'identità, dunque, si presenta come un sistema di significati che, mettendo in comunicazione l'individuo con l'universo culturale dei valori e di simboli condivisi, gli permette di dare senso alle proprie azioni (ai propri occhi) e a quelle degli altri, di operare scelte e di dare coerenza alla propria biografia.

L'identità, che nasce all'interno della dialettica fra individuo e identità, è riconducibile anche al progetto di vita individuale e collettivo, che la persona elabora entro un contesto e che non può prescindere dalle sue condizioni materiali e culturali.

Quando le scienze sociali, in particolare la sociologia e la psicologia sociale, hanno rivolto l'attenzione alla problematica dell'identità si sono ricollegate a quelle teorie che per prime avevano cercato di ricondurre fenomeni tipicamente

²⁸ Erikson E.H., *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando, 1974, pp 34.

²⁹ *Op. cit.*, pp 16-17.

³⁰ *Op.cit.*, pp 17.

individuali, come la concezione di sé e la mente, a processi di tipo sociale, contribuendo così ad arrivare, su basi scientifiche, ad un approccio psicosociologico integrato.

Sono stati due studiosi americani a elaborare, all'inizio del XX secolo, un approccio sociale a quella specifica capacità di autoriflessione che essi non chiamano identità, ma *sé*. Si tratta di due sociologici, Charles Horton Cooley e George Herbert Mead, entrambi vicini al pragmatismo filosofico e annoverati tra i predecessori di quel programma teorico e di ricerca denominato "interazionismo simbolico".

Fin dal 1902 Cooley sembra aver già ben chiarito che una teoria sociale del Sé comporta un nuovo modo di guardare al rapporto tra individuale e il sociale, che non li consideri come entità distinte, ma come due facce dello stesso processo. Questa prospettiva intende evitare i rischi di due forme opposte di determinismo: il determinismo biologico, secondo cui l'individuo è spinto da forze disposizionali interne, e il determinismo culturale, secondo cui risulta plasmato da forze esterne. Cooley utilizza l'immagine del "*looking-glass self*" (Sé specchio) per richiamare l'attenzione sul fatto che l'individuo non può concepire un'idea di sé senza fare implicitamente riferimento ad altri.

Cooley, tuttavia, non esplora a fondo i processi specifici attraverso cui il Sé si forma, né ricorre a descrizioni analitiche di quest'ultimo. La svolta decisiva in direzione di una teoria integralmente sociale del Sé si ha con Mead nello studio pubblicato postumo *Mind, self and society*.

L'aspetto innovativo dell'approccio di Mead non va cercato solo nella definizione del Sé, la cui caratteristica distintiva rispetto all'organismo biologico consiste nella riflessività, ossia nella possibilità di "essere al contempo soggetto e oggetto", ma anche in altri due punti.

Il primo consiste nella sua peculiare concezione della natura di tale capacità autoriflessiva, tradizionalmente definita come coscienza: essa non è più intesa come una sorta di sostanza spirituale o di anima, di cui l'essere umano sarebbe misteriosamente dotato a differenza degli animali inferiori, ma come un prodotto sociale ed evolutivo.

Il Sé è integralmente e costitutivamente sociale, nel senso che nelle molteplici relazioni sociali in cui l'individuo è coinvolto si costituisce interamente la sua capacità di auto rappresentarsi come centro di elaborazione autonoma.

Il secondo aspetto innovativo riguarda l'individuazione del meccanismo specifico che rende possibile il costruirsi di questa capacità. Non è attraverso il ripiegamento soggettivo su se stessi che si accede a una supposta interiorità, ma attraverso l'interazione mediata linguisticamente. È, dunque, in modo indiretto che l'individuo può diventare oggetto a se stesso, partecipando alle esperienze dei propri simili, assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale, o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza e comportamento. Quando l'individuo è in grado di assumere il ruolo degli altri diventa anche capace di guardare a se stesso dal loro punto di vista, di iniziare così una conversazione 'interiore'. L'importanza cruciale della comunicazione linguistica risiede nel fatto che essa veicola 'simboli significativi'.

La concezione del Sé proposta da Mead, se per un verso segna una svolta rispetto al pensiero metafisico, alle filosofie del soggetto e alla psicologia introspezionista, in una direzione da lui stesso definita "comportamentista", per un altro verso si distingue dal comportamentismo classico elaborato da J.B. Watson e da B.F. Skinner proprio per l'importanza attribuita ai processi interni all'attore sociale nello svolgimento dell'interazione e nella costruzione attiva del mondo sociale.

Sul piano teorico il suo distacco dal comportamentismo, ma anche da autori come Cooley, che avevano precedentemente focalizzato l'attenzione sul Sé, si evidenzia nello sforzo di dare una descrizione analitica di tali processi interni attraverso la scomposizione del Sé in due elementi principali: l'"io" e il "me".

Le due componenti sono da intendersi in primo luogo nel loro comune uso grammaticale, secondo cui il termine 'io' si riferisce al soggetto di un enunciato mentre il termine 'me' al complemento oggetto. Sarebbe tuttavia errato pensare al me come a ciò che appare all'io quando si autoesamina. L'io definito in maniera ambivalente a volte come coscienza, a volte come spontaneità istintuale, non è mai considerato come un dato immediato e interiore ma

sempre come reazione a me, che rappresenta l'assunzione da parte dell'individuo degli atteggiamenti degli altri. È chiaro, da questo punto di vista, che l'io di Mead non ha nulla a che vedere con l'Ego freudiano. Questa distinzione, inoltre, ha un carattere solo concettuale perché, l'io e il me sono strettamente interrelati, indicano le fasi di uno stesso processo, in cui l'individuo continuamente adatta in anticipo se stesso alla situazione e al contesto sociale di appartenenza (il me), reagendo in maniera critica o di adesione in base all'io. Mead definisce l'io una "figura storica" perché viene esperito solo nella memoria conformemente alla sua impostazione integralmente sociale del Sé .

Come centro di autoregolazione del comportamento, in grado di integrare le diverse componenti, introduce un ulteriore concetto: quello di "altro generalizzato", che è definito da Mead come l'assunzione dell'atteggiamento dell'intera comunità.

Se con il me l'individuo assume semplicemente l'atteggiamento che gli altri, entro situazioni specifiche, tengono nei suoi confronti, con l'altro generalizzato egli diventa capace di integrare i diversi me entro un Sé unitario. Con l'elaborazione di questo concetto fondamentale Mead sembra introdurre un'ulteriore dimensione: le aspettative normative più generalizzanti che solo la partecipazione a un gruppo sociale organizzato (non necessariamente la società nel suo insieme) può suscitare.

Le componenti del Sé vengono illustrate da Mead anche sul piano genetico, come esito del processo di socializzazione, studiato soprattutto nella fase dell'infanzia e con particolare riferimento alla differenza tra il 'gioco puro e semplice' e il 'gioco organizzato'.

Tutta la sua opera si muove intorno alla fondamentale intuizione del carattere storico e sociale, oltre che psicologico, dell'identità

Infatti l'identità nella sua realtà dinamica, la si deve comprendere come un processo permanente, che non si situa soltanto nel gioco delle identificazioni del soggetto, ma anche delle pressioni o delle influenze esteriori che subisce. Per l'individuo, come per il gruppo, l'identità implica sempre un modo alterno tra il sentimento interiore e lo sguardo esteriore. Ciò perché ci sono sempre due

dimensioni nella identità del soggetto: quella che fa di lui un soggetto privato e quella che ne fa un soggetto della socievolezza.³¹ Il rapporto con l'altro, dunque, è sempre fondatore dell'identità su cui si regge il soggetto nell'esperienza simbolica della socievolezza, poiché qualsiasi identità, qualsiasi coscienza identitaria presuppone l'esistenza di un altro. (Robinson, sulla sua isola, è privo di identità. Ne acquisisce una soltanto con l'arrivo di Venerdì). Le identità si costituiscono tramite l'interazione sociale, sicché non esiste identità al di fuori dell'uso che se ne fa in un rapporto con gli altri.

III.2. Identità collettiva

È solo in anni recenti che il concetto di identità è stato applicato ad attori collettivi. L'introduzione dell'espressione identità collettiva si deve soprattutto agli studi sociologici, antropologici e storici sull'etnicità e sui movimenti sociali. Il riemergere di conflitti etnici in molte società occidentali, tra gli anni sessanta e settanta, insieme all'ingresso sulla scena sociale di movimenti che hanno una base diversa dalla classe sociale richiedeva nuovi approcci al problema dell'etnicità e dell'azione collettiva, approcci in grado di spiegare la persistenza e l'intensità dei vincoli di appartenenza nel cuore del mondo sviluppato.

Ogni comunità ha una propria identità collettiva, anche se può non coglierne il contenuto autentico espresso dai valori e dalle norme con cui si compie la riproduzione simbolica dell'integrazione sociale.

L'utilità euristica dell'utilizzo del concetto di identità ad attori collettivi (gruppi etnici, movimenti sociali, ecc.), a meno di usarlo in maniera del tutto aspecifica, è proprio quella di sottolineare che l'appartenenza (etnica, nazionale, ecc.) ha un aspetto soggettivo e uno oggettivo, rimanda ,cioè, sia a categorie sociali esterne sia all'auto percezione si concepisce ,quindi, non in maniera statica, come dato o legame primordiale immodificabile, ma in

³¹ A. Benoist, *Identità e comunità*, Alfredo Guida editore, 2005 Napoli, pp 34.

maniera dinamica, come processo di costruzione.

Gli interessi intellettuali che oggi spingono un gran numero di scienziati sociali a utilizzare la nozione di identità collettiva, per quanto numerosi ed eterogenei, sono classificabili in due tipi.

Il primo, che muove soprattutto sociologi e psicologi sociali, è l'interesse teorico per la comprensione dell'azione sociale, dei meccanismi generali che spingono gli individui, in certe condizioni sociali, ad agire collettivamente.

L'identità collettiva è utilizzata, in questi casi, come modello interpretativo alternativo ad altri modelli, in particolare quelli riconducibili a paradigmi economicisti.

Il secondo tipo di interesse, che si riscontra soprattutto tra storici e antropologi, è prevalentemente descrittivo: la categoria 'identità collettiva' serve a descrivere i processi di formazione, di persistenza e di trasformazione di alcuni gruppi e organizzazioni sociali.

Nel primo caso l'identità collettiva spiega la logica dell'azione sociale, nel secondo caso sintetizza gli elementi caratteristici di una forma di raggruppamento sociale. Le ricerche di psicologia sociale sulle relazioni intergruppo partono dalla considerazione che "la definizione di un gruppo (nazionale, razziale o d'altro genere) acquista un senso solo in presenza di altri gruppi". Esse mostrano che non è il contenuto intrinseco dei gruppi (linguaggi, culture, ecc.) che costituisce l'identità collettiva e la fonte di identificazione motivazionale per i singoli, ma la valutazione positiva che deriva dal confronto con altri gruppi rispetto a cui ci si differenzia.

Quando, attraverso questo confronto, l'individuo avverte una minaccia allo status del proprio gruppo, tende a mettere in atto delle strategie che gli consentano di modificare la situazione.

III.3. Identità culturale

L'identità culturale è formata da elementi costitutivi dei soggetti titolari, i contenuti che ne regolano l'agire, il sistema motivazionale, le dimensioni spazio tempo, e da elementi distintivi le inclinazioni, le esperienze concrete, la strutturazione nel tempo e nello spazio del rapporto con l'Altro, nonché da talune caratteristiche strutturate e strutturanti :

- L'auto-etero percezionale, ovvero la modalità e le forme di riconoscimento;
- la reciprocità e la interdipendenza dell'interazione fra i vari ego;
- la comunicazione, come sostanziale possibilità di interazione e scambio;
- l'insieme di fattori conoscitivi condivisi ed accomunati;
- la coesistenza con altre identità culturali.

Un elemento distintivo ed una parte fondamentale della identità culturale sono le tradizioni, che costituiscono un punto di riferimento significativo per l'azione sociale in genere e, in particolare, supportano una specifica tipologia weberiana dell'azione stessa, quella conforme ad abitudini acquisite e divenute costitutive del costume.

Le tradizioni possono definirsi come “modelli di credenza, costumi, valori, comportamenti, conoscenze e competenze che si tramandano di generazione in generazione mediante il processo di socializzazione”³².

il termine poi viene usato per indicare ora il prodotto, ora il processo della relativa produzione culturale di trasmissione/insegnamento propria delle stesse. Come elemento distintivo della cultura, le tradizioni assumono valenze sia endogene, di auto riconoscimento che esogene di identificazione per i gruppi sociali che ad esse si riferiscono.

³² Malizia P., *Tracce di società, sull'azione sociale contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2005, pp 44.

Il sistema delle tradizioni può essere interpretato come una vera e propria istituzione sociale, sia nel senso di forma di credenza di azione e di condotta riconosciuta, sancita e stabilmente praticata che in quello di pratiche consolidate, modi di procedere stabili, caratteristici di una attività di gruppo. Come istituzioni, le tradizioni vengono ad acquistare una complessa funzionalità sociale che può così riassumersi:

- semplificazione dell'azione sociale (una sorta di pret-a-penser collettivo che facilita i comportamenti);
- bussola comportamentale (il fornire schemi di riferimento già predisposti);
- autorità giuridico/morale (fornire norme consuetudinarie di comportamento formalizzate e non);
- stabilità sociale (garantire nel tempo, nella storia, taluni fondamenti di novità);
- controllo/coercizione (l'attività di verifica e sanzionatoria del comportamento sociale).

Le tradizioni possono avere una valenza ora più conservatrice ora più conservativa (Parson), infatti, possono avere un duplice significato di:

a) arroccamento al passato in maniera totalizzante, preliminarmente e pregiudizialmente contro tutto ciò che sappia di nuovo; b) conservare uno specifico culturale che faciliti, invece che contrastare, ogni input interno/esterno di cambiamento e ne omogeneizzi il portato con i propri tratti culturali salienti: duplicità non di poco conto, considerato che, in fondo, è molto in questi termini che si giocano oggi alcune dicotomie (supposte o reali) come globale/locale, cultura/multiculturalismo.³³

Le tradizioni sono, quindi il frutto di una produzione culturale stabilizzatasi nel tempo, regolate da norme apertamente o tacitamente accettate e dotate di una struttura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive, nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato.

³³ Malizia P., *Configurazioni .Saggi di sociologia*, Franco Angeli, Milano 2006, pp 60.

III.4. La religione come sistema culturale

La religione è un insieme di credenze, di valori e di simboli che riguarda la natura di esseri sovrumani e i loro rapporti con il mondo umano . Parlare di religione come sistema culturale significa identificare quelli che sono i suoi tratti distintivi :

- 1) presenza di una struttura di significati, espressi sia in dottrine e dogmi sia in precetti e divieti in simboli;
- 2) inserimento dell'individuo e della realtà umana in un ordine cosmico sacro;
- 3) carattere pubblico acquisito attraverso processi sociali di apprendimento.

Le dottrine sono delle proposizioni teoriche, elaborate in maniera esplicita, come la dottrina cristiana dell'onnipotenza di Dio. Nelle religioni rivelate sono spesso espresse in forma dogmatica, come verità obbligatorie e indiscutibili, ad esempio il dogma della Trinità e dell'Immacolata. La credenza è un giudizio sulla realtà (su una qualsiasi realtà) che si fonda su un atto di fede. Le credenze religiose riguardano l'esistenza di una realtà al di là di ciò che è percepibile con i sensi e accomunabile come conoscenza empirica. L'uomo riconosce che al di là del mondo che gli è familiare e accessibile, con gli strumenti di cui è dotato, vi è un mondo misterioso e normalmente inaccessibile.

Le credenze religiose postulano l'esistenza di una sfera della realtà trascendente rispetto alla sfera della realtà percepibile. L'essere umano è intrinsecamente dotato della capacità di trascendere l'esperienza immediata nel ricordo e nell'aspettativa egli è in grado di raffigurarsi ciò che non c'è più (il passato) e ciò che non c'è ancora (il futuro). La stessa idea che egli ha di se stesso, la sua identità soggettiva, è il prodotto di questa capacità di trascendere il presente, di riconoscere sé e gli altri come entità che vanno oltre ciò che è immediatamente percepibile.

Questa capacità consente all'uomo di concepire l'esistenza di una realtà trascendente, invisibile, che sta dietro le cose percepite dai sensi e che si estende anche al di là della vita terrena dopo la morte.³⁴

Le credenze si connettono a norme che danno delle indicazioni pratiche su come comportarsi nella vita: possono essere precetti che ordinano alcuni atti o astinenze di tipo rituale (come il digiuno nel mese di Ramadam nella religione islamica o la confessione almeno una volta all'anno nella religione cattolica) o norme morali che prescrivono o vietano alcuni comportamenti più generali, come onorare il padre e la madre.

I simboli, infine, rappresentano oggetti o eventi dell'universo religioso: la croce è un simbolo della religione cristiana che rappresenta il sacrificio di Cristo.

Il sistema religioso di credenze è pubblico in quanto non è rappresentato solo dalle immagini private e interiori del credente, ma anche da simboli esterni presenti nella cultura e, come tali, acquisiti attraverso l'apprendimento di un complesso di idee e di valori che ha origine nella storia di un gruppo sociale ed è trasmesso attraverso un processo di educazione da una generazione a quella successiva.

La religione connette il microcosmo al macrocosmo, inserendo l'individuo e la realtà umana in un ordine universale. Secondo le parole di P. Berger:

“il sacro viene appreso come qualcosa che si «stacca» dalla routine quotidiana, qualcosa di straordinariamente e potenzialmente pericoloso, sebbene i suoi pericoli possano venire domati e la sua potenzialità osservata ai bisogni della vita di ogni giorno. Anche se percepito diverso dall'uomo, il sacro tuttavia è in rapporto con l'uomo, è con lui in relazione come non lo sono altri fenomeni non umani (specificamente i fenomeni della natura profana). Il cosmo postulato della religione quindi trascende e include l'uomo. Il cosmo sacro viene affrontato dall'uomo come una realtà immensamente potente e altra. Questa realtà tuttavia si rivolge a lui e situa la vita dell'uomo in un ordine definitivamente significativo”³⁵.

³⁴ Bagnasco, A., Barbagli M., Cavalli A., *Cultura e società concetti di base*, Il mulino, Bologna, 2001, pp 90.

³⁵ Sciolla L., *Sociologia dei processi culturali*, Il mulino, Bologna 2002, pp 208.

Ancorché separate, queste sfere non sono tuttavia prive di rapporti. Si può dire che le varie forme di religione si differenziano tra loro a seconda del modo con cui è articolato il rapporto tra sacro e profano.

Nella religione il fine appare piuttosto quello di consentire agli uomini di elevarsi al di sopra e al di là della loro esistenza terrena e di accedere, per così dire, alla sfera del sacro, attraverso pratiche ascetiche e mistiche, o attraverso una condotta esemplare che verrà ricompensata nella vita ultraterrena.

I tratti fondamentali dell'esperienza religiosa, cioè come e perché gli esseri umani sviluppano l'esistenza del sacro, sono due esperienze che sono tipiche della condizione umana: *l'esperienza del limite e l'esperienza del caso*.

L'esperienza del limite. Riguarda la stessa vita umana. Gli esseri umani sono dotati di una consapevolezza che sembra specifica della loro specie: sanno di dover morire; essi vivono nella certezza che la loro vita ha avuto un inizio e avrà una fine, un limite. L'idea stessa di limite è tuttavia inconcepibile senza l'idea opposta di assenza di limite; se da un lato vi è il mondo delle cose mortali, tra le quali gli esseri umani, deve esistere dall'altro lato un mondo delle cose immortali al quale appartengono le anime, gli spiriti e gli dei. Probabilmente tutti gli uomini almeno in qualche momento della loro esistenza si pongono una serie di perché: perché sono venuti al mondo, in un mondo che preesisteva alla loro nascita e che esisterà anche dopo la loro morte; perché devono soffrire, perché le sofferenze e i piaceri della vita sono distribuiti in modo così inuguale, perché devono morire, perché alcuni muoiono giovani e altri vecchi e così via. Le religioni in genere aiutano a dare una risposta a questi interrogativi e quindi a mantenere l'angoscia che da essi deriva entro limiti tollerabili per il semplice fatto che, di fronte alle imperfezioni del mondo, all'ingiustizia e alla sofferenza, postulano l'esistenza di un mondo-altro che non conosce questi limiti.

L'esperienza del caso che evoca un'esperienza di tipo religioso, l'uomo si confronta costantemente con il limite della sua capacità di dare una spiegazione agli eventi naturali, sociali e individuali che interferiscono con la sua esistenza. Anche l'enorme sviluppo della conoscenza scientifica non ha modificato sostanzialmente questo tratto della condizione umana.

È vero che oggi si sa sappiamo infinitamente di più del mondo rispetto al passato, ed è anche vero che nella vita pratica di tutti i giorni si può fare affidamento sul sapere accumulato nel corso dei millenni: le spiegazioni rimangono tuttavia parziali e provvisorie.

Il mondo è sempre pieno di misteri che non si è in grado di spiegare e il divenire riserva continuamente sorprese, eventi rispetto ai quali la capacità di previsione si dimostra irrimediabilmente limitata. L'ordine al quale si è in grado di ricondurre gli eventi risulta sempre parziale e provvisorio, il caso e il disordine dominano comunque una parte grandissima della realtà nella quale si svolge l'esistenza .

Trattare la religione come sistema culturale, come struttura di significati radicati e appresi entro un contesto sociale, non vuol dire certo esaurirne tutti gli aspetti. Se il tratto distintivo più rilevante resta il sistema di credenze, la religione è sempre connessa a dei riti, ossia a delle pratiche periodiche volte a commemorare eventi mitici storie sacre.

L'antropologia e la sociologia si occupano della religione come fenomeno sociale, perché non possono stabilire la verità o l'essenza della religione, impensabile da un punto di vista scientifico e cercano di comprendere quali sono le esperienze sociali che sono all'origine della sua variabilità e della sua permanenza. Le interpretazioni principali sono di due tipi: causali e funzionali. Le spiegazioni causali cercano di rendere conto degli aspetti culturali della religione riportandoli a condizioni sociali antecedenti, le spiegazioni funzionali si rifanno alle conseguenze di questi stessi aspetti per la società o per gli attori sociali. Le une non sono incompatibili con le altre e numerosi autori le adottano entrambe nelle loro ricerche empiriche.

L'unico dato di fatto empirico è che uomini reali, organizzati in società reali, sviluppano credenze e istituzioni e mettono in atto comportamenti che chiamiamo religiosi.

Vere o false, nella misura in cui questi criteri si applicano al lavoro scientifico, possono essere solo le osservazioni che riguardano le credenze religiose e non le credenze stesse. I sociologi sostengono, che le religioni che conservano forti componenti magiche hanno più probabilità di diffondersi in società contadine che non in società urbane, senza con questo affermare alcunché in merito alla verità o falsità delle credenze magiche. In quanto credenti in Dio trascendente, onnipotente e onnisciente, non si possono considerare le credenze magiche come frutto di errore e di superstizione.

Per un ateo tutte le credenze religiose sono frutto di errore e superstizione. Ciò non vuol dire che il sociologo che studia le religioni non possa a sua volta avere delle credenze religiose. L'esercizio dell'attività scientifica richiede la capacità di mantenere distinti i vari ruoli: il sociologo può essere un uomo animato da una profonda fede religiosa, ma quando opera sul piano scientifico deve evitare che il suo ruolo di credente interferisca con il suo ruolo di studioso.

La sociologia non può dire nulla sulla verità delle credenze religiose, perché la verità delle credenze religiose non è un problema che possa essere affrontato con gli strumenti della ricerca scientifica.

IV. I RITI

IV.1. Modelli culturali: riti individuali e riti collettivi

Il rito rientra in quell'insieme di pratiche e conoscenze che formano i modelli culturali di una data società e svolgono una funzione di trasmissione di valori e norme, di riconoscimento di identità e coesione sociale.

Durkheim analizza i riti religiosi come momenti di estasi collettiva nei quali, attraverso l'identificazione dell' oggetto di culto, viene rafforzata la coesione sociale tra i membri.

Arnold Van Gennep individuò delle distinzioni tra i riti, identificandone un tipo particolare che egli definì “riti di passaggio”. Questi ultimi hanno lo scopo di separare individui o gruppi da un determinato status per aggregarli in un altro. Segnano appunto un passaggio da una categoria sociale all'altra, creando in questo modo un nuovo individuo sociale; un esempio di rito di passaggio può essere la trasformazione di un fanciullo in persona adulta, momento coincidente ovviamente con l'età puberale , ma che nelle società tradizionali viene suggellato in un determinato momento (tempo) ed in un luogo specifico (spazio).

Questi riti sono anche definiti “individuali” dal momento che cambiano l'identità sociale del singolo, ma presuppongono sempre e comunque la partecipazione della comunità; sarà quest'ultima, infatti, a riconoscere l'individuo nella sua nuova identità.

Si vede, in questo modo, come i riti operino un cambiamento più di quanto non lo esprimano o rappresentino, “fabbricando” una nuova persona attraverso il ricorso a varie messe in scena, ottengono l'adesione dell'attore principale e del pubblico, visto che ogni cosa, nel nuovo status, non cesserà mai di ricordare l'efficacia del rito.

Ai riti cosiddetti individuali si affiancano i riti collettivi, definiti anche catartici o di purificazione.

Questi riti celebrano la vita e sono di natura propiziatoria; attraverso il rito si cerca di ripristinare l'antico legame, quello col mondo soprannaturale, per ottenere benefici dalle divinità.

Altri riti collettivi sono quelli legati all'afflizione e definiti culti della salute, laddove la malattia e il malessere sociale sono l'uno lo specchio dell'altro. Un esempio significativo di culto della salute è il tarantismo pugliese.

Il legame con la sfera religiosa è evidente; è proprio intorno a questo momento d'incontro con l'elemento soprannaturale che si costruisce successivamente tutta l'attività cerimoniale definita festa.

A determinate circostanze corrispondono riti che fanno sistema; a circostanze definite in base a un diverso arco evenemenziale possono corrispondere altri riti, che obbediranno a rapporti sistematici tra di loro, ma che non coincideranno più con il rito di un altro sistema. L'arco temporale può essere stabilito in base a un calendario astronomico oppure secondo un computo biologico legato al destino individuale. Nel primo caso, si potrà avere a che fare, ad esempio, con un ciclo di riti stagionali che segnano i diversi momenti dell'anno e che interessano l'insieme della collettività. Nel secondo caso, invece, si troveranno i riti del cosiddetto "ciclo di vita" (nascita, matrimonio, morte). In entrambi i casi l'ordine di successione dei diversi rituali è definito dal calendario di riferimento. A questi riti periodici si contrappongono riti occasionali che intervengono in modo non previsto, in seguito a determinati "avvenimenti"; non si sviluppano secondo un ordine prestabilito. Le circostanze in grado di causare il compimento di rituali occasionali possono concernere tanto la vita collettiva, siccità, epidemie, guerre, quanto la vita individuale, sterilità, malattia, nascita di gemelli, disgrazie, litigi ecc..

Ogni cultura sviluppa in modo originale e diverso queste possibilità ognuna delle quali implica particolari scelte ideologiche.

I riti periodici intervengono, allo stesso modo, sia per celebrare il ripresentarsi di manifestazioni positive, quanto per far fronte a una crisi prevedibile o per sancire l'ineluttabile. Al contrario, i riti occasionali, lasciano fluire il corso delle cose limitandosi a prevedere una linea di difesa nei confronti di eventuali situazioni avverse oppure celebrare belle sorprese.

I riti che interessano la vita collettiva considerano gli individui come attori sociali mentre nei riti a destinazione individuale è la persona, attraverso la sua identità, fisica, affettiva e intellettuale, ad avere a sua disposizione una scenografia collettiva. Le culture collegano in modi diversi alcuni aspetti di un sistema con certi aspetti di un altro. L'iniziazione dei giovani uomini si inserisce spesso nel ciclo stagionale. In molte monarchie africane, le tappe della vita del re segnano i grandi momenti dei rituali collettivi; nella liturgia cattolica, le feste annuali si succedono secondo le tappe della vita terrena e del percorso escatologico di Cristo.

Ed è proprio di quest'ultimo tipo di rito che ci occuperemo, dal momento che entriamo nella sfera della liturgia cattolica. Il rito preso in esame è il rito "penitenziale" celebrato a Guardia Sanframondi.

IV.2. Guardia Sanframondi: contesto storico sociale

Guardia Sanframondi, provincia di Benevento dal 1861, è una località posta a 428 metri sul mare, lungo la Statale 87 Sannitica Napoli-Campobasso. Dista da Napoli 60 km, 27 km da Benevento e 40 km da Caserta. La sua popolazione si aggira intorno alle 6000 unità. Sovrasta con la sua posizione l'ampia vallata del Calore, permettendo di estendere lo sguardo sino ai monti del Mutria e alla catena del Tarburno.

Guardia Sanframondi si presenta oggi come un caratteristico borgo medievale dominante tutta la vallata del basso corso del fiume Calore. Molteplici sono le opinioni degli studiosi circa le origini della cittadina che alcuni fanno risalire ad epoca romana o sannita, altri ad epoca longobarda, altri ancora al periodo normanno.

A favore della tesi romana o pre-romana viene indicata privilegiata la posizione del borgo, posto su un'altura che domina l'intera valle telesina, luogo pertanto ideale e strategicamente determinante per qualunque insediamento di carattere militare.

Al tempo delle lotte avvenute in queste zone tra Romani e Sanniti, roccaforti di questo genere erano particolarmente ambite e venivano scelte a tutela del territorio contro gli attacchi delle legioni romane.

Un'altra tesi fa risalire l'origine di Guardia alla discesa in Italia dei Longobardi, responsabili della creazione del Ducato di Benevento. A sostegno di questa tesi i documenti di quel periodo lo indicavano come "*Vicus Fraymondo*" o "*Vicus Sancti Fraymondo*".

Vi è infine una terza tesi che collega l'origine del paese alla presenza dei Normanni. Infatti, con il tramonto dei ducati longobardi e l'avvento dei Normanni, Guardia venne affidata ad un luogotenente di Roberto il Guiscardo, tale Guglielmo figlio di Raone, che si denominò "Sanframondo" e fu il capostipite della dinastia che regnò in questo territorio dal 1135 al 1469.

In quest'epoca Guardia si affermò come centro dedito all'artigianato, all'industria e ai commerci, conoscendo il culmine del suo splendore, ospitò una folta comunità ebraica dedita all'attività bancaria e mercantile. La dinastia dei Sanframondo, fu sostituita più tardi dai Carafa, grazie alle iniziative di una classe cittadina intraprende, caparbia che contribuì alla costruzione di palazzi nobiliari, residenze borghesi e chiese. Tale felice epoca venne turbata da carestie, pestilenze, terremoti che a più riprese decimarono la popolazione.

Tali calamità non scoraggiarono, però, la popolazione guardiese che ostinata ricostruì sulle macerie nuove e sontuose strutture architettoniche che ancora oggi punteggiano l'antico centro urbano. Tra questi citiamo la chiesa dell'Ave Gratia Plena, l'ospedale ad essa annesso, la sede dell' "*Universitas*", le botteghe commerciali e il Monte dei Pegni di San Sebastiano. Il centro si dilatò, espandendosi al di fuori delle mura. Spazi periferici accolsero porzioni della popolazione, nuove dimore nobiliari arricchirono il territorio guardiese.

Guardia ospitò diversi gruppi monastici, tra cui Domenicani, Francescani, e più tardi gli Oratoriani di San Filippo Neri, attuali custodi del Santuario dell'Assunta. Nel Seicento Guardia divenne sede dei Vescovi telesini.

Nel 1456 e nel 1688 Guardia venne colpita da micidiali sismi che però non scoraggiarono i suoi abitanti i quali con tenacia si impegnarono nella ricostruzione. Nel 1623, Guardia venne denominata “Guardia delle Sole” per la presenza di un florido e popolare commercio avviato da conciatori di pelli. Tale attività spinse i guardiesi ad un commercio oltre i confini del borgo, permettendogli di intrattenere contatti con altre realtà.

La rete di comunicazioni avviata dotò la comunità sannita di un’apertura e di una tolleranza che attualmente i guardiesi vantano come eredità continuamente riaffermata.

La realtà guardiese continua a porsi come realtà particolarmente vivace e operosa, tanto da essersi guadagnata l’appellativo di “Perla del Sannio”. Tale lusinghiera denominazione è motivata da considerazioni poste su due livelli: le prime interessano le ricchezze del patrimonio artistico del centro storico, edifici medievali si affiancano a stupendi palazzi barocchi e rococò, botteghe artigiane o destinate al commercio convivono a fianco di abitazioni private, fontane, fregi scultorei e ricche facciate parlano del passato splendore.

Le seconde vertono su considerazioni economiche. Guardia, infatti, si distingue per una fiorente economia a carattere agricolo. Vanta la presenza di un’importante cooperativa vinicola, “La Guardiense”, che con la sua cantina sociale ed i suoi mille soci produce annualmente trecentomila ettolitri di vino. La cooperativa fondata nel 1960 ha tamponato i processi di emigrazione che rischiavano di decimare la popolazione.

Accanto alla produzione vinicola che ha fatto conoscere i pregiati vini di questa zona, Guardia si distingue per la produzione di oli. L’intraprendenza economica di tale centro gli ha permesso di entrare a far parte dei “cento comuni D’Italia” più intraprendenti.

L’accento sul benessere economico di tale comunità ha primariamente lo scopo di scoraggiare i frequenti ed infondati apprezzamenti che vorrebbero la ritualità settennale di penitenza espressione di depressione economica.

Il persistere, anzi il rinvigorirsi della partecipazione ai riti, è considerate da molti condizione di sottosviluppo e privazione culturale. Le condizioni di degrado economico non sussistono, inoltre l’attività culturale a Guardia è

effervescente. Negli anni scorsi ha ospitato rassegne cinematografiche su temi demo-antropologici, dimostrando di avere sviluppato una sensibilità nei confronti, non solo del proprio patrimonio religioso popolare, ma anche di altre realtà.

Sempre in questi anni Guardia sta avviando opere di recupero del suo ricchissimo patrimonio artistico, sottraendolo all'oblio e alla lenta decadenza. Sono in atto strategie di recupero del centro storico che nel passato ha patito sventramenti, spopolamento e ristrutturazioni di dubbia qualità. Guardia in questo testimonia la volontà di ridare forza e splendore agli antichi fasti.

IV.3. I riti settennali di penitenza in onore dell'assunta: l'evento

Le processioni dei riti settennali si distribuiscono in un lasso temporale di ventuno giorni, con una concentrazione durante la prima settimana. Sono giornate caratterizzate da una molteplicità di elementi festivo-rituali e da molteplici gruppi sociali che nell'arco di questo periodo entrano in scena apportando un loro originale contributo a quella che viene collettivamente denominata "Festa dell'Assunta".

La settimana seguente la festività dell'Assunzione della S.Vergine, 15 Agosto, la comunità di Guardia dà finalmente inizio alla settimana rituale, punteggiata dalle processioni di penitenza e di comunione. I primi cinque giorni della settimana vedono alternarsi i quattro rioni del paese (Croce, Portella, Fontanella e Piazza), impegnati nella messa in scena dei cosiddetti Misteri: sacre rappresentazioni, quadri viventi, rappresentazioni allegoriche ispirate ad episodi dell'Antico e Nuovo testamento nonché a vite dei santi.

Ogni mistero è preceduto da un "vessillifero" un angelo o un paggetto che reca un'insegna con il suo titolo. Le uscite dei rioni prevedono, accanto alle uscite processionali del corpo delle sacre rappresentazioni, quelle dei propri cori, così come quelle fondamentali dei propri cori e del corteo dei penitenti.

Questi ultimi sono denominati “disciplinanti”, poiché utilizzano come strumento di penitenza “la disciplina” con la quale si percuotono ritmicamente la schiena.

Seguendo fedelmente un ordine precostituito, definito tradizionalmente e costantemente inviolato, i rioni si alternano in due processioni infrasettimanali, una di penitenza ed una di comunione, termini qualificanti ed essenziali della festa. Le processioni hanno luogo esclusivamente durante le ore della mattina³⁶.

Il lunedì esce il rione Croce che si riunisce presso la sua chiesa rionale, San Rocco . Una volta disposti i suoi Misteri dietro lo stendardo del rione, si avvia verso il santuario mariano che custodisce la venerata statua dell’Assunta, per assistere alle funzioni di rito. Gli attori che in posizione immobile interpretano i misteri sono seguiti da un corteo di flagellanti che al suono delle litanie procedono lungo il prestabilito percorso, battendosi il dorso con la “disciplina”. La loro identità è occultata da un cappuccio bianco e da un saio bianco che ne nasconde l’abbigliamento. Seguendo altri fedeli che pregano. Il martedì mattina il rione Croce esce nuovamente in processione, ma questa volta in comunione. Nello stesso lasso temporale il rione Portella raccoglie i suoi Misteri nella Basilica di San Sebastiano per muovere verso il santuario in processione di penitenza. Gli altri giorni della settimana vedono susseguirsi le uscite duplici degli altri due rioni, rispettivamente Fontanella e Piazza che, come tutti i rioni, hanno un punto di partenza specifico con il quale si identificano.

Fontanella si raccoglie in piazza Canalicchio.

³⁶ La distribuzione delle processioni nelle ore mattutine potrebbe non essere casuale. Se la scelta rispondesse a ragioni pratiche, sarebbe più comodo spostare il tutto in altri momenti della giornata. Sembra qui riproporsi la credenza, valida per i pellegrinaggi, che efficaci al culto siano le prime ore del giorno. Inoltre, se penitenza è sinonimo di liberazione e rinascita, le ore del mattino si configurano come cornice temporale ideale per l’avvento di un’alba nuova. Inoltre l’alba si sottrae all’opera dell’ “affascino”, che nel dialetto lucano indica la fascinazione ad opera di forze occulte. Viene in tal modo stabilita una connessione tra ciclicità naturale e temporalità sacrale.

Al rione Piazza che afferisce alla Chiesa dell'Annunziata (A.G.P.), spetta l'ultima uscita di comunione segna la conclusione delle singole uscite rionali.

Dopo le prime cinque giornate, che hanno avuto come indiscussi protagonisti i rioni, il sesto giorno della settimana vede entrare in scena la chiesa locale. Il sabato fanno la loro comparsa i rappresentanti del Clero, guidati dal vescovo che apre la processione e le associazioni cattoliche che hanno sostituito le antiche confraternite. Partendo dalla chiesa dell'Annunziata si dirigono alla volta del Santuario. I rappresentanti dell'istituzione ecclesiale indossano abiti talari in segno di penitenza, portano sul petto la fune incrociata e sul capo la corona di spine. Sono preceduti da una croce nuda. Il loro arrivo al santuario è atteso da un enorme pubblico di fedeli, stipati nelle navate della chiesa che ospitano i cori di ogni rione, disposti sempre secondo un rigoroso ordine. Il fervore e l'ansiosa attesa del popolo devoto sono giustificati dalla apertura della lastra che custodisce la statua dell'Assunta. Dopo sette anni, essa viene ufficialmente riaperta, restituendo l'effigie della Madonna al suo popolo. L'apertura segue scrupolose prescrizioni: la lastra viene aperta da tre personaggi, rappresentanti di tre distinte forze sociali, ognuno dei quali è in possesso di una chiave.

La prima appartiene al più anziano deputato rionale del comitato, formazione che raccoglie i rappresentanti dei quattro rioni. La seconda è del sindaco, rappresentante ufficiale della componente istituzionale. L'ultima chiave invece spetta al Parroco. L'apertura della lastra rappresenta un momento cruciale nella settimana rituale, essa, infatti, segna la rivelazione ierofanica che si accompagna ad un'emozione incontenibile; pianti, applausi, ringraziamenti a voce alta e canti. Dopo l'iniziale flusso emozionale, i quattro rioni, sistemati in spazi definiti dalla tradizione, eseguono i canti appositamente pensati, mentre il popolo intona: "S'è sposta Maria".

Una volta esposta l'Assunta non viene abbandonata. La chiesa accoglie i fedeli che "salutano" la Madonna, posta dietro l'altare maggiore e raggiungibile salendo una scalinata appositamente approntata. I fedeli toccano la statua, scendono gli scalini a ritroso così da non distogliere lo sguardo né volgere le spalle alla Madonna.

La statua nella nuova veste rimane esposta e vegliata per tutta la notte.

I devoti si susseguono durante tutte le ore notturne non lasciandola mai sola, quasi a volerla difendere dalle insidie del buio e dell'oscurità, forieri nell'orizzonte folklorico di pericolosi accadimenti.

La domenica è il giorno della processione generale. Fin dalle prime ore del mattino tutto il paese si prepara. I vari gruppi sociali che fino a questo momento erano entrati in scena separatamente fanno la loro comparsa unitariamente, confluendo nella processione generale. Essa condensa in sé gli elementi più significativi dei riti. I rioni fin dalle primissime ore del mattino riorganizzano i loro misteri per poi condurli al santuario seguendo il percorso della settimana. Il primo rione, Croce, giunge al santuario verso le ore nove e dispone il coro nel luogo prestabilito. Dietro si accoda il popolo. Una volta che tutti i rioni sono giunti in chiesa, si celebra una messa solenne al termine della quale ha inizio la processione generale. Il corteo processionale è preceduto dall'uscita dei campanelli custoditi nel Santuario: secondo la leggenda all'origine del culto mariano guardiese vennero ritrovati nei pressi del luogo di ritrovamento della statua dell'Assunta.

L'ordine con cui si avvia la processione è quello già seguito durante la settimana, quindi Croce, Portella, Fontanella, Piazza. Un nuovo elemento però si inserisce nella fila processionali. Il corteo è reso più corposo dalla presenza di circa ottocento "battenti" che fin dalle prime ore del mattino si sono riuniti al santuario. I battenti sono penitenti, la cui identità è occultata da un cappuccio bianco e da un saio dello stesso colore. Una volta raccolti all'interno del santuario, essi attendono l'ordine del capo battente, un laico a cui è attribuito tale ruolo secondo tradizione familiare.

Il suo iniziale compito è quello di pronunciare l'invito a battersi. All'ordine del capo battente, "*fratelli, in nome di Maria, con forza e coraggio battetevi!*", i penitenti incappucciati cadono in ginocchio e si infliggono il primo colpo sul petto con uno strumento chiamato "spugnetta". Inizia la loro penitenza, i colpi si fanno regolari, e i battenti escono dal santuario a ritroso, per disporsi dietro il mistero di San Girolamo Penitente del rione Croce.

Ogni rione sfila dietro il proprio stendardo impugnato da un angelo e decorato per l'occasione. Ogni volta che si oltrepassano i confini di un rione, i rappresentanti di questo prendono in consegna i campanelli che aprono il corteo; esso per l'occasione accoglie le rappresentanze di alcuni paesi limitrofi, Castelvenere, Vitulano, Paupisi che si inseriscono tra le fila del rione Croce e del rione Portella.

La processione attraverso Porta di Santo, nelle immediate vicinanze del santuario, si immette nel centro storico che verrà attraversato nella sua totalità. Il percorso coinvolge l'antica piazza del paese, piazza Croce. Una volta uscito dal cuore del paese, il corteo si dirige verso la parte nuova per via Municipio e via Campopiano. Quando lo stendardo del primo rione si trova all'estremità orientale del paese, la statua dell'Assunta esce dal santuario, annunciata da un colpo di mortaretto esploso alla sommità del castello che domina Guardia. Al suono del mortaretto tutti i processionanti si inginocchiano e si segnano la croce. Lo sparo suggella la discesa della Madonna tra il popolo. Con la sua funzione liberatrice, esso inaugura un nuovo tempo, consacrato dalla presenza tra il popolo della venerata effigie. Segna il distacco da una situazione ad un'altra. Lo spazio attraversato e toccato dalla Vergine non è più lo stesso.

La statua viene portata a braccia dai sacerdoti fino all'uscita della chiesa. Appena varcata la soglia del santuario, i rappresentanti del clero lasciano la Vergine al popolo guardiese che finalmente può portarla in processione.

La statua tornerà all'altare maggiore alla fine della giornata.

Il corteo, soprattutto nel labirintico centro storico, dove regna un rispettoso silenzio, risulta cadenzato dai colpi tintinnati delle discipline, dalle litanie cantate dalle donne, dai colpi di spugna dei battenti, dall'incedere lento e regolare dei passi degli attori sul selciato. Questi elementi ritmici, che risuonano all'unisono, hanno un effetto incantatorio. Il tempo del procedere collettivo sembra dilatarsi e proiettare i protagonisti e gli astanti in una temporalità sospesa.

Si ha l'impressione di essere immersi in un tempo rallentato, distante dalla frenesia e dall'eccitazione che animavano le prime ore del mattino. “ *In questa parentesi temporale, lontana da ritmi a cui siamo abituati, si svela la dimensione sacrale dei riti che tende a coincidere con un eterno presente che non diviene ma è*”³⁷.

Il momento cruciale della processione domenicale è quello dell'incontro dell'Assunta con i battenti che dopo avere “versato” il loro sangue attraversando tutto il paese, giungono nei pressi della basilica di San Sebastiano, si accalcano davanti alla fontana di piazza Castello, luogo deputato al risolutorio incontro con la Vergine. Al suo cospetto, si inginocchiano, pregano e lodano ad alta voce la Vergine, aumentando il ritmo dei loro colpi. Dopo l'incontro, i battenti si disperdono, fanno ritorno alle loro case, dove lasciano il saio e il cappuccio per indossare nuovamente gli abiti civili e confluire in via Fontanella, nei pressi del santuario, pronti a prendere in spalla la statua dell'Assunta che dopo il dono di sangue spetta loro. Questa fase del rituale avviene lontana dagli sguardi del pubblico estraneo che ha ormai già abbandonato il paese. La statua viene condotta fino al sagrato del santuario, acclamata, invocata, toccata da un fiume di braccia, braccia dei battenti che fino a poco prima si erano flagellati a sangue e che ora si stringono intorno alla statua come un inviolabile muro umano. Varcata la soglia della chiesa, la statua passa nuovamente nelle mani del clero.

Verso sera viene celebrata una seconda messa che chiude la lunga giornata di penitenza.

Il ritorno dell'Assunta nella sua dimora non segna una interruzione del rapporto con il popolo devoto. La comunità guardiese non abbandona la sua Vergine che per quindici giorni rimane esposta, oggetto dell'accorata venerazione dei fedeli. La sacra effigie viene continuamente vegliata: cori, preghiere, messe, visite la accompagnano fino al giorno in cui la sacra effigie verrà riposta dietro l'altare maggiore. La lastra sarà chiusa con la stessa cerimonia di apertura. Un altro settennio dovrà trascorrere prima che la Vergine abbandoni nuovamente il santuario per essere accolta dal suo popolo.

³⁷ Micrea L., *il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1984, pp 59.

IV.4. Le leggende legate al ritrovamento della statua

La tradizione popolare guardiese vuole la Vergine protagonista di una serie di leggende che fungono da esemplare esempio di mitopoiesi. Secondo la memoria collettiva locale l'origine dei riti è fatta risalire al ritrovamento causale di una statua³⁸.

Le versioni sono differenti, ma rivelano dei tratti distintivi che ci illuminano sulla stretta connessione del culto mariano con il mondo agrario, con la pratica penitenziale della flagellazione a sangue e soprattutto con il privilegiato se non esclusivo rapporto che lega l'Assunta alla comunità guardiese.

Protagonisti dell'episodio del ritrovamento sono rispettivamente una "donna di santa vita", un "marrano", un pastore e un cieco del rione Croce. La Madre di Dio si "degnò di mostrarsi in sogno alla donna" a cui esternò il desiderio di essere riesumata dai reduci del castello di Limata per essere trasferita a Guardia.

Il giorno seguente, la donna si recò sul luogo indicatole dalla Vergine con un gruppo di devoti.

La statua venne riesumata tra terriccio e pietra, ma il suo peso ne impedì il trasporto. La notte seguente con un'ulteriore apparizione onirica, la Vergine fece noto che la statua si sarebbe resa leggera, se "quei timoranti di Dio" che avevano accompagnato la donna si fossero battuti a sangue. Iguardiesi ubbidirono all'invito della Madonna e portarono l'effigie nel paese.

Un'altra versione ha come protagonista un "marrano" intento a guidare i buoi (un'altra versione parla di maiali) aggiogati all'aratro. Le bestie "si inginocchiarono" sul terreno che un tempo ospitava la chiesa S.Maria di Limata. "Il bifolco" li costrinse ad alzarsi ma senza successo.

³⁸ Nelle leggende che seguono manca un elemento che spesso compare nella letteratura leggendaria sui ritrovamenti, ovvero la natura "acheiropoietica" dell'effigie. L'autore della statua è un comune mortale, e non un'entità sovrumana.

Mentre inveiva contro il destino, sentì provenire dal sottosuolo un distinto suono di campanelli. Vinto dalla paura, raggiunse dei vicini assieme ai quali scoprì tra le macerie della chiesa la statua. L'icona spettava di diritto al paese di S. Lorenzo, ma si rese intrasportabile, fino al momento in cui i cittadini di Guardia, venuti a sapere del fatto, accorsero e iniziarono a battersi. Tale atto di penitenza fu gradito alla Vergine. La statua si rese leggera e senza difficoltà venne portata a Guardia.

L'ultima versione, introduce alcune indicazioni storiche. Al tempo di Carlo Magno, che aveva ordinato la distruzione di Telese, fu costruita una strada che per editto doveva rimanere pulita.

I maiali di un pastore la insudiciarono, costringendo l'uomo a scavare una fossa per nascondere gli escrementi. Si avvertì un suono di campanelli e la statua venne alla luce. La notizia giunse a Guardia, un vecchio cieco del rione Croce pregò di essere accompagnato sul luogo del rinvenimento.

L'incontro con la statua si rivelò taumaturgico, egli riacquistò la vista e subito notò che il bambino in braccio alla Madonna impugnava una spugnetta. Corse a casa, costruì uno strumento analogo e assieme ad altri compaesani ritornò sul luogo.

La statua venne rimossa e trasportata fino al momento in cui i devoti giunsero al bivio di S. Lorenzo: il peso della statua si fece più grave. Ogni tentativo di condurla a S. Lorenzo fallì, venne perciò condotta a Guardia.

Le leggende, lungi dall'essere considerate con supponenza, possono illuminarci sulla funzione indispensabile che assolvono, l'incontro con il sacro esige una scenografica, pregnante, un'ambientazione familiare che tramandata di bocca in bocca acquisendo carattere della certezza, consolidata dal supporto collettivo. La leggenda conferisce senso e pienezza all'incontro: senso derivante dall'immagine della storia che suscita la presenza antropomorfa e che lega l'episodio al verosimile vissuto, al rapporto umano; e pienezza dovuta alla potenza dello straordinario che si rivela.

Accanto alla sua capacità di illustrare a livello dell'immemorabile e del sempre le ierofanie, la narrazione leggendaria del ritrovamento suggerisce alcuni elementi topici: la comparsa della Vergine in sogno, il ritrovamento accidentale

e provvidenziale di un'immagine incorporante il prodigio, il contatto taumaturgico con i simulacri sono temi conosciuti agli studi demo-antropologici in area mediterranea. In molti racconti di fondazione dei vari culti mariani la Vergine compare a quelle categorie che si ritengono connotate dall'innocenza e dalla semplicità e che comunque appartengono a classi sociali non abbienti del mondo agro-pastorale (sono quelle classi che per lungo periodo, in ambito antropologico vennero designate come classi subalterne).

L'assegnare a persone povere la funzione sacra del ritrovamento del simulacro risponde, a delle esigenze ben precise (...). La leggenda afferma così l'esclusiva appartenenza della Madonna ai poveri e sottolinea l'esclusione delle altre categorie sociali dalla partecipazione paritetica a tale culto, affermando contemporaneamente una predilezioni da parte divina verso quelle categorie che invece su questa terra sono fatte oggetto di discriminazione e di disprezzo. Si nota quindi una funzione compensativa, per cui le frustrazioni terrene vengono compensate in una sfera metaumana, e una funzione contestativa, per cui un culto comune alla cultura egemone e a quella popolare, viene da questa fatto proprio e rivolto contro la classe dominante³⁹.

La stessa posizione è abbracciata da Ranisio, che difende la tesi della rivelazione mariana in "ambito chiaramente subalterno" aggiungendo però alla funzione contestativa che edulcorerebbe la potenzialità contestativa presente nell'esclusione delle classi privilegiate.

Tale impoverimento è riconducibile essenzialmente ad un esaurimento della "carica oppositiva per l'intervento di un meccanismo compensativo"⁴⁰ che appagherebbe le classi in questione soltanto sul piano della spiritualità.

La preferenza espressa dalla Vergine per l'umile umanità contadina si accompagna alla totale assenza di figure di chierici che non vengono coinvolti né interrogati sull'azione da compiere dopo l'epifania del soprannaturale. La gestione della ierofania è totalmente gestita dai devoti, che autonomamente si limitano a tradurre il valore divino, a interpretare i segni.

³⁹ Rossi A., *le feste dei poveri*, La terza, Bari 1969, pp 120- 121.

⁴⁰ Ranisio G., 1975, *I riti di penitenza a Guardia Sanframondi*, in *etnologia, antropologia . culturale*, vol.3, NS, luglio-dicembre, pp 33-44.

La Vergine li ha designati ed eletti interlocutori privilegiati. La risposta popolare a tale chiamata giunge immediata: il culto popolare non conosce esitazioni né tentennamenti.

Le apparizioni sono un invito a colmare un vuoto di devozione, a dissipare l'oblio calato sulle pratiche religiose, con il risultato di produrre un trapassato dalla devozione privata al culto pubblico.

Gli elementi propri del mondo agro-pastorale pastori, contadini, buoi rinforzano il vincolo esistente tra devozione mariana e società contadina; illuminano sul ruolo che la "materna protezione" ha giocato nel processo di affermazione del culto, giunto fino ai nostri giorni.

Alle Madonne viene riconosciuto il potere di "*rainmaker*": al di fuori dei confini nazionali, Nostra signora di Guadalupe ci offre un esempio tradizionale delle connessioni privilegiate che Maria intrattiene con l'acqua (nel 1629 avrebbe salvato Città del Messico dalle inondazioni).

La vergine è la prima tra i benedetti, è quindi la più efficace intermediatrice nella relazione con il Dio creatore. La devozione mariana è l'espressione quintessenziale del culto di martiri ed angeli. Come i martiri e gli angeli, interlocutori diretti con Dio, Maria intercede presso il padre.

Il rapporto con il divino assume con Maria caratteri di affettività ed emozionalità grazie al suo ruolo di generatrice e nutrice che la riportano ad un orizzonte mentale quotidiano. La sua rappresentazione umana consente l'estroversione degli effetti, l'appagamento delle pulsioni emotivo – affettive, il riconoscimento del divino attraverso le vicende di una condizione umana. Per questa simpatia empatica la Vergine è sempre stata accolta con grande amore da parte del popolo. Tutta la produzione di "opuscolame devozionale" popolare, fiorita durante la Controriforma e fatta di preghiere, vite di santi, narrazioni di miracoli, litanie, ha come indiscussa protagonista la gloriosa Vergine Maria.

La vergine è una figura trasgressiva per eccellenza: in lei la regola biologica è stata rovesciata⁴¹; è al contempo vergine e madre, creatura umile alla quale suo figlio non può rifiutare nulla. Grazie a tale valenza sovversiva, la Vergine è stata accolta con particolare fervore dai fedeli, soprattutto in ambito rituale, dove soddisfa il bisogno di un rapporto col divino sottratto al condizionamento del potere, la Madonna non ha bisogno della canonizzazione pontificale; appartiene al popolo prima che alle istituzioni. Si sottrae alle gerarchie ecclesiali, incapaci di esiliarla e tanto meno di neutralizzarla e monopolizzarla. Turner descrive Maria come la personificazione della chiesa nel suo aspetto non-istituzionale non-legalistic, come una madre collettiva nell'ordine della libertà. Dinanzi la devozione mariana di questa comunità, è difficile pensare all'immagine della Madonna come parte integrante della chiesa.

Sembra di assistere ad una scissione, un progressivo distanziamento della madre dall'apparato istituzionale, che certamente partecipa ai riti, ma sempre con un ruolo marginale.

Quanto più forte è lo slancio religioso dei devoti nei confronti della loro Madonna, tanto più affievolito è il loro interesse per i rappresentanti istituzionali della chiesa.

Ulteriori considerazioni dell'antropologo Turner sul ruolo della Vergine come rappresentante delle “ comunità globali”, può condurci a comprendere l'originalità della devozione mariana guardiese. L'antropologo americano individua il pericolo che Maria, rappresentante delle *communitas* globali, perda tale carattere nel momento in cui diventi esclusivo possesso di una comunità specifica, sia essa una regione, una città o una nazione.

Nel caso di Guardia, è proprio l'esclusiva appartenenza della Madonna a questa comunità che ne rinforza il carattere di autonomia dall'apparato ecclesiastico.

Nel caso di questa comunità sannita non è possibile parlare di “localismo xenofobico” che, secondo Turner, si accompagna alla comparsa di una struttura

⁴¹ Questo aspetto di “rovesciamento della regola biologica” è significativo, non solo a livello teorico, ma anche a livello di pratica devozionale. Non è casuale che tra il “popolo mariano” si registri la presenza di una classe particolare di devoti, quella dei “*Femm'nielli*” che annualmente, ogni sette febbraio, si recano in pellegrinaggio al santuario di Monte Vergine (Napoli).

politica antagonista della *communitas*.

L'esclusiva appartenenza dell'Assunta al popolo guardiese non è un semplice retaggio del passato medievale, quando il culto mariano rurale si poneva come “*vendetta tardiva della campagna sulla città, dove il culto dei Santi, nella sua forma civile e regolamentata aveva forse soffocato la dimensione affettiva e la carica emozionale*”⁴². È invece rivendicazione viva e presente nel popolo guardiese che non esita a descrivere il ruolo della chiesa come marginale, formale, quasi accessorio.

L'Assunta appartiene al popolo; senza i battenti la Madonna non esce. La dotazione privilegiata dei guardiesi si esplicita a livello di comportamento rituale quando la statua varca la soglia del santuario dove è custodita.

Dalle mani del Clero la Madonna passa in quelle delle cittadinanza che l'accompagnerà per tutta la giornata.

Saranno poi i battenti a stringerla in un muro umano quando farà ritorno al santuario.

La “Celeste Madre” è figura che perdona, accoglie, comprende: è una madre misericordiosa. Maria è prevalentemente considerata compassionevole, dolce, vulnerabile alla sofferenza, infinitamente materna e comprensiva, ed incline ad accorarsi e ad affliggersi per i peccati dell'uomo piuttosto che a punirli. L'atteggiamento che la anima caratterizzerebbe secondo alcuni antropologi, un atteggiamento completamente femminile, proprio della maternità. Sempre secondo Turner, la maternità incarna la parte affettiva, dolce, che offre rifugio e conforto.

“*L'Assunta non si pone sotto il topos della paura, non è artefice di teatrali punizioni, di miracolose vendette*”⁴³. Miracolosi sono invece i suoi interventi, volti a tutelare i devoti raccolti nel santuario per onorarla.

Risale al 1954 la cronaca di una sua prodigiosa intercessione che scongiurò il ferimento di alcune bambine, sulle quali precipitò un travertino in pietra, che venne visto “scivolare lungo il muro e scendere a terra, senza offenderle”.

⁴² Vauchez A., 1933, *Relique, Santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in De Rosa G., Gregory T., Vauchez A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa, vol.I*, Bari, Laterza, pp 455-483.

⁴³ Niola M., *Sui palchi delle stelle. Napoli, il sacro, la scena*, Maltemi, Roma, 1995, pp 93.

Due padri Filippini rendono grazie all'Assunta, perché fece cessare “d'incanto” le fiammate che avevano investito i drappi della venerata statua.

La Madre Maria ascolta le preghiere di un popolo colpito dallo sconforto, dalla costernazione e dal pianto, una folla di “penitenti ed umiliati” che ritorna fedele a pregare”. È solidale con la sofferenza umana e non può ignorare l'invocazione di pietà del popolo unito che a lei si rivolge chiamandola “Amorosa Madre”, “Diletta”. È una Vergine che aiuta e salva.

IV.4.1. Devozione mariana

L'unicità dei riti settennali in onore dell'Assunta viene costantemente rivendicata dai partecipanti. Essi ribadiscono lo spessore di questo ciclo rituale che, con una cadenza settennale introdotta negli anni seguenti il secondo conflitto mondiale, scandisce l'esistenza comunitaria.

Il ciclo liturgico dei riti settennali guardiesi, risulta non si situano sull'asse Avvento-Natività-Passione-Resurrezione, ma appartengono piuttosto a quello della Resurrezione-Ascensione-Pentecoste-Assunzione. I riti si inseriscono nel ciclo delle feste che si aprano a primavera, collocandosi, all'interno della dualità stagionale del ciclo agrario meridionale, nella *ver*, ovvero nell'estate.

La celebrazione calendariale e agiografica della Festa dell'Assunta avviene infatti nella *staggione*, che nel dialetto napoletano indica la stagione per eccellenza, l'estate⁴⁴.

Il ciclo rituale penitenziale guardiese ruota intorno alla data del 15 agosto, in cui si celebra la festa dell'Assunzione della S.Vergine. Tale festività, se pur riconosciuta solo nel 1950 ad opera di Papa Pio XII, è probabilmente una delle feste mariane più popolari ed antiche.

⁴⁴ Galasso, Giuseppe, *L'altra Europa. Per una antropologia storica del mezzogiorno*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1982, pp 125-141.

La religiosità popolare interpreta la dottrina dell'Assunzione come convalida della credenza che Maria possa manifestarsi ai sensi di alcuni mortali eletti. Il suo corpo è scomparso dalla terra, ma la Vergine può riapparire in maniera più convincente dei santi, i cui corpi hanno spesso conosciuto il deperimento fisico, la frammentazione in reliquie disseminate negli angoli più remoti della topografia religiosa. L'Assunta perpetua il legame tra la terra e il cielo attraverso una modalità corporea e visibile.

Prima dell'instaurarsi della cadenza settennale, la statua dell'Assunta, dotazione privilegiata dei cittadini guardiesi, veniva portata in processione in caso di calamità naturali, di siccità, di torrenziali piogge o di carestie: tutti eventi capaci di piegare e pregiudicare l'esistenza produttiva comunitaria⁴⁵.

È utile ricordare che il paese venne colpito da due disastrosi terremoti (1456, 1688), dall'epidemia di peste nera del 1656 e da una carestia nel 1763: eventi per i quali l'intercessione della Madonna si fece imperiosa.

Quando le contingenze rendono indispensabile la richiesta di aiuto, la lastra che custodisce la statua viene aperta. La statua abbandona la sua ubicazione centrale e verticale, che ne accresce la venerabilità, per essere portata in processione lungo le strade del paese. La distanza che, simbolo e misura della distanza psicologica con ciò che è sacro, usualmente articola la relazione tra la Vergine e i fedeli, viene abolita dal contatto dei portatori a spalla che fanno precedere la statua dai campanelli.

Su di essi si trasla la *potentia* insita nella figura della Vergine. Alle campane, tuttora conservate nella nicchia dell'Assunta, dietro l'altare maggiore, si attribuisce un potere magico-sacrale: il suono esercita un'azione apotropaica che in molti culti agresti risulta associata alla fecondità umana e naturale⁴⁶.

⁴⁵ Riporto a titolo di esempio un capitolo della convenzione fatta tra i Padri filippini, il clero dell'A.G.P, la confraternita del Gonfalone e gli eletti dell'università di Guardia, risalente al 23 maggio 1964: "Occorrendo per necessità di piogge, o altri bisogni, et gratie, che la Madre di Dio dell'Assunta miracolosamente s'è degnata e si degnerà sempre fare: gli eletti occorrendo cavarla fuori in processione con ogni solennità ad arbitrio degli Eletti (...)" (in Iuliani 1996:5) Dio dell'Assunta miracolosamente s'è degnata e si degnerà sempre fare: gli eletti occorrendo cavarla fuori in processione con ogni solennità ad arbitrio degli Eletti (...)" (in Iuliani 1996:5).

⁴⁶ Grimaldi, Piercarlo, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano, Franco Angeli, 1933, pp.58-60.

L'uscita dei campanelli per impetrare la pioggia o per frenarla non è una pratica desueta: anche nel 1993, i campanelli vennero portati in processione. Se anche questa misura rituale non si risolve positivamente, l'Assunta compare sulla scena, e con lei i battenti, senza i quali però la statua si nega, rimanendo celata dietro la lastra.

I paesi vicini, che la tradizione ha relegato in posizione secondaria nel culto dell'Assunta, hanno soprannominato l'Assunta di Guardia- secondo la consolidata pratica di avvalersi dei "contra nomi"- la Madonna dell' "appira e spira", ovvero Madonna che apre e chiude il rubinetto. È chiaro il riferimento al nesso Madonna-pioggia.

Nonostante la perplessità avanzate che investono l'istituto rituale, la statua della Madonna e il giogo ligo con i campanelli si costituiscono come "blocco semantico solidale" capace di contenere le forze avverse, e di sollecitare una risoluzione per quelle condizioni di avversità naturale che gravano sulla vita contadina.

Ci si appella alla Vergine poiché le si riconosce un potere sovrumano. La fede nel potere divino è d'altronde caratteristica di tutte le religioni. Scrive Frazer:

*"ma se la religione implica, anzitutto, una credenza in esseri sovraumani che governano il mondo, e poi, un tentativo di ottenere il loro favore, essa ammette chiaramente che il corso della natura sia un certo modo elastico e variabile e che noi possiamo persuadere o indurre i potenti esseri che lo governano a piegare a nostro vantaggio la corrente degli eventi dal corso in cui altrimenti scorrerebbe"*⁴⁷ .

L'esistenza contadina, essendo strettamente connessa con l'andamento stagionale e le sue bizzarrie, si pone sotto il segno dell'incertezza e della precarietà. Nelle società, la cui esistenza produttiva risulta strettamente dipendente da condizioni atmosferiche, la sfera dei momenti critici è di fatto intensissima ed amplissima appunto perché ciò che passa senza e contro l'uomo si manifesta in una misura che noi a malapena riusciamo ad immaginare,

⁴⁷ Frazer James G., *Il ramo d'oro. Studi sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp 90.

abituati come siamo all'ordine cittadino della moderna civiltà industriale ⁴⁸.

Si rende necessario instaurare un regime di dominabilità per potere padroneggiare “ le crisi negative dell'esistenza”. Tali crisi sono riferite a momenti critici che coinvolgono l'intera comunità e che quindi richiedono una corralità di richiesta che si eleva dal corteo processionale.

Risultato non secondario dell'unanime appello alla Vergine è quello di cementare i legami tra gli appartenenti al gruppo.

Dinanzi a tali situazioni drammatiche di spaesamento che unite accompagnano il “dramma dell'esistere precario” è necessario ricorrere a “rituali di salvezza”, descritti altrimenti come tecniche culturali di riscatto della presenza umana. Il ribaltarsi dell'ordine verrebbe mediato dalla figura della Madonna, il cui intervento viene sollecitato.

Quello che ai devoti preme è una felice risoluzione nell'ambito di un'esistenza terrena, gravata da problematiche di sopravvivenza, piuttosto che la rassicurazione di un posto in una vita ultraterrena.

La persistenza e la forza del culto sono da attribuire alla potenzialità della figura della Vergine di consentire una molteplicità di proiezioni; capacità di cristallizzare una pluralità di contenuti, di inserirsi in una fitta rete di connessioni simboliche, non permettendo che la sua carica evocativa si esaurisca.

È plausibile che il vigore della devozione mariana affondi le sue radici in remoto passato dominato dal culto delle Grandi madri, divinità che possedevano in maniera evidente il segreto della vita e partecipavano ad un universo ciclico che regolava tutte le manifestazioni vitali. Grazie al ruolo di detentrici e custodi del segreto della vita e della fertilità erano considerate tramite fra l'uomo e la divinità.

⁴⁸ De Martino E., *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino, 1958, pp 36- 37.

IV.5. La scadenza settennale: significato simbolico del numero sette

L'aspetto più eclatante dei riti è la sua scadenza settennale, che va interrogata su due livelli: il primo concerne i rimandi simbolici del numero sette, l'alta concerne invece il suo carattere costitutivo del tempo sociale. A livello comunitario la scadenza settennale ha generato un ordine nella durata della vita sociale.

Il numero sette è insieme al numero tre il più importante dei numeri sacri, sia nella tradizione delle antiche culture orientali, che tra gli ebrei, nel cui sistema religioso, *“la concezione orientale del sette si realizza nella forma del candelabro a sette braccia (menorah), che rinvia forse tanto alla divisione in quattro parti dell'orbita della luna(...), quanto ai sette pianeti”*⁴⁹.

Le sfere planetarie erano rappresentate nella cultura mesopotamica da una piramide a sette piani (*ziquurratu*) che il sacerdote saliva. Gli sciamani indiani ed iraniani salivano invece scale, o alberi con sette tacche.

La ricorrenza del sette è evidenziata anche da Guènon, in *Sull'esoterismo cristiano*, quando a proposito dell'esoterismo in Dante accenna alla scala di sette gradini, posti in corrispondenza con i sette cieli planetari e legati all'iniziazione in sette gradi⁵⁰. Anche i testi della tradizione giudeico-cristiana riportano sovente il numero sette.

Nell'apocalisse di Giovanni si parla di sette chiese, sette corna del drago mostruoso, sette coppe dell'ira nel libro dei sette sigilli. L'antico testamento, fonte ispiratrice per l'allestimento dei Misteri, riporta le gesta di sette sacerdoti con sette trombe di corno di ariete che per sette giorni fecero il giro delle mura di Gerico. Il vangelo di Luca (8,2) riporta un episodio in cui sette demoni uscirono da Maddalena.

Il numero sette mantiene un forte valore simbolico anche durante il Medioevo, soprattutto in Europa.

⁴⁹ Biederman H., *Sangue*, in enciclopedia dei simboli, Milano, 1991, Garzanti, pp 462-464.

⁵⁰ Guènon R., *il linguaggio segreto di Dante*, in *sull'esoterismo cristiano*, Luini Editrice, 1995, pp 68-69.

Sette erano i doni dello Spirito Santo, rappresentanti dall'arte gotica sotto la forma di colombe,. Sette erano i sacramenti, i peccati capitali, così come le virtù (Fides, Spes, Karitas, Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia). Sempre sette erano le richieste espresse nel padrenostro. In ambito più laico, sette erano le arti liberali, le scienze dell'uomo così come l'età della sua vita.

Queste osservazioni ci ricordano la natura protetta dello spazio rituale che oltre a costituirsi come parentesi in cui possono essere detti bisogni altrimenti inespressi, inaugura un tempo nuovo.

La scansione settennale è stata introdotta nell'immediato dopoguerra. In precedenza la festa era legata a momenti di eccezionalità, a congiunture straordinarie legate a situazioni d'emergenza. I deputati rionali non sanno indicare un preciso movente sulle ragioni della scelta settennale, essi si appellano alla tradizione, alla cui componente orale per altro è sfuggito il senso di tale scelta. Essi individuano la necessità di scandire il tempo festivo in settenni, in ragioni di ordine pratico-organizzativo; la mobilitazione di energie e costi è così vistosa ed impegnativa da richiedere un periodo di tempo sufficientemente lungo per permettere di dirigere al meglio la lunga e sofferta gestazione dei riti.

Quali che siano i motivi che hanno sollecitato la scansione settennale, questa è intervenuta prepotentemente nella plasmazione della percezione sociale del tempo vissuto. Ha soddisfatto il bisogno mentale di frazionamento della durata dell'esistenza che necessita d'essere pensata come segnata da interruzioni e non come tempo omogeneo e continuo.

La scadenza settennale ha inaugurato il tempo lungo della ripetizione ciclica e ritualizzata, creando un vettore parallelo sia al tempo lineare convenzionale sia al tempo moderno vertiginoso e sfuggente che le tecnologie del momento contraggono nella sua durata.

Contemporaneamente si offre come fondamento solido, assoluto, per il presente e il futuro della collettività, diventando misura capace di scongiurare il caos, la frenesia e creando una sorta di fiducia e sicurezza ontologica all'interno della nostra epoca, che Arino descrive nel seguente modo:

*“un’epoca proiettata nel futuro come la nostra, modellata dal mutamento tecnologico permanente che rende obsoleti i saperi e svaluta incessantemente il passato, genera instabilità”*⁵¹.

All’evanescenza del tempo si pone un susseguirsi di cicli, recuperati e rivissuti nella calendarizzazione sacra che a dispetto del mutamento assicura la coesione e la durata sociale. La ciclicità settennale stabilisce una temporalità vissuta concordemente e favorente l’interdipendenza sociale.

La dimensione temporale settennale è stata inglobata nella percezione soggettiva dei guardiesi, diventato metro con cui misurare la propria esistenza individuale. Il rispetto della cadenza settennale è difeso strenuamente, la festa riveste un ruolo particolarissimo per questa porzione di comunità.

Guardia resiste alla tendenza che ha travolto una molteplicità di istituti festivi che, ubbidendo ad una logica consumistica, si sono arresi alla dilatazione del tempo festivo in un “sempre”, senza opposizione ad altri tempi. I riti si sottraggono al fenomeno di disarticolazione del sistema delle feste responsabile della modificazione della loro ubicazione calendariale. Accade spesso che l’organizzazione locale del tempo sia abbandonata a favore di una logica della modernità, proprio della società industriale e del terziario.

La comunità sannita, difendendo la scansione settennale, ha inconsapevolmente eretto un tempo dell’istituzione festiva che afferisce ad un suo patrimonio calendariale esclusivo.

⁵¹ Arino A., *L trasformazioni della festa*, in Arino A., Lombardi Satriani L.M (a cura di), *L’utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Maltemi, Roma 1997, pp 7-21.

I riti guardiesi nella loro evoluzione hanno mantenuto una contestualizzazione spazio-temporale precisa, opponendosi al fenomeno di “disancoraggio locale” che molte feste hanno subito. I riti di Guardia rimangono indissolubilmente legati alla realtà locale. Riaffermano nuovamente la loro peculiarità dinanzi al destino di molti altri istituti festivi che, si diluiscono in contesti sempre più ampi tendendo prima ad urbanizzarsi ed in seguito ad universalizzarsi. In tal modo passano da un’origine locale (e localizzata) a un destino finale via via più cosmopolita, globalizzato e multi mediatico .

Dinanzi un destino globale, Guardia si difende attuando la seguente strategia temporale: *Il tempo della collettività ha la funzione di creare una durata propria in cui il gruppo si ritrova simile a se stesso. Stabilità necessaria, singolarità esemplare in cui ciascun gruppo inventa la propria storia, possiede una memoria che appartiene esclusivamente a lui e che differisce fondamentalmente da quella da gruppi limitrofi. Di fatto all’interno di queste società in cui le forme della socievolezza magnificano la differenza, questo tempo serve a pensare l’Altro. La memoria collettiva appare come un discorso dell’alterità, in cui il possesso di una storia a cui non si partecipa più, da al gruppo la sua identità.*⁵²

⁵² Zonabend F., *Mémoires et identités*, in *La mémoire longue. Temp et histoire au village*, Paris 1980, Puf, pp 305-510.

V. I RITI PENITENZIALI DI GUARDIA SANFRAMONDI

V.1. Gli attori sociali

La festa esprime la realizzazione di una diversa forma di esistenza collettiva. È la risultante di un'orchestrazione di molteplici attori sociali, che pur nell'unitarietà del risultato, contribuiscono in maniera differenziata alla riuscita della festa. Una prima distinzione nella totalità degli attori sociali potrebbe essere quella tra officianti o meglio protagonisti ed il pubblico. All'interno di quest'ultima categoria è possibile distinguere ulteriormente tra un pubblico appartenente alla cultura comunitaria guardiese ed un pubblico fatto di scienziati sociali, antropologi, sociologi, studenti, così come da forestieri che nella maggior parte ignorano la realtà sociale e simbolica della festa.

I riti mobilitano un'intera comunità; impossibile rimanere esclusi dal circuito festivo. Ogni famiglia è in qualche modo coinvolta nella preparazione della festa. Già la questua, effettuata con un mese di anticipo sull'inizio della settimana rituale, interessa l'intero paese. Ogni nucleo familiare viene raggiunto dai deputati rionali che hanno diritto a questuare esclusivamente entro i confini territoriali del proprio rione. La questua diventa un primo modo di partecipazione, inserendo i nuclei familiari in una rete di relazioni intralocali. È poi il riferimento festivo ad impedire che qualcuno possa estraniarsi dalla corrente degli accadimenti.

Ogni rione è rappresentato da alcuni deputati che fungono da portavoce e da coordinatori. Essi hanno ragione d'esistere solo in riferimento ai riti settennali. Il corpo degli attori delle sacre rappresentazioni prende forma solo in tale occasione. Nessuno di loro è professionalmente impegnato nella recitazione. I personaggi sono solitamente comuni cittadini sottratti alle loro usuali professioni, persone che si votano all'azione scenica esclusivamente per la composizione delle sacre rappresentazioni.

I cori vengono formati in occasione della festa, e guidati da un maestro di musica chiamato appositamente per la scadenza settennale. Il popolo dei penitenti, composto da disciplinanti e battenti è costituito da laici che confluiscono, solo per le processioni, in una composizione informale, caratterizzata però da un forte legame di appartenenza. Non appartengono a confraternite, né ad associazioni o come alcuni hanno affermato a sette. Gli assistenti che accompagnano il corteo di penitenti sono volontari che offrono il loro aiuto spontaneamente.

Il corteo dei fedeli che prende posto nelle file processionali è costituito da cittadini devoti di Guardia e di alcuni paesi limitrofi che vi giungono per manifestare la propria devozione mariana.

Ogni sottogruppo individuato si impegna in modo originale nelle processioni che punteggiano la settimana dei riti di penitenza. Ognuno di loro metaforicamente esegue la sua partitura, essenziale per la delineazione dell'opera finale.

Le motivazioni che spingono una tale quantità di persone ad impegnarsi attivamente nella festa sono riconducibili ad un atto di fede, ad un devoto tributo all'Assunta. I partecipanti sottolineano come un sincero spirito di penitenza anima il popolo guardiese. La festa sollecita nuovi incontri, rivitalizza le formazioni rionali, rianima l'esistenza comunitaria che, con l'avvento della cultura massmediologica ha perso la centralità vitale e il vigore di un tempo.

Gli stessi guardiesi rimpiangono la vita comunitaria che si dispiegava nei luoghi pubblici e che sovente si traduceva nell'entusiasmo del “fare qualcosa insieme”.

I riti, pertanto, propongono un modo di stare insieme che si sottrae alla ricezione passiva di una cultura massmediologica omologante, responsabile della nascita del “villaggio globale della comunicazione”, che appare come *“luogo fantasmagorico(...) di una semiosi affidata alla deflagrazione di un'illimitata proliferazione di voci e di discorsi particolari”* in cui si stenta a trovare una collocazione sentita come propria.

Dinanzi al disorientante, e spesso illusorio quanto estraneo villaggio globale, i guardiesi oppongono un fenomeno culturale “eticamente”, “localmente” plasmato; i contributi originali e personalmente vissuti danno forma ad una manifestazione rivendicata come unica al mondo.

La festa non si polarizza sulle dialettiche e sui conflitti di classe, ma sulla contrapposizione paese-mondo, società chiusa o società aperta.

A una formazione culturale globale se ne oppone una locale (nella rivendicazione dell'originalità dei riti a livello mondiale, si esprime il bisogno di affermazione di una presenza al di fuori dei confini locali)

I guardiesi non ignorano l'interesse suscitato dai riti negli scienziati sociali che numerosi accorrono in questa occasione. Esprimono personali opinioni sugli scritti da essi prodotti, a dimostrazione che la loro presenza non può non lasciare indifferenti. Essa sollecita una presa di coscienza da parte degli stessi protagonisti delle valenze antropologiche dei riti. Accanto alla festa vissuta si prospetta un approfondimento storico e sociale del fenomeno.

La festa può essere letta come “dramma sociale”, *spiraglio limitato di trasparenza in una superficie altrimenti opaca di vita normale, senza eventi significativi*⁵³. Permette così di cogliere conflitti e interessi latenti che nel rituale giungono ad una risoluzione; approdano ad un riassetto grazie alla condivisione e al rafforzamento dei valori comuni al di sopra delle tensioni interne.

Il gruppo degli attori sociali non è propriamente una continuità senza posizioni gerarchiche, ma una comunità che si spoglia delle correnti ed usuali gerarchie per ricoprirne delle altre.

⁵³ Tuner V., *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp 19.

V.2. Le formazioni rionali e contributi all'evento festivo

Guardia è divisa in quattro rioni, situati in zone diverse del paese: Croce, Portella, Fontanella, Piazza. Ogni rione occupa una superficie precisa che risulta delimitata dai numeri civici e caratterizzata da un preciso numero di famiglie. Ad eccezione del periodo festivo, i rioni non assumono particolare rilievo nel processo identitario dei cittadini. L'appartenenza ad un determinato rione viene ricordata nello specificare le proprie origini, ma non assume particolari valenze. È il momento della festa che sollecita un accorato senso di esclusiva appartenenza rionale.

In questa occasione (e quindi solo in rapporto alle processioni penitenziali), ogni rione è rappresentato da un comitato appositamente formato. Non sono gli abitanti dei rioni ad eleggere i cinque “deputati”. La carica viene tramandata per tradizione familiare o per cooptazione. L'elezione a deputato esige, comunque, una devota partecipazione, qualità personali e la ferma volontà ad impegnarsi attivamente e senza remore nella “gestazione” dei riti settennali. Una volta designato, il neodeputato viene segnalato al Rettore del Santuario. Si tratta di un'operazione del tutto formale: il rettore ne prende atto, limitandosi ad accettare. Non gli viene riconosciuta la possibilità di opporsi, salvo gravi fatti a carico del deputato.

Il comitato rionale viene convocato dal capo-rione, solitamente impersonato dal più anziano: anzianità che non necessariamente coincide con l'età cronologica, ma che si riferisce alla dura della partecipazione alle edizioni dei riti. Tale criterio risponde all'esigenza fortemente sentita, di ancorare l'odierna pratica rituale a precetti e canoni tradizionali, prevenendo indesiderati stravolgimenti.

I membri dei cinque comitati afferiscono poi nel “Comitato dei Riti”, convocato ora dal sindaco del comune che lo presiede (nelle tradizioni precedenti il compito spettava al parroco).

Vi prendono parte anche il preposito dei Padri Filippini e il curato della chiesa parrocchiale. Generalmente le riunioni del comitato generale sono indette con un anno di anticipo dall'inizio della festa, con scadenza mensile nel primo periodo e quindicinale con l'avvicinarsi delle processioni. Loro finalità è l'orchestrazione degli aspetti pratico-organizzativi del complesso istituto simbolico-rituale che investe enormi energie e forze. Tale "lavoro" assomiglia spesso ad una negoziazione carica di elementi conflittuali che, però, deve sfociare in unico collettivo e comunitario risultato.

Ogni comitato rionale gode di una certa autonomia all'interno del rione. Sono i deputati rionali a farsi carico dei preparativi per l'allestimento dei Misteri, quindi la scelta dei quadri rappresentati, il messaggio che si intende dare, la scelta dei personaggi così come dei costumi e degli oggetti necessari alle scenografie. Rientrano tra i loro compiti la cura delle pubblicazioni illustrative, la spesa dei manifesti, delle immaginette sacre così come l'importantissima scelta del maestro di musica che guiderà i cori. Tutti questi aspetti vengono affrontati con almeno due anni di anticipo, ma da virtuali diventano operativi dopo che ogni rione ha provveduto alla questua. Uno dei compiti dei deputati è la raccolta delle sottoscrizioni che va rigorosamente effettuata all'interno del proprio perimetro rionale.

La somma raccolta verrà registrata in un bilancio che alla conclusione dei riti sarà disponibile. I cittadini rionali potranno constatare l'ammontare delle entrate e delle uscite.

La questua segue regole ben precise. L'inizio è fissato nei primi giorni di giugno, dopo il 26 maggio, festa del patrono.

L'ordine rispettato in fase di raccolta delle offerte rappresenta una costante all'interno di tutta la festa.

Lo stesso susseguirsi delle uscite è fondamentale nelle processioni infrasettimanali di penitenza e comunione, nella disposizione dei cori e degli angeli il sabato dell'apertura della lastra, e logicamente durante la processione generale della domenica.

Croce è il rione che si pronuncia per primo in tutti i momenti decisionali. Il privilegio che gli viene riconosciuto è giustificato dal ruolo che esso ebbe nell'episodio del ritrovamento della statua dell'Assunta. Una delle leggende a tale proposito, vuole che fosse proprio un abitante di questo rione, un cieco, a suggerire la penitenza a sangue una volta scoperta una spugnetta nelle mani del bambino della Vergine. Il rione, inoltre, è il più antico e popoloso di Guardia. I comitati rionali sono disciolti al termine dei riti. L'ultimo dovere che espletano è quello di fare un dono all'Assunta con i proventi delle donazioni raccolte durante la domenica, in occasione della processione generale. Nelle donazioni alla Madonna ognuno dei rioni cercherà di eccellere, perpetuando quella forma di antagonismo che caratterizza le fasi di messa in scena delle sacre rappresentazioni.

V.3. L'appartenenza rionale come elemento identitario

La rilevanza delle formazioni rionali travalica però l'assetto topografico e investe il processo identitario e i criteri di autoaffermazione del gruppo sociale. I guardiesi tendono a definirsi lungo un doppio binario: quello dell'appartenenza fiera alla comunità guardiese nella sua totalità e quello rionale che emerge con forza durante tutto il tempo festivo. La definizione che i membri delle formazioni rionali danno di sé si accompagna ad un'immagine tendente a fornire agli estranei i tratti distintivi, caratterizzanti, esclusivi di ogni rione. I libretti fungono da "carta d'identità" di ogni rione. Tali documenti non sono elargitori di vera, ma verosimile informazione .

L'identità interna si avvale di elementi indicati di natura materiale: la chiesa di appartenenza, lo stendardo (un drappo attaccato ad un pennone), la scelta dei Misteri scelti e l'atteggiamento verso la tradizione.

Ogni rione riscopre come centro aggregante, un edificio sacro dove tutti i partecipanti ai cortei si riuniscono.

Accanto a tali “marcatori di territorio”, ogni rione è identificabile grazie ad uno stendardo che apre i cortei. Gli stendardi sono gelosamente custoditi durante il settennio e riesumati, abbelliti per le uscite processionali.

Anche lo stendardo di Piazza rappresenta l'Assunta, riprodotta seguendo fedelmente i tratti dell'effigie della statua custodita al santuario. La vergine, avvolta in un alone di luce, si staglia nel cielo azzurro, racchiuso a sua volta in un cerchio dorato. La superficie restante dello stendardo è ricoperta da decorazioni floreali e dai caratteri del nome del rione, tutti in oro.

Per quello che riguarda l'atteggiamento nei confronti della tradizione, i rioni tendono a distribuirsi lungo un continuum, ai cui estremi si pongono i rioni Croce e Piazza. Il primo si definisce il più rispettoso della tradizione, sottolineando il suo impegno nel non apportare cambiamenti vistosi nei Misteri (sempre gli stessi) nella piena fedeltà del patrimonio culturale tramandato oralmente dai vecchi guardiesi. I membri del comitato di Croce dichiarano di essere stati sempre animati dal principio di “rinnovare conservando”. I suoi deputati sottolineano con estremo orgoglio di essere gli unici ad aver mantenuto la composizione esclusivamente femminile dei cori, tra le cui fila nei tempi passati si registrava la sola presenza di vergini. Sono gli unici a provvedere personalmente e artigianalmente alla confezione degli abiti sfoggiati nei misteri, senza rincorrere come fanno gli altri ai fornitori di teatri. Tutta l'attrezzatura è custodita e distribuita nelle varie famiglie: essa è destinata a diventare patrimonio di un laboratorio museo e di un archivio storiografico dei Riti Settennali del rione Croce, in fase di pianificazione.

Il rione Piazza, si definisce il più democratico, consapevole comunque di “destare scandalo”, di essere bersaglio di critiche a causa delle scelte operate in fase organizzativa. Infatti, ha introdotto delle novità, allargando la partecipazione per i preparativi a persone non facenti parte del comitato e violando così l'ortodossa deputazione rionale.

Attraverso un'assemblea rionale ha nominato cinque amministratori incaricati di gestire la contabilità, ubbidendo ad una logica di trasparenza e di rispetto per i “contribuenti”.

Il rione è stato duramente attaccato per il rinnovo del corpo dei misteri: ad

eccezione di un nucleo di “irrinunciabili” rappresentazioni, una metà è stata cambiata. Sono stati accolti tra le file degli attori, abitanti dei paesi limitrofi, quali San Lorenzo, San Lupo. Altra novità è rappresentata dalla composizione mista dei cori: vi compaiono uomini e donne di età avanzata.

Alle obiezioni mosse, Piazza risponde dicendo che della tradizione è necessario mantenere il significato essenziale: spirito di fede, anelito religioso, profondo rispetto della spiritualità.

Apportare nuovi episodi significa essere attenti agli accadimenti odierni, estendere una letteratura religiosa ai fatti della realtà contemporanea. Il coinvolgimento di più elementi è volto a condurre il maggior numero di persone in “un itinerario di formazione di fede” affinché la vita “possa essere trasformata a fondo dall'incontro con Cristo e il suo messaggio”.

V.4. I misteri

I misteri sono quadri viventi, rappresentazioni mute da parte di attori non professionisti che camminano con staticità di gesti ed atteggiamenti. Non sono utilizzati carri o macchine teatrali . Le azioni sceniche rappresentate sono tratte da episodi dell'Antico e Nuovo testamento, da vite di santi, dalla Storia della Chiesa, da dogmi di fede e principi morali; sono quadri di tipo agiografico, storico e didattico.

Ogni quadro è preceduto da un vessillifero recante un cartello su cui è riportato il titolo dell'episodio rappresentato.

La loro origine risale al XIV e XV secolo, quando divennero una forma di devozione a carattere drammatico-spettacolare grazie all'opera delle confraternite e delle compagnie di Flagellanti e Disciplinanti.

Lo storico Fioravante Sanzari situa l'origine guardiese dei Misteri nel regno di Federico II di Svevia, epoca in cui Guardia era un florido centro noto per il fervore di vita cittadina, che mettendo in scena la vicende dei re penitenti, intendeva ammonire indirettamente Guglielmo III Sanframondo, giustiziere di

Federico II, e lo stesso sovrano responsabile di aver intrapreso l'accanita lotta contro il potere temporale della Chiesa di Roma.

La vicenda dei re, inizialmente boriosi e sordi a qualsiasi atteggiamento di umiltà, dovevano fungere da esempio e suggerire un'ideale condotta.

La tradizione teatrale si è mantenuta fino ad oggi, registrando alcuni cambiamenti. La struttura narrante si è mantenuta inalterata, mentre sono state apportate delle modificazioni a livello del codice iconografico e del sistema dei significati entrambe risultano arricchite.

Un maggiore benessere economico ha inciso sul numero dei quadri rappresentati, così come sulla qualità dei costumi e degli apparati scenici utilizzati. Fotografie risalenti agli ultimi decenni del secolo scorso restituiscono immagini di protagonisti semplicemente vestiti di coperte e di grezzi tessuti; parrucche e copricapi venivano improvvisati con i materiali disponibili. La preparazione dei costumi veniva interamente gestita dalle famiglie.

Fornitori dei teatri e dell'industria cinematografica forniscono l'abbigliamento che aspira a riprodurre il più fedelmente possibile le epoche storiche in cui sono ambientati i Misteri.

La regia dei Misteri è orchestrata dai comitati che con due anni di anticipo iniziano la preparazione. Scelti gli episodi da rappresentare si propongono nuovi temi, così come si cerca di dare una nuova veste ad episodi classici.

Una volta scelti i temi, i deputati regionali ideano il modo per condensare nel quadro plastico il messaggio che si intende trasmettere. Fondamentale per la riuscita dell'azione scenica è la scelta dei personaggi. È pertanto, imprevedibile gestire la distribuzione dei ruoli, molto ambiti, tanto che le persone si presentano con due anni di anticipo rispetto alla festa per potere impersonare un determinato personaggio.

Spesso un interprete mantiene fisso il suo ruolo per settenni, tanto che immediatamente viene associato a quel personaggio.

La tradizione familiare può influire sulla trasmissione del ruolo da figlio a figlio. Venuto a mancare un attore particolarmente versato per un personaggio, si chiede ad un suo familiare di sostituirlo o quantomeno di condividere la

scelta del nuovo interprete. Si creano dei personaggi “mitici”, ricordati per la loro qualità espressive e drammatiche. Al pubblico non può sfuggire la capacità drammatica di alcuni guardiesi che attraverso la staticità della loro mimica intendono riprodurre e condensare la drammaticità dei martiri e dei sacrifici.

La capacità drammatica di alcuni attori non sfuggì al regista Genina che nel 1953, oltre ad ambientare il film Maddalena a Guardia, scelse come interpreti alcuni cittadini guardiesi.

Il problema della rappresentazione del tempo, che nelle sacre rappresentazioni non può rifarsi alla messa in scena dell'azione e quindi del movimento, è stato risolto attraverso la teatralizzazione della tensione. Molti personaggi sono ritratti sul punto di compiere un'azione: la loro gestualità è congelata, fermata in un istante che si carica di drammaticità ed attesa.

Gli attori, nello sforzo di rendere drammatiche la portata esemplare degli episodi, creano quel bilanciamento tra tensione ed equilibrio capace di riassumere al meglio tutta l'azione.



Mistero di San Gioralmo penitente

In una città in cui regna l'opulenza e la fivolezza dei costumi, Girolamo si rese conto della miseria morale in cui era caduta la società, si mise in viaggio e dopo aver soggiornato per un certo periodo nella sua città natale Aquileia, si spogliò delle sontuose vesti, si rifugiò nel deserto e si dedicò completamente alla meditazione ed allo studio dei libri dei Profeti e dei salmi di Davide, divenendone un interprete rigoroso e profondo.



VI. Il popolo penitente: disciplinanti e battenti

VI.1. Disciplinanti e battenti

I penitenti di Guardia sono chiamati disciplinanti e battenti. I due sottogruppi si differenziano per il tipo di penitenza corporale che si autoinfliggono e che si avvale di due strumenti differenti. I primi utilizzano uno strumento chiamato disciplina. È un flagello costituito da lamie di metallo unite tra loro, fissate ad un estremo ad un anello che funge da impugnatura. La disciplina è utilizzata



I battenti

per percuotersi in modo alternato le spalle.

I secondi, invece, utilizzano la cosiddetta “spugnetta”, costituita da un pezzo di sughero. Su una faccia di questa rondella sono conficcati una trentina di spilli (qualcuno parla di trentatré spilli, chiaro richiamo all'età di Cristo). Sopra di essi viene fatto colare uno

strato di cera, volto ad ammortizzare i colpi inferti sul petto. Sull'altro lato della spugna è predisposta una maniglia di cuoio necessaria all'impugnatura.

Non esistono precetti da eseguire nell'esecuzione dei colpi. Alcuni penitenti si battono su entrambi i lati, in vicinanza del cuore, altri solo uno.

Anche il ritmo viene modulato secondo criteri personali. La scelta di battersi il petto nelle vicinanze del cuore esprime la volontà di pentimento interno, secondo l'esplicito insegnamento di Cristo che nel vangelo di Matteo dice: *“Dal cuore (...) vengono i pensieri malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le fornicazioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie”*.

Il Entrambi i gruppi di penitenti indossano un lungo saio, cinto alla vita da una

funicella bianca, anch'essa simbolo di penitenza. Impugnano nella mano sinistra un piccolo crocifisso con l'immaginetta sacra dell'Assunta.

Il saio dei battenti presenta un'apertura all'altezza del petto, in vicinanza del cuore, dove essi si percuotono. Un cappuccio, con le necessarie fenditure per gli occhi, occulta l'identità dei penitenti.

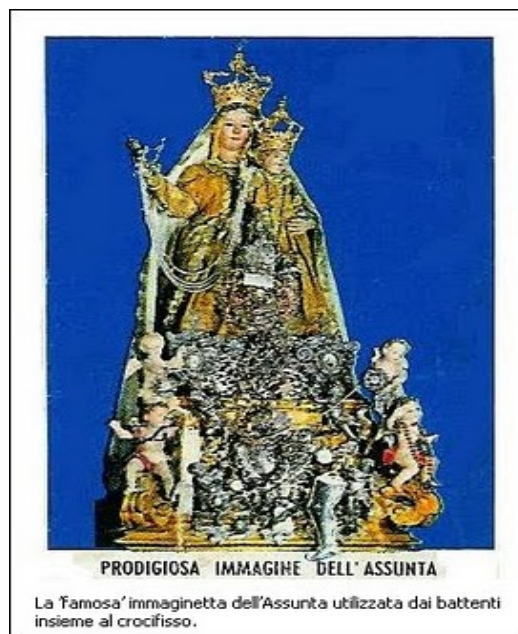
L'anonimato è un aspetto fondamentale

e inviolabile, soprattutto per i battenti, il cui voto di penitenza rimane spesso sconosciuto agli stessi familiari: essi talvolta arrivano a scoprire tale segreto solo dopo la loro morte, nel momento del ritrovamento casuale del saio e della spugna in un angolo remoto di casa.

Sotto il saio è possibile indovinare l'identità sessuale dei battenti che per la maggioranza sono uomini. Poche le donne che si battono a sangue, molto più numerose quelle che si disciplinano. Più frequente è osservare le donne sfilare processionalmente accanto ai disciplinanti e ai battenti, sia durante la settimana che in occasione della processione generale. Anch'esse portano segni della volontà penitenziale: non più discipline e spugne, ma coroncine di spine, appoggiate sul capo e funicelle intrecciate e incrociate sul petto. Il culto delle spine conobbe un incremento devozionale durante il XIV sec., quando la corona del Cristo flagellato cominciò ad abbandonare all'interno della voluminosa iconografia del tempo.

I battenti a sangue fanno la loro comparsa esclusivamente la domenica, quando convenuti alla cappella del “*Sangue sparso*” nel santuario, ricevono l'ordine del capo-battente egli non è un sacerdote e il suo volto è scoperto. Indossa abiti civili e accompagna i battenti per tutta la durata della processione fungendo da coordinatore. Il suo ruolo è attribuito secondo la tradizione familiare.

“L'ordine” suona così: “*Fratelli, in nome di Maria, con forza e coraggio, battetevi!*”.



È immediatamente seguito dalla genuflessione dei battenti che contemporaneamente si infliggono il primo colpo. La genuflessione si costituisce come atto esplicito di riconoscimento della colpa, ma anche come richiesta di dono e grazia, come umile atto di rispetto per la magnificenza della Madre.

Dopo essersi inginocchiati i battenti con lo sguardo sempre rivolto alla Madonna, ancora assisa sull'altare centrale, procedendo a ritroso, attenti a non dare le spalle alla Venerata Immagine.

La concentrazione che impiegano i battenti, esalta la densità vitale dell'azione rituale. Il battente, rapito ed assorbito dalla Vergine e dalla sua immagine, sarà un uomo nuovo, purificato, rinvigorito e liberato dal carico di sofferenza che segna l'esistenza quotidiana. Il percorso processionale vede i battenti impegnati per circa sei ore di cammino, rese più difficoltose dalla tortuosità e dall'impervia dell'itinerario.

Il sole e il vento sono temuti perché seccano la ferita prodotta dai colpi; essa viene detersa con vino bianco usato appunto sia per inumidire la ferita sia per disinfettarla. Della ferita prodotta già il giorno seguente non resta traccia; la guarigione repentina è segno che la Madonna ha accolto benevolmente il sacrificio. Altrimenti la mancata cicatrizzazione rivela un'inadeguata richiesta di grazia, mossa da ragioni o interessi che l'Assunta non ha gradito: il voto di fede non è sincero.

I battenti, però, non vengono considerati eroi. La penitenza, nella sua forma di autoflagellazione, muove un particolare rispetto e una considerazione speciale. Un rispetto che spesso manca in giornalisti, fotografi e video operatori che, ignorando la complessità e la radicatezza storica e sociale del fenomeno, tendono a leggere la penitenza nei suoi soli aspetti cruenti e quindi spettacolari.

VI.2. I mass media e le restrizioni

La vasta partecipazione dei battenti, che nel corso degli anni diventano sempre più numerosi, impedisce di considerare tale fenomeno come residuale, marginale e in via d'estinzione. L'aumento costante del numero di incappucciati che versano il loro sangue costringe ad interrogarsi sull'attualità di una manifestazione rituale che la stampa vorrebbe forzare in categorie come quelle di oscurantismo di "truculenza medievale". La maggior parte della stampa propone una versione dei riti settennali come legati ad una comunità abbarbicata, isolata all'interno della quale si consuma tale "discutibile e cruento rito". Contrariamente a quello che parecchi giornalisti vorrebbero far credere, i battenti non appartengono ad una schiera di incivili e illetterati che nella penitenza danno sfogo a pulsioni e bisogni dettati da ignoranza.

Sotto i cappucci si celano persone che nella quotidianità sono affermati liberi professionisti, insegnanti.

La riprovazione, o a volte la condanna manifesta sulle pagine di quotidiani e giornali è censura irrisoria se confrontata con l'ostracismo che i riti soprattutto nella loro componente di autoflagellazione hanno conosciuto in epoca passata.

Dalla fine del 1700 ai primi dell'800, le autorità civili vietarono ai battenti di uscire. In quest'azione restrittiva vennero spalleggiati dall'ordinario diocesano.

Agli inizi del XX secolo le autorità assunsero un atteggiamento più permissivo fino a quando con l'avvento del Fascismo ripresero i tentativi di sopprimere i riti settennali. Nel 1933, l'allora segretario del fascio, G. Parente esortò i cittadini guardiesi ad evitare "tutto quello che possa dar senso di inciviltà".

L'iniziale invito si trasforma in esplicita proibizione: i battenti a sangue, "il mascheramento con cappuccio o con altro qualsiasi mezzo e per tutti i penitenti compresi i disciplinanti la somministrazione ai componenti delle processioni (...) di qualsiasi bevanda alcolica" sono vietati, pena la punizione a norma di legge.

L'ordine dell'autorità civile non rimase una formale proibizione ma si tradusse nell'effettivo arresto di molti battenti. Non furono solo le autorità civili a condannare la manifestazione anche il clero perorava la stessa causa, appellandosi, non al senso di civiltà ma ad una condotta confacente al “sentimento profondo di ordine, di ubbidienza, di disciplina”. Disubbidire al richiamo ecclesiale, ai “gravi e legittimi ordine dell'autorità (..) è peccato”; significa disonorare la bontà e la serietà che caratterizzano ogni cristiano vero. Il proclama del vescovo dà voce al disagio che il clero nella sua forma istituzionale ha sempre e comunque avvertito nei confronti di quelle pratiche religiose che si sottraggono da una rigida e controllata dottrina. Ritualità come quella guardiese si sottraggono all'irreggimentazione canonica. Si pongono al di fuori della liturgia ortodossa, mostrando insieme tutta la loro carica eversiva. Tale carica è intollerabile e minacciosa per i detentori del “discorso dell'ordine”, che nella scena rituale intravedono il pericolo del rovesciamento dell'ordine, del non rispetto per il canonico, della violazione del precetto, dell'indifferenza derisoria per il conveniente. La scena della religiosità popolare con una produzione di senso intimamente connessa alle pratiche del corpo, evoca nella chiesa ufficiale il fantasma della perdita della propria legittimità, della sua dominazione, delle sue certezze. Su tale terreno si gioca la partita tra cultura “alta” e cultura del basso, “popolare”.

L'inquietudine, che la pratica di autoflagellazione, suscita è manifestata a livello delle forze istituzionali in grado di opporvisi attraverso emendamenti e dettati. Risale al 1968 un'interrogazione parlamentare in cui si auspica “un opportuna azione” volta a incanalare in una manifestazione di fede religiosa manifestazioni che ricordano i penitenti del Medio Evo. I riti settennali di penitenza sono avvertiti come tracce residuali di epoca oscurantista associata riduttivamente al Medioevo.

Analisi antropologiche dei fenomeni di penitenza processionale rivelano come, ad animare le folle di penitenti, non fosse un atteggiamento passivo, remissivo, succube dell'autorità ecclesiale ma una forte volontà di presenza, la rivendicazione di autonomia.

VI.3. Il sangue e l'identità

La centralità del sacrificio di sangue rievoca realtà simboliche più arcaiche: l'implorazione della pioggia, esistenziale per la sopravvivenza di una comunità agricola, il rito di fertilità e di fecondità articolano il nesso sangue-pioggia.

È soprattutto la cultura meridionale ad essere segnata da tracce di sangue: il linguaggio del sangue attraversa le maglie della cultura folklorica del meridione, tanto da costituirsi come “*filo rosso che lega settori, istituti, tratti culturali, forme specifiche, dimensioni apparentemente eterogenee*”.⁵⁴

La mortificazione della carne è stata perseguita da santi, martiri, monaci nello slancio liberatorio della materialità, nell'anelito diretta con Dio. Già nell'alto medioevo, la flagellazione rappresentava uno strumento individuale di punizione della carne, una tecnica ascetica per resistere delle tentazioni di una fisicità importuna e soprattutto una risorsa di gioia.

La pratica dell'autoflagellazione si espanse al di fuori delle celle dei monasteri, dove si utilizzavano braccialetti in ferro intorno al collo, cinture in crine, catene intorno alle reni, per fondare una “cultura penitenziale”.

Dal 1200 fino alla fine del 1600, la passio collettiva per la mortificazione celebrava ansie di salvezza e brame di redenzione.

La cultura della penitenza godeva di ampi consensi perché il male e la colpa venivano riconosciuti come tratti intrinseci alla natura umana a prescindere da particolari colpe individuali e oggettive.

L'incoercibile bisogno era spinto dall'aspettativa di una rivelazione, dall'ansia di potersi assicurare un posto nel regno eterno. Il battesimo di sangue sostituì il battesimo con l'acqua: doveva aprire le porte del regno celeste, il cui accesso sarebbe stato precluso a chiunque non si fosse castigato con una flagellazione volontaria e la rispettiva effusione di sangue.

Nella pratica penitenziale si alleggerisce il fardello di “cattivi pensieri” o più semplicemente delle tensioni accumulate nel quotidiano rapportarsi agli altri.

⁵⁴ Satriani L., Luigi M., *il ponte di San giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Sellerio, Palermo 1996, pp 60.

In una comunità come quella di Guardia, le inevitabili tensioni sociali, scontri di interesse, conflitti endogeni non possono celarsi nelle tensioni astratte e anonime di una società urbana e metropolitana; ma si insidiano in atteggiamenti di ritrosia, sospetto, invidia e gelosie, dove il commentare le azioni altrui diventa modo sociale sancito ed approvato di far valere un sistema di valori dai confini ben definitivi su ciò che opportuno o non fare. La pressione sociale inquina, frustra, appesantisce. Quello che molti antropologi sociali hanno escluso dal loro campo d'indagine sulle strutture sociali e Turner con altri individuò come carattere intrinseco ad ogni formazione sociale, il conflitto, ha a Guardia una sua particolare modalità d'espressione. I battenti la individuano forse nella gestualità rituale del battersi; le rappresentanze rituali nell'agonismo e nella competizione ostentatoria che accompagnano l'allestimento dei Misteri e la loro messa in scena.

La pratica penitenziale si articola contemporaneamente su due livelli. Da una parte è ricondotta ad una scelta individuale le motivazioni che spingono a tale atto sono personalissime. Dall'altra si attua nel contesto di un rituale, sancito e formalizzato a livello comunitario.

La composizione delle fila dei battenti è soprattutto di cittadini guardiesi, ma accanto a questi c'è una folta schiera di emigrati. Appare lecito avanzare l'ipotesi che il versamento di sangue sia un modo per ritualizzare le vicende mitiche delle origini.

La cornice comunitaria del rito, se pur improntata al tributo dell'Assunta, permette di rinnovare i legami di appartenenza tra i membri della comunità. La distanza temporale e spaziale che divide i suoi componenti "dispersi" è rinsaldata, il legame di appartenenza rinnovato. Il sangue in questo caso cementa i legami, è possibile pensare al sacrificio di sangue come ad un'occasione per vivificare, attualizzare, rinvigorire le radici comuni della comunità.

Il sangue come elemento fondante, esalta la memoria delle proprie origini garantendo uno spazio di visibilità all'interno del corpo comunitario.

L'esclusione degli emigrati dalla vita quotidiana può così non tradursi in perdita dell'originaria appartenenza al paese; il potere disorientante causato dall'allontanamento dalla comunità d'origine viene neutralizzato attraverso la ciclica “teatralizzazione” del sangue. Affrontare solidali il volontario spargimento di sangue, significa consolidare legami amicali e identitari.

Il rito di penitenza diventa rito di aggregazione. Effettuare insieme lo stesso atto rituale significa stabilire un'opinione speciale, straordinaria, proprio perché posta sotto il segno del sacrificio e del dolore e confinata nel tempo eccezionale del sacro.

CONCLUSIONI

In questo lavoro di tesi si è tentato di delineare l'importanza della cultura e della tradizione analizzando il profilo dei riti settennali. La sua identità viene continuamente ripasmata attraverso processi di contaminazione tra tradizione e modernità; attraverso la fusione di istanze e bisogni differenti provenienti da numerose soggettività che nella nuova cornice rituale si incontrano e scontrano. I Riti Settennali di Penitenza in onore della Vergine Assunta è un appuntamento vissuto dall'intera comunità e richiama un considerevole numero di fedeli, pellegrini, curiosi, e tanti emigranti guardiesi tornati per l'evento.

Sembra di essere in un set cinematografico. E non solo per i costumi, ma anche per l'incedere dei figuranti, la loro espressione inalterata in sintonia con il personaggio interpretato. Il tutto senza distrazioni, proprio come si conviene a consumati protagonisti.

C'è un comune denominatore: dare al ruolo assegnato la massima autenticità, impresa non sempre facile, per via del caldo, della stanchezza, dell'emozione. Tra i quattro rioni c'è una competizione sana, c'è voglia di ben figurare. C'è il desiderio di dimostrare che, per un rito antico, si può provare qualcosa di nuovo e non ultimo, che ogni organizzazione deve essere inappuntabile, in modo che ogni tassello copra la parte giusta del mosaico. Non a caso su una brochure elaborata dal comune si legge: *“I Riti Settennali sono espressioni penetranti ed indimenticabili dei nostri tempi, tendendo al futuro includendo e rinnovando il passato”*.

I Riti Settennali di Penitenza in onore dell'Assunta non sono una festa patronale né una rappresentazione teatrale. Non ci sono fuochi, luminarie, né quantomeno bancarelle o giochi.

Essi sono unicamente una grande manifestazione di fede che il popolo guardiese, e non solo, esprime nei confronti della Vergine Assunta, attraverso la preghiera e la penitenza intima, ma pubblicamente manifestata.

I Riti non sono l'ultima espressione di un fanatismo dell'entroterra sannita, deciso a resistere a tutti i colpi della secolarizzazione, che si è proposta di spegnere ogni fenomeno religioso in modo irreversibile. E non si propongono neppure di sottolineare l'insanabile contrasto tra la cultura egemone e la cultura subalterna. Vogliono essere soltanto una spontanea e trasparente manifestazione di fede, che pur tenendo conto delle tradizioni culturali diverse, riducono nell'unità le varie componenti del costume cristiano, che hanno come logico sbocco la conversione.

Sarebbe riduttivo, però, guardare all'evento di oggi solo come il rito del sangue. Certo, è un atto cruento di devozione che si esprime per l'Assunta e sul quale da sempre si discute. Si può essere d'accordo o meno, si possono comprendere o no le religioni, ma resta il rispetto per un popolo che da generazioni scandisce i Riti con questa forma di venerazione. In altri termini: i Riti non si discutono, si amano.

BIBLIOGRAFIA

- Apolito Paolo, "Festa", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. IV, Roma, Treccani, 1994, pp 63-68.
- Arino, Antonio, *Le trasformazioni della festa*, in Arino A., Lombardi Satriani L.M. (a cura di), *L'utopia di Dionisio. Festa tra tradizione e modernità*, Roma, Maltemi,1997, pp7-21.
- A. Benoist, *Identità e comunità*, Alfredo guida editore, Napoli,2005, pp 34.
- Bagnasco. A, Barbagli M., Cavalli A.,*Cultura e società concetti di base*, Il mulino , Bologna, 2001 , pp 90.
- Belardinelli S., Allodi L., *Sociologia della cultura*, Milano, Franco Angeli, 2009, pp 28-29.
- Biedermann, Hans, *Sangue*, in *Enciclopedia dei simboli*,Milano, Garzanti, 1991, pp. 462-464.
- Cesareo V. , *Sociologia concetti e tematiche, vita e pensiero*, Milano 2006, pp 36.
- De Martino, Ernesto, *Antropologia culturale e questione meridionale e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955*,Firenze, La nuova Italia, 1977, pp 116.
- De Martino, Ernesto, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino, 1958, pp 36- 37.
- Di Cristofaro Longo G., *identità e culture*, Roma, Studium, 1933, pp.34-36.
- Doyle E. McCarthy, *La conoscenza come cultura*, Maltemi editore, Roma, 2004,pp 67.
- Erikson E.H., *infanzia e società*, Roma, Armando, 1966, pp 264.
- Erikson E.H., *Gioventù e crisi d'identità*, Roma, Armando, 1974,pp 34.
- Fiorelli F. D.G.,*L'identità tra individuo e società, Erik H.Erikson e gli studi su io, se e identità*, Armando editore, Roma, 2000, pp 19.
- Frazer James G., *Il ramo d'oro. Studi sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990,pp 90.

Galasso, Giuseppe, *L'altra Europa. Per una antropologia storica del mezzogiorno*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1982, pp 125-141

G.B. Bronzini, *Cultura contadina e idea meridionalista*, Edizioni Dedalo, Bari, 1982, pp 80.

Grimaldi, Piercarlo, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano, Franco Angeli, 1933, pp.58-60.

Guènon, Renè., *il linguaggio segreto di Dante*, in *sull'esoterismo cristiano*, Luini Editrice, 1995, pp 68-69.

Iuliani, Luca, *La periodicità dei riti di penitenza*, in *Santuario dell'Assunta*, 1966 (aprile- maggio).

Loredana, Sciolla, *Sociologia dei processi culturali*, il mulino, Bologna 2002, pp 58.

Loredana, Sciolla, "introduzione all'edizione italiana", in Berger P.L. e Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il mulino, 1969, pp 55.

Lombardi Satriani, Luigi M., *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio, 1996, pp.60.

Lazzarini G., *Sociologia e ordine sociale*, FrancoAngeli, Milano, 1933, pp 41-42.

Malizia P., *Tracce di società, sull'azione sociale contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2005, pp 44.

Malizia P., *Configurazioni. Saggi di sociologia*, Franco Angeli, Milano 2006, pp 60.

Micrea L., *il sacro e il profano*, Bollatti Boringhieri, Torino, 1984, pp 59.

Niola, Marino, *Sui palchi delle stelle. Napoli, il sacro, la scena*, Maltemi, Roma, 1995, pp 93.

Ranisio, Gianfranca, 1975, *I riti di penitenza a Guardia Sanframondi*, in *etnologia, antropologia culturale*, vol.3, NS, luglio-dicembre, pp 33-44.

R. Borofsky, *l'antropologia culturale oggi*, Matltemi editore, Roma 2000, pp 220.

Rossi, Annabella, *le feste dei poveri*, La terza, Bari 1969, pp 120- 121.

Santoro Marco., Sassatelli Roberto., *Studiare la cultura nuove prospettive sociologiche*, il mulino, Bologna , 2009, pp 88.

Scortino, Crespi, Almondo, La valle, Addario, Donati, *Talcott Parson*, Bruno Mondadori , Milano, 1998, pp 130-132.

Tentori T., *antropologia culturale*, Roma, Studium, 1990, pp 16.

Tuner ,Victor, *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp 19.

Vauchez, Andrè, 1933, *Relique, Santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel Medioevo*, in De Rosa G., Gregory T., Vauchez A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa, vol.I*, Bari, Laterza, pp 455-483.

Zonabend, Françoise *Mémoires et identités*, in *La mémoire longue. Temp et historie au village*, Pris 1980, Puf, pp 305-510.

SITOGRAFIA

www.ritisettenali.org

www.ritisettenali.it

www.santuarioassunta.it