

LA RECIPROCIÀ VIOLENTA. PROVERBI GIURIDICI E PRATICHE DI FAIDA SUL GARGANO.

Francesca Scionti

Il Gargano, aspro promontorio dell'Italia meridionale, è teatro di una faida che da oltre cinquant'anni contrappone famiglie di allevatori locali. Faida attiva in un contesto agropastorale contemporaneo, altrove ampiamente analizzata (Scionti 2008, 2011), della quale s'intende discutere quegli elementi che consentono ai gruppi in conflitto di costruire una strategia comunicativa dell'agire violento attraverso la rifunzionalizzazione del codice normativo valoriale deducibile dalle fonti paremiologiche e riconducibile al paradigma vendicativo, caro agli studi di antropologia giuridica, che intende la vendetta come dovere morale espresso da un gruppo parentale che, in difesa del sangue e dell'onore, ammette la ritorsione violenta (cfr. tra gli altri Black-Michaud 1975; Boehm 1984; Campbell 1964; Marongiu - Newman 1996; Otterbein 1986, 1994; Pigliaru 1975; Resta 2002; Verdier 1984, 2004; Westermarck 1993).

La faida garganica si mostra come agire sanzionario al contempo tradizionale e contemporaneo. Dal momento che opera in base ad un principio di reciprocità che agisce come forza sociale (Remotti 2006), la vendetta si traduce in un agire di faida intenzionalmente punitivo pensato come coerente all'ordine di valori, doveri e norme intrecciati al concetto di offesa/difesa che contribuisce a fondare. Rapporto di avversione che racconta il legame tra l'universo dei valori e le modalità violente messe in atto per affermarli. Pratica violenta che nella contemporaneità, richiamando il paradigma mafioso, al contempo posiziona la faida nella sfera dei comportamenti anomici tipici della criminalità organizzata. Così nel contesto garganico la vendetta, in realtà, si esprime e afferma come strategia d'impresa dei gruppi di faida che massimizzano i profitti attraverso e in funzione del conflitto difendendo, incrementando e compensando il capitale economico derivante dall'accumulo della ricchezza, celandolo dietro

la rassicurante simbolica coltre del sangue versato che non può rimanere invendicato (cfr Scionti 2011).

Se l'habitus tradizionale garganico è agente agito del conflitto, allora la comprensione del sistema valoriale ad esso riconducibile non può prescindere dall'analisi dei proverbi con una valenza giuridica tenendo presente che il proverbio di tradizione orale è prodotto della realtà storica al cui interno si situa (Cirese 1972) e da cui prende forma e funzione. L'analisi dei simboli del diritto racchiusi nelle forme orali della tradizione che si intende avanzare, quindi, sarà condotta allo scopo di mettere in evidenza «quanto dell'antico simbolismo resti radicato nei codici moderni» (Corso 1907), quanto si sia perso perché non più funzionale alla necessità normativa della realtà contemporanea, quanto invece sia mutato in virtù delle disposizioni (Bourdieu 2003) che cambiano. Del resto, come ampiamente analizzato in questa stessa sede dal contributo di Patrizia Resta (cfr *infra*), cui si rimanda, l'interesse verso quei fatti della cultura ritenuti portatori di criteri di giuridicità, sia attraverso «il riconoscimento di uno specifico meridionale nella interpretazione vissuta del diritto ufficiale e sia nella ricognizione di usi e costumanze giuridiche» (Lombardi Satriani - Meligrana, 1995: 19), è tendenza che ha radici lontane nella storia degli studi antropologici italiani. Se usi e consuetudini rivelano la coscienza giuridica che una comunità si forma attraverso la vicenda storica, e quindi ne evidenziano la loro funzione sociale, allora la scelta di individuare nei proverbi giuridici della tradizione orale garganica quegli elementi utili a definirne l'immaginario giuridico non appare molto lontana dallo scopo che questo contributo intende perseguire. In questo i proverbi acquistano funzione giuridica nella loro capacità di veicolare la simbolica normativo-valoriale di una comunità (Corso 1909, 1916, 1955; Scialoja 1886; La Sorsa 1918, 1923).

I proverbi di tradizione orale aventi una valenza giuridica, questa l'ipotesi che si intende dimostrare, sembrano riempire di senso la strategia comunicativa della faida cui si è fatto riferimento. In quest'ottica si proporrà l'analisi delle norme espresse dai proverbi riguardanti il diritto sulle persone e la proprietà, che descrivono le relazioni all'interno della famiglia e con il vicinato, la dinamica di

genere, il ruolo dell'onore maschile e della vergogna femminile, il valore della proprietà. Temi che traslati nel linguaggio di faida descrivono l'appartenenza al gruppo, la relazione con i rivali, la rappresentazione del valore individuale e collettivo sia rispetto al gruppo familiare che alla comunità di appartenenza, la relazione contrastiva con l'autorità, la difesa della proprietà.

L'applicazione della matrice culturale derivante dalla tradizione per fornire senso e significato all'agire di faida, la presunta espressione di un paradigma morale all'interno della dinamica conflittuale e l'utilizzo delle parole della tradizione condurranno a riflettere sull'immaginario giuridico utile agli agenti di faida per governare il conflitto, componendo una semantica dell'agire violento che incorpora il dettato tradizionale riconducibile alla dicotomia norma/sanzione rifunzionalizzandolo in virtù delle modificazioni accorse nella contemporaneità. I proverbi, del resto, contenendo solitamente una norma, un consiglio di pratica e di condotta, ricordano istituzioni e usanze scomparse nella vita sociale (La Sorsa 1918) ma che permangono come idee, come guide del comportamento sociale, come sistema di pensiero utile a derimere la realtà contemporanea al cui interno gli individui si muovono. Realtà che nel caso specifico riguarda quello che è possibile definire *habitus* di faida (Scionti 2011).

Matrice culturale tradizionale e proverbi giuridici

La strategia comunicativa adottata dagli agenti di faida attinge a diversi campi semantici che è possibile, per facilità di analisi, distinguere in macrocategorie: vendetta, onore, sangue, reciprocità, comunità. L'analisi che segue discuterà, all'interno di ogni categoria, i proverbi garganici raccolti da Marco Trotta negli anni Ottanta di cui il lavoro etnografico ha confermato la persistenza nella contemporaneità. Corpus paremiologico che, come ricorda Bronzini nell'introduzione al volume, è frutto di una «sistematica ricerca nel paese in cui [Trotta] è nato ed opera da intellettuale sociale [...] senza rinunciare a far trasparire una eticità di vita e di lavoro che accomuna

l'osservante all'osservato, lo studioso al contadino [...], entrambi legati alla loro terra e alla loro storia» (Bronzini, 1982: XII).

Vendetta

*Sott'a sta mana nc' chiov*¹ (Ruscitto 1997: 238), recita un antico motto montanaro. La faida è governata da orientamenti e norme morali culturalmente determinate che sostanziano una strategia sociale della violenza funzione del rapporto d'equilibrio tra gruppi. Violenza esercitata in nome del principio di reciprocità ma soprattutto di un immaginario giuridico, condiviso dagli agenti di faida, che trae forza normativa dalla tradizione: *chi destine fé destine l'aspette*², *come fé si ttrattéte*³ e *chi sémmene spine ne mpóte scì (cammenè) alla scàleze*⁴ (Trotta 1982: 136-137), a sottolineare l'inevitabile ritorsione a fronte di una violazione della norma condivisa.

I proverbi di tradizione orale vestono l'agire di faida che plasma i gruppi e ne definisce gli habitus comportamentali. La pratica di faida, intesa nel senso di sapere incorporato e di campo di pratiche sociali organizzate intorno alla condivisione dei significati da parte di un determinato gruppo di individui (cfr. Ingold 2001; Bourdieu 2003, 2005), trova cornice significativa dell'agire violento nei proverbi che seguono. Il primo, *chi létege, vénge*⁵ (Trotta 1982: 151), sembra suggerire da un lato che colui che inneschi un conflitto per un motivo ritenuto valido sia destinato a prevalere sull'avversario, e dall'altro che la strada per ottenere un risultato favorevole sia il conflitto. Primato nell'innesco conflittuale ribadito dal secondo proverbio, *mègghie a ttuqué ca èsse ttuquéte* (ivi) che stabilisce quanto sia più onorevole colpire che essere colpiti. Agire conflittuale ritenuto conforme alla norma espressa dal dettato tradizionale perché *chi liteche ne nfé*

¹ Sotto questa mano non piove, a richiamare il senso di protezione che il gruppo familiare garantisce ai suoi membri.

² Chi destino fa, destino l'aspetta (il male si ritorce contro colui che lo compie).

³ Come agisci sei trattato, alludendo alla reciprocità che sostanzia il comportamento sociale: ritorsivo in caso di attacco oppure di sostegno in caso di garanzia dell'alleanza.

⁴ Chi semina spine non può camminare scalzo.

⁵ Chi litiga, vince.

*puquète*⁶ (Trotta 1982: 169), non compie azioni che, traslando il lessico del sacro riconducibile alla categoria del peccato, violino il codice normativo valoriale della comunità. Proverbio che ritorna sull'idea che lo scontro sia legittimato da un'idea di giustizia che lo rende rubricabile non come deviazione bensì come applicazione di un principio normativo.

Il campo d'indagine individuato intreccia le sfere del giusto e del giudizio morale con quelle della ritorsione diretta basata su un'idea di giustizia distributiva e sulla responsabilità collettiva. E i tre proverbi che seguono, chiarendo le categorie del debito, della consuetudine e del giudizio, ne esprimono i parametri. Il primo, *ogne sciudeche arrive, gni ssentènza ncògghie*⁷ (Trotta 1982: 159), richiama l'inevitabilità della ritorsione violenta rappresentata come giudizio espresso o sentenza emanata dal gruppo che poi un membro si occupa di applicare. Giudizio morale tradotto nel codice valoriale contenuto del dettato tradizionale che sottolinea chiaramente, nel proverbio che recita *chi uàste la jusanze fé na mala crianze*⁸ (Trotta 1982: 135), come non sia ammissibile trasgredire la norma consuetudinaria pena una sanzione inappellabile per colui che ne è responsabile. Infine il tempo della faida, che si traduce nel meccanismo di accumulo del debito di sangue, sembra trovare efficace espressione nel proverbio *u purche cambe n'anne sule, u crestiène cambe cchiù de n'anne*⁹ (Trotta 1982: 137), alludendo così al fatto che un uomo avrebbe tutto il tempo per ricambiare un torto subito stando alla spiegazione che del proverbio danno le fonti orali. Allo stesso modo altri due proverbi, *lu débete ne nfracede mé*¹⁰ (Trotta 1982: 172) e *puquète e ddibbete gnune ce péje li sue*¹¹ (Trotta 1982: 120), sottolineano la responsabilità individuale nella riparazione di un torto subito, in questo caso un debito che non può non essere saldato.

⁶ Chi litiga non commette peccato.

⁷ Ogni giudizio arriva, ogni sentenza coglie nel segno.

⁸ Chi rompe l'usanza fa una mala creanza, ovvero colui che viola la norma dimostra di non possedere la corretta "educazione" normativa.

⁹ Il maiale vive un solo anno, l'uomo vive più di un anno.

¹⁰ Il debito non marcisce mai.

¹¹ Peccati e debiti, ognuno si paga i suoi.

I campi lessicali del debito e della ritorsione violenta sono ulteriormente delimitati dai proverbi che seguono. Infatti la tradizione così si esprime attraverso i proverbi: *chi curtèlla fé, curtèll'aspètte*¹² (Trotta 1982: 136) oppure *quante ne fé rasele, tante ne fазze culme*¹³ (ivi). Proverbi che sembrano ribadire che il male ricevuto debba essere sempre ripagato con un male maggiore quasi legittimando la spirale di debito che la faida traccia legando le parti contrapposte in una dinamica che sempre si chiuderà con un saldo di sangue negativo mai bilanciabile. Ma anche *fusce quanto vú ca qua t'aspètte*¹⁴ (Trotta 1982: 159), a ricordare che l'azione di ritorsione andrà comunque a segno. Così come l'inevitabilità dello scontro violento insito nell'applicare la norma consuetudinaria del vendicare un torto è richiamata dal proverbio *chi ne nvòle padde ne nce ou a scì alla uèrre*¹⁵ (Trotta 1982: 136) che delimita la sfera dell'offesa come scatenante il conflitto.

Il rapporto di faida, infine, si pone tra identità e ostilità, divenendo un rapporto d'avversione. Dal momento che la pratica conflittuale mira a preservare il potenziale economico dei gruppi, questa obbedisce ad un codice dal carattere prescrittivo forgiato sulla dicotomia forza/debolezza mutuata dalla tradizione. Il proverbio *u fucile scareche a dduje fé paure, au menaccéte e au menacciatore*¹⁶ (Trotta 1982: 157), infatti, sembra sottolineare come l'esercizio della forza, o la semplice minaccia di questa, possa essere un arma che investe entrambi i contendenti. Un fucile scarico, inteso come minaccia dell'uso della forza, è motivo di timore per colui verso cui è puntato, ma secondo il dettato espresso dalla tradizione lo è ancor più per colui che minacci l'utilizzo della forza senza avere la possibilità di usarla effettivamente nel caso dovesse servire. Un fucile scarico è simbolo di debolezza se colui che lo impugna non è latore di un capitale sociale che ne fonda l'autorità e l'autorevolezza del comportamento tale che sia superfluo l'utilizzo effettivo della forza. Principio che ritroviamo anche in un altro proverbio, *chi téne chépe de vetre ne mpòte cumbatte*

¹² Chi coltello usa, coltello aspetti.

¹³ Se tu hai passato la rasiera sullo staio, io te la colmo.

¹⁴ Fuggi quanto vuoi che qui ti aspetto.

¹⁵ Chi non vuole pallottole è meglio che non vada in guerra.

¹⁶ Il fucile scarico fa paura ad entrambi, al minacciato e a colui che minaccia.

*pli ppréte*¹⁷ (Trotta 1982: 156), che sottolinea proprio la necessità di equivalenza tra contendenti riproponendo la dicotomia forza/debolezza nella metafora oppositiva pietre/vetro.

Il tema della faida rappresentata nel lessico della vendetta, quindi, incrocia sfere interrelate dell'*habitus* culturale garganico. Le parole della tradizione veicolano l'idea che dalla morte di un avversario se ne ricavi un vantaggio, *morta toue, lucia méje*¹⁸ (Trotta, 1982:256), e che sia "giusto" rispondere ad un'offesa o ad un torto subito. In quest'ottica la vendetta si mostra come idea sulla morale, una norma di controllo sociale, una pratica sanzionatoria, un sistema per la distribuzione delle risorse e del potere sul territorio garganico. Idea morale che rende norma un comportamento violento se convalidato e sostanziato da un'idea di giustizia, che diviene strategia comunicativa della faida garganica, dal momento che interviene piegando alle esigenze del conflitto le categorie concettuali derivanti dalla tradizione che sottendono la definizione delle colpe e delle pene.

Onore

Il corpo sociale espresso dagli uomini di faida è agente agito della cultura di faida incorporandone i valori. Il modo in cui il corpo viene colpito dalle risposte di faida è riconducibile alla simbolica dell'onore maschile veicolata dal corpo maschile (cfr. Scionti 2011). Corpo dal forte potere comunicativo ai fini del lessico di faida che accoglie pienamente il modo in cui la tradizione orale veicola la metafora corporea ed i valori morali ad essa correlati. E i proverbi che seguono ne sono efficace esemplificazione. Il primo, *facce vèrde e ssènza culore: o nemiche o tradetore*¹⁹ (Trotta 1982: 128), descrive quegli elementi utili al riconoscimento dell'altro come nemico, amico o traditore. Il secondo, *l'óme tradetore ne uarde mé nfacce*²⁰ (ivi), fornisce una valida cornice di senso al perché le ferite di faida siano perpetrate sempre nella metà anteriore del corpo, quella che metaforicamente richiama la socialità di un uomo e il suo essere uomo

¹⁷ Chi ha la testa di vetro non può combattere con le pietre.

¹⁸ Morte tua, luce mia.

¹⁹ Faccia verde e senza colore: o nemico o traditore.

²⁰ L'uomo traditore non guarda mai in faccia.

d'onore. Il terzo, *méne caddose, méne gloriose*²¹ (Trotta 1982: 231), racconta del valore del lavoro per l'onore di un uomo, ma richiama anche categorie come forza, virilità e prestigio sociale che, confluendo anch'esse nel codice dell'onore, fanno del corpo canale privilegiato del lessico di faida.

La categoria dell'onore, incorporando norme e valori del contesto garganico, ne permette, attraverso la tradizione orale, la comunicazione. Gli uomini lo ostentano vestendo la persona fisica di una forte carica simbolica: *sotte la coppole sté l'óme*²² (Trotta 1982: 127), il valore di un uomo è sotto la coppola quindi nella testa; *come óre e ccome rréme pise la carne u crestiéne*²³ (ivi), la valutazione del valore di un uomo è paragonabile all'oro oppure al rame, sottolineando così la differenza di peso, stabilita proprio dall'onore, veicolata dalla metafora del metallo. Così le parti del corpo acquistano una funzione segnica che riflette e supera quella organica, dato che divengono metafore e sono ostentate come simboli.

La faida, inoltre, performa le relazioni che la sostanziano sui principi dell'onore maschile e della competizione per il capitale sociale che questo contribuisce a regolare. Principi che è possibile dedurre dall'analisi dei proverbi seguenti che descrivono i modi attraverso i quali valutare il valore di un uomo: *la carne de l'óme ce pése a ttrapise*²⁴ e *la tèrre (la ripe) a palme, l'óme a ppeniône*²⁵ (Trotta 1982: 127), vale a dire che la vita dell'uomo ha valore inestimabile e il valore di un uomo si giudica dalle sue opinioni, dal suo carattere, e dalla forza con la quale è capace di esprimerle e farle rispettare. Il nesso con il patrimonio ritorna, invece, nella definizione dell'onore personale che ogni agente di faida si costruisce per razionalizzare e aumentare il suo potere (Schneider J. - Schneider P. 1989). L'onore individuale diviene codice di riferimento, manipolato secondo gli

²¹ Mani callose, mani gloriose.

²² Sotto la coppola c'è l'uomo.

²³ La carne (la vita) di un uomo pesa (vale) come oro o come rame.

²⁴ La carne (la vita) dell'uomo si pesa a trappeso (unità di misura del peso utilizzata dagli orefici, pari a 0.89 grammi, ed in vigore nel Regno delle Due Sicilie).

²⁵ La terra (si misura) a palmi, l'uomo dalle sue prese di posizione.

adattamenti individuali, la cui ideologia, trasmessa dai proverbi di tradizione orale, è verificabile da ogni individuo nell'altrui riconoscimento e nella competizione quotidiana. In quest'ottica, l'onore si pone come strategie di difesa del patrimonio dei gruppi di faida: *chi vènne l'óre vènne l'unore*²⁶ (Trotta 1982: 173), proverbio che istituisce una diretta corrispondenza tra onore e patrimonio rendendoli l'uno funzione dell'altro e generando così la logica competitiva tra i gruppi. Codice che regola sia la stratificazione socioeconomica che l'identità sociale degli agenti di faida in virtù della capacità che dimostrano nel difenderlo, accrescerlo e mantenerlo, nella veste di capitale simbolico che i gruppi investono nel conflitto di sangue (cfr. Scionti 2011: 114-127).

Il complesso ideologico dell'onore, quindi, è strumento guida in una politica che tende ad equilibrare il possesso di risorse umane con quello di risorse materiali. Così le parole dell'onore espresse nei proverbi rappresentano la donna e i figli come risorse a disposizione dei gruppi familiari e come *medium* atto a comunicare potere e ricchezza. È il caso della dote, ostentazione di ricchezza per chi la dà e segno di disonore per chi la promette e poi disattende la promessa, *chi prumétte e ndé, ne nlasse figghie da mareté*²⁷ (Trotta 1982: 54), che subirebbe la sanzione di non poter può fornire risposte credibili ad eventuali offerte di matrimonio. Così i figli sono risorsa sia economica che simbolica: *è mègghie a èsse ricche de carne ca de panne*²⁸ (Trotta 1982: 71), capitale umano da investire nel campo delle attività economiche, capitale di sangue da investire nel conflitto ma anche nella discendenza, garanzia di sopravvivenza del gruppo familiare.

La famiglia ancora una volta fornisce cornice significativa all'agire di faida degli individui. Se le strategie di composizione dei gruppi si poggiano sulla struttura parentale che integra consanguinei ed affini, se l'immaginario normativo/valoriale che giustifica il comportamento si muove nel solco della tradizione culturale pur rinnovandola, così i concetti di virilità maschile e vergogna femminile, proiezione della

²⁶ Chi vende l'oro vende l'onore.

²⁷ Chi promette e non mantiene, non lascia figlie da sposare.

²⁸ È meglio essere ricchi di carne (figli) che di panni (beni materiali).

struttura familiare nel complesso dei valori sociali, compongono il codice dell'onore che muove gli agenti di faida. *Jummene de vrachètte e ffèmmene de pitte*²⁹ (Trotta 1982: 64), così le parole della tradizione perimetrano il campo della mascolinità e della femminilità, collegando la sfera della prima ad una caratteristica d'origine fisica, nella metafora dei pantaloni, concettualizzata come sede di quelle qualità morali che ad essa vengono associate (Pitt-Rivers 1979).

Il corrispettivo femminile della virilità maschile, interrelata alla personalità sociale del maschio, è la vergogna, essenza della femminilità. Qualità morale tanto duratura quanto suscettibile di essere persa, così come per la virilità è carica d'alto valore morale, in quanto la sua presenza o assenza viene individuata attraverso un giudizio etico dell'intera comunità sul comportamento della donna. *L'óme alla parole, la fèmmena all'unore*³⁰ (Trotta 1982: 146) ripetono sulla Montagna, a ricordare che, se l'onore dell'uomo si giudica sulla forza della parola data, la donna è funzione dell'onore maschile in virtù del suo essere onorata e quindi senza vergogna. In questo modo si chiarifica quanto l'opinione pubblica giochi un ruolo determinante nella sfera privata degli individui sancendo una stretta corrispondenza tra pubblico e privato: il giudizio della comunità ha l'autorità di sanzionare moralmente i trasgressori del codice comune. D'altro canto, *la fèmmene nuréte ne nn'éve paure de corte* (Trotta 1982: 153), la donna onorata non teme la "corte", cioè il giudizio della comunità.

Nella contrapposizione tra i concetti di virilità e vergogna è possibile rintracciare una relazione al contempo sociale e anti-sociale. Da un lato, l'onore femminile è riconducibile all'attestazione di virilità dell'uomo: *lu curnute pot'èsse de trè mmanére: de mamme, de figghie e dde megghiere*³¹ (Trotta 1982: 63). La donna, in nome di un fine sociale, sopisce gli istinti naturali che se soddisfatti al di fuori del matrimonio sono una minaccia per l'intero gruppo familiare che, in base al principio *carna cotte ne ntorne cchiù alla vucciarje*³² (Trotta

²⁹ Gli uomini si giudicano dalle braghe, le donne dal petto.

³⁰ L'uomo (si giudica) dalla parola, la donna dall'onore.

³¹ L'uomo può essere cornuto in tre modi: dalla madre, dalla figlia e dalla moglie.

³² La carne cotta non torna più in macelleria.

1982: 99), non la accoglierebbe al suo interno se disonorata anche perché non più utile per il “mercato” matrimoniale. Al contrario le manifestazioni extraconiugali della sessualità del marito, *l’óme è cacciatore* oppure *l’óme quanne vóle la fémme quanne tróve*³³ (Trotta 1982: 63), sono anti-sociali perché comportano la perdita dell’onore da parte della donna oggetto del desiderio, che a sua volta causa la perdita della virilità di un altro uomo (Pitt-Rivers 1979).

La semantica dell’onore garganico, e quella di faida non se ne discosta, si muove tra le sfere dell’identità, dello status e della morale, che il dettato tradizionale delinea. Attraverso l’onore, l’individuo identifica se stesso come membro del gruppo, che a sua volta gli conferisce status e riconoscimento, attribuendogli un determinato valore nei rapporti sociali all’interno e all’esterno dei gruppi. Il prezzo funzionale consiste nel controllo esercitato dalla morale tramite uno specifico mezzo di comunicazione e controllo, l’*opinione pubblica*. I pettegolezzi e le dicerie della comunità, infatti, incoraggiano una rivalità di cui i gruppi familiari sono gli attori: *la lénghe ne nn’éje usse e jusse rombe*³⁴, *n’accide cchiù la lénghe ca lu curtidde*³⁵ (Trotta 1982: 143). La lingua, e quindi la parola, pur non essendo fatta di ossa rompe le ossa ed è capace di colpire a fondo più di un arma, producendo ferite che, seppur non fisiche, lasciano segni sul corpo sociale difficili da rimarginare.

Il potere della parola, così com’è percepito e rappresentato dall’habitus culturale garganico, richiede attenzione particolare nell’ottica del codice dell’onore di cui è parte fondamentale. Se la tradizione dedica ampio spazio alle “chiacchiere del vicinato”, al pericolo di parlare senza cognizione di causa, allo svantaggio di parlare troppo o troppo poco, così come alla percezione che il giudizio della comunità sia espressione di un diritto sacro perché *voce de popele voce de Dd’je*³⁶ (Trotta 1982: 147), ai fini della comprensione dei modi in cui l’onore opera nel contesto sociale di faida, ponendosi come ponte tra l’uomo e la comunità, sono due le sfere semantiche cui

³³ L’uomo quando vuole, la donna quando trova.

³⁴ La lingua non è un osso ma rompe le ossa.

³⁵ Ne uccide più la lingua che il coltello.

³⁶ Voce (giudizio) di popolo, voce (giudizio) di Dio.

riferirsi: la forza della parola data e la forza dell'ingiuria. Modelli di pensiero che separano la comunità in due metà sociali definite in base ai valori morali veicolati rispettivamente dalla lealtà e dall'invidia, che riguardano tanto la sfera individuale quanto quella sociale dell'uomo d'onore.

La categoria dell'invidia gioca in due campi: quello del giudizio e quello del binomio verità/menzogna. Nel primo caso, il giudizio può esprimersi attraverso l'atto del giudicare azioni e comportamenti altrui senza pensare ai propri, le cui conseguenze ricadono su chi lo compie: *chi ggiudeche, accappe*³⁷ (Trotta 1982: 248). Nel secondo caso il pericolo derivante dall'ingiuria è ben presente nell'immaginario tradizionale, dal momento che *la bbuscie è nu cavadde furiande, la veretà nu cavadde zappande*³⁸ (Trotta 1982: 148), pericolo derivante dal prestigio e dall'onore intaccati da maldicenze e dicerie che è difficile smentire e che quindi possono avere ripercussioni sia sul piano economico che familiare dell'individuo che colpiscono.

La lealtà e il valore di un uomo, invece, si giudicano dalla forza della sua parola data: *la cambéne ce canosce allu nntinne e ll'óme alla parole*³⁹ (Trotta 1982: 146) perché *chi ne nténe la parole ne nténe l'unore*⁴⁰ (ivi). Principio che normatizza legami sociali che si basano sulla reciprocità e sullo scambio, la parola esprime il suo potere nella capacità che ha di sciogliere o legare gli uomini: *lu nnò t'assògghie e llu ssi te mbrògghie*⁴¹, *l'óme cla parole u vóve cli ccorne*⁴² (ivi). Del resto *la parole è strumente*⁴³ (ivi), vale più di uno strumento notarile. In quest'ottica si comprende il peso della parola nella cultura montanara in generale e in quella di faida in particolare. Perché la parola data, legando indissolubilmente l'uomo che la dà e l'uomo che la riceve, non è parola che si pronuncia con leggerezza, *li pparole*

³⁷ Chi giudica corre il rischio di cadere nel giudizio altrui.

³⁸ La bugia è un cavallo furioso, la verità un cavallo zoppo.

³⁹ La campana si riconosce dal suono, l'uomo dalla parola.

⁴⁰ Chi non ha parola (non rispetta la parola data) non ha onore.

⁴¹ Il no ti scioglie e il si ti lega.

⁴² L'uomo (si lega) con la parola, il bue dalle corna.

⁴³ La parola data è uno strumento notarile.

*prime de decirle ce mastéchene*⁴⁴ (ivi), dal momento che è il comportamento e non le “chiacchiere” ad essere metro di valutazione di un uomo (Trotta 1982: 145). La categoria morale della lealtà, inoltre, veicola, attraverso la simbologia della parola e del corpo, i criteri dell'alleanza. Da un lato, *chi parle mbacce ne nn'è chiaméte tradetore*⁴⁵ (Trotta 1982: 144), in cui il volto, sede prima dell'onore di un uomo, ritorna a delimitare le sfere sociali in cui l'onore si intreccia con l'immaginario di faida: gli uomini d'onore si rivolgono l'uno al volto dell'altro, gli alleati si riconoscono dal fatto che non tradiscono l'onore. L'uomo senza onore, in quest'ottica, si muove nell'ombra così come un alleato che tradisce. Sentimento di fedeltà fondante l'alleanza che la tradizione orale così esprime: *l'amice e llu uúine ànn'a èsse vicchie*⁴⁶ (Trotta 1982: 130), dove il tempo è direttamente proporzionale al grado di fedeltà, e quindi di alleanza, che unisce due uomini e due gruppi.

L'onore veicolato dai proverbi di tradizione orale, in sintesi, diviene passaporto per l'ingresso nell'arena sociale, incerta e fluida, ove funziona da biglietto di circolazione che permette le transazioni sociali. Per questo motivo i gruppi di faida, avendo referenze di credibilità date dall'onore di cui sono detentori, tendono sempre a mantenerlo integro o ad accrescerne il valore attraverso la dinamica contrastiva.

Sangue

La categoria del sangue, sebbene non possa applicarsi al contesto in esame per comprendere la dinamica di formazione dei gruppi, può sostenere la comprensione della logica che muove l'agire di faida. Se la vendetta è esercitata come forza che si esprime all'interno del criterio d'appartenenza parentale, allora all'omicidio di un parente si risponde con l'omicidio dell'aggressore o di un suo congiunto. E l'analisi dei proverbi che seguono ne chiarificano i campi semantici di influenza: *lu sanghe ne nce fé mé acque*, il sangue non diventa mai acqua (Trotta

⁴⁴ Le parole prima di pronunciarle si masticano.

⁴⁵ Chi parla in faccia non è chiamato traditore.

⁴⁶ Gli amici e il vino devono essere vecchi.

1982: 81), a ricordare il rapporto inestinguibile tra consanguineità, memoria e riscatto del sangue versato; *tagghijm' i man e pid e min'm 'ntè mia*⁴⁷ (Ruscitto 1997: 241), a significare che la famiglia garantisce una rete di sostegno tale che l'individuo che si trovi senza alcun mezzo di sostentamento, rappresentati dalla metafora degli arti inferiori e superiori, non avrebbe comunque di che temere; *la morte vôle la scuse*⁴⁸ (Trotta 1982: 255), alludendo al fatto che il sangue versato non può rimanere invendicato.

Il sangue, elemento che coniuga vita e morte (Lombardi Satriani 2000), rappresenta per i gruppi di faida la possibilità di permanenza nel tempo. Vita del gruppo che, nel vendicare l'offesa al sangue, riafferma la propria presenza, la rinsalda. Non-vita del morto che non trova pace nella morte finché il proprio sangue non sarà ripagato visto che *ne nce pôte spréme sanghe da u murte*⁴⁹ (Trotta 1982: 257). Morte che si accompagna sia al sangue versato che al timore che altro se ne verserà. E il sangue è elemento di unione all'interno e di contrapposizione all'esterno dei gruppi. Così come la morte distribuisce danni e benefici: *la morte a cchi accònze e a cchi scònze*⁵⁰ (Trotta 1982: 256). Il sangue versato partecipa del potere di dare la vita rendendo giustizia al morto e vita sociale al gruppo cui apparteneva.

La memoria del sangue versato o del sangue ancora invendicato, infine, permane nell'immaginario comunitario. E dal momento che *a cchiange u murte so llàireme perdute*⁵¹ (Trotta 1982: 256), la famiglia che ha subito la perdita di sangue ne resta indebolita fino al momento in cui non se lo *riprende*. Memoria del sangue che è esclusivo appannaggio delle donne, sebbene queste siano concettualizzate non "eguali" all'uomo. Esemplificativo del rapporto di disuguaglianza uomo/donna, infatti, è l'accostare quest'ultima ad animali dalle caratteristiche poco lusinghiere (Trotta 1982: 47), come la capra o la

⁴⁷ Tagliami mani e piedi e gettami tra i miei (parenti).

⁴⁸ La morte pretende delle scuse, cioè una risposta che bilanci la perdita.

⁴⁹ Non si può spremere sangue da un morto.

⁵⁰ La morte a chi aggiusta (porta beneficio) e a chi guasta (apporta danno).

⁵¹ A piangere il morto sono lacrime perse.

vacca ad esempio, con cui condividerebbe la testardaggine, oppure il suino che da morto almeno sarebbe utile al contrario della donna che non lo è neanche da viva. Percezione espressa dal proverbio *U purche puzze vive e addóre murte, l'óme addóre vive e puzze murte, la fémmene puzze vive e ppuzze morte*⁵² (Trotta 1982: 47), in cui il binomio puzza/odore è direttamente proporzionale al binomio inutile/utile.

L'immaginario familiare della faida, veicolato dalla metafora del sangue, acquista caratteri di tipicità se iscritto all'interno del più vasto sistema simbolico-culturale della società montanara da cui attinge forza significativa. L'organizzazione della dinamica di faida e il modo di pensare la famiglia si compenetrano a vicenda. La faida modella le funzioni della famiglia verso i propri fini e la famiglia modella i tipi di persone che sono necessari per raggiungere tali fini anche tramite l'immaginario culturale veicolato dai proverbi di tradizione orale. L'istituto familiare predomina e soverchia microscopicamente il gruppo, nel senso che la famiglia è al primo posto sia nell'ordine di valori morali accettati sia nei casi in cui un vantaggio anche limitato per la famiglia possa produrre qualche danno alla comunità (Banfield 2006), come ad esempio la ritorsione violenta che si traduce nel versamento di sangue avversario.

Reciprocità

Il principio di reciprocità taglia trasversalmente l'immaginario di faida traslato dalla tradizione orale garganica. A partire dalla percezione della rete di parentela veicolata dal matrimonio, *marite e megghiére sònne cume duje vecine de stréde*⁵³ (Trotta 1982: 58), che integra sfere familiari vicine in una logica di scambio e sostegno reciproci, fino ad arrivare alla rappresentazione del legame tra alleati funzionale al conflitto, *ne nte fedé de mè se ne nt'avaste u curagge tue*⁵⁴ (Trotta 1982: 130), che impone il possesso di specifici capitali simbolici per onorare il patto di faida.

⁵² Il porco puzza da vivo e odora da morto, l'uomo odora da vivo e puzza da morto, la donna puzza da viva e da morta.

⁵³ Marito e moglie sono come due vicini di strada.

⁵⁴ Non ti fidare di me se non ti basta il tuo coraggio.

Lo spazio sociale delimitato dalle reti di vicinato, spazio simbolico che costruisce reti di solidarietà e reciproca assistenza, nonché reti normative di controllo dell'agire pubblico degli individui, è ambito importante della matrice culturale garganica in cui ricercare i cardini dell'immaginario di faida. Solidarietà e aiuto reciproco che la tradizione orale così concettualizza: *l'amecizze ce manténe quanne nu panére aèsse e nn'àlete véne*⁵⁵, *fatte l'amice pe quante te sèrvene*⁵⁶, *mègghie a ttuzzulé pli pite ca pli mméne*⁵⁷, *chi téne li mméne e cchi téne l'anèddere*⁵⁸, *tineme ca te tènghe*⁵⁹ (Trotta 1982: 131-133). Rapporto legato alle necessità di un'esistenza quotidiana vissuta in uno spazio sociale, nonché fisico, ristretto. Spazio irto d'insidie visto che la vicinanza reale non regolamentata dal rapporto parentale implica una posizione di privilegio nel sostenere ma anche nel tradire. Pericoli insiti nel rapporto di vicinato che la tradizione non manca di segnalare: *amice fedéle tradetore sfaccéte*⁶⁰, *da u mègghie amice la mègghia préte*⁶¹ (Trotta 1982: 131).

L'ambivalenza del rapporto di vicinato trova bilanciamento nei principi di ospitalità e solidarietà espressi dalla tradizione orale. Così il motto *càmbele nu jurne e ccambele bbune*⁶² (Trotta 1982: 89), impone l'obbligo di ospitare con ogni riguardo colui che bussa alla porta anche solo per un giorno. Rete di solidarietà che la narrazione

⁵⁵ L'amicizia si mantiene quando un paniere esce e un altro entra, cioè quando vi è un rapporto di scambio e sostegno reciproco.

⁵⁶ Fatti gli amici per quando ti servono.

⁵⁷ Meglio bussare con i piedi che con le mani. Proverbio che ritorna sul principio di reciprocità rappresentato dal fatto che quando si chiede sostegno a qualcuno è necessario portargli qualcosa in cambio (per questo le mani sono occupate).

⁵⁸ Chi ha le mani e chi ha gli anelli. Proverbio che istituisce una netta differenza tra colui che ha una fitta rete di amicizie (mani) e colui che non avendola, può contare solo sulla ricchezza (anelli).

⁵⁹ Se mi sostieni, io sostengo te.

⁶⁰ Amico fedele, traditore sfacciato.

⁶¹ Dall'amico migliore la migliore pietra.

⁶² Campali un giorno e campali bene, laddove il verbo, nella tradizione orale, racchiude in sé tutte quelle attività che concorrono al completo sostentamento di un individuo.

tradizionale così esprime: *quanne chése ci-appicce, càstete è vecine*⁶³ (Trotta 1982: 89), alludendo alla casa come metafora del patrimonio familiare che se messo in pericolo può contare sull'appoggio del vicino/alleato per difenderlo. Principio di reciprocità che impone l'obbligo di ricambiare pena l'interruzione del legame: *chi nn'anghiéne u cantone tue vôle dice ca ne nvolésse anghianéte lu sue*⁶⁴, *u candone ca ne nce ascénne ne nvolésse manche anghianéte*⁶⁵ (Trotta 1982: 90); *u fé scì la chése ndrète? Nvite e ne nsì nvetéte*⁶⁶ (Trotta 1982: 95). La casa, e per converso la famiglia, andrebbe in rovina se si disattendesse al dovere di scambio che la rete del vicinato impone come dazio per l'integrazione.

La rete del vicinato, inoltre, è banco di prova della moralità dell'individuo, *vecine mije spècchie mije*⁶⁷, che nel proprio vicino si specchia perché questi ha il potere di giudicarlo, grazie alla prossimità spaziale, l'agire. Caratteristica utile anche ai fini della scelta del coniuge, *chi ce nzóre nte la stréde véve a buqqire, chi ce nzóre fóre stréde véve allu vuquéle, chi ce nzóre fóre paése véve a ffiasche*⁶⁸ (Trotta 1982: 55), capace di fornire una cornice di senso al principio di endogamia che i gruppi di faida applicano alla formazione dei gruppi. In questo modo il principio di reciprocità disegna una geografia delle relazioni sociali che, attraverso cerchi concentrici parte dal vicino, quindi dal conosciuto, per arrivare al lontano, quindi sconosciuto. Geografia che si ritrova nella dinamica dell'onore e in quella della faida, posizionando gli individui sui fronti opposti in base alla distanza strutturale in cui si pongono tra loro.

⁶³ Quando casa mia va in fiamme, casa tua è vicina.

⁶⁴ Chi non varca la soglia di casa tua non vuole che tu varchi la sua.

⁶⁵ Le scale che non si scendono non si salgono neanche.

⁶⁶ Vuoi fare andare la casa in rovina? Non invitare e non sarai invitato.

⁶⁷ Vicino mio, specchio mio.

⁶⁸ Chi si sposa nel vicinato (prende in moglie una vicina) beve al bicchiere, chi si sposa fuori dal vicinato (in un altro quartiere) beve al boccale, chi si sposa fuori dal paese beve alla fischetta (al barile).

Comunità

L'immaginario giuridico espresso dal paradigma vendicatorio agito dalla faida, quell'immaginario che non accetta intermediari ritenendo *giusto* un legame diretto tra le parti in causa, performa il rapporto che gli agenti di faida hanno con l'autorità e il sacro. Entrambe le sfere forniscono contesto significativo all'agire di faida interpretato come un'espressione del codice normativo tradizionale esercitato in nome di un diritto divino che non richiede mediazione bensì un rapporto diretto colpa/pena emesso dalle parti interessate al risarcimento di un torto subito.

La tradizione orale così racconta il rapporto con la legge: *la lègge sté skitte pe li fésse*⁶⁹, *mègghie a ccumanné ca a ffé*⁷⁰, *articule quinte chi téne mméne ou vinte*⁷¹ (Trotta 1982: 151). Alla legge si rivolgono solo i deboli perché incapaci di difendersi da soli; colui che detiene il potere non lavora e se ne avvantaggia per un personale interesse non guardando al bene comune. Il potere statale, quindi, viene guardato con sospetto e diffidenza. Così come coloro che gestiscono l'ordine pubblico: *i carbunire so ccarna vennute*⁷² (Trotta 1982: 152). La diffidenza nei confronti della legge e nel potere statale condiziona anche la percezione del legame sociale e l'apparentamento. *Ne nte fé cumbére sbirre*⁷³ (Trotta 1982: 152) consiglia la tradizione. Il rapporto con l'autorità giudiziaria, infine, è percepito come svantaggioso ed iniquo. Giocando con la similitudine tra il termine corte e l'aggettivo corto, la tradizione racconta delle lungaggini giudiziarie che non avvantaggiano imputati e parti lese: *la corte ce chiéme corte ma è lònghè*⁷⁴, *a corte t'accorte*⁷⁵ (Trotta 1982: 153). Inoltre, riproponendo la conflittualità tra cafoni e galantuomini (Tancredi 1940), restituisce l'immagine di una legge che favorisce i potenti: *coppele e ccappidde*,

⁶⁹ La legge serve solo ai fessi.

⁷⁰ Meglio comandare che lavorare.

⁷¹ Articolo quinto (il potere), chi lo ha in mano (lo detiene) ha vinto.

⁷² I carabinieri sono carne (uomini) venduta.

⁷³ Non ti fare comparire di poliziotti.

⁷⁴ La corte si chiama corta ma è lunga.

⁷⁵ La corte ti accorcia, nel senso che in attesa di una sentenza si potrebbe non essere in vita per ascoltarla.

*ne nce scì alla corte ca ce pirde*⁷⁶ (Trotta 1982: 153), il cafone che subisca un torto da un galantuomo non può sperare di trovare giustizia nella legge.

L'analisi del rapporto con la sfera del sacro, invece, esplicita la rappresentazione della giustizia sottesa all'agire di faida. La tradizione orale dei proverbi così la racconta: *chi vôle a Criste ce lu préje*⁷⁷ (Trotta 1982: 113) e *gnune préje u sande sue*⁷⁸ (Trotta 1982: 117). Entrambi i proverbi hanno una possibile doppia lettura. Da un lato il rapporto diretto con il Dio che non ammette l'intermediazione di un agente sacro; dall'altro, traslando la metafora divina nella dinamica sociale, la convinzione che per perseguire uno scopo l'individuo debba agire in prima persona o rivolgersi a colui che possa sostenere la sua causa. Del resto *Ddije te dé tanta forze pe quanta putére tine*⁷⁹ (Trotta 1982: 113), la forza che un uomo può esercitare dipende direttamente dal potere di cui dispone, binomio che neanche il Dio può scindere. Dio chiamato in causa come grande giudice a saldare i debiti che la giustizia dell'uomo non è capace di saldare: *se ne mpéje ije, péje Ddije*⁸⁰ (Trotta, 1982: 113).

L'ultimo elemento dell'habitus culturale garganico importante ai fini della comprensione del conflitto garganico è il rapporto con la proprietà, la *rrobba*. La proprietà, e i modi attraverso cui acquisirla, difenderla e accrescerla è il fulcro della dinamica oppositiva. Nell'immaginario tradizionale del Gargano, infatti, il furto per necessità, come l'abigeato, sarebbe legittimato dal Dio stesso (Javicoli 1966) che non lo considera un peccato da confessare: *robba mangiatdrije ne nce métte e ccunfussiundrije*⁸¹ (Trotta 1982: 97). Inoltre, la proprietà comune è percepita come non appartenente a nessuno e quindi rivendicabile, *la rrobbe: o avute, o acchiète o*

⁷⁶ Coppole (cafone) e cappelli (galantuomo), non rivolgerti alla corte che perdi.

⁷⁷ Chi vuole Cristo se lo preghi.

⁷⁸ Ognuno preghi il santo suo.

⁷⁹ Dio ti da tanta forza per quanto potere hai.

⁸⁰ Se non pago io, paga Dio.

⁸¹ La roba da mangiare trafugata non si denuncia in confessione, vale a dire che il furto commesso per garantirsi il sostentamento non è un peccato, non è rubricabile come comportamento sanzionabile.

*arrubbéte*⁸² (Trotta, 1982: 163), oggetto di un diritto esercitato in nome di una redistribuzione delle risorse che nelle parole della tradizione trova sintesi efficace: *l'aneme a Ddíje, (e) la rrobbe a cchi spètte*⁸³ oppure *l'aneme a Ddíje e lla rrobbe a cchi sciòppa sciòppe*⁸⁴ (Trotta 1982: 174), a chi riesce a prenderla perché gli spetta. Le pratiche di difesa della proprietà forniscono, infine, un efficace contesto di senso della faida: *chi ce uàrde lu ssue ne nn'è ditte ladre (ne nn'è cretechéte) da nesciune*⁸⁵, *chi ce liteche lu ssue (la rrobba souse) ne nn'è chiaméte tradetore*⁸⁶ (Trotta 1982: 169). L'uomo che difende ciò che gli appartiene anche attraverso l'utilizzo della forza, non può essere chiamato ladro né traditore, anzi incontra l'approvazione sociale attraverso l'affermazione del proprio potere che non è motivo di biasimo bensì d'onore.

Tale habitus comportamentale trovava, almeno in passato, una ragion d'essere in un contesto agropastorale caratterizzato da una scarsità di risorse economiche che ne imponeva la difesa per scongiurare il rischio di soccombere sia a livello economico che sociale. Habitus culturale proveniente dalla tradizione che i gruppi di faida hanno interiorizzato e rifunzionalizzato traslandolo dal campo delle attività agropastorali, in cui comunque continuano ad operare, a quello del controllo del territorio e delle attività criminali che all'oggi rappresentano il fulcro che muove il conflitto.

Paradigma morale e strategie comunicative

Se la tradizione è terreno solido che accoglie le fondazioni del sistema faida, se le categorie del sangue, dell'onore e della reciprocità sono i pilastri che ne sostanziano la consistenza strutturale senza i quali il network costruito perderebbe il *con-senso* che lo sostanzia, allora è

⁸² La proprietà: o avuta, o trovata, o rubata.

⁸³ L'anima a Dio, la proprietà a chi spetta di diritto.

⁸⁴ L'anima a Dio e la proprietà a chi riesce a prenderla.

⁸⁵ Chi si occupa della sua roba (proprietà) non è chiamato ladro (o criticato) da nessuno.

⁸⁶ Chi litiga per la propria roba (proprietà) non è chiamato traditore.

possibile sostenere che gli agenti del conflitto, incorporando la struttura che il sistema delinea (Bourdieu 2003), esprimono attraverso l'agire di faida un'idea sulla morale che trae dalla tradizione il suo significato, plasmando il discorso giuridico riguardo i concetti di norma e sanzione. Così la faida si appropria dei codici culturali, ne fa un collante della propria tenuta all'interno del contesto sociale garganico ed un guscio sicuro per il patrimonio economico da difendere ed incrementare.

In una società statale come quella italiana al cui interno la faida si muove, in cui la mediazione giudiziaria definisce l'ambito delle colpe e delle pene, la vendetta sembra operare come idea sulla morale sottesa all'agire dei singoli nel definire l'ambito normativo sanzionatorio, nell'organizzare le relazioni fra gruppi, nell'amministrare i diritti e sanzionare i comportamenti anomici. Le simboliche dell'onore e del sangue che emergono dall'analisi dei proverbi, invece, impregnano l'habitus montanaro divenendo bussole dell'agire sociale. L'onore, cui la letteratura antropologica ha dedicato ampio e approfondito dibattito cui si rimanda, se per un verso è pratica di stratificazione (Davis 1980) dall'altro è sistema ideologico e valoriale, perno della valutazione reciproca, delle relazioni gerarchiche e di potere riprodotte dalla faida (Black-Michaud 1975). Si presenta, infatti, come un campo sociale in cui circolano azioni e valori tramite il corpo agito degli agenti di faida; come sistema che ordina le relazioni sia perché si esplica nei rapporti sociali tra gli individui, orientandoli, sia perché mette in relazione il sistema di riproduzione sociale con la sua legittimazione e codificazione ideologica. Il sangue, inoltre, se per un verso rinsalda l'appartenenza degli individui ai gruppi ed il loro agire, dall'altro è simbolo di vita e di morte, sede della memoria familiare di un torto da vendicare e dell'onore individuale e sociale, strettamente interrelato alla possibilità che possa essere versato ed al suo valore di segno riconducibile alla consanguineità (Lombardi Satriani 2000).

Il lessico paremiologico, inoltre, definisce la reciprocità che caratterizza e plasma il legame sociale all'interno dei gruppi di faida, sottolineando come il sostegno reciproco si giochi su un campo in cui specifici capitali simbolici devono essere posseduti da ogni agente di

faida come garanzia d'accesso alla rete, per poi essere investiti e scambiati a vantaggio proprio e degli alleati. Ma anche come perno della relazione che plasma il legame che gli agenti di faida instaurano con il resto della comunità attraverso, ad esempio, le reti di vicinato codificate dal lessico tradizionale come fondamenta della socialità comunitaria. Lessico che racconta anche il rapporto con la sfera del sacro, il rapporto conflittuale con l'Autorità e con l'idea di proprietà privata. Racconto che mette in scena l'oscillazione tra tradizione e mutamento che accomuna nella contemporaneità agenti di faida e le comunità al cui interno operano.

I codici culturali che sostengono l'uso "legittimo" della violenza divengono, concludendo, corollari del sistema capitalistico della violenza che si trasforma in strumento di dominio di un gruppo specifico di individui sulle risorse del territorio, approfittando di un Potere centrale percepito lontano dalla realtà locale. L'habitus di faida, così, nel tempo si è costruito attorno a quello garganico del coraggio individuale, del senso della propria forza, della necessità della vendetta, del rispetto della parola data, della virilità, dell'onore e dell'omertà, della famiglia, del sangue.

L'ipotesi, in altra sede ampiamente argomentata (Scionti 2011), è che quella attiva sul Gargano non sia una vendetta che si trasforma in faida, bensì una faida che recupera la vendetta intesa come idea sulla morale, nel tentativo di fornire una cornice di senso capace di legittimare, tramite il lessico culturale, l'accumulo capitalistico, non esclusivamente legale, di beni e ricchezza. L'universo simbolico-culturale, applicando alla dinamica conflittuale il paradigma normativo-valoriale tradizionale, si mostra come contenitore simbolico vuoto che gli agenti di faida riempiono delle necessità legate al conflitto. Così l'onore diviene strategia competitiva e capitale economico da investire nel campo del conflitto, il sangue emerge come strategia comunicativa capace di veicolare la memoria della ritorsione e cementare legami economici già istituiti, e la reciprocità è codice significante delle reti di alleanza dei gruppi.

L'humus culturale della faida vive nella tradizione. Tuttavia questo è stato rifunzionalizzato in alcuni elementi in modo da poter meglio corrispondere alle esigenze specifiche del conflitto. La faida continua

ad essere rappresentata come fondata su pratiche e valori che, intrecciandosi con l'osservanza di determinate norme e comportamenti, fondano l'ideale egualitario dei gruppi. Gli agenti di faida si riconoscono come pari tra loro, *péra parigghie*⁸⁷ (Trotta 1982: 56), perché condividono «valori identici che sono percepiti come qualcosa di effettivamente perseguibile a livello di comportamento individuale» (Fabietti 1997: 125). Inoltre, essendo agenti agiti dell'habitus culturale garganico, attingono dalla tradizione gli elementi che sottendono il loro agire conflittuale riempiendoli di rinnovato valore significante. Così facendo radicano l'immaginario di faida nell'alveo della tradizione e della matrice culturale comune, pur agendolo in una contemporaneità mutevole che vede il conflitto ingenerarsi e alimentarsi in virtù degli interessi economici da difendere.

Riferimenti bibliografici

- Banfield E. C., 2006, *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, (ed. or. 1958).
- Black-Michaud J., 1975, *Cohesive force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Oxford, Basil Blackwell.
- Boehm C., 1984, *Blood revenge: the anthropology of feuding in Montenegro and other tribal society*, Lawrence, University Press of Kansas.
- Bourdieu P., 2003, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina Editore (ed. or. 1972).
- Id., 2005, *Il senso pratico*, Roma, Armando Editore (ed. or. 1980).
- Bronzini G.B., 1982, *Storicità dei proverbi*, in M. Trotta, *Società e cultura contadina nei proverbi di Monte Sant'Angelo*, Foggia, Centro Studi Garganici, Remengraf.
- Campbell J. K., 1964, *Honour, family and patronage. A study of institution and moral values in a Greek Mountain community*, Oxford, Clarendon Press.

⁸⁷ Il pari (deve stare/trattare) col suo pari.

Cirese A. M., 1972, *I proverbi: note sulla definizione*, in *La letteratura popolare della Valle Padana*, «Atti del 3° Convegno di studi sul folklore padano», Firenze, Olschki.

Corso R., 1907, *Proverbi giuridici italiani*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. XXIII, pp. 484-506; vol. XXIV, pp. 41-53.

Id., 1909, *Proverbi giuridici italiani*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. XXIV, pp. 109-130.

Id., 1916, *Proverbi giuridici italiani*, in «Rivista Italiana di Sociologia», anno XX, fasc. V-VI, Roma.

Id., 1955, *Il folklore giuridico*, in «Almanacco Calabrese», Roma, Ist. Grafico Tiberino.

Davis J., 1980, *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Torino, Rosenberg-Sellier (ed. or. 1977).

Fabietti U., 1997, *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Beluchistan*, Roma, Meltemi.

Ingold T., 2001, *Ecologia della cultura*, Roma, Meltemi.

Javicoli F., 1966, *S. Pietro nelle leggende di Vico del Gargano*, Foggia, Leone.

La Sorsa S., 1918, *Collana di proverbi giuridici ed economici pugliesi*, in «Rivista Italiana di Sociologia», a. XXVII, nn. 3-4, Roma.

Id., 1923, *La sapienza popolare nei proverbi pugliesi*, Bari, F.Casini e figlio.

Lombardi Satriani L. M., 2000, *De sanguine*, Roma, Meltemi.

Lombardi Satriani L. M. - Meligrana M., 1995, *Diritto egemone e diritto popolare*, Vibo Valentia/Milano, Jaka Book/Quale cultura (ed. or. 1974).

Marongiu P. - Newman G., 1996, *Vendetta*, Milano, Giuffrè.

Otterbein K. F., 1986, *The ultimate coercive sanction: a cross-cultural study of capital punishment*, New Haven, Human Relation Area Files.

Id., 1994, *Feuding and warfare: selected works of Keith F. Otterbein*, New York, Gordon and Breach.

Pigliaru A., 1975, *Banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Varese, Giuffrè.

Pitt-Rivers J., 1979, *Il popolo della sierra*, Londra, Rosenberg and Sellier (ed. or. 1954).

Remotti F., 2006, *Temi di Antropologia giuridica*, Torino, Trauben (ed. or. 1982).

Resta P., 2002, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Roma, Meltemi.

- Ruscitto Z. R., 1997, *La mia terra la mia gente*, San Nicandro Garganico, Gioiosa editrice.
- Schneider, J. - Schneider P, 1989, *Classi sociali, economia e politica in Sicilia*, Rubettino, Soveria Mannelli (ed. or. 1976).
- Scialoja A., 1886, *Proposta di una raccolta di usi giuridici popolari*, in «Antologia Giuridica», a.I, n.6.
- Scionti F., 2008, *Pratiche di faida. Rappresentazioni della socialità in un contesto agropastorale contemporaneo*, Foggia, Rosone.
- Scionti F., 2011, *Capitalisti di Faida. La vendetta da paradigma morale a strategia d'impresa*, Roma, Carocci.
- Tancredi G., 1940, *Folclore Garganico*, Foggia, Grenzi.
- Trotta M., 1982, *Società e cultura contadina nei proverbi di Monte Sant'Angelo*, Foggia, Centro Studi Garganici, Remengraf.
- Verdier R., et alii (éds) 1984, *La Vengeance*, voll.1-4, Paris, Cujas.
- Verdier R., 2004, *Vengeance face a face. Victime-agresseur, une relation a inventer*, Paris, Autrement-Mutations.
- Westermarck E., 1993 *La vendetta di sangue*, edizioni ETS, Pisa, *Postfazione* di F. Sciacca (ed. or. 1908-1912).