

FERDINANDO MIRIZZI

SOSTRATO MITICO, SCRITTURE DELLA FESTA
E COSTRUZIONE DELLA TRADIZIONE

Le tradizioni connesse agli eventi festivi nella realtà contemporanea si definiscono nella loro consistenza e riconoscibilità come forme ed elaborazioni culturali utili a connettere gruppi umani vissuti in uno stesso luogo, ma in tempi diversi, e finalizzate a processi di rielaborazione e costruzione dell'identità locale e alla produzione di sensi di appartenenza su base, spesso, più emotiva che razionale. Conseguentemente, esse costituiscono forme di appaesamento in un passato che non c'è più e che le società locali cercano di riattualizzare per un bisogno di legittimazione del proprio essere e del proprio operare nella contemporaneità. Ne deriva una poetica della tradizione di cui si rendono spesso protagonisti intellettuali e cultori locali, i quali fondano i loro studi e le loro descrizioni su processi di elaborazione della memoria che tendono, il più delle volte, a rappresentazioni conservative riconducibili a miti di fondazione, i quali vengono sempre collocati in contesti storicamente individuabili, e a visioni della realtà appartenenti a un passato, direttamente vissuto o anche appreso in forme mediate, la cui integrità appare ormai svanita a seguito dell'azione disgregante esercitata dalle trasformazioni economiche e sociali. Su tali nuclei fondativi, a cui si aggiungono a volte, con il peso della loro autorevolezza scientifica, le rappresentazioni di folkloristi e antropologi professionali, si attivano a livello locale processi di costruzione della tradizione festiva come forma di appartenenza a un luogo, a una cultura, a una comunità, attraverso acquisizioni di tipo cognitivo e percorsi acculturativi intorno a cui si coagula la memoria vissuta, quella cioè in larga misura implicita nei ricordi, ma anche nelle azioni e nelle convinzioni, della gran parte di coloro che fanno parte delle collettività sociali.

Tutto ciò investe il problema della nozione di tradizione come processo cognitivo, su cui come è abbastanza noto si sono in particolare soffermati studiosi come Pascal Boyer,¹ Jean Pouillon² e Gérard Lenclud,³ una nozione che

¹ P. BOYER, *Tradition e vérité*, in «L'Homme», n. 97-98, 1986, pp. 309-329; ID., *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

ha a che fare, tra le altre cose, «con la validazione dello statuto di verità degli enunciati ‘tradizionali’». ⁴ E tale verità sembra affermata da una parte nella continuità degli atti e dei comportamenti (“lo si fa perché lo facevano i nostri nonni e i nostri padri”, come si sente dire spesso da parte di chi ha l’impressione di iterare gesti e situazioni non variati nel tempo), dall’altra soprattutto pare risiedere nel potere autorevole e fondativo della scrittura. Cosicché, la tradizione finisce spesso con il coincidere, nella sua pretesa autenticità, con le scritture della festa e le conseguenti interpretazioni da parte di coloro che sono organizzatori e/o attori degli eventi cerimoniali. Il che, ad esempio, si verifica piuttosto eloquentemente in caso di disaccordo all’interno dei gruppi a cui, per motivi istituzionali e consuetudinari, sono affidati i compiti di organizzazione di un rituale. È quanto, ad esempio, significativamente fa notare Cesare Poppi quando, ricordando i primi tempi delle sue ricerche nel Ghana settentrionale, racconta come egli avesse assistito «allibito agli interminabili battibecchi fra gli anziani relativi alla liturgia sacrificale, alla data di una determinata festa, a chi fosse o non fosse permesso compiere un dato atto di culto» e come un giorno, «nel bel mezzo di un funerale, un alterco a proposito di chi dovesse o meno scavare la fossa per il morto finì quando uno degli anziani puntò un indice imperioso in direzione del mio blocco di appunti e gridò, trionfante: “Hey, *boroni baal* – Uomo Bianco! Cosa sta scritto nel libro?!”». ⁵ Evidentemente perché quanto «scritto nel libro» corrispondeva a ciò che si presumesse si fosse sempre fatto e costituisse, dunque, un’attestazione della tradizione nella sua verità e autenticità.

Il problema non è tanto l’adesione o, viceversa, l’indifferenza verso il rispetto filologico di un modello festivo che presuntivamente la tradizione avrebbe fissato e messo a disposizione dei protagonisti dell’evento, quanto i significati che si intende dare alla dimensione partecipativa e le ragioni a fondamento del ‘fare la festa’. Ed è, questa, una questione che nemmeno si pone quando la festa è organica e coerente al sistema sociale e culturale in cui è inserita e di cui è essa stessa espressione peculiarmente significativa. Viene fuori invece quando tale rapporto organico è messo in crisi dalle trasformazioni sul piano sociale, che finiscono spesso con il produrre la sensazione, o il rischio, della perdita del senso implicito che la festa ha nel contesto in cui è vissuta e agita. Probabilmente è in tale situazione che si avverte il bisogno di collocare le motivazioni della partecipazione individuale e collettiva in un tempo mitico capace di dare vigore e consistenza alle diverse fasi cerimoniali in una mutata

² J. **POUILLON**, *Tradition: transmission ou reconstruction*, in **ID.**, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp. 155-173.

³ G. **LENCLUD**, *La tradition n’est plus ce qu’elle était... Sur les notions de tradition e de société traditionnelle en ethnologie*, in «Terrain», n. 9, 1987, pp. 110-123.

⁴ C. **POPPI**, *Panem et Alia: considerazione sulla festa nel terzo millennio*, in *Festa viva. 1. Continuità - Mutamento - Innovazione*, a cura di L. Bonato, Torino, Omega, 2005, pp. 75-84: 77.

⁵ *Ivi*, pp. 77-78.

condizione storica. Finché, insomma, prevalgono le ragioni del 'fare' e la festa sta dentro le vite degli individui, intrecciandosi con le modalità della vita quotidiana, di una specifica organizzazione sociale e di una particolare e coerente visione del mondo, non ci si pone neanche la domanda sul perché si compiano o debbano compiersi certi atti e le variazioni rispetto a ciò che 'i nonni e i padri hanno sempre fatto' non sono neanche avvertite come tali, in quanto la libertà di cambiare è ritenuta una legittima prerogativa del vivere dentro una cultura. E, del resto, anche i nonni e i padri hanno sempre agito come pareva loro e hanno operato cambiamenti quando hanno ritenuto di farlo. Voglio riportare ancora, al riguardo, una citazione dalla riflessione operata sul tema della festa nel terzo millennio da Cesare Poppi, con riferimento alla sua lunga e continuativa ricerca sui carnevali alpini:

[...] Un certo anno in cui gli facevo notare [l'interlocutore di Poppi era qui Paul Verra de Pilon, guardaboschi di Penia, nell'Alta Val di Fassa] come un dettaglio del suo costume di Bufon [la maschera protagonista del Carnevale fassano] non corrispondesse alla 'tradizione' che andavo faticosamente documentando, avendomi ascoltato pazientemente, alla fine sbottò: "Senti: qui a Penia il Carnevale lo abbiamo sempre fatto come ci pare, e se ci è parso di dover cambiare questo o quell'altro, così abbiamo sempre fatto. Dunque, come vedi, non ho cambiato niente – e smetti di rompere!"⁶

Nel suo farsi, quindi, la tradizione è cambiamento e le ragioni della sua trasmissione intergenerazionale poggiano proprio sulla sua capacità di apparire sempre la stessa non in rapporto alla sua conservazione inerte, ma proprio in relazione al suo modellarsi nelle situazioni storiche e per effetto della volontà e dell'agire dei singoli.

La questione si pone diversamente quando si passa dal vivere la tradizione al farsi domande su di essa, quando sorge il problema dell'autenticità o dell'inautenticità di un evento o di una pratica espressiva, quando si ricaccia il senso della tradizione in un passato di cui si comincia a provare nostalgia, pur a volte non avendolo mai neppure vissuto, spinti da una modernità che non soddisfa e che induce a riscoperte, recuperi, reinvenzioni per un bisogno di sicurezza sul piano più psicologico che materiale.

È in tali situazioni che si avverte la necessità delle tradizioni le quali, pertanto, hanno inevitabilmente sempre a che fare con la memoria e segnalano il bisogno di ricomposizione di una identità a rischio, la nostalgia di una unità perduta, nonché la tendenza a ricomporla. E così, in alcune mie esperienze di ricerca, quelle che chiamiamo tradizioni popolari finiscono in realtà spesso con il coincidere, nella loro pretesa autenticità, con le scritture dei folkloristi e degli storici locali, i quali sempre propongono una visione del passato e della cultura tradizionale dalla specola della loro particolare posizione sociale e intellettuale.

⁶ *Ivi*, p. 77.

Voglio qui riportare il caso della festa di San Gerardo a Potenza, di cui mi sono particolarmente occupato in occasione delle celebrazioni per l'elezione della città a capoluogo della Basilicata,⁷ e del suo principale e autorevole scrittore, Raffaele Riviello, primo e più importante studioso delle tradizioni folkloriche relative a Potenza, sacerdote figlio di un calzolaio nato nel 1840 e morto nel 1897, che fu anche tra i principali cultori lucani di storia patria del suo tempo.⁸ Riviello operò in un contesto in cui la conoscenza delle forme e degli aspetti della cultura popolare era ritenuta importante ai fini della ricostruzione delle vicende storiche riguardanti i luoghi e le popolazioni. La sua opera principale sulle tradizioni popolari, il volume *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizii del popolo potentino*,⁹ si muoveva appunto in funzione delle connessioni esistenti tra la storia locale e il folklore e aveva lo scopo essenziale di fermare letterariamente concezioni e modi di vita che le trasformazioni in atto nella società del suo tempo sembravano dover portare a una inesorabile scomparsa, per poter trasmetterli, quindi, alle nuove generazioni, secondo quella preoccupazione campanilistica e nostalgica, romantica e conservatrice, che caratterizzò la maggior parte degli eruditi locali alla fine dell'800. Per cui il libro, primo lavoro organico sulle tradizioni popolari della città e, più in generale, dell'intera Basilicata, finiva col rappresentare un ancoraggio per la idealizzazione di un mondo tradizionale a cui far riferimento come a un baluardo contro il degrado morale che le innovazioni determinate dai progressi tecnici e scientifici possono in ogni tempo provocare.

Nei *Ricordi* di Riviello prendeva forma e sostanza la rappresentazione di una Potenza contadina e preindustriale, non ancora divisa tra classi padronali e ceti servili, storicamente collocabile tra la fine del '700 e la metà dell'800, che è alla base delle operazioni, anche successive, di costruzione della tradizione sulla base di una memoria sempre più acquisita e sempre meno vissuta, che è stata prevalentemente affidata alla scrittura per la sua trasmissione da una generazione all'altra. In essi si origina e fissa un insieme di usi, costumanze, credenze, pratiche, ispirato a principi di idealità civile e religiosa, che rappresenta complessivamente per molti, ancora oggi, la 'tradizione potentina', a cui far riferimento per superare divisioni ideologico-politiche e fenomeni di disgregazione sociale in nome e nel ricordo di un passato comune in cui tutti possano riconoscersi.

Dalla lettura di Riviello appare abbastanza evidente come per lui siano le trasformazioni della società a produrre le tradizioni, identificate con valori e

⁷ F. MIRIZZI, *Le tradizioni popolari*, in *Potenza capoluogo (1806-2006)*, vol. I, S. Maria C.V. (Ce), Edizioni Spartaco, 2008, pp. 61-75.

⁸ Cfr. G.B. BRONZINI, *Raffaele Riviello e la cultura lucana dell'ultimo '800 e del primo '900*, in *Familiare '82*, Studi offerti per le nozze d'argento a Rosario Jurlaro e Nunzia Ditunno, Brindisi, Amici della «A. De Leo», 1982, pp. 301-313.

⁹ R. RIVIELLO, *Ricordi e note su costumanze, vita e pregiudizii del popolo potentino*, Matera, BMG, 1979 (rist. anast., a cura della Biblioteca Provinciale di Potenza, dell'ed. Potenza, Tipografia Editrice Garramone e Marchesiello, 1893).

stili di vita del passato, custodite dalla memoria e cristallizzate nella scrittura. E, in fin dei conti, su questo piano è proprio la scrittura che autorizza il riconoscimento delle tradizioni e le radica nella società, proponendole alle nuove generazioni.

In questo quadro si colloca il riferimento alla festa di San Gerardo con la sentita (dai cittadini) e dibattuta (dagli studiosi e dai cultori locali) 'Sfilata dei Turchi', che è indubbiamente l'evento intorno a cui, più di ogni altro, si manifesta ed esplicita il rapporto tra richiamo alla tradizione e processo di costruzione dell'identità potentina.

La festa ha subito una codificazione progressiva, a cominciare da Riviello che per primo l'ha descritta, definendola come «la festa più rumorosa, più lieta e più caratteristica» della città, originatasi a seguito della proclamazione di San Gerardo a principale protettore di Potenza, e fissandone la struttura narrativa.¹⁰ A suo fondamento erano la questua (*la cerca pe' S. Girard'*); la novena; la preparazione di vestiti e ornamenti per la processione; i *giri* delle compagnie *di li tammurr'* e delle bande musicali, tra cui ai tempi di Riviello famosa era quella di Avellino; le luminarie ai lati della *Chiazza* (Piazza del Sedile) e lungo via Pretoria, la principale strada cittadina, tradizionale luogo di ritrovo e di passeggio per la popolazione potentina; la *Machina*, «raffigurante la prospettiva di alto e maestoso tempio, con balaustra, colonne, cornici, attico, cupola o frontone, oppure forma cuspidale, variando in ogni anno il disegno», che «si elevava innanzi all'antico *Siegg'* (Seggio, Sedile dell'Università, o Casa Comunale)», dove, «presso l'altare, si posava la statua di S. Gerardo in argento, insieme agli altri Santi, quando, dopo il giro della processione solenne, si sparava il fuoco di batterie, sospeso a filari di canne lungo i lati della Piazza».¹¹ E, poi, le *iaccare*, «cioè grandi *falò*, fatti di cannuce affasciate attorno attorno ad una trave sottile e lunghissima, per divozione di qualche *bracciale* possidente, di proprietario vanitoso, o per incarico dei Procuratori della festa», le quali si innalzavano nelle piazze e negli slarghi della città, si accendevano il giorno della vigilia e costituivano «i fari fiammeggianti della festa», ardendo per tutta la notte e illuminando «a giorno tutto il vicinato»;¹² quindi, «la parte più originale, brillante e fantastica della festa popolare», cioè la sfilata dei Turchi, che già negli anni della descrizione di Riviello aveva subito, a suo dire, «parecchie ritoccatore di novità e di progresso»: ad esempio, si era arricchita di valletti e scudieri, ma erano ormai prevalentemente i ragazzini che si vestivano da turchi, in luogo dei contadini robusti e dalla faccia abbronzata di un tempo, mentre la nave non era più «la barca, o tartana a vela latina», bensì un «bastimento col fumaiuolo a vapore, e con boccaporti e cannone a pittura». Sempre gli stessi erano invece il *Gran Turco*, «con la barba di stoppa e la grossa e lunga pipa»

¹⁰ *Ivi*, p. 141.

¹¹ *Ivi*, p. 144.

¹² *Ivi*, p. 145.

che, «lisciandosi con maestà i baffi», si lasciava «tirare in carrozzella, seguito da una coppia di alabardieri a cavallo»; e il *Carro* «con l'immagine di S. Gerardo, fatto a trasparenza e illuminato da lampioncini di carta a vari colori, con ragazzi vestiti da angioi ed agitanti i turiboli», che era «portato a spalla da contadini, che divotamente cionca[va]no ad ogni fermata». Ed erano la *nave*, i *turchi* e il *carro* che costituivano i segni distintivi della festa di San Gerardo, tanto da renderla unica nella Provincia e al di fuori, e senza i quali la festa stessa non si sarebbe neanche potuta immaginare.¹³

Quella di Riviello è stata la prima descrizione organica della festa, tanto nella sua dimensione laica e ludica quanto in quella liturgica e solenne, a proposito della quale già egli non mancava di annotare come ai suoi tempi l'evento festivo avesse subito trasformazioni rilevanti rispetto al passato: «oggi la festa pare la stessa, ma non è più quella, per mutato aspetto di città, nuovo ambiente ed altri pensieri, soppressione di fraterie, diminuzione di clero, spostamento di proprietà e d'interessi, confusione di classi, ed altre innovazioni di uomini e di cose». Al punto che i mutamenti avvenuti e in atto gli facevano temere che a San Gerardo toccasse seguire «la sorte dell'antico protettore Sant'Aronzio!».¹⁴

Qui Riviello coglieva per via empirica, e senza alcuna consapevolezza sul piano teorico, un carattere essenziale delle feste, popolari e non: il fatto che esse non siano un dato definito e definibile una volta per tutte, ma piuttosto eventi prodotti dalle decisioni e dalle azioni dei registi e degli attori e, quindi, per dirla con Paolo Apolito, dei contenuti «da interpretare di volta in volta». ¹⁵ Certo, la festa preesiste il più delle volte ai suoi attori e trova le sue ragioni in un tempo/spazio non sempre precisamente individuabile e spiegabile nella sua dimensione originaria, ma quel che conta è la sua realizzazione contestuale, in un determinato anno e in connessione con specifiche situazioni sociali e, inoltre, con l'adozione di particolari logiche culturali e politiche.

Si spiegano così, ad esempio, fatti come il ridimensionamento della processione con l'abolizione del trasporto delle dodici statue al seguito di San Gerardo, decretata dal vescovo Bertazzoni nel 1932, oppure i progressivi interventi tesi a limitare gli eccessi del bere, sempre presenti in quei riti della Guglia studiati da Francesco Marano a cui sembrano ricondursi alcune fasi della festa potentina,¹⁶ e gli atti licenziosi che caratterizzavano taluni momenti della sfilata e che molti cronisti e studiosi locali hanno cercato di occultare o, comunque, di minimizzare facendoli apparire del tutto secondari e marginali rispetto al dato sostanziale dell'evento, oppure ancora l'immissione di elemen-

¹³ *Ivi*, pp. 146-147.

¹⁴ *Ivi*, p. 155.

¹⁵ P. APOLITO, *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Milano, FrancoAngeli, 1993, p. 66.

¹⁶ F. MARANO, *La Uglia. Riti di attraversamento del fuoco in Lucania*, Potenza, Ermes, 1997.

ti nuovi e, in quanto tali, non sempre condivisi e, anche, spesso vivacemente discussi.

Tutto ciò porta a considerare volta a volta il rapporto tra festa ereditata e vissuto dei protagonisti, così com'è quest'ultimo impregnato di sentimenti, emozioni, atteggiamenti ideologici, bisogni di socialità e partecipazione. Alla luce di tale rapporto, la festa ereditata e istituzionalizzata rappresenta una sorta di preconditione dell'evento festivo vissuto e partecipato, e di essa si conservano alcuni elementi connotativi e identificativi che restituiscono ai partecipanti il senso della tradizione e la consapevolezza della continuità nel tempo e del legame con le generazioni precedenti (nel caso della festa di San Gerardo, proprio la complessiva struttura narrativa disegnata da Riviello e alcuni elementi portanti e invariati riportati nella sua descrizione, come i bambini vestiti da angioletti, la nave, il tempietto con la sacra immagine del santo portata in processione, la presenza dei *pippli*, cioè i gialli fiori della ginestra, i signori del luogo e i soldati a guardia delle porte cittadine, i turchi e il loro capo, il Gran Turco, in carrozza), mentre nel suo divenire storico la festa contestualmente organizzata e vissuta è caratterizzata da invenzioni e mutamenti, più in generale da imprevedibilità, casualità, non necessaria iterabilità: nel caso di Potenza, tutte le variazioni imputabili alle trasformazioni sociali, le azioni dovute a iniziative individuali dei protagonisti, le novità proposte dagli organizzatori per rendere più spettacolare e attrattivo l'evento, come, per fare solo degli esempi riferibili a decisioni recenti, l'offerta al santo del cero votivo, la benedizione dei cavalli, la divisione della città in sei 'sestieri' e la giostra dei rappresentanti delle contrade per la conquista del palio.

La festa di San Gerardo, come tutte le feste tradizionali, non risponde ad automatismi e a condizioni di realizzabilità necessarie, ma è una convenzione continuamente e parzialmente riaffermata, a volte anche radicalmente modificata dalle azioni e dai comportamenti degli attori sociali, da intendersi non necessariamente come esito di decisioni coscienti, bensì come pratiche orientate e, spesso, condizionate dalle interpretazioni degli studiosi che, con riferimento soprattutto al problema delle origini, si sono variamente esercitati nel tentativo di dare 'verità' e 'certezze' e suggerire le soluzioni più idonee perché la festa trovasse una sua definitiva codificazione nel solco della tradizione, depurata dalle 'falsificazioni' e dalle 'alterazioni' dovute alle condizioni in cui è avvenuta e avviene la sua riproduzione.¹⁷ Di qui le numerose descrizioni della festa possibile e ideale in relazione agli eventi a cui presuntivamente essa si richiamerebbe e che definirebbero le coordinate spazio-temporali a cui riportare, attraverso una celebrazione periodicamente rinnovantesi, i processi di costruzione dell'identità comunitaria e di affermazione di un consapevole senso di appartenenza.

¹⁷ D'altra parte, come ha scritto Marshall Sahlins, «ogni riproduzione della cultura è alterazione, nella misura in cui le categorie in base alle quali è orchestrato un dato mondo raccolgono nell'azione un nuovo contenuto empirico» (M. SAHLINS, *Isole di storia*, Torino, Einaudi, 1986, p. 126).

Anche in questo caso, dunque, è la scrittura che produce, o tenta di produrre o, quanto meno, finisce col condizionare la tradizione popolare, facendo ad esempio della sfilata dei Turchi la celebrazione di un atto significativo e fondativo per la comunità potentina, oppure il riflesso di situazioni ed eventi storici e/o leggendari di carattere più generale. Per citare alcune delle spiegazioni date dagli studiosi alle origini della festa: un miracolo compiuto da San Gerardo per fermare un attacco dei saraceni sbarcati sulle rive del Basento; la visita a Potenza, nel 1184, di Ludovico re di Francia, che era stato liberato dalle navi del re normanno Ruggiero II quando, al ritorno dalla seconda crociata, era stato catturato da navi corsare saracene; il ricordo del martirio di Sant'Aronzio e dei suoi tre fratelli; la sconfitta, da parte di San Gerardo, dell'eresia catara, che raggiunse anche Potenza minacciando gravemente la fede della popolazione cittadina; la liberazione di Belgrado dall'assedio turco nel 1456; la riconquista di Otranto nel 1482; la celebrazione della vittoria conseguita dal mondo cristiano contro quello islamico a Lepanto il 7 ottobre 1571; la rievocazione della battaglia di Vienna del 1683; la riappropriazione simbolica della città da parte dei contadini e degli artigiani potentini; la riproposizione dell'ingresso in Potenza, il 24 giugno 1578, del giovane conte Alfonso de Guevara, figlio di Carlo scomparso agli inizi del 1578, e di Porzia Tolomeo del Balzo.

In particolare a quest'ultimo evento, minuziosamente descritto dal notaio Giovanni Antonio Scafarelli in una cronaca conservata nell'Archivio di Stato di Potenza,¹⁸ si sono rifatti in tempi recenti gli organizzatori della sfilata, ritenendo che il documento, come ha riferito qualche anno fa nel corso di un'intervista l'allora vice presidente della Pro Loco di Potenza Giovanni De Marco, rappresentasse «una traccia fondamentale», dove fosse possibile ritrovare «riferimenti a vicende, a ruoli ben precisi», e soprattutto riflettesse «un percorso attendibile che oltretutto si adatta[va] alle esigenze spettacolari».¹⁹

Ora, se è vero che alcuni hanno rilevato delle analogie tra la sfilata organizzata in occasione dell'ingresso del conte e quella descritta da Riviello, ipotizzando che la prima possa essere stata ripetuta di anno in anno in coincidenza con la festività dedicata al santo patrono, purtuttavia il documento del notaio Scafarelli non può essere ritenuto l'atto certificato di nascita della sfilata organizzata in onore di S. Gerardo, soprattutto perché «lo schema dei festeggiamenti per l'ingresso del giovane conte Guevara era uno schema prestabilito, adottato dall'università in tutti i solenni ingressi di personalità importanti, non solo civili, ma anche religiose».²⁰ Si trattava, insomma, di

¹⁸ ARCHIVIO DI STATO DI POTENZA, *Archivi notarili, Distretto di Potenza*, I versamento, vol. 30 bis, 1578-1580: *Registro delle Conclusioni del parlamento dell'università di Potenza scritto dal notaio Giovanni Antonio Scafarelli*.

¹⁹ Cfr. D. CARCATERRA, *La percezione della festa di San Gerardo a Potenza negli anni 1994-2005*, tesi di laurea in Storia delle tradizioni popolari, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi della Basilicata, a.a. 2004-2005.

²⁰ V. VERRASTRO, 24 giugno 1578: «la felicissima intrata dell'illustrissimo signor don Alfonso di Guevara» nella cronaca del notaio Giovanni Antonio Scafarelli. *Lettura ed analisi di un cerimoniale*

una modalità cerimoniale ricorrente per prevalere simbolicamente su un terribile e mitico nemico, sconfitto sì ma sempre minaccioso. E, dunque, la «“felicissima intrata” del conte Alfonso descrittaci dal notaio Scafarelli [...] non toglie del tutto il velo che ancora oggi circonda l’origine della “sfilata dei Turchi” di Potenza».²¹ Ma per gli organizzatori delle più recenti edizioni della festa ciò poco importa perché, come sottolineava ancora il vice presidente della Pro Loco nell’intervista citata, «non è importante a quale delle ipotesi sulla genesi si fa riferimento, l’importante è far crescere l’interesse e il coinvolgimento nei confronti di una festa che è della città».²² Ed «è della città» perché radicata nella sua memoria collettiva, al di là della sua origine storica, vera o presunta che sia e sulla cui identificazione non esiste, in ogni caso, alcun elemento di prova.

Come è evidente da quanto fin qui detto, dunque, la festa di San Gerardo e la sfilata dei Turchi, al di là delle loro origini, storiche o leggendarie, delle innovazioni volta a volta condivise o negate e contrastate, oltre che delle diverse interpretazioni che gli studiosi hanno prodotto su di esse, orientando variamente negli anni l’organizzazione delle diverse fasi in cui sono articolate, trovano la ragione della loro forza e del loro radicamento nel rappresentare «un pezzo di storia della città» e nell’essere «simbolo della città di Potenza», come ha detto la signora ultrasessantenne Maria Incoronata Turione, interrogata dagli alunni delle scuole potentine che hanno partecipato nel biennio 2002/2004 al *Laboratorio storico/antropologico sulla Sfilata storica dei Turchi* progettato e realizzato dal CIDI.²³ È infatti la funzione della festa come simbolo della località oggi a prevalere, determinando un contesto in cui la partecipazione e le azioni di attori e spettatori non si richiamano a un’unica modalità interpretativa, ma solo a una tradizione fondata sulla iterazione di un modello narrativo risalente alla codificazione operata già da Riviello e sul riconoscimento degli elementi invariati da lui indicati come fondativi della festa. In tale contesto, però, non sempre il piano degli eventi, definito dalla successione delle fasi e delle azioni che consentono di elaborare un racconto lineare della festa, si fonde con il piano degli attori, che rivela altri svolgimenti, più frammentari e, a volte, apparentemente incoerenti rispetto all’impianto tradizionale dell’evento nella sua complessità.

Nel suo insieme, si può dire che la festa sembri consistere oggi in un complesso frammentato di elementi che rende difficoltose costruzioni simboliche comuni e comporta flussi comunicativi non sempre interconnessi. È anche per questo, a causa cioè di tale frammentazione simbolica a fronte di un’esigenza

attraverso la traccia documentaria, in ARCHIVIO DI STATO – CIDI POTENZA, *Una “Sfilata” di documenti. Laboratorio biennale storico/antropologico sulla Sfilata storica dei Turchi*, Potenza, erreci®edizioni, 2005, pp. 79-102: 93.

²¹ *Ivi*, p. 94.

²² Cfr. D. CARCATERRA, *La percezione della festa* cit., p. 36.

²³ ARCHIVIO DI STATO – CIDI POTENZA, *Una “Sfilata” di documenti* cit., p. 159.

comune di costruzione identitaria, che si spiega il frequente e necessario ricorso all'autorità della 'scrittura', perché ciascuno, tra richiami alla memoria e libertà nelle azioni, possa ritrovarvi l'interpretazione 'scientificamente' corretta della tradizione, di cui Raffaele Riviello è custode e nume tutelare, la spiegazione storica delle possibili origini dell'evento cerimoniale e, in definitiva, la risposta a una pressante richiesta di legittimazione del proprio senso di appartenenza e del proprio orgoglio cittadino.

A ogni modo, da quanto detto mi sembra evidente che la festa di San Gerardo a Potenza non può comunque essere letta come un evento astraiabile da una realtà mutevole nel tempo e condizionata dagli apporti individuali e dalle scelte dei decisori a cui progressivamente è stata affidata la sua organizzazione. In relazione a ciò essa, alla stregua di tutte le altre feste popolari, così come Giovanni Battista Bronzini annotava a proposito di un altro conosciutissimo evento festivo di area lucana, il Maggio di Accettura, «non è mai annualmente uguale a se stessa, cambia con le generazioni [...], varia col mutare delle condizioni economiche e sociali della comunità, migliora o peggiora di anno in anno».²⁴

Proprio Bronzini e il Maggio di Accettura, rito arboreo consistente nel taglio, trasporto e unione tra due alberi in onore del santo protettore del paese, S. Giuliano da Sora, costituiscono il secondo caso su cui voglio brevemente soffermarmi a proposito del rapporto tra scrittura della festa e costruzione della tradizione a livello locale.

Secondo Bronzini, che la festa scoprì e studiò nel periodo a cavallo tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta del '900, per evitare il rischio di mitizzarla a scapito di una sua comprensione sul piano storico, occorre osservarla alla luce dei principi di creazione e di fruizione che definiscono il «fare la festa», cioè il crearla nel rapporto costante tra appannaggio mitico-rituale e scelte culturali, tra richiamo alla tradizione ed esigenze imposte dalla situazione economica e dalle politiche istituzionali.

Bronzini scrisse e pubblicò sulla festa, nel 1970, un saggio che ebbe notevole diffusione e suscitò subito uno specifico interesse, segnando l'avvio di un processo di osservazione e rappresentazione del rituale che ha visto a vario titolo protagonisti negli anni successivi antropologi e cineasti, giornalisti e artisti di diverso ambito e differente provenienza.²⁵

Su un impianto di ispirazione storicista e all'interno di un modello interpretativo molto articolato, il saggio considerava la festa nella sua dimensione di evento che non si poteva semplicemente osservare ma che andava vissuto

²⁴ G.B. BRONZINI, *Accettura - Il Contadino - L'Albero - Il Santo*, Galatina, Congedo, 1979, pp. 7-8.

²⁵ ID., *Il «Maggio» di Accettura come fatto folclorico e come vicenda umana*, in «Rassegna Pugliese», n. 11-12, 1970, n. 8-9, 1971; poi ripubblicato, con integrazioni, nel vol. *Il Maggio di Accettura*, a cura di D. Notarangelo, Palo del Colle (Ba), Liantonio, 1975, pp. 13-38; quindi inserito, con altri saggi e materiali documentari, in ID., *Accettura* cit., pp. 13-36.

intensamente con i suoi protagonisti, cogliendone tutte le implicazioni di tipo contestuale. Il Maggio dunque, più che descritto nella sua valenza documentaria, era narrato nella dimensione esperienziale dello studioso, il quale dava particolare rilievo alla partecipazione individuale dei vari soggetti protagonisti delle differenti fasi del rito. Con il ricorso a una scrittura che riprendeva il modello classico del racconto di viaggio, e tuttavia avendo presente più Marcuse che i classici dell'antropologia, Bronzini presentava la festa come «una proiezione mobile del passato nel presente, e viceversa»,²⁶ che nella sua dinamica trasformativa apparteneva a epoche diverse e che nell'età contemporanea trovava i suoi principali significati nella «fusione pentecostale tra il "Maggio" e il Santo patrono, sì che la più appropriata denominazione» appariva allo studioso lucano «quella di "Maggio di San Giuliano"»,²⁷ in un processo di temporanea ricomposizione della comunità attraverso il ritorno degli emigrati e nella successione di azioni creative che ne facevano un grande spettacolo popolare e naturale. In questo contesto, Bronzini ricorreva al modello magico-propiziatorio di matrice frazeriana, che faceva del nucleo naturistico della festa la sopravvivenza di un antichissimo rito nuziale tra due piante, una di sesso maschile e l'altra di sesso femminile, per individuare il sostrato etnologico, mitico e non storico, della stessa festa, sostrato che gli appariva utile per spiegare 'il prima' su cui si sarebbe innestato il processo di progressiva cristianizzazione della festa.

Nella scrittura del 'Maggio' di Bronzini, come sarebbe stato di lì a poco anche in quella di Vittorio Lanternari, che considerava quel rito arboreo quale «una delle tipiche feste pagane di primavera, originariamente volte alla celebrazione della fecondità e fertilità», come dimostrava «la simbologia agricolo-forestale dello spozalizio degli alberi»,²⁸ il richiamo a Frazer, come alla nozione tyloriana di sopravvivenza, trovava la sua principale ragione nel bisogno di dare profondità storica alla tradizione vissuta e partecipata nel presente, con riferimento a epoche per le quali mancano elementi documentari certi. Si trattava, dunque, di una interpretazione intellettualistica non della festa osservata in presa diretta, ma di ciò che alla festa stava dietro nel tentativo di spiegarne le precondizioni e le possibili fondamenta su cui nel tempo sarebbe stata edificata e progressivamente modellata secondo le esigenze locali.

Che il Maggio ad Accettura, almeno fino alla rilevazione di Bronzini del 1969, fosse considerato solo come un rito interno alla comunità, in cui funzionale e simbolico si combinavano con una certa consonanza e luogo e tempo della festa si definivano in continuità e discontinuità rispetto all'esistenza quotidiana, spazio in cui si rinnovava il rapporto tra gli uomini e la natura e tra gli

²⁶ *Ivi*, p. 11.

²⁷ *Ivi*, p. 9.

²⁸ V. LANTERNARI, *Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale*, 2^a ed., Napoli, Liguori, 1977, p. 175.

uomini e la divinità, zona di ricomposizione sociale e di risoluzione più o meno pacifica dei conflitti, lo dimostravano le stesse interviste fatte da Bronzini ai protagonisti del rituale e trascritte nel suo volume sulla festa accetturese pubblicato nel 1979, nelle quali sono ricorrenti dialoghi come il seguente:

- Sentite, e questo, il «Maggio», fa bene alla campagna?
- Tutto bene, perché insomma la processione e la festa è a loro.
- Se non si facesse la festa di «Maggio» la campagna va malamente?
- Sicuro, il raccolto va malamente, per Dio, perché è un peccato, facendo la festa naturale significa una allegria di tutto, ogni cosa.
- (*Altra voce*). Sì, sì, porta tutto di bene, comunque la sua è la salvezza di questo paese.
- E si festeggia il «Maggio», l'albero?
- Per Dio, la festa è quella, insomma per Dio, per «Maggio».
- È più importante l'albero o S. Giuliano?
- Si festeggia l'albero e S. Giuliano. Sì, sì, tutti e due e non si può fare l'uno senza l'altro. Tutti e due a forza.²⁹

Il riferimento al matrimonio tra gli alberi e al suo valore protreptico-apotropaico compare una sola volta, nell'intervista al mitico – per gli accetturese per quanti, negli anni Settanta soprattutto, hanno frequentato la festa –, *Zizilone* [giuggiolone], colui che aveva trasformato la scalata al Maggio eretto in forma di albero della cuccagna una spettacolare esibizione acrobatica. Ma si trattava di un riferimento introdotto da Bronzini e da Zizilone accolto un po' sbrigativamente:

- Tenete molto al «Maggio»?
- Su per giù ci teniamo forte; ma ci teniamo forte, è una devozione di S. Giuliano.
- Soprattutto al «Maggio» o per S. Giuliano?
- Beh, ci teniamo per S. Giuliano più che altro per fare la festa, che poi il «Maggio» per l'onore della festa di S. Giuliano facciamo pure la festa.
- Ma che significato ha questo incontro tra il «Maggio» e la «Cima»?
- Perché viene innestato tra una parte e l'altra. Uno viene ritirato da Gallipoli, un altro viene ritirato dal bosco di Montepiano, poi fanno l'incontro e dopo di 2 giorni viene innestato uno con l'altro e viene piantato.
- E che è, una specie di pace, di matrimonio che si attua tra l'uno e l'altro?
- Su per giù, si avvicina tra una parte e l'altra, si innesta tra una parte e l'altra; pare che s'attaccasse il marito con la moglie, quando fanno la cerimonia e tutto è a posto.³⁰

Insomma, la festa nella sua dimensione dell'agire e del fare non aveva bisogno di disvelare significati ancestrali e stimolare nei suoi protagonisti il bisogno di comprenderne le origini, arcaiche o meno che fossero. L'importante era organizzarla e viverla «per l'onore della festa di S. Giuliano». Essi viveva-

²⁹ G.B. BRONZINI, *Accettura* cit., p. 40 (parte della conversazione con *u Treseriere*, Domenico Antonio Loscalzo, registrata nel 1969).

³⁰ *Ivi*, p. 43.

no la festa del Maggio come un fatto autonomo, che era dentro la loro storia e le loro vite, che, per così dire, non aveva bisogno di essere né legittimato né autorizzato né autenticato come tradizione.

Le cose hanno cominciato a mutare negli anni successivi, quando le trasformazioni sociali e culturali degli anni Settanta e Ottanta e la percezione non solo di vivere una festa per sé e S. Giuliano, ma di allestire uno spettacolo per gli altri, per quanti cioè fossero attratti dalla notorietà che il Maggio aveva progressivamente raggiunto a partire dalla prima descrizione di Bronzini, ha indotto gli accetturesi a porsi il problema della loro festa come rappresentazione, a costruirla per esigenze comunicative sulla base di significati impliciti e di esegesi di tipo simbolico, a operare una sorta di 'tradizionalizzazione dell'evento', poggiandola sull'autorità della scrittura e, anche, della sua narrazione a opera di noti cineasti, come ad esempio Carlo Alberto Pinelli e Fosco Quilici.³¹

Fu in quegli anni che la visione della festa come rito di propiziazione, introdotta per la prima volta da Bronzini nel testo di un film realizzato insieme a Giosuè Musca nel 1969,³² a seguito della prima rilevazione del rituale, e poi nel citato saggio del 1970, divenne l'elemento connotativo del Maggio come festa della natura, depositandosi e sedimentandosi negli accetturesi, come dimostra ad esempio un video autoprodotta ad Accettura nel 1993³³ nel quale il Maggio era presentato e divulgato essenzialmente come uno spozalizio tra due alberi che si rinnovava da sempre col significato di trasmettere le virtù fecondative della vegetazione nell'epoca del suo risveglio alla popolazione del piccolo paese montano in provincia di Matera. Insomma, il modello frazeriano introdotto da Bronzini per spiegare quello che egli chiamava «sostrato etnologico» della festa finiva col diventarne il mito di fondazione, accettato acriticamente in quanto autenticato dalla scrittura. Si trattava di un fenomeno inquadrabile in quello che Paola De Sanctis nel 1984 chiamava «frazerismo di ritorno» o «diffuso»,³⁴ un frazerismo senza Frazer, che si risolve il più delle volte nell'applicazione di paradigmi di impianto evolucionistico comparativo, soprattutto in quelle situazioni festive che sono state variamente oggetto di indagini etnografica, ma che soprattutto sono state investite da esperienze documentaristico-televisive, le quali delle analisi antropologiche hanno operato

³¹ Cfr. C.A. PINELLI – F. QUILICI, *In Lucania ogni anno si sposano due alberi e Il matrimonio degli alberi sancisce l'alleanza tra boscaioli e massari*, in *L'Alba dell'Uomo*, Introduzione di J. Cuise-nier, Bari, De Donato, 1974, pp. 167-171, che si rifacevano entrambi al titolo del film *Il matrimonio degli Alberi*, girato da Pinelli nel 1972.

³² *Il «Maggio» di Accettura*, inchiesta demologica di G.B. Bronzini, fotografia e montaggio di G. Musca. Film documentario prodotto dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari, Super 8 mm, 50' in due tempi, 1969.

³³ ISTITUTO "MAGGIO DI ACCETTURA", *Il Maggio*, VHS Pal, 30', 1993.

³⁴ P. DE SANCTIS, *Frazer alla Rai-Tv. Sondaggi su alcune fonti di massa del «frazerismo diffuso»*, in *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, a cura di P. Clemente, in «La Ricerca Folklorica», n. 10, 1984, pp. 85-90.

una semplificazione riduzionistica, allo scopo, come sostenuto da Pinelli, peraltro uno dei migliori esponenti della documentaristica d'autore, «di agganciare l'interesse del pubblico».³⁵

In tal modo, una teoria antropologica come quella evolucionistico-propiziatrice, ormai da tempo superata nella comunità scientifica, ha finito col diventare parte integrante e significativa del senso comune antropologico, rivelandosi essenziale nella elaborazione locale del discorso sulla propria tradizione festiva, in grado cioè di conferirle spessore storico, fascino e solennità, rendendola valida e credibile in quanto collocata in un passato arcaico e in una dimensione mitica e carica di mistero.

La scrittura di Bronzini sul Maggio di Accettura ha così avuto un esito differente rispetto ai suoi presupposti e si può dire che i modelli teorici e le riflessioni dello studioso siano diventati azioni a livello locale. La scrittura ha, in sostanza, assunto il valore di certificazione di autenticità della festa con la rivelazione di possibili significati originari, che sono serviti a una essenzializzazione del rituale in funzione della sua rappresentazione e di un'offerta turistica percepita dai decisori politici accettesi come la principale risorsa, non solo culturale ma anche economica, a disposizione del paese. Su questa base, l'Amministrazione Comunale di Accettura si è mossa negli ultimi anni per cercare di far rientrare la festa nella lista dei beni intangibili da candidare per il riconoscimento dell'Unesco come patrimonio immateriale dell'Umanità.

La candidatura fu avanzata nel 2007 al gruppo interministeriale attivato presso il Ministero per i Beni e le Attività Culturali per il monitoraggio del patrimonio culturale italiano, che era presieduto dall'allora sottosegretario Danielle Mazzonis, dal senatore Salvatore Adduce, eletto nel collegio di cui Accettura fa parte, con la seguente motivazione: «questa manifestazione ricalca le forme di un antichissimo rito pagano, rappresenta un modello complesso e significativo dei culti arborei e dimostra una rilevante vitalità e una grande forza di attrazione e coinvolgimento per la sua spettacolarità e per le emozioni che riesce a comunicare». E in un articolo, pubblicato nel 2007 nelle pagine di «Paese. Trimestrale di informazioni amministrative e di vita locale», dove si dava notizia dell'iniziativa del sen. Adduce, si ricordava come la festa fosse stata oggetto di indagine scientifica, sul piano antropologico, nel 1969, a opera di Giovanni Battista Bronzini, a cui, «per la sua complessità», essa appariva come un *unicum* a livello europeo.³⁶

In realtà, l'affermazione di *unicum* da parte di Bronzini³⁷ scaturiva nel 1969 dalla mancanza di dati e conoscenze relative a un fenomeno, quello delle feste arboree, in realtà molto più diffuso in area calabro-lucana, lungo la verticale che congiunge l'area della foresta di Gallipoli Cognato, dove Accettura

³⁵ *Ivi*, p. 87.

³⁶ A. LABBATE, *Il maggio di Accettura fra i beni intangibili?*, in «Paese», n.s., VII, n. 29, 2007, p. 3.

³⁷ G.B. BRONZINI, *Accettura cit.*, p. 15.

si trova, con quella posta tra il Monte Alpi e il massiccio del Pollino. Bronzini riteneva allora la festa accetturese come uno degli aspetti di più remota tradizione e compatto sincretismo in Basilicata, anche alla luce del modello frazeriano (l'unico che in quel momento aveva presente sul piano degli studi antropologici) e della nozione tyloriana di sopravvivenza, oltre che, ripeto, perché egli ignorava allora l'esistenza nella regione delle numerose feste rientranti nella stessa tipologia che nei decenni successivi sarebbero state doviziosamente documentate.³⁸

Quello che importa, nella lettura attuale del fenomeno, è l'uso essentialista della dichiarazione di Bronzini per l'ostentazione di un primato che gli accetturese rivendicano rispetto a tutte le altre località, vicine e lontane, in cui si svolgono riti basati sul taglio, trasporto e unione tra alberi, e nella promozione della loro festa all'esterno. E il richiamo a Bronzini è quello all'autorità scientifica, al tutore sacerdotale, al patrono laico della festa, il cui sapere e le cui tesi, molto al di là delle sue intenzioni e della sua consapevolezza, sono ormai alla base dell'uso sociale e politico della festa sul piano locale.³⁹

Mi fermo qui, per ora, ribadendo come la scrittura in questo caso, come in altri a cui si potrebbe ancora far riferimento, ha agito come autenticazione della tradizione quando la festa del Maggio è stata percepita nella sua dimensione di patrimonio culturale, e non solo di evento sociale e religioso. Il che dimostra come spesso siano i produttori di saperi, e tra questi anche gli antropologi e folkloristi accademici o professionali, a 'dare senso' alle tradizioni, elaborando criteri che consentano ai protagonisti degli eventi di scoprirne la presunta verità sul piano storico e di ri-viverli come fatti verificati, radicati nel tempo, in sostanza come 'autentici'. Tutto ciò trova evidentemente la sua ragione in contesti sociali, come anche quello di Accettura, in cui le feste non sono più dentro cicli rituali nei quali «funzioni e visioni del mondo erano equilibratamente combinate»,⁴⁰ ma rappresentano forme simboliche finalizza-

³⁸ Cfr. F. MIRIZZI, *I riti arborei in Italia: tra interpretazioni frazeriane e rappresentazioni etnografiche*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi della Basilicata», n. 9, 1999, pp. 227-250; e, inoltre, N. SCALDAFERRI – S. VAJA, *Nel paese del cupa cupa. Suoni e immagini della tradizione lucana*, Roma, Squilibri, 2006, pp. 25-28.

³⁹ Successivamente Bronzini è tornato in più occasioni a occuparsi della festa del Maggio, dopo la "scoperta" del 1969 e il saggio più volte citato del 1970, con riletture più aderenti ai dati storici ed etnografici chiaramente documentabili e in funzione soprattutto della progettazione di un Museo dei Culti Arborei ad Accettura, dove fosse possibile rappresentare globalmente, tra analogie e differenze, i diversi tipi rituali delle feste arboree attestate in Italia e in Europa. Cfr., in particolare, G.B. BRONZINI, *Il 'Maggio' di Accettura nelle sculture di R. Molinari e il museo dei culti arborei*, in «Lares», LVI, 1990, pp. 85-96; e *Museo dei culti arborei ad Accettura. Progetto di allestimento*. Relazione scientifica di G.B. Bronzini con la collaborazione di G. De Vita e F. Mirizzi, in «Lares», LXIV, 1998, pp. 25-60. Sul Museo accetturese, che non ha trovato finora una sua concreta realizzazione, rinvio anche a quanto ho scritto in *Storie di oggetti Scritture di musei. Riflessioni ed esperienze tra Puglia e Basilicata*, Bari, Edizioni di Pagina, 2008, pp. 43-50.

⁴⁰ H. TAK, *Feste in Italia meridionale. Ritualità e trasformazioni in una storia locale*, Potenza, Ermes, 2000, p. 346.

te alla produzione di identità locali nell'era postindustriale, le quali rivendicano continuità con un passato mitico un po' strumentalmente percepito come realmente esistito e che è testimoniato e autenticato dalla scrittura antropologica nei suoi esiti essenzialisti e, il più delle volte, sfuggenti al controllo di coloro che ne sono stati autori.

RIASSUNTO – SUMMARY

Le tradizioni connesse agli eventi festivi nella realtà contemporanea si definiscono sostanzialmente come forme ed elaborazioni culturali utili a connettere gruppi umani vissuti in uno stesso luogo, ma in tempi diversi, e finalizzate a processi di rielaborazione e costruzione dell'identità locale e alla produzione di sensi di appartenenza su base, spesso, più emozionale che razionale. Ne deriva una poetica della tradizione di cui si rendono spesso protagonisti intellettuali e cultori locali, che finisce con l'attivare processi di costruzione della tradizione festiva come forma di appartenenza a un luogo, a una cultura, a una comunità, attraverso acquisizioni di tipo cognitivo e percorsi acculturativi intorno a cui si coagula la memoria vissuta. Alla base c'è il potere autorevole e fondativo della scrittura, per cui la tradizione finisce spesso con il coincidere, nella sua pretesa autenticità, con le scritture della festa e le conseguenti interpretazioni da parte di coloro che sono organizzatori e/o attori degli eventi cerimoniali. In questo quadro, centrato sui rapporti di identificazione tra scrittura della festa e riconoscimento della tradizione, l'Autore si sofferma a considerare due casi derivanti dalla sua personale esperienza di ricerca: quelli della festa patronale di San Gerardo a Potenza e del Maggio di Accettura, entrambi in Basilicata, regione centrale del Mezzogiorno d'Italia.

The traditions supporting the festive events may be defined as cultural forms and elaborations meant to connect human groups which have been living on a same place though in different times; they are bound to enhance processes of creation and elaboration of local identity as well as belonging sentiments, more emotionally than rationally oriented. It is possible, then, to figure out a poetic of tradition, whose champions are more often local scholars and intellectuals, which actively supports processes of festive construction as a way of incorporation to a place, a culture, a collectivity: such a process, through cognitive acquisitions or acculturative paths coagulates memory and experiences. Based on the legitimating and founding power of writing, the aiming-to- be authentic traditions often rely on written reports of festive events and are nourished by the interpretations their organizers and actors.

Within the frame of identification processes, festive writings and traditions acknowledgment, the Author sets two cases, drawing from of his own fieldwork: the festival of San Gerardo, the Saint Patron of Potenza, and the May festival of Accettura, both from Basilicata, a central region of Southern Italy.