

FABIO MUGNAINI

INTRODUZIONE

SAGRE, FIERE, FESTE E TRADIZIONI,  
IN MAREMMA (E ALTROVE)

Quando decidemmo di organizzare il convegno sulla festa, come Comitato scientifico dell'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana, portavamo a termine la prima fase di un progetto ambizioso di ricerca a tappeto sulla festa (feste in genere e festa in generale) nel territorio della provincia grossetana, concepito ed avviato già dal 2004, con il quale inseguivamo due distinti obiettivi. In primo luogo volevamo aggiornare una campagna di ricerca che, un quarto di secolo prima, era stata impostata e parzialmente condotta da Roberto Ferretti,<sup>1</sup> il giovane ricercatore – studente e allievo a Roma di Diego Carpitella e di Aurora Milillo e, a Grosseto, nel ruolo di impiegato presso l'Archivio presso l'Amministrazione Comunale, operatore culturale, fondatore e anima della più vivace tra le istituzioni della ricerca demologica territoriale toscana.<sup>2</sup> Sul tema del festivo l'Archivio era tornato più volte e, con sistematicità, alla fine degli anni '80 nel quadro di un'ipotesi di allestimento museale (che non vide mai la luce) aveva prodotto una documentazione forse eccessivamente analitica, tanto da perdere di vista il quadro complessivo (posso dirlo perché ne portai qualche responsabilità): ma né l'approccio di Ferretti (forte empatia e ricerca di autenticità nella dimensione arcaica e nel simbolismo) né la frammentazione razionalistica delle schede sul festivo che pure erano state prodotte nel 1988-89, erano in grado di rispondere alle domande suscitate dal proliferare festivo contemporaneo che stava marginalizzando i lacerti di una cerimonialità di segno contadino, legata ai luoghi ed

---

<sup>1</sup> Sulla produzione scientifica di Roberto Ferretti, oltre a P. CLEMENTE, *Due scritti fiabistici inediti di Roberto Ferretti in occasione del Seminario "Orientamenti e prospettive della ricerca sulla fiaba popolare in Toscana"*, Grosseto, 23-24 marzo 1985, Poggibonsi, La Tipografica Burresi, 1985, si veda il più recente e completo resoconto comprensivo degli articoli destinati alla stampa quotidiana locale in P. NARDINI, *Premessa alla bibliografia dell'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma grossetana e degli articoli di Roberto Ferretti pubblicati nella Cronaca di Grosseto del quotidiano La Nazione*, in «Lares», LXXIII, n. 1, 2007, pp. 91-142.

<sup>2</sup> Si veda per un bilancio aggiornato P. NARDINI, *L'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana*, in «Lares», LXXII, n. 2, 2006, pp. 451-481.

ai tempi del calendario sacro o agrario, capace di mobilitare, magari sotto le bandiere della devozione, storie della storia antica e leggende del passato profondo. C'era bisogno, il secondo obiettivo, di un'esperienza di aggiornamento e di verifica di strumenti concettuali e metodi, aperta come autoformazione al gruppo di ricercatori – giovani e meno giovani, interni e periferici – che si accolla le attività di ricerca che l'Archivio promuove sul territorio grossetano.

Entrambi gli obiettivi erano quindi stimolati dalla constatazione di una dinamica di mutamento del panorama festivo maremmano, alimentata dalla proliferazione di nuove feste sempre più antiche (medievali, ovviamente),<sup>3</sup> dalle sperimentazioni di formule di festa in franchising – eventi locali che si collocano entro cornici nazionali o regionali, dalla decadenza di istituzioni festive consolidate quali le feste devozionali da un lato e le feste di partito dall'altro, accomunate da un beffardo e comune declino della militanza e infine dall'emersione di nuovi soggetti di iniziativa pubblica (gruppi giovanili, aggregazioni politiche non istituzionalizzate). Tutto questo rendeva il panorama festivo – o per meglio dire, il calendario festivo 'meno' maremmano e allo stesso tempo più vivo e attuale rispetto a quanto era stato raccolto nel corso della precedente inchiesta.

Rivedere la mappa del festivo in Maremma significava, quindi, fare i conti con quanto era successo nel contesto generale delle società europee e con i cambiamenti che avevano interessato in estensione ed in profondità il contesto sociale e culturale maremmano. La ricerca partì, sebbene limitata ad alcuni sondaggi territoriali, come poi racconterà più avanti nel suo saggio, Alexia Proietti, e il convegno che servì come occasione di autoformazione e di bilancio critico del fatto e del da farsi, ebbe luogo in effetti, a Grosseto, con il titolo *Sagre, fiere, feste e tradizioni. Feste in Maremma (e in Europa)*, e si tenne nei giorni 19 e 20 ottobre 2007.

Un convegno nazionale sulla festa, in realtà, c'era stato relativamente da poco: organizzato a Torino, quello che sarebbe stato enumerato come VIII Congresso annuale, dall'Associazione Italiana per le Scienze EtnoAntropologiche (AISEA), sotto la presidenza di Gian Luigi Bravo, nei giorni 26-28 giugno 2003, aveva registrato un'adesione decisamente massiccia, con oltre 60 comunicazioni, a testimonianza di quanto il tema del festivo risuonasse tra quelli prediletti dalla ricerca antropologica nazionale ma anche a riprova del fatto che il tema della festa traversava molte e svariate competenze individuali di ricerca, diverse per approccio, per temi, per aree di interesse etnografico.

Stando a quel che è apparso nella pubblicazione degli atti, il festivo vi appariva sotto certi aspetti come un oggetto familiare a molti, che non sembrava

---

<sup>3</sup> Per le feste di ispirazione medievale in Toscana mi si permetta di rinviare a F. MUGNAINI, *Le feste neo-medievali e le rievocazioni storiche contemporanee tra storia, tradizione e patrimonio*, in D. JALLA – C. ZADRA – D. FERRANDI (a cura di), *Il Museo storico. Il lessico, le funzioni, il territorio*, Bologna, Clueb, 2010, pp. 81-113 e F. MUGNAINI, *Rievocazioni*, "Etnografie del contemporaneo: pratiche e temi degli antropologi", in «AM», VIII, 22, 2009, pp. 105-107.

richiedere un grosso investimento iniziale né grandi specialismi – salvo negarsi a qualunque tentativo di analisi e inchiodare alla mera descrizione o, peggio ancora, alla ripetizione di luoghi comuni disciplinari, chi non vi avesse investito in tempo, metodo, passione e teoria.

Nel quadro di una diffusa ritrosia all'aggiornamento bibliografico (con l'eccezione di quattro o cinque casi, in cui si fa riferimento ai lavori di Richard Handler, Michael Herzfeld, Barbara Kirshenblatt-Gimblett, Hermann Bausinger e Jeremy Boissevain),<sup>4</sup> vi rilucevano impegnativi richiami al dionisiaco ed al sacro (scomodando la fenomenologia di Rudolf Otto), talvolta imbarazzanti come quello costruito sulla festa invernale della Merla «tradizione rurale padana»[sic] a Crotta d'Adda, dove

una volta arrivati, il freddo e la nebbia sembrano sciogliersi come per incanto al calore dei fuochi, del vin brulé, al calore della Festa, e allora si sciolgono anche le tensioni, e lì si fa l'esperanza di qualcosa che non esiste altrove: è la gioia collettiva, è il sacro magico, è l'entusiasmo, è un sentimento che Rudolf Otto ha definito il Numinoso, una mescolanza di affascinante e tremendo che mette i brividi.<sup>5</sup>

La festa è, occorre dirlo, un oggetto di ricerca falsamente familiare, che – al contrario di altri temi vicini al vissuto di chiunque (ricercatori e studiosi compresi) come le fiabe, per esempio, non è protetto da alcun lessico tecnico né da uno strumentario analitico specifico (come, per le fiabe, possono essere le funzioni proppiane e la classificazione Aarne-Thompson); è inoltre un tema onnipresente e pervasivo: pochi sono i terreni di studio o gli ambiti tematici che possono ritenersi indenni dall'obbligo di fare i conti con una loro 'traversabilità' o 'traducibilità' nei termini dei più ricorrenti modi di intendere e identificare la festa. Sia che la si veda come 'specchio' del sociale, o come 'dionisiaca ridefinizione', o, ancora, come pratica di rappresentazione identitaria inerente la socialità collettiva, più o meno spontanea, pubblica, organizzata, solenne, – alcuni tra i tanti modi di intendere la festa, appunto, questo oggetto finisce per essere una *hantise*,<sup>6</sup> dal quale non ci si libera più – se un giorno si è

---

<sup>4</sup> R. HANDLER, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988; M. HERZFELD, *Intimità Culturale*, Napoli, L'Ankor del Mediterraneo, 2003 (ed. or. 1997); B. KIRSHENBLATT-GIMBLETT, *Destination Culture, Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998; H. BAUSINGER, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli, Guida, 2005 (ed. or. 1961); J. BOISSEVAIN (a cura di), *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge, 1992. Sono questi alcuni tra i contributi teorici che si sono saldamente insediati nella letteratura internazionale sulle politiche di costruzione e rilancio del festivo, che al contrario di altri, come la fortunata antologia curata da A. ARIÑO – L.M. LOMBARDI SATRIANI, *L'utopia di Dioniso. Festa fra tradizione e modernità*, Roma, Meltemi, 1997, o A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001, appaiono molto sporadicamente nelle bibliografie di riferimento dei saggi pubblicati.

<sup>5</sup> A. BERTOCCHI, *Estnoscopia della merla: un approccio innovativo ad una festa popolare della tradizione rurale padana*, in L. BONATO (a cura di), *Festa viva. Continuità, mutamento, innovazione*, Torino, Omega, 2005, p. 97 e ss.

<sup>6</sup> «Autrement», *Fête: cette hantise!*, n. 7, 1976.

deciso di assumerlo come proprio. Si potrebbe, però, dire che la pervasività del tema sembra tirarsi dietro, come una condanna, alcune modalità di trattamento necessarie, ma non sufficienti, ineliminabili, ma non soddisfacenti. È difficile comprendere e far comprendere una festa se non la si racconta, ma talvolta il racconto della festa è tutto quel che si ha da dirne e spesso è poco. È impossibile comprendere una festa da sola, ma la comparazione spesso esita in un inventario di tratti – più o meno simbolicamente rilevanti – che finisce per assorbire lo sforzo di conoscenza in una fatica catalografica, perennemente introduttiva a maggiori, ma venturi approfondimenti. Ma è soprattutto il rapporto con la storia e con il passato in genere, che nasconde le trappole più insidiose come quando il racconto della storia della festa di cui ci si occupa – fatto dal demologo o, indifferentemente, dallo storico locale – finisce per sussumere il ‘racconto di sé’ che (quasi) ogni festa odierna è in grado di esibire e di accampare come un documento d’identità, come una patente di esistenza al mondo e di legittimata autoreferenzialità. Questi i rischi che appalesa la vasta rassegna di saggi scaturiti dal convegno torinese, poi pubblicati in due volumi, curati da Laura Bonato.<sup>7</sup> Molti di questi lavori ci furono, ovviamente, utili, in rapporto al peso ed alle diverse qualità analitiche e narrative che presentavano; ci interessava, però estendere il confronto anche con altri autori e/o con altri territori, e volevamo ripensare, come gruppo di ricerca, alle concezioni implicite operanti tra di noi, a quali erano le convinzioni circa cosa la festa fosse, in quali feste il nostro modello – ideale e/o conoscitivo – potesse inverarsi o contro le quali, per differenza, acquisire visibilità e forma narrabile. E quindi via, all’ennesima ricerca e all’ennesimo convegno sulla festa.

### *Storia parziale (e partigiana) degli studi sul festivo*

In Italia la ricerca sulla festa è progredita alternando grandi opere esemplari a occasioni di bilancio costituite da volumi collettanei o atti di convegno; rinviando ad altri studi sul festivo che ne promettono storie più complete,<sup>8</sup> vorrei tratteggiarne la vicenda recente elencando una serie di eventi e opere a mio parere fondative, che parte dal convegno di Montecatini (1978, disponibile come atti dal 1981). Il convegno, organizzato in piena stagione semiotica, riunì studiosi diversi per formazione e per approccio al tema: prevalse l’evitazione di ‘interrogativi generali’, notavano Carla Bianco e Maurizio Del Ninno, curatori del volume,<sup>9</sup> malgrado alcuni tentativi quali quello di Alberto

<sup>7</sup> Gli atti del convegno sono usciti in due volumi: L. BONATO (a cura di), *Festa viva. Continuità cit.*, e *Festa viva. Tradizione, territorio, turismo*, Torino, Omega, 2006, con presentazione, in entrambi i volumi, della curatrice.

<sup>8</sup> M.M. SATTÀ, *Le Feste. Teorie e interpretazioni*, Roma, Carocci, 2007.

<sup>9</sup> C. BIANCO – M. DEL NINNO (a cura di), *Festa: antropologia e semiotica*, Firenze, Nuova Guarraldi Editrice, 1981.

M. Cirese, che tendeva ad individuare «demarcatori di inizio e di fine festa», e che raccolse

dai vari interventi una specie di inventario provvisorio di quelle che via via venivano indicate come le condizioni necessarie perché ci sia festa e cioè: il piano cerimoniale (o della "dicità"), la gioiosità, la collettività, la partecipazione, la sacralità, il non-lavoro, il tempo libero (non occupato a riprodurre la forza-lavoro e la continuità biologica), la ripetizione e la periodicità, il simbolismo delle opposizioni e il rovesciamento della norma, la competizione rituale, il rapporto con i cicli stagionali e della vita umana.<sup>10</sup>

A parte lo sforzo di trovare nel linguaggio semiotico uno strumento analitico comune e unificante, capace di superare la frammentazione dell'approccio descrittivo e idiografico, il convegno ebbe il merito di «soddisfare due esigenze importanti»: in primo luogo l'evitazione di «posizioni irrazionaliste e culturologiche [...] che, ipotizzando un'autonomia storico-genetica dei fenomeni festivi – e culturali in genere – dai contesti e dai processi sociali» ricorrono all'immagine di una «festa-rito primigenia», in secondo luogo l'assunzione di un'attitudine che oggi definiremmo riflessiva, e che avrebbe aiutato a far progredire gli studi secondo una «effettiva metodologia di studio, che consenta di individuare e di compiere i passi intermedi fra l'evento considerato e i dati risultanti dall'analisi».<sup>11</sup>

Il convegno, produsse un'ampia casistica di studi sul festivo (feste storiche e contemporanee, legate al turismo o allo sport, connesse con le leggende contemporanee, rituali politici ufficiali, circo e Palio) e si giovò di contributi di autori stranieri che avrebbero meritato ben altra attenzione dagli studi demantropologici (penso a Linda Dégh rimasta ignorata dalle nostre traduzioni).

Un prodotto esemplificativo di quella tensione critica verso le teorie continuiste e di quella tendenza a leggere la festa in relazione alle comunicazioni di massa e alle conflittualità politiche, che circolavano nel convegno di Montecatini, viene pubblicato subito dopo, ed è lo studio che Paola de Sanctis Ricciardone compie a Marta, su una festa complessa che chiama in causa il territorio, il sacro, l'identità, le pratiche del lavoro e le sue rappresentazioni, la storia e l'oggi.<sup>12</sup> Secondo l'autrice, l'accento

sulle peculiarità caotiche, orgiastiche, confusionali, a-normali, ir-regolari che la festa possederebbe rispetto alle norme e alle quotidiane visioni e di-visioni del mondo, ha dato della festa una immagine livellata e piatta da un punto di vista sociale, dove sembra che non agiscano precise discriminanti, divisioni profonde e differenze di classe, generazionali, sessuali e così via.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. X-XI.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>12</sup> P. DE SANCTIS RICCIARDONE, *La Madonna e l'aratro. Aspetti rituali ed ergologici nella festa della Madonna del Monte a Marta*, Roma, Officina Edizioni, 1982.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 41.

Una seconda tappa significativa di questo segmento di storia recente, nel segno della decostruzione del festivo mitologico e mitizzato, è certamente la pubblicazione nel 1984 del bilancio che Gian Luigi Bravo trae dall'alleanza con altre prospettive disciplinari e scientifiche (l'apporto fondamentale del sociologo Luciano Gallino e del biofisico Henri Atlan), e che è riassunto in *Festa contadina e società complessa*.<sup>14</sup> Il libro, malgrado le sue ridotte dimensioni, rompe alcune convinzioni implicite e tacite: più arretratezza, più festa: il primo postulato evolutivo che veniva smentito dalla ricerca; più armonia tradizionale e più vocazione al festivo: il secondo postulato funzionalista, che si vedeva opporre i ben più complessi concetti di entropia e di rumore, per cui risultavano essere le comunità più interessate dai flussi culturali, dalle spinte di modernizzazione, dalla frammentazione delle cornici spazio/temporali e sociali del proprio vissuto, che opponevano al disordine della modernità, l'esperienza di una 'sintonia' (a compensazione del rumore) oggettivata nella festa. Nella società complessa, la festa veniva recuperata dal passato, riscattata dal declino e rilanciata come ulteriore possibilità di esperienza identitaria che si aggiungeva e si opponeva, esprimendo – diremmo oggi – una marcata agentività locale, alla confusione della modernità.

La lezione di Bravo marcò una soglia rispetto alle letture del festivo che si erano, in passato, appuntate sull'equivalenza fra tradizione e arcaismo e tra conservazione e subalternità o, anche, conflitto e irriducibile alterità al presente. Si aggiungeva alle indicazioni teorico-metodologiche proposte da Cirese,<sup>15</sup> e applicate ad esempio dalla ricerca sui tratti dell'agire festivo e/o cerimoniale in Toscana da Pietro Clemente, per i quali il tratto culturale andava letto a partire dalla sua connotazione socio-politica, sottraendo la festa – come molti altri temi della demologia – al fascino dell'arcaismo ed alle certezze della semiologia.<sup>16</sup>

Di questa pagina nuova, però, non ne rimangono molte tracce nel primo grosso lavoro collettivo dedicato alla festa, che, sebbene con i connotati del libro strenna, riuniva gli studi italiani, inseguendo una rappresentatività regionale e accogliendo molti tra i nomi più importanti della demologia nazionale. L'antologia curata da Alessandro Falassi, 1988,<sup>17</sup> torna a mettere in rilievo i tradizionali modelli interpretativi: il nesso tra festa e tempo, con l'abbinamento tra calendario rurale e calendario religioso, il carnevale e i riti d'inversione, le grandi feste urbane. Pochi i casi, tra i quali Giovan Battista Bronzini,<sup>18</sup> che

<sup>14</sup> G.L. BRAVO, *Festa contadina e società complessa*, Milano, Angeli, 1984.

<sup>15</sup> A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973.

<sup>16</sup> P. CLEMENTE, *Maggiolata e Segala-vecchia nel senese e nel grossetano. Note sulla festa*, in BIANCO – DEL NINNO, *Festa...* cit., pp. 46-57.

<sup>17</sup> A. FALASSI (a cura di), *La festa*, Milano, Electa, 1988; lo stesso autore aveva anche curato una fortunata antologia di scritti della tradizione statunitense, mai tradotta purtroppo in Italia; cfr. A. FALASSI (a cura di), *Time out of time. Essays on the Festival*, Albuquerque, University of New Mexico, 1987.

<sup>18</sup> G.B. BRONZINI, *Mo àmma cantà a san Michele. Puglia*, in A. FALASSI, *La festa* cit., pp. 166-177.

aprono a feste di nuova produzione o ai temi dell'invenzione e della rimediervalizzazione, peraltro già ampiamente in atto sull'intero territorio nazionale, quasi nulla l'attenzione per quelle feste nuove di cui pure Clara Gallini aveva mostrato l'interesse nel suo intervento a Montecatini.<sup>19</sup>

Con altri quattro anni, si arriva al 1992, l'anno in cui Jeremy Boissevain rilancia la ricerca del festivo sul piano europeo, con una spinta alla comparazione internazionale e con una focale tutta mirata alla comprensione delle varie modalità in cui la pratica della festa tradizionalmente connotata, che secondo le più fosche previsioni sarebbe dovuta andar diminuendo sotto l'impeto della modernizzazione dei vissuti e dei consumi, si riguadagnava invece un ruolo di operatore identitario, di rimodulatore di relazioni tra popolazioni e territorio, di riscrittura della storia (o delle storie con cui dalla Spagna post-franchista o dai villaggi minerari del nord-est inglese, ci si era raccontata la storia).

Il lavoro di Jeremy Boissevain,<sup>20</sup> che raccoglieva nove casi di studio di feste contemporanee, locali, non necessariamente inventate ma sempre lette in rapporto al proprio rispettivo contesto socio-politico, andava a integrare, chiedendosi dei 'perché', l'altro fortunato lavoro, quello di Hobsbawm e Ranger,<sup>21</sup> che aveva inaugurato un nuovo paradigma teorico sul rapporto tra storia e tradizione; malgrado l'instabilità della tipologia di forme di ritorno del festivo sulla scena contemporanea (modulata su metafore biologiche ed organicistiche, dalla 'riesumazione' alla 'rivitalizzazione'), questa antologia ha avuto certamente il merito di rendere pura retorica, da allora, la sorpresa dello studioso – del giornalista, del politico – che si stupisce della vitalità del festivo oggi: le feste sono una pratica di produzione e consumo culturale consustanziale alla vita sociale stessa, che trova di volta in volta, nelle più svariate condizioni storiche e politiche, i modi per realizzarsi, in quanto esperienza sociale (la festa rientra così nel paradigma della performance, per quanto possa essere ricca o sovraccarica di narrazione e di testualità) e in quanto vettore di senso destinato alla condivisione sociale (anche passando per conflitti interpretativi e di [o tra] autorità).

Aiuta a procedere in questa direzione il lavoro di Paolo Apolito, che giunge a poca distanza, nel 1993,<sup>22</sup> e che 'autorizza' la sepoltura del totem durkheimiano insieme a quella dello spontaneismo rousseauviano: la festa non è mai – oggi certamente, forse mai neppure in passato – una sola cosa per un soggetto collettivo indiviso e internamente omogeneo; la festa è sempre un evento che chiama in causa l'articolazione sociale, che riformula o raccoglie le distinzioni di potere, di livello sociale, di possibilità interpretative che i suoi partecipanti

<sup>19</sup> C. GALLINI, *Le nuove feste*, in C. BIANCO – M. DEL NINNO, *Festa...* cit., pp. 104-116.

<sup>20</sup> J. BOISSEVAIN (a cura di), *Revitalizing...* cit.

<sup>21</sup> E. HOBBSAWM – T. RANGER (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1983.

<sup>22</sup> P. APOLITO, *Il tramonto del totem. Osservazioni per un'etnografia delle feste*, Milano, Angeli, 1993, si veda anche dello stesso autore la voce *Festa*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994.

e/o attori, collocandosi nelle varie nicchie di intervento e di azione, manifesta pur nella compartecipazione ad un evento unitario e unificato.

Nessuna festa quindi si sottrae alla possibilità di essere vissuta e letta secondo prospettive divergenti, divenendo così un campo potenziale di scontro tra le varie *auctoritates* che vi si insediano.

Non mancano, ovviamente, prospettive teoriche non pienamente congruenti con questa ricerca delle ragioni attuali del ‘perché’ e del ‘per chi’: secondo Margherita Satta, ad esempio, sarà Ignazio E. Buttitta a difendere, lungo tutto il decennio degli anni novanta fino ad oggi, le ragioni di una connessione «tra l’analisi storico-religiosa e quella semiologico-funzionale»,<sup>23</sup> avviando un intenso programma di ricerca di taglio comparativo su base regionale (feste siciliane soprattutto),<sup>24</sup> in stretto rapporto con la religiosità (popolare e/o locale) e con la convinzione di una irriducibile autonomia del simbolo e della forza della religiosità popolare e della tradizione.

Ma è un’altra opera che nasce in autonomia dalla tradizione di studi demologici a costituire un altro punto di riferimento, in questa sommaria e schematica ricostruzione: non è uno studioso di feste Berardino Palumbo, quando si avvicina alla comunità di Militello val di Catania, per un’impresa etnografica che rimane al momento una delle più lunghe e continuative nel nostro panorama di studi. Eppure il suo ‘oggetto’ non si comprende se non passando per le retoriche che si esplicitano soprattutto nelle tradizioni rituali e festive. Dal 2000 in poi, Catalfaro – nome *de plume* e chiave della strategia di racconto etnografico, entra nella geografia degli studi e comincia a circolare associato a una minuziosa ricostruzione di pratiche sociali che stanno intorno al tradizionale orizzonte di festa, dalla vestizione dei santi ai fuochi di artificio, in un contesto di fazionalità consolidata che si esprime con le retoriche della devozione e delle sue manifestazioni, ma che traduce con esse – linguaggio della tradizione, dove parole, oggetti e simboli si mescolano e si confondono – una strategia competitiva tutta attuale, che unisce gruppi di potere locale antagonisti nello sforzo di accedere a risorse che si manifestano e rendono disponibili su uno scenario di azione politica nazionale e, tendenzialmente, globale.

Con *L’Unesco e il campanile*, 2003, seguito a pochi anni di distanza da *Le politiche dell’inquietudine*, 2009, l’etnografia di Palumbo ha riposizionato i punti di riferimento per guardare alle feste: ai rapporti tra festa e luogo, tra presente e storia, tra politica e poetiche sociali. Tra questi punti di riferimento, oltre alla centralità della politica – intesa come campo politico, inclusivo sia delle dinamiche di potere diffuso, foucaldiano, che della politica istituzionale e professionalizzata – spicca il ‘patrimonio’, termine chiave che rende quasi tangibili (quindi percepibili e interpretabili) i legami della ‘tradizione’ con un ritornante

<sup>23</sup> M.M. SATTA, *Le feste. Teorie e interpretazioni* cit., p. 175.

<sup>24</sup> I.E. BUTTITTA, *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia*, Roma, Meltemi, 1999. La bibliografia aggiornata al 2007 in M.M. SATTA, *Le feste...* cit.



discorso nazionalistico (magari declinato regionalisticamente), con argomentazioni essenzialiste che tornano ad essere spese e spendibili nella contesa politica più generale. Il sintetico invito ad occuparsi non delle tradizioni, ma della loro costruzione, che qui banalizzo per brevità, suona particolarmente ineludibile proprio per chi si occupa di festa e lo fa stabilendo un contatto diretto – esperienziale e riflessivo – con pratiche effettivamente offerte oggi. A partire da queste premesse, con il corollario necessario di una disponibilità a fare a meno delle opposizioni sacro/profano, rurale/urbano, alto/basso, con cui si sono lette tradizionalmente le feste tradizionali e popolari, questo tratto costante e costitutivo del vissuto sociale può tornare ad essere oggetto di studio altrettanto attuale della sua effettiva realizzazione: la consapevolezza dell'essere 'tradizione' marca oggi quasi tutte le pratiche che eravamo soliti 'qualificare' dall'esterno – dall'alto, da lontano o dalla prospettiva ravvicinata dell'adesione ideologica – e seppure sussistessero isole di festivo spontaneo, irriflesso, muto o inconsapevole (una specie di festa della valle perduta) il fenomeno della patrimonializzazione del festivo è talmente lampante e rilevante che giustificherebbe di per sé l'adozione di un modello interpretativo adeguato e adattato.

A Nîmes, nel 2006 (14-16 settembre), a pochi anni dal convegno AISEA, si riuniscono gli studiosi francesi sul tema *La fête au présent. Mutation des fêtes au sein des loisirs* (con una larghissima prevalenza di giovani ricercatori sui grandi vecchi o i grandi nomi e con la benedizione di Jeremy Boissevain), che rilancia lo studio della festa alla luce delle pratiche di consumo, snocciolando un rosario di feste inedite o inaudite: i rave parties, le feste degli sport minori o marginali, le feste di gruppi sociali minoritari, oppure feste di grande tradizione, come il carnevale, lette nelle loro varianti metropolitane (parigine, nel caso).

Ne esce una rappresentazione in parte diversa rispetto al panorama festivo che si recupera dagli atti del convegno AISEA: se dagli studi italiani la festa emerge come una pratica associata prevalentemente alle identità locali e alle 'tradizioni culturali', a Nîmes prevale la festa come risorsa a disposizione di un tessuto sociale variegato, incoerente per certi aspetti e impegnato in una ridefinizione identitaria che intreccia il 'locale', con il 'tradizionale' e con il 'proprio', con ciò che è 'attualmente irrinunciabile' e anche 'irriducibilmente nuovo'. Di questa ampia rassegna di studi, il volume che ne raccoglie parzialmente i contributi<sup>25</sup> ci consegna l'ultimo termine che va ad aggiungersi al paradigma necessario per leggere con gli occhiali di oggi le feste di oggi: il *loisir*,<sup>26</sup> il tempo libero, quel tratto che rende tale la modernità, chiede di posizionare le pratiche del festivo entro il quadro delle pratiche di consumo e non solamente per riferirsi al consumo della festa da parte di un pubblico esterno – la destinazione turistica, che pure ha influenzato senza dubbio il ri-

<sup>25</sup> L.S. FOURNIER – D. CROZAT – C. BERNIÉ-BOISSARD – C. CHASTAGNER (a cura di), *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, Paris, L'Harmattan, 2009.

<sup>26</sup> D. CROZAT – S. FOURNIER, *De la fête aux loisirs: événements, marchandisation et invention des lieux*, in «Annales de Géographie», n. 643, 2005, pp. 307-328.

lancio del festivo a più riprese nella storia recente – ma soprattutto per collocare entro i riferimenti culturali, i modelli di socialità, le spinte ideali, le pulsioni identitarie – non riesco a utilizzare altro termine – che costituiscono il tessuto vitale delle collettività accomunate dalla condivisione della stessa ‘unità di luogo’, come scrive Bausinger,<sup>27</sup> il senso o i sensi delle tante e diversificate occasioni di festa.

### *Feste in Maremma*

Occorreva quindi procedere in due diversi modi: da un lato fare il punto sulla ricerca quale era stata esperita dal gruppo di lavoro costituito entro l'Archivio, dall'altro raccogliere testimonianze di ricerca che, a partire da diverse tradizioni interpretative, così come inerenti feste diverse per tipo o per contesto, potessero darci il polso della ricerca attuale.

Al primo punto provvedemmo con una giornata di scambio di esperienze intorno al tema del festivo, dove senza eccessive formalità furono portate testimonianze di operatori culturali, docenti, storici, amministratori e cittadini liberamente interessati alla conoscenza antropologica del proprio territorio; in questa stessa sede presentammo la metodologia che avevamo sperimentato come gruppo di lavoro e soprattutto esponemmo – qui il plurale dovrebbe lasciare il posto ai nomi di Gabriella Pizzetti, Ramona Lami e Alexia Proietti – i primi risultati consistenti nel carotaggio effettuato da quest'ultima, nei comuni del comprensorio detto «del tufo», nel sud della provincia di Grosseto, quello che è proposto in questa stessa antologia.

Di altrettanto interesse, sebbene di non facile riduzione ai requisiti ed ai limiti di spazio di un numero di rivista, il panorama degli interventi che fu tratteggiato a Grosseto, ed il panorama dell'offerta festiva che posso cercare di riassumere qui brevemente.

Ramona Lami parlò della «focarazza» di Santa Caterina, un rituale del fuoco di indiscussa forza spettacolare che si produce nel contesto di una festa patronale, in una frazione del comune di Roccalbegna, alle pendici del complesso montuoso dell'Amiata.

Nella «focarazza» Roberto Ferretti<sup>28</sup> aveva visto un esempio di rara continuità storica (il rito è perno della festa patronale da sempre o, come si dice, a memoria d'uomo) e di continuativa efficacia simbolica, mettendo in scena un

---

<sup>27</sup> Nel concetto di unità di luogo, di derivazione dal linguaggio teatrale, H. Bausinger anticipava il superamento delle categorie di comunità e di collettività, mettendo a fuoco il luogo come asse di un addensamento centripeto di relazioni; cfr. H. BAUSINGER, *Cultura popolare e mondo tecnologico...* cit., p. 84.

<sup>28</sup> Cfr. C. BARONTINI – P. CLEMENTE – I. CORRIDORI – R. FERRETTI – D. GATTESCHI – F. PITOCO, *La Focarazza di Santa Caterina. Indagine su un rito del fuoco nell'entroterra grossetano*, Grosseto, Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana, s.d.

meccanismo identitario infra-locale (ovvero una competizione tra i vari nuclei insediativi che tutti insieme compongono la frazione di Santa Caterina) secondo il principio dialettico della collaborazione/competizione. In un primo tempo un gruppo di uomini che rappresentano tutti i nuclei abitativi assiste al falò rituale, acceso attorno ad un tronco d'albero piantato nel terreno e sperimenta la collaborazione per spegnere il fuoco e svellere il tronco; una volta divolto, il tronco scatena la competizione generalizzata, per cui ogni singolo insediamento, tramite i propri rappresentanti nel gruppo, tenta di indirizzare il tronco verso le proprie case per sancire, quando il tronco viene di fatto appoggiato ad una delle case di questo insediamento disperso, la propria primazia sugli altri nuclei e sull'intero universo di Santa Caterina. Il meccanismo competitivo, che si realizza nel buio invernale, in condizioni atmosferiche spesso proibitive, somma in effetti vari ingredienti carichi di fascinazione, oltre a mobilitare le potenti semantiche del rituale religioso (da un po' di anni in fase di contrazione), del contesto ambientale, nonché gli echi del vissuto comunitario, una dimensione di intimità (pochi gli abitanti, raddoppiati da una schiera di estimatori abituali e regolarmente presenti) e l'idea di una differenza (se non un'alterità) che si lascia avvicinare e esperire, a chi lo vuole. Alla festa di Santa Caterina, dopo gli studi che le dedicò Roberto Ferretti, ha continuato a lavorare per una promozione che ne salvasse i connotati identitari, Roberto Giustarini, intellettuale, amministratore locale e componente dell'Archivio,<sup>29</sup> che è riuscito ad erigere un museo: un piccolo museo dedicato ad una festa che si fa sempre e che funziona, oltre che come promemoria per i visitatori estivi, appassionati di montagna e di storia, anche come luogo di accoglienza per chi partecipa, oggi, alla festa stessa. Un equilibrio molto particolare, quello che si è prodotto attorno alla festa di Santa Caterina, in bilico tra il rischio dell'estinzione per via dello spopolamento e quello di un mantenimento in vita per motivi patrimoniali, una festa che oggi convive con ciò che potrebbe essere il suo monumento a futura memoria.

Se la Focarazza è un po' l'emblema della festa arcaica, contadina, che il territorio maremmano ha saputo conservare gelosamente fino alla stagione dei 'patrimoni culturali', un altro punto di forza del territorio è costituito dalle occasioni calendariali in cui, secondo narrative diverse e diverse grammatiche esecutive, gruppi di uomini e donne, di varie generazioni, più o meno formalmente costituiti come 'gruppi folklorici', danno vita ad azioni cerimoniali itineranti, con esibizione di competenze poetiche, musicali, drammatiche, e mettono così in piedi una indiscutibile effervescenza sociale. C'è attesa, in prossimità del primo maggio,<sup>30</sup> quando escono le squadre di maggerini, e

<sup>29</sup> Il convegno di Grosseto ebbe, in realtà, anche una terza funzione: quella di commemorare Alessandro Giustarini, il cui lavoro pluridecennale di documentazione e studio della cultura popolare fu presentato da Florio Carnesecchi, e di ricordarlo alla città, a nome dell'intero gruppo di ricerca dell'Archivio e del Comitato Scientifico.

<sup>30</sup> Per la tradizione del maggio, canto itinerante con questua, oltre a P. CLEMENTE, *Maggiolata...*

c'è attesa alla vigilia della Befana, quando si mettono in giro le squadre di befanotti:<sup>31</sup> in entrambe le ricorrenze, il rituale si è saldato ad una giornata festiva, fino a crescere come 'festa' del calendario, odierno e tradizionale ad un tempo. In entrambi i casi si danno sia le formule esecutive più 'tradizionali', ovvero l'esibizione di casa in casa, secondo circuiti che ritagliano appartenenze e risignificano identità condivise, che anche l'esibizione nella rassegna dei gruppi che si produce nel giorno successivo, in cui la dimensione familiare lascia il posto all'esibizione su palco, con televisioni locali, servizi fotografici, pubblico esterno di estranei, curiosi e turisti, ovviamente. Di questa rifioritura ha parlato, allora, uno dei protagonisti dell'ultima stagione, Edo Galli, animatore e portavoce del 'Gruppo di tradizioni popolari Galli Silvestro' – vero e proprio esempio di come l'associazionismo di base non sia stato soppiantato da tanti anni di tendenza generale verso la patrimonializzazione istituzionale della tradizione, né si sia consegnato alle parti politiche in gioco, né sia rimasto esterno rispetto alle nuove frontiere della socialità mediatizzata. Il suo gruppo da tanto tempo ormai, è attore secondo proprie finalità e priorità, in autonomia non solo dai consigli dei componenti del comitato scientifico dell'Archivio delle tradizioni popolari, di cui fa parte, ma anche dalle stesse scelte di gestione e di programmazione delle attività. Suo il racconto del recupero della 'befanata', cercando di mediare tra il rigore filologico e la necessità di imporsi nella scena del tempo libero attuale accentuando la libertà di comportamento, e ridando priorità al vissuto, al dato esperienziale come il vero principio di vitalità della tradizione. Non si difende il patrimonio tradizionale contemplandolo, ma vivendolo: così un 'fatto folklorico' torna a stringere alleanze con un 'luogo', intessendo 'socialità' e fissandosi nel bagaglio delle 'esperienze', che arricchiscono chiunque le condivida.<sup>32</sup> Sullo stesso tema delle feste calendariali, con particolare riferimento alle feste di primavera ed al ruolo che vi rivestono i gruppi di riproposta del canto tradizionale, o gli improvvisatori in ottava rima che vi svolgono il ruolo di 'poeti' del maggio, intervenne Corrado Barontini, a sua volta animatore e protagonista di un coro (il coro degli Etruschi), instancabile promotore dell'opera di un poeta locale di indimenticate capacità, Morbello Vergari, e poi co-organizzatore di rassegne di poesia estemporanea, curatore di antologie di testi poetici in ottava rima.

Siamo, come si vede, in un quadro in cui il rapporto tra chi studia cosa e chi si dedica alla cosa che è studiata, è di natura quasi perfettamente circolare: un circuito virtuoso che si alimenta con il ricorso a interventi di sostegno, raramen-

---

cit., cfr. anche M. FRESTA (a cura di), *Vecchie segate ed alberi di maggio. Percorsi nel teatro popolare toscano*, Montepulciano, Editori del Grifo/Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana, 1983.

<sup>31</sup> Cfr. N. GRAZZINI, *Che stasera è Befania*, Grosseto, I portici, 1995.

<sup>32</sup> Si rinvia al convincente esempio della legge di Gresham, applicata ai fatti di tradizione popolare, prodotto da H. BAUSINGER, *Per una critica alle critiche del folklorismo*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI, *Oltre il folklore*, Roma, Carocci, 2001, pp. 155 e ss.

te di suggerimento, più spesso di ratifica, da parte di autorità esterne – fossero esse i professori dell'università, gli amministratori e i politici locali, talvolta qualche nome dello star system (di media collocazione); un circuito che rende disponibile al tessuto sociale una offerta di occasioni di consumo della 'tradizione culturale' presentata come 'propria' ma che rischia, allo stesso tempo, di inseguire un'idea di località, di maremmanità, che potrebbe costringere ciò che 'potrebbe essere' ad identificarsi con ciò che si ricorda del passato. Il rischio maggiore di un rispecchiamento acritico tra passato tradizionale e identità attuale, è quello di una deriva esclusivista – assolutamente preterintenzionale, a quanto mi pare di capire – ma reale se pensiamo ad una società multiculturale e multiethnica, arricchita da tante e diverse tradizioni convergenti nel quotidiano, ma divergenti nel patrimonio culturale originario, nei linguaggi simbolici e nelle semantiche del festivo. A questa società che deve trovare nel suo nucleo tradizionale il lievito di un processo di crescita inclusiva, aperta a identità ancora non del tutto definite o immaginate, liberamente ispirata alle risorse culturali del passato, sono dedicati gli sforzi di altre due protagoniste della ricerca territoriale, che lavorano nel cruciale settore dell'educazione: l'educazione scolastica, tra i bambini in un caso, e l'animazione culturale tra gli anziani, la cosiddetta terza età, nell'altro.

Due diversi racconti: dell'uso delle feste come materiale per attività didattica, nel primo caso, unendo l'impresa educativa e formativa all'azione sociale effettiva, all'iniziativa cui la scuola coopera insieme al paese che la ospita, parlò Nevia Grazzini, ricostruendo i passaggi che possono fare di un passato confuso, dimenticato o persino motivo di imbarazzo, entro la cornice della festa e con la mediazione attenta del linguaggio educativo, un deposito di mirabilia, un motivo di orgoglio e di identificazione culturale. Gabriella Pizzetti, dal canto suo, restituì le linee di una ricerca sulle motivazioni agenti nell'investimento di risorse nel festivo, anche a livello dei singoli individui, identificandole nel recupero di un rapporto con il passato locale e contadino, mediato da «immagini» interiori potenti e motivanti (il bambino e il nonno) e leggeva così l'emergere di occasioni di festa (a Campagnatico, per esempio), marcate dalla commistione delle generazioni e dei generi; una commistione che, richiesta dai preparativi della festa, ma letta e restituita attraverso una etnografia partecipata e attenta alla circolazione di «emozioni», finiva per risaltare come un primo obiettivo raggiunto dalla festa in sé: l'esperienza del fare e del raccontare, due potenti veicoli di costruzione di socialità, come elemento che di per sé è in grado di evocare la cornice festiva anche in assenza di prodotti, eventi storici, figure emblematiche, bandiere e telecamere.

Su questo quadro, infine, i risultati del carotaggio condotto da Alexia Proietti, di cui però, sarà possibile leggere direttamente i contenuti.

Questi, insieme ad altri interventi che non menziono per brevità ma che segnarono, a vario titolo, la discussione, i temi, le esperienze e le aspettative con cui attendevamo la rassegna degli interventi lasciati al giorno successivo, ed affidati ad alcuni tra i protagonisti della ricerca sul festivo, sia entro la nostra comunità di antropologi italofoeni, che entro il panorama internazionale.

*Alla luce del convegno*

La sezione monografica di questo numero è introdotta dalla relazione di Alexia Proietti, che disegna un quadro molto mobile del patrimonio festivo locale (i comuni di Sorano, Manciano e Pitigliano). Nella ricerca di Proietti prende corpo un principio metodologico di indubbia importanza, come ricorda anche Laurent Sebastien Fournier,<sup>33</sup> costituito dall'attenzione a documentare il discorso che la festa attuale alimenta attorno a se stessa: la festa di carta, ovvero gli opuscoli finanziati dagli imprenditori locali, le locandine, i volantini, i quaderni esplicativi; la ricerca comincia prestando attenzione alla produzione di 'testo', intendendo riassumere con questo termine anche l'iconografia con cui la festa si identifica, le immagini che piacciono a chi vi si vede ritratto e che, quindi, si arricchiscono – per noi che le leggiamo – del valore aggiunto della rappresentatività, certificata dalla loro circolazione e talvolta anche dalla loro patrimonializzazione (la festa alimenta il proprio archivio). Poi viene la messa a fuoco della collocazione calendariale e della articolazione dei programmi: costruire un programma significa costituire una gerarchia tra evento principale e eventi collaterali, ma anche costituire nessi tra attività diverse (con cosa sono compatibili le sfilate di moda?) e sedi diverse (quali altri centri o comuni contermini associare nell'impresa di definire un calendario che eviti le sovrapposizioni e la concorrenza tra eventi festivi?). Programmare una stagione di feste significa mediare tra le esigenze e le aspettative degli abitanti e quelle dei visitatori, potenziali e, malgrado ci si muova in un territorio ad alta attrazione turistica, sempre molto imprevedibili e instabili. Le feste che Alexia ha visto e che si è fatta raccontare, sommando ai dati acquisiti quelli che le derivano dalla sua esperienza di cittadina attiva anche professionalmente su quel territorio, raccontano di come i centri storici, oltre che il paesaggio naturale e l'ambientazione rurale costituiscano risorse per la festa:<sup>34</sup> disponibili, ma anche impegnative; celebrare il centro storico rimette in discussione – potenzialmente – certe scelte di sviluppo urbanistico e un certo gioco al ribasso estetico che ha segnato le periferie di molti centri della maremma (e, ovviamente, non solo). Anche il nesso con l'assetto produttivo, con l'economia rurale, si produce con una certa complessità: quante sagre sono nate promuovendo prodotti locali che col tempo, cambiando i criteri di destinazione dei suoli secondo orientamenti decisi molto lontano (e rendendo molto vicini Bruxelles o Strasburgo) sono scomparsi localmente fino al paradosso di celebrare come locale un prodotto che viene acquistato altrove, per continuità con una denominazione o con un marchio o immagine festiva ormai consolidati e affermati!

---

<sup>33</sup> Cfr. L.S. FOURNIER, *La fête en héritage. Enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale*, Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005.

<sup>34</sup> Cfr. D. CROZAT – S. FOURNIER, *De la fête...* cit., p. 317.

Alla sagra delle fragole le fragole vengono da fuori: succede come a La Terrasse – sur – Dorlay, in Loira, dove la festa del pane attrae dal 1990 un numero di visitatori quattro volte superiore agli abitanti del villaggio che non ha più da tempo, neppure una *boulangerie*.<sup>35</sup>

In questo quadro spiccano, per complessità ma anche per vitalità, per richiamo e per la sfida alla comprensione del mondo contemporaneo, le feste nuove, quelle che si sono conquistate sul campo, estate dopo estate, il diritto di riprodursi e di appropriarsi di un ruolo rappresentativo, entro e fuori dalla propria collettività di riferimento.

Gli altri interventi ci porteranno in contesti diversi da quelli offerti dal territorio maremmano, in un caso abbastanza vicino (la festa di una frazione del comune di Monteriggioni, nella vicina provincia di Siena), in due casi interni al contesto nazionale (la Basilicata e la Sicilia orientale), in tre casi in Europa: una regione simbolo della dimensione rurale in Francia, il Béarn nei Pirenei francesi, e un'area di frontiera attualmente in Slovenia, ma molto prossima al confine italo-croato, per terminare con due casi di studio collocati entrambi in Norvegia, dove l'emergenza di eventi festivi e celebrativi delle identità locali ha dato vita ad una ridefinizione del rapporto con il luogo e con la storia.

I saggi che vengono qui proposti al lettore di *Lares* presentano non poche divergenze – volevamo infatti che dessero un'idea della varietà di possibili approcci al tema – ma insistono su alcuni temi di fondo che vorrei sinteticamente e schematicamente sottolineare: nessuno crede più alla festa come evento spontaneo nell'accezione rousseauviana. Dietro e tutt'intorno alla festa si addensa un lavoro (il lavoro per la festa di cui aveva parlato Pietro Clemente)<sup>36</sup> che cuce di fatto in una continuità operativa, in un tempo lungo e vincolante, in un assetto sociale generale, quell'evento che si presenta, invece, sottolineando i propri tratti di 'performance', di eccezionalità, di rottura dell'ordine quotidiano. Le feste di cui si narra sono lette tutte contro lo sfondo di un contesto storico, sociologico, comunicativo e politico, che ne determina in maniera consistente la possibilità di prodursi, l'autonomia discorsiva, la selezione tra gli orizzonti di senso accolti e quelli esclusi. Le feste fatte (ciò che accade concretamente e che si lascia vedere) nascondono l'opera di soggetti sociali (individui, gruppi, organizzazioni di base) che parlano attraverso e si identificano con il discorso della festa cui danno vita; questi soggetti sono, a loro volta, interpreti di esigenze condivise entro la collettività di appartenenza ma possono esserne anche guida morale, leader politici, intellettuali rappresentativi, capaci di orientare una storia della festa. Il rapporto con la tradizione – gestito da questi operatori del festivo in primo luogo – è generalmente oggetto di una scelta consapevole, spesso negoziata e sempre più spesso mediata dalle fonti storiche ed etnografiche che si sono accumulate, alle quali si aggiungono le

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>36</sup> P. CLEMENTE, *Maggiolata...* cit., p. 56.

esperienze di feste e tradizioni altrui, più o meno vicine, e, sempre più massicciamente, le infinite possibilità di esperienza mediata dalla riproduzione audiovisiva e dalla circolazione telematica. Lo stesso quadro di riferimenti (storico-antropologico-mediatici e spettacolari) è attivo nel determinare le aspettative e le disposizioni da parte del pubblico che è chiamato ad aderire agli eventi organizzati, prestando loro corpo e risorse, ma anche alle proposte interpretative che li accompagnano: alle idee di territorio, di comunità, di valori identitari, di appartenenze, che percorrono i palinsesti del festivo offerto al consumo.

Trovo, e propongo, delle forti connessioni tra i vari casi, proposti qui, a partire dalla vallata dei Pirenei francesi, dove Marlène Albert-Llorca si imbatte in due feste vicine, tra turismo e riscoperta amatoriale, e dove un ruolo centrale viene svolto da una litografia che riproduce costumi popolari ottocenteschi, ma dove la gente che balla in costume quando vuol divertirsi davvero, va a ballare nell'altro paese, dove si fa la festa che non richiede il costume. Ferdinando Mirizzi legge nella festa di San Gerardo e in quella del Maggio di Accettura, il caso di feste che nascono in continuità con le analisi dedicate loro dagli studiosi, e che quindi ripropongono a chi le studia oggi la sedimentazione di un modello interpretativo proveniente dal suo stesso campo intellettuale; il rapporto tra festa, scrittura antropologica e immagine che ne viene data è toccato anche da Jurji Fikfak che, parlando della riscoperta di carnevali rurali e urbani in Slovenia, mette in rilievo l'azione di agenti esterni (televisione, partiti politici, intellettuali) e sollecita il ricercatore alla verifica di come l'evidenza etnografica anche del festivo sia il deposito stratigrafico di relazioni tra l'oggetto della ricerca e le soggettività che lo hanno identificato e descritto.

Torunn Selberg, inoltre, confermando la produttività della comparazione binaria, per prossimità o almeno per appartenenza a comuni contesti socio-politici, avvicina il tema della storia e delle sue possibili narrazioni, mostrando come il clima attuale di attenzione alla diversità culturale, sia in chiave di rispetto (*politically correctness*) che di desiderio *new-age*, recupera due luoghi diversamente marginali nel vissuto nazionale norvegese, rendendoli poli di attrazione per visitatori e consumatori di festa e di sacro. Il tema del visitatore, dell'autonomia dello sguardo di chi consuma una festa che pure si presenta con l'obiettivo di radicare in un territorio, di darsi strutture operanti in continuità e immagini efficienti (per l'esterno) ed efficaci (per il proprio pubblico interno) è il filo che segue Riccardo Putti nel resoconto di una festa nuova, di un paese cresciuto ai bordi di uno scalo ferroviario, con vicini di ingombrante bellezza (Monteriggioni, in primis), dove si mette in pratica una festa di marcato segno televisivo: questo oggetto così ibrido e poroso, viene interpretato da un intellettuale kuna, che ne insegue differenze e similarità con le sintassi festive e rituali che gli sono familiari. L'ultimo saggio, infine, quello di Berardino Palumbo, mostra come un'etnografia in profondità – espressione che riprenderò più avanti – consenta di illuminare reciprocamente documenti sto-



rici e tratti del presente, sulla scorta non di un determinismo unidirezionale (la storia ci guida) ma di una concezione del tempo storico come parte integrante dello strumentario di cui dispongono i soggetti sociali che si propongono nel ruolo di attori e di autori del discorso festivo (e già generalmente tradizionale); la fazionalità del presente ha a che fare con la gestione del conflitto e con le modalità di gestione della violenza, rituale ma anche politica, su cui si esercitano censure, rimozioni, riprese e sublimazioni letterarie, ad opera di un universo di attori che va dai protagonisti locali, ai rappresentanti altolocati della classe dirigente siciliana, compresi Pitre e Verga.

Il saggio di Berardino Palumbo fu messo a disposizione di Lares molto prima della sua pubblicazione nel secondo volume che raccoglie l'avanzamento della sua ricerca a Militello Val di Catania; è stato questo numero che, per mia responsabilità – ma senza dolo, è uscito troppo tempo dopo che era stato approntato. Si è ritenuto opportuno, grazie alla disponibilità dell'autore e dell'editore, proporlo in lettura 'fuori di contesto', per favorirne un diverso inquadramento prospettico: quello che dovrebbe sfociare in una sintesi di carattere metodologico meritevole di sperimentazione.

La produzione della festa è, quindi, il tratto che accomuna i saggi raccolti a completamento del lavoro avviato nel corso del colloquio grossetano. La stessa definizione sembra implicare una scelta di campo piuttosto radicale, mettendo in luce non tanto il lato della macchina organizzativa, quell'aspetto del 'lavoro per la festa' che è componente ineliminabile di qualunque opera del pensiero umano debba transitare oltre il pensiero stesso e voglia essere condivisa, esperita, riprodotta; è piuttosto il lato della ideazione e della progettualità che mi pare porsi in relazione antitetica con il senso comune della festa come fatto di tradizione, della festa come eterno ritorno: in realtà sia dall'isola perduta nel Mar del Nord, come dalle regioni mediterranee, di cui ci parlano Palumbo e Mirizzi, o dai Pirenei alla Slovenia, ci giungono attestazioni di eventi festivi che esistono e si riproducono nel tempo grazie ad un rapporto più o meno stretto, con le rappresentazioni che se ne sono date, in passato, sia da specialisti (demologi o autori letterari) che da operatori di settori economici (il turismo) e della comunicazione culturale (i giornalisti e i comunicatori massmediali), confermando così la festa come un'ambito del fare sociale che ha certamente una propria autonomia discorsiva e di senso (veicolata tramite un proprio linguaggio simbolico che è capace di risemantizzare il quotidiano) ma che conserva (e mostra, se adeguatamente interrogato) tutti i segni di un legame con i tempi extrafestivi (il lavoro, il tempo libero corrente, il calendario contadino ed anche quello amministrativo) con i contesti extrafestivi del vivere sociale (la politica, l'economia, la sfera religiosa) e, infine, con una produzione culturale costante che le funge da specchio, da suggeritore, da indicatore di tendenze, e che ne disegna, in ultima istanza, il pertinente contesto di fruizione.

Mettere in rilievo l'aspetto della produzione del festivo implica l'assunzione anche della prospettiva complementare, che consiste nell' 'esperienza' della

fiesta. Se ci avviciniamo ad essa a partire da tale angolatura, non possiamo non pensarla che in relazione ad un'idea che avvolge nell'esperienza del festivo tutti i soggetti agenti: dagli organizzatori, ai protagonisti delle attività più importanti, i performer, a coloro che ne fruiscono, distribuendosi in posizioni di coinvolgimento che vanno da co-protagonista allo spettatore puro. Come il sapere letterario coinvolge autori, testi e lettori in una relazione intertestuale ben presente a chiunque produca un libro o una poesia,<sup>37</sup> così il fare festa attinge a tutto quanto possa essere stato esperito o scritto/letto in proposito (di 'quella' festa come delle feste in generale) e il senso del fare o prendere parte alla festa si pone in relazione ai modi possibili – praticati e quindi attingibili per via dell'esperienza pregressa – e pensabili – immaginati o suggeriti dal flusso globale di rappresentazioni di feste altre o distanti o alternative – di prendervi parte.

Un altro suggerimento che mi sembra emerga con particolare pregnanza è quello che William Hugh Jansen aveva definito come funzione essoterica del folklore<sup>38</sup> (fare qualcosa sulla base delle aspettative di chi ci guarda o per proiettare verso chi ci guarda una propria immagine in particolare, e che Goffman<sup>39</sup> ci consente di pensare in termini di 'palcoscenico': chi prende parte ad una festa è simultaneamente parte dell'immagine che la festa dà di se stessa, e contribuisce alla diffusione di quella immagine del festivo – e non di altre. Esserci dunque non esaurisce i suoi effetti nell'esperienza individuale, nell'epoca storica della riproducibilità (audiovisuale) quasi integrale degli eventi e della loro divulgabilità su uno strumento che li rende universalmente accessibili, incorporare una festa nella propria individuale esperienza implica anche il contrario: lasciare che la festa incorpori la nostra stessa presenza nel discorso con cui si rappresenta al mondo esterno, a partire dalle feste concorrenti, alle collettività locali cui si è legati da rivalità di campanile, alle altre attività che con le feste competono per l'attenzione, la scena mediatica, e per la partecipazione effettiva, che significa corpi e risorse.

Tutto ciò matura entro un ventaglio abbastanza ristretto di esempi: nonostante la vastità dell'area toccata dal quadro comparativo, le tipologie di festa non sono troppo difformi: sono intanto feste fortemente legate alla località e, quando non puntiformi come quella studiata da Palumbo, Putti e Selberg, legate a dinamiche areali e territoriali (le feste lucane di Mirizzi, la regione pirenaica di Albert-Llorca e l'area dei carnevali di Fikfak); non sono presenti feste a prevalente carattere religioso, che avrebbero comportato un prudente impegno alla ponderazione (rapportando la sovrascrittura religiosa di ciascun evento festivo considerato al peso che il discorso religioso esercita nei rispet-

<sup>37</sup> Cfr. R. FINNEGAN, *Tradizioni orali e arte verbale: il caso speciale del "testo"*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI, *Oltre il folklore* cit., pp. 89-98.

<sup>38</sup> W.H. JANSEN, *The Esoteric-Exoteric factor in Folklore*, in A. DUNDES, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965, pp. 43-51.

<sup>39</sup> E. GOFFMAN, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969 (ed. or. 1959).

tivi contesti, sul piano politico e culturale); nessuna delle feste descritte o analizzate viene ‘interpretata’ ricorrendo ai grandi schemi generatori di senso che hanno alimentato tanta letteratura sul festivo: niente è spiegato con i riti precristiani, con le religioni agrarie, con i tempi della rinascita e del risveglio, niente viene ricondotto a quella ‘narrazione’ del festivo che ha continuato a leggere l’arcaico anche nell’ipermoderno. Da questo punto di vista mi pare particolarmente efficace il tratto che Torunn Selberg traccia tra l’Irlanda e l’isola di Selja (dove ha incontrato e studiato una forma di rivitalizzazione del pellegrinaggio per la santa locale) non passando per la profondità storica della tradizione celtica, ma per la centralità tutta contemporanea della fortuna del celtismo, frequentato dal pensiero *new age* e propalato da una infinità di feste della birra dove si suonano musiche irlandesi.

Parlare della festa a partire dalle condizioni della sua stessa produzione è approccio che sospende, proprio nell’accezione della *epoché*, l’idea della tradizione come cornice autoportante ed autoesplicativa, mettendone in discussione proprio il principio auto-referenziale: la tradizione è il risultato, come ha suggerito Lenclud<sup>40</sup> con la forza delle immagini semplici, di una filiazione inversa, la tradizione è ciò che induce al fare senza spiegare e senza presupporre una consapevole padronanza di tutti gli snodi narrativi, di tutti gli impliciti simbolici, e via dicendo. Una festa che si fa secondo tradizione chiede di essere presa sul serio per quello che dice, ovvero per il suo contenuto simbolico ed espressivo offerto al pubblico degli attori festivi i quali ne decrittano strati di significato più o meno profondi a misura della loro intrinsechezza con la festa stessa e con il fatto tradizionale in genere. Ma se noi sospendiamo l’efficacia della cornice tradizionale, cercando di rintracciarne i debiti verso il sapere storico e/o demologico, verso le aspettative del pubblico di turisti, verso i massmedia ed i grandi discorsi che colorano l’immaginazione di un tempo determinato – il *new age*, per esempio per la nostra contemporaneità – allora la magia rivela la sua natura tecnica e politica: la magia (illusoria) nasconde la prestidigitazione, la tradizione cela la scelta, allude al naturalmente esistente, al “si fa da sempre” ed alla notte dei tempi, che rende bigi allo stesso modo tutti i gatti.

*Come si studiano le feste: le buone pratiche e la cattiva strada*

Vorrei proporre, ad integrazione di una rassegna di studi sul festivo che mi pare possa incorporare un piccolo valore aggiunto rispetto alla somma dei saggi che la compongono – ed a chiusura di questa introduzione di servizio – due ulteriori esempi che possono apportare altro materiale di riflessione

---

<sup>40</sup> G. LENCLUD, *La tradizione non è più quella di un tempo*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI, *Oltre il folklore...* cit., pp. 123-133.

su come studiare la festa, in quanto costituiscono una polarità: alle due estremità di un continuum lungo il quale lo studio delle feste deve essere libero di prodursi e organizzarsi secondo le specificità del caso/oggetto di studio ed anche secondo le equazioni soggettive (teoriche e ideali) del ricercatore, si possono collocare due lavori di non recentissima uscita: il libro di Dorothy Noyes sul Patum di Berga,<sup>41</sup> da un lato, e quello di Laurent Sébastien Fournier,<sup>42</sup> sulle feste provenzali contemporanee, dall'altro.

Nel primo caso l'oggetto è uno di quelli che sembrano richiamare in servizio tutte le suggestioni durkheimiane: una festa del ciclo religioso (il Corpus Domini), nella Catalunya cattolica e densa di richiami ad una storia nobile, aristocratica e costretta alla scala regionale da un difficile rapporto gerarchico con la corona e con la cultura spagnola. A Berga il Patum, il tamburo che annuncia la festa, mette all'unisono tutti i cuori e tutti i corpi, per trascinarli in un tempo in cui giorno e notte, vino e cibo, socialità e rito sacro, si rincorrono fino ad un grandioso finale di fuoco: la festa accoglie l'etnografa statunitense, impressionandola e avviluppandola nei suoi momenti topici, dandole l'impressione che è anche per lei, tutto quell'apparato coreografico, cerimoniale e simbolico; che la Patum è una rappresentazione idealizzata di Berga e che chiunque ne faccia l'esperienza può essere incorporato in una cittadinanza ideale. Il bel racconto di Dorothy Noyes costruisce una etnografia-monumento, alla quale l'autrice restituisce spessore critico ricorrendo a due vie di fuga: una è introspettiva ma di taglio psicanalitico e segno dell'influenza di Alan Dundes, l'altra è – per me – più interessante e diacronica: è contro la storia che la festa viene interpretata, la storia lontana e quella vicina, il franchismo e la ispanizzazione di tutto quanto accadeva entro i confini della Spagna nera. Questa apertura restituisce un gradiente di costruzione all'evento che apparirebbe, altrimenti, un monolitico blocco di senso e lo toglie da quella dimensione di unicità che ogni festa insegue come obiettivo, ma che rappresenta anche il più pericoloso inganno prospettico per chi volesse acquisirne una conoscenza di natura critica. L'altro testo, invece, si presenta senza tamburi e senza scoppi; Fournier si propone di ripensare alle varie occasioni che costituiscono l'offerta festiva provenzale in relazione con la categoria del patrimonio e con le concrete pratiche di patrimonializzazione. Il suo orizzonte sociale e geografico è segnato anch'esso dalla storia, da un profondo sentimento identitario ma anche da una grande riscrittura letteraria; è con la Provenza di Mistral che deve fare i conti la Provenza attuale, oltre che con le condizioni socio-economiche che marciano la vita delle cittadine di provincia. Fournier si confronta con la festa di piccolo e medio cabotaggio, con quelle che contano sulla spinta della continuità – le feste devozionali e quelle legate alle confra-

---

<sup>41</sup> D. NOYES, *Fire in the Plaça. Catalan Festival Politics After Franco*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.

<sup>42</sup> L.S. FOURNIER, *La fête en heritage...* cit.

ternite, quelle che si fanno per tradizione – e quelle che debbono inventarsi una causa un movente nobile, capace di dire e legittimare il bisogno di chi le organizza, interpretando così anche il bisogno di chi vi partecipa.

Torniamo, con Fournier, vicini a quanto Alexia Proietti ha intravisto nella maremma grossetana: ad una relazione tra festa e contesto economico e produttivo, alla emblemizzazione di uno – tra i tanti – prodotti disponibili (le olive verdi di Mouriés) che assume il ruolo pesante di indicatore identitario.

Ma Fournier ci propone un interessante paradosso che nasce proprio dalla tendenza prevalente a valorizzare in termini di ‘heritage’ la tradizione o qualunque altra risorsa culturale possa essere offerta dal territorio: sono le feste più nuove, quelle meno motivate, a farsi carico della massima cura patrimoniale, attente alla messa in valore di quanto possono vantare come ‘passato’ e come ‘storia’. È entro i loro programmi, accurati e precisi, saggiamente diffusi e riprodotti nei siti internet, che ci si appropria del linguaggio, dei metodi e della collaborazione fattiva offerta dagli operatori della patrimonializzazione. Al contrario le feste che potrebbero essere esse stesse oggetto e perno di un costituendo patrimonio locale sembrano mal soffrire quella retorica e quelle limitazioni/suggerimenti: d’altro canto non tutto ciò che è associato alla festa, vecchia o nuova, è degno o compatibile con l’attitudine patrimonializzatrice. La passione per i giochi con i tori (il cosiddetto *bouvino*) può andar bene (soprattutto se considerata contrastivamente con la cruenta tradizione taurina spagnola), ma l’abuso di alcool e la dose di gioco violento e/o di scontro che ne deriva con frequenza, sembrano porre non pochi problemi di controllo e di esclusione.

L’attitudine patrimonialista si rivela essere una matrice di selezione e di riorientamento dell’agire festivo delle collettività contemporanee. Ciò che non è patrimoniale (o patrimonializzabile) ricade in quella dimensione descritta dal concetto di intimità che Herzfeld ha messo a disposizione di chiunque (Palumbo in modo particolare) si avvicini alla costruzione di un fatto tradizionale, ed in primis ad un fatto festivo, e che è però solo percepibile ed esperibile laddove – tra le tante maniere con cui la festa oggi si rende avvicinabile – si pratici la scelta metodologica della prossimità etnografica, insistita, prolungata e attenta a tutto quello che festa non è.

Lavorare sulla festa a riflettori spenti, leggerla tra le righe e mettere tra parentesi lo stesso discorso che la festa produce su se stessa: questo l’approccio che sembra emergere dal raffronto tra le esperienze di cui abbiamo tentato una sintesi. Un approccio che richiede uno sforzo di compenetrazione tra le due grandi opzioni individuate sopra.

Da un lato la monografia sulla festa, sul sistema festivo locale che la include, sulle relazioni sintagmatiche con il presente e le sue politiche – fondata su un’etnografia prolungata e insistita,<sup>43</sup> dall’altra la rassegna tipologica o areale,

---

<sup>43</sup> Si veda B. PALUMBO, *Introduzione*, in *Le politiche dell’inquietudine. Passioni, feste e poteri in*

l'opzione comparativa per tratti culturali o per categoria catalografica – fondata su una documentazione trasversale, su un rilevamento forzatamente transitorio e selettivo.<sup>44</sup> Entro questa polarità occorre trovare il punto di equilibrio, giustificato dalla domanda con cui ci si avvicina alla festa o alle feste. La prima opzione si sviluppa verticalmente, andando a toccare il passato locale e l'uso della storia che se ne fa: il suo esempio paradigmatico in senso negativo è il racconto agiografico; la seconda opzione si sviluppa invece orizzontalmente e si dà degli obiettivi di comprensione del valore e del senso delle pratiche festive mettendo a frutto la comparazione e valorizzando i confini con altri ambiti del vissuto sociale (le pratiche di consumo, le politiche del patrimonio, i mutamenti socio-economici); il suo esempio paradigmatico negativo è il catalogo turistico: in entrambi i casi (il racconto che santifica la festa locale e il catalogo che sancisce la ricchezza di eventi essotericamente indirizzati) l'esempio negativo fa parte di quello che le feste (o gli enti promotori delle feste) dicono di sé stesse, e così dicendo, prefigurano le linee di condotta che il ricercatore deve criticamente ripensare e consapevolmente adottare o scartare. Il gioco tra oggetto e soggetto, per quanto concerne l'intelligenza del festivo contemporaneo, non può più essere lasciato a opzioni che minimizzano o trascurano il contenuto politico del fare festa e la costituzione di un campo che riguarda l'amministrazione del tempo libero e delle pratiche di consumo, in un costante rapporto dialettico tra un luogo specifico ed i suoi altrove, tra il territorio e il mondo. Chi pecora si fa, il lupo se lo mangia: o si comprendono le feste, mettendone a nudo e ridiscutendone gli elementi costitutivi di natura socio-culturale (incluso il discorso simbolico) o le feste comprendono noi, e faranno dire a noi – ai nostri testi, alle nostre ricerche sapienti ed erudite, ciò che loro – i loro attori – vogliono che sia detto.

Della predilezione per l'opzione etnografica e la ricerca in profondità ho già detto; sull'altro versante – prescindendo dagli sforzi di trovare parametri di descrivibilità del festivo per fini catalografici – sperimentazioni interessanti sono in atto: l'opzione comparativistica, che si basa su un'indagine per tratti culturali – la simbologia dell'orso, per esempio – è sfociata in una palese e

---

*Sicilia*, Firenze, Le Lettere, 2009, e L. PIASERE, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari, Laterza, 2002. Un bell'esempio di ricchezza etnografica congiunta al rispetto della valenza simbolica dei tratti culturali del festivo si manifestava (in quel caso rituali carnevaleschi) è stato lasciato da F. CAPPELLETTO, *Il Carnevale. Organizzazione sociale e pratiche cerimoniali a Bagolino*, Brescia, Grafo, 1995.

<sup>44</sup> I recenti contributi vanno in questa direzione: S. MASSARI (a cura di), *Feste e Riti d'Italia. Sud 1*, Roma, De Luca Editori d'Arte, 2009; E. DE SIMONI (a cura di), *Conoscenze: patrimonio immateriale del Molise*, Viterbo, BetaGamma, 2009, ma soprattutto la catalogazione si è ormai affermata come modalità prevalente di offerta documentaria in rete: atlanti delle feste regionali o locali, da quello del Piemonte, <http://www.atlantefestepiemonte.it/index.html> al ciclo dell'anno dell'Atlante demologico Lombardo, <http://www.demologia.it/msg/premesse/cicloanno.htm>, agli archivi delle feste religiose in Basilicata (<http://www.basilicatanet.com/ita/web/index.asp?nav=tradizioni>), in Campania (<http://unisob.erpx.it/>) e in Puglia ([http://www.festeincapitanata.it/index.php?option=com\\_content&task=view&id=13&Itemid=29](http://www.festeincapitanata.it/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=29)).

consapevole pratica di inseminazione, come ci racconta Pier Carlo Grimaldi che segue alcuni carnevali ‘arricchiti’ dalla consulenza dell’etnografo.<sup>45</sup>

Ma due elementi debbono essere chiari: le esperienze di festa sono cumulative e generano entropia (come aveva compreso Gian Luigi Bravo) e sono sempre politicamente rilevanti, tanto più quando lo negano.

La tradizione della festa si produce grazie al verificarsi di un evento.<sup>46</sup>

L’evento festa, un tempo, moriva per trasformarsi in ricordo collettivo; oggi si registra la tendenza alla genesi di un evento permanente: ciò che accade è consegnato al futuro e non più grazie alle stampe, ai super otto dei signorotti locali o ai potenti mezzi dello studioso; diciamo che non muore quasi più perché ormai quasi tutti coloro che vi prendono parte sono muniti di mezzi per videoriprendere ciò che accade, in modo più o meno sistematico e con esiti qualitativamente differenziati, spesso con dotazioni tecnologiche infinitamente superiori a quelle che può mettere a disposizione un piccolo dipartimento universitario – anche per il declino delle risorse disponibili alla ricerca scientifica.

Le feste di oggi non muoiono con gli ultimi fuochi d’artificio, ma si accumulano in cd, in dvd, in cassette, si rendono accessibili su youtube, su facebook, su twitter: quasi a suggerire un ribaltamento delle priorità che reggono la partecipazione degli attori, anche nel ruolo di spettatori: se ad un polo possiamo mettere la partecipazione, associata al carattere evenemenziale della festa ed al suo essere occasione per un’esperienza, ed all’altro polo mettiamo la riproduzione dell’evento in un documento che surroga l’esperienza diretta o che promette a chi l’ha vissuta, di iterarla all’infinito, vedremo che la linea che disciplina il valore associato all’uno o all’altro, determinandone il reciproco peso, sembra spostarsi progressivamente verso il secondo: partecipare ad una festa vuol dire sempre di più preoccuparsi di documentare la propria presenza (e degli altri membri di una comunità affettiva). Esserci non è più l’obiettivo, con la documentazione dell’esserci stato come obiettivo secondario, l’obiettivo è documentare la propria presenza lì, ed affidare a questa un implicito messaggio di appartenenza. Appartenenza e identità: ecco l’altro ingrediente presente nelle analisi del festivo come passepartout che apre molte porte, ma che si rivela nel suo ruolo chiave proprio dove la festa lo assume in proprio, scommettendo sul suo potere evocativo (romantico, nostalgico, sentimentale?) e sulla sua capacità di dissimulare le pratiche di inclusione e di selezione di cosa e chi può essere chiamato ad identificarsi con chi ‘produce’ identità.

La Festa dei Veneti xe l’evento culturale pì grande organixà in Veneto dedicà a la cultura e a la identità veneta!

<sup>45</sup> P.C. GRIMALDI, *Introduzione. Il teatro della Vita. Le rappresentazioni dell’etnodiversità*, in P.C. GRIMALDI – L. NATTINO (a cura di), *Il teatro della vita. Le feste tradizionali in Piemonte*, Torino, Omega, 2009, pp. 7-15. Cfr., dello stesso autore *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano, FrancoAngeli, 1993.

<sup>46</sup> D. CROZAT – S. FOURNIER, *De la fête...* cit., pp. 312-313.

Ninte política ma solo tanta voja de conósar, de sostegner e valorixar tuto quello che xe cultura veneta, da le tradisión a la muxica, dai mestieri tradisionali a la cuxina e ai prodoti tipisi. Ghemo na identità da riscoversare e da difèndare.” home page di Raixe Venete, [http://www.raixevenete.net/festa\\_dei\\_veneti\\_9\\_settembre\\_2007.asp](http://www.raixevenete.net/festa_dei_veneti_9_settembre_2007.asp)

La festa locale deve fare i conti con chi vuole rappresentare e con quali immagini: quando la festa locale diventa una festa delle frontiere, e quando la festa da popolare diventa festa di un popolo preciso, allora i simboli non possono più invocare l'alibi della tradizione.

Le festa dei Veneti si annuncia con le immagini che celebrano la forza militare della Serenissima (ripresa da teleoperatori ufficiali e da me vista su Youtube, dove da tutti è visibile); la Militia Veneta si esibisce accompagnata dalla melodia di *Amazing grace*, suonata con profluvio di archi ad enfatizzare i passaggi più salienti; poco importa se l'inno – pubblicato nel 1779 avrebbe avuto poco tempo per entrare nei repertori delle bande musicali della Serenissima, visto che solo diciotto anni dopo la sua composizione, dall'altra parte del mondo, la Repubblica si sarebbe arresa agli austriaci. Poco importa, evidentemente: «il pezzo è bello... e poi suonato come va»... l'effetto è sicuro. Magari in molti lo ricordano nell'esecuzione al moog di Federico Monti Arduini, nel 1976, quando la melodia risuonò per un'intera estate fissandosi nel patrimonio della musica leggera nazionale come *Il gabbiano infelice*. Nato altrove, forse (se mai) giunto precocemente, di sicuro ritornato come pezzo di musica popolare – nell'accezione di grande successo di mercato – *Amazing grace* può militare senza problemi nelle manifestazioni dell'identità veneta. L'identità è allo stesso tempo elastica e selettiva: può far posto a molte incoerenze, quando non le si vogliono vedere. Ci sarebbero, volendo, altri particolari incongrui: la preghiera viene dalla liturgia protestante, poco coerente con il cattolicissimo Veneto, ma il passaggio dal mercato della musica leggera ha ripulito il pezzo dalle sue precedenti connotazioni, lo ha reso noto a molti nella sua nuova versione pop ed utilizzabile per il nuovo fraseggio simbolico. D'altro canto il cattolicesimo in sé è tratto comune ai non amati colonizzatori italiani: ecco quindi che la riscoperta identitaria si apre al paganesimo, alle religioni precristiane, alla natura che – quella sì – è stata sempre innegabilmente locale e quindi veneta.<sup>47</sup> Se ci stanno le tende delle religioni neopagane, quindi, può

<sup>47</sup> Antonia Bertocchi, nel saggio sopra menzionato sulla festa della Merla, nella bassa cremonese, ritiene di aver dimostrato come «la Storia non possa venir ricostruita al di fuori della Storia Naturale, poiché le appartiene» (*op. cit.*, p. 104) e tra Natura e cultura locale il nesso è stretto, ed è poi stato sviluppato in posizioni decisamente essenzialiste, fino a delineare – in simbiosi con il paradigma dell'etnostoria di Aurelio Rigoli, il concetto di 'Ecofonte' («con cui descrivere le relazioni ricorsive tra le sorgenti di informazione provenienti dall'ambiente, e il processo di codificazione che una società ha imposto ad esse, attraverso il processo metaforico, che è specie-specifico nella sua struttura profonda ed etnico nelle sue espressioni bio-regionali locali»). In tal modo, con tetragona certezza, l'autrice sostiene di poter «riconoscere l'intrinseco collegamento tra l'identità di specie e l'identità etnica, e di assegnare ad esse la rispettiva tipologia logica: la struttura profonda all'identità di specie, e la struttura manifesta all'identità etnica. Diventa così più facile capire come mai, alla polverizzazione dell'i-



ben starci la melodia protestante del pastore John Newton (già schiavista di mestiere).

Non sarà il caso di prendere le feste, e soprattutto queste, davvero sul serio e per il verso giusto, prima che prendano loro una cattiva strada?

#### RIASSUNTO – SUMMARY

Questa antologia di saggi mira ad evidenziare come tratto peculiare dei paradigmi contemporanei della ricerca sul festivo, l'accento posto sulla produzione, su quel "lavoro per la festa" che si articola sia sul versante della ideazione, della progettualità, della proposta di politica culturale, che su quello della partecipazione e della adesione del pubblico alle pratiche di consumo proposte. A evidente superamento del senso comune attorno alla festa come fatto di mera tradizione, della festa come eterno ritorno, da tutta Europa ci giungono attestazioni di eventi festivi che esistono e si riproducono nel tempo grazie al rapporto con le rappresentazioni prodotte in passato da specialisti (demologi o autori letterari), da operatori di settori economici (il turismo) e della comunicazione culturale (i giornalisti e i comunicatori massmediali) e grazie alle sinergie con le risorse territoriali attuali, confermando così la festa come un ambito del fare sociale dotato di una propria autonomia discorsiva e di senso, ma che vive assumendosi (e mostrandoli, se adeguatamente interrogato) tutti i segni di un legame con i tempi extrafestivi (il lavoro, il tempo libero corrente, il calendario contadino ed anche quello amministrativo) con i contesti extrafestivi del vivere sociale (la politica, l'economia, la sfera religiosa) e, infine, con una produzione culturale costante che le funge da specchio, da suggeritore, da indicatore di tendenze, e che ne disegna, in ultima istanza, il pertinente contesto di fruizione.

The essays herewith proposed deal with the "production" of festivals, as the main feature of contemporary research paradigms on the subject. The anthology focuses on the "work for festival making" both from the point of view of the conceiving and the planning of a festival event, as a cultural policy proposal, and from that of the audience participation and reception of the consumption practices that festivals offer. Overcoming the widespread and common view of festivals as mere traditional events, in their "eternal return", are here gathered examples from all over Europe which present festivals that do exist and are time resisting, thanks to the relation that they have been setting up with the various ways of their representations: those offered in the past by specialists (writers or folklorists), by economic operators (tourism) or by the cultural communication milieu (print and media reporters). Festivals are also strictly connected to present local or regional resources, therefore confirming that a festival is to be thought as a domain of the socially relevant making, which is en-

---

denità etnica corrisponda il collasso dell'identità di specie consistente nel dilagare di fogne comportamentali e patologie psichiatriche. E come siano altresì antro-po-illogiche le posizioni che tacciano di razzismo i tentativi di salvaguardare l'identità etnica e teorizzano persino l'inconsistenza dell'identità (F. REMOTTI 1996) [Contro l'identità, Roma Bari, Laterza, suppongo]» [http://www.interactions-online.com/page\\_news.php?id\\_news=296](http://www.interactions-online.com/page_news.php?id_news=296) (cons. 15.06.2010, 21:20) è questo il futuro dello studio delle tradizioni popolari?

dowed with a meaning and a rhetorical autonomy of its own, but may live (and may be understood, when adequately inquired into) only thanks to its interaction with the extra-festival time (either the peasant or the administrative calendar) and with its social context (political, economical, or religious), as well as with the ongoing cultural production, which is a sort of mirror for the festival itself, a source of inspiration, a trend-detector, and, ultimately, the more pertinent context of fruition.